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

Nr. 21, 2/2 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, 2/2 2026

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
21, 2/2 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, 2/2
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, 659-674
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.659

ABOUT TWO MAGICAL GEMS OF GNOSTIC ORIGIN FROM THE ROMAN PROVINCE OF DACIA

Paraschiv-Dumitru HANGANU*
(Centre for Christian and Classical Studies, Faculty of History,
"Alexandru I. Cuza" University of Iaşi)

Keywords: *amulet, gem, Gnosticism, intaglio, magic.*

Abstract: *In this study, I will reanalyse two magical amulets from the Roman province of Dacia (one from Porolissum, the other from an uncertain location) from typological, iconographic and epigraphic perspectives, offering a new point of view on their inscriptions.*

Cuvinte-cheie: *amuletă, gemă, gnosticism, intalie, magie.*

Rezumat: ***Despre două geme magice de sorginte gnostică din provincia romană Dacia***. *În studiul de față, mi-am propus să reevaluez două amulete magice din provincia romană Dacia (una de la Porolissum, alta dintr-un loc incert) din perspectivă tipologică, iconografică şi epigrafică, oferind un nou punct de vedere asupra inscripţiilor acestora.*

Numerous Romanian historians, epigraphers and archaeologists have argued that Gnostic gems spread to the Roman province of Dacia through colonists, merchants and soldiers from the East[1]; how-

* hanganuparaschivdumitru@gmail.com

[1] Vasile Pârvan, *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*, Bucureşti, 1911, 28 (= idem, *Studii de istoria culturii antice*, ediţie, studiu introductiv, note, comentarii, indice de Nelu Zugravu, cuvânt înainte de Al. Zub, Bucureşti, 1992, 172); N. Gostar, L. David, *O gemă gnostică în Muzeul Istoric din Cluj*, *Activitatea Muzeelor*, Cluj, 1956, 137; Lucia Ţeposu-David, *Un nou abrasax de la Porolissum*, *SCIV*, 10/2, 1959, 465; Doina Benea, *O gemă gnostică din colecţiile Muzeului Regiunii Porţilor de Fier*, *Revista Muzeelor*, 4, 1972, 347; Ion Berciu, Constantin C. Petolescu, *Les cultes orientaux dans la Dacie Méridionale*, Leiden, 1976, 20; Kurt Horedt, *Siebenbüugen in spätrömischer Zeit*, Bukarest, 1982, 33; Nelu Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, 1997, 99; Dan Isac, *A presumable gnostic amulet from Samum-Căşeiu*, in Ligia Ruscu et al. (eds.), *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 2004, 560; Ana-Cristina

ever, this route is not the only one, but could be the most likely. In Romanian historiography, the analysis of Gnostic intaglios follows three lines of research. The first, represented, among others, by Dumitru Tudor[2], Lucia Ţeposu-David[3] and Silviu Sanie[4], considers these objects to be entirely Gnostic. The second, highlighted by the contributions of Ion Barnea[5], Nicolae Gudea[6] and Nelu Zugravu[7], analyses these artefacts as early evidence of Christianity in the regions South and North of the Danube; these religious interpretations have been contested, but without solid arguments[8]. The third, grouped Nicolae Vlassa[9], Mihai Bărbulescu[10] and Sorin Nemeti[11], argues that amulets of this type reflect magical beliefs. With certain exceptions, some of these scholars' approaches have been limited to mere descriptions of the pieces; they have not compared them with finds from other regions, nor have they fully highlighted the complex significance of the figures depicted on

Hamat, *Despre bijuterii, modă şi creştinism în Dacia. Pietrele gravate asociate cu religia creştină*, *Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis*, 15, 2013, 79.

[2] Dumitru Tudor, *Şapte pietre gravate romane descoperite la Celei şi Orlea (r. Corabia)*, *Studii şi Cercetări de Numismatică*, 3, 1960, 378-381.

[3] Lucia Ţeposu-David, *op. cit.*, 463-467.

[4] Silviu Sanie, *Clasica et orientalia (IV)*, *SCIVA*, 37/1, 1986, 77-78.

[5] Ion Barnea, *Arta creştină în România*, I, *Secolele III-VI*, Bucureşti, 1979, 11-12, 52-53.

[6] Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creştinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988, 103-105.

[7] Nelu Zugravu, *Obiecte paleocreştine din Dobrogea, Dacia şi alte teritorii romane. Privire comparativă*, *AIIAX*, 32, 1995, 8, 11, 19-20; idem, *Erezii şi schisme la Dunărea Mijlocie şi de Jos în mileniul I*, Iaşi, 1999, 23-25.

[8] D. Tudor, *Religiile*, in *Istoria Romîniei*, I, *Comuna primitivă. Sclavagismul. Perioada de trecere la feudalism*, 1960, 441-442; Mihail Macrea, *Viaţa în Dacia romană*, Bucureşti, 1969, 374-375 (²2007, 319); I. Ionescu, *Problema gemelor gnostice descoperite pe teritoriul României*, *Mitropolia Olteniei*, 25/1-2, 1973, 95-96; Doina Benea, *Dacia Sud-vestică în secolele III-IV: interferenţe spirituale*, Timişoara, 1999, 50.

[9] N. Vlassa, *Despre inscripţia unei geme magice de la Porolissum*, *Marisia*, 10, 1980, 65-68.

[10] Mihai Bărbulescu, *Interferenţe spirituale în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1984, 138 (²2003, 189); idem, *Religia*, in *Istoria românilor*, II, *Daco-romanici, romanici, alogeni*, Bucureşti, 2001, 254 (²2010, 258).

[11] Sorin Nemeti, *Magia în Dacia romană (I)*, *Revista Bistriţei*, 16, 2002, 103-105; idem, *Sincretismul religios în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 2005, 297-299 (= idem, *Le syncrétisme religieux en Dacie romaine*, traduit du roumain par Liana Lăpădatu, Cluj-Napoca, 2019, 316-318).

these objects. That is why the differences of opinion among the aforementioned researchers regarding the significance of these engraved stones cannot be coincidental. Therefore, in the present study, I set out to reevaluate two magical amulets from Dacia (one from *Porolissum*, the other from an unknown location) from typological, iconographic and epigraphic perspectives, offering a new reading of their inscriptions.

1. The alectorocephalic anguiped and the inscription ЄIC A (fig. 1a, 1b)

This gem was part of the Wesselényi-Teleki family collection from Jibou (Sălaj County, Romania); the collection consisted of objects looted from the *Porolissum* area (Moigrad, Sălaj County, Romania) between 1880 and 1945. The group of artefacts was acquired in 1958 by the Regional Museum of Zalău, and the amulet mentioned above was first described by Lucia Ţeposu-David one year later. At that time, the researcher provided technical details about the piece[12], classified it as an *abrasax* intaglio, presented the figure incised on the amulet (**fig. 1b**), and concluded that it either belonged to an individual of Eastern origin or that the image had been reproduced by a lithographer who was unaware of its mystical significance[13]. The engraved stone was republished in a catalogue of the museum's glyptic collection in 1973, without any new information being provided[14]. It was reevaluated in the study of Christian artefacts from Dacia conducted by Nicolae Gudea and Ioan Ghiurco in 1988 (a ring stone with Gnostic symbols)[15], and in Nelu Zugravu's 1999 work as an element of the presence of Gnostic groups in the Lower Danube area (the engraved expression symbolises the idea of the absolute uniqueness of the divinity)[16]. It was subsequently edited as part of the analysis of Jewish pieces from Dacia

[12] The gem is made of black jasper with red spots (a type of heliotrope - n.n.) in oval shape, 1.7 x 1.45 x 0.4 cm.

[13] Lucia Ţeposu-David, *op. cit.*, 463-466.

[14] Lucia Ţeposu-Marinescu, Eva Lako, *Catalogul colecţiei de geme romane*, 1973, 13, nr. 64.

[15] Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *op. cit.*, 160-161, B.a.2, pl. XII.

[16] Nelu Zugravu, *op. cit.*, 27, 29.

made by Iulian Moga in 2011[17], but also in 2022 as part of an exhibition catalogue edited by Ştefana Cristea[18].

In 1978, following a review and reorganisation of the museum's collection, an inscription was identified on the obverse of the gem: ЄIC A (**fig. 1a**). A year later, Eva Lako and Nicolae Gudea proposed a left-to-right reading and interpreted it as (N)EICA (NEI-KA), a form of pronunciation and spelling of the word NICA (Gr. *Νίκα*)[19]. The epigraph was reanalysed in 1980 by Nicolae Vlassa as Εἷς Ἀ(βραζάξ)[20], and in 1996 Silviu Sanie proposed the interpretation Εἷς Ἀ(δοναι)[21]. In 2002, in addition to placing the amulet within the context of international magic, Sorin Nemeti offered a new explanation for the incised letters in the form of Εἷς Ἀ(σκληπιός)[22]. Finally, another perspective was offered by Dan Deac in 2018; he argued that the formula εἷς α should be understood as "one (god is) one"[23].

For a better interpretation of the intaglio, I deemed it necessary to consult catalogues featuring glyptic pieces from the Roman Empire, to search in the *CBd*, and browse various auction house websites specialising in ancient artefacts. Thus, I identified a gem from the collection of the National Museum in Munich that is iconographically similar to the one from *Porolissum* (**fig. 2b**), and is bearing the inscription on the obverse (**fig. 2a**), in three lines: I AΩ/ ЄICAN/ IAKΩ[24]. I was

[17] Iulian Moga, *Evrei şi prozeliţi în Europa (secolele I-VI d.Hr.). Interacţiuni etnice şi culturale*, Iaşi, 2011, 192 (= idem, *Between Menorah and Torah. The Emergence of the European Jewish Diaspora in Antiquity (1st-6th Centuries AD)*, translation into English by Alina Piftor, Kaiserslautern, 2018, 173).

[18] Ştefana Cristea, *The Gods we can touch: ancient gems and cameos between utility and aesthetics*, exhibition catalogue, with photos by Milan Şepeţan, restorations by Mariana Matyas and Ion Oprescu, Cluj-Napoca, 2022, 79.

[19] Eva Lako, Nicolae Gudea, *Despre o gemă gnostică cu inscripţie din Muzeul de Istorie şi Artă Zalău*, *ActaMP*, 3, 1979, 449-450.

[20] N. Vlassa, *op. cit.*, 67-68.

[21] S. Sanie, *Elemente iudaice sau iudaizante în interferenţa etno-culturală din Dacia şi Moesia Inferior*, *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, 1, 1996, 13 (= idem, *Scrieri din istoria evreilor din România*, Bucureşti, 2024, 36, 52).

[22] Sorin Nemeti, *Magia...*, 106-108; idem, *Sincretismul...*, 202-203 (= idem, *Le syncrétisme...*, 322).

[23] Dan Augustin Deac, *The magical gems from Porolissum*, *ActaMP*, 40/1, 2018, 104-105.

[24] Elfriede Brandt (ed.), *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, I/3, München, 1972, 121, nr. 2910, taf 280 (= *CBd*-4304, http://cbd.mfab.hu/cbd/-4304/?sid=1281, 13.02. 2026).

able to view another one, via the *Gorny&Mosch* auction house website as part of a gold pendant; its reverse features the same figure as that on the Dacian amulet, and its obverse bears the epigraph IAω[25]. A third piece is mounted on a gold ring and has no visible text according to the information available in the *CBd*[26]. I was particularly intrigued by the engraved words on the Munich amulet, which can be understood as follows: IAω - Ἰαω, represents the Hellenized form of the Hebrew Tetragrammaton YHWH[27], often inscribed on numerous gems[28], and used in various magical papyri[29]; ЄIC - *εις*, prep. only with Acc., expresses relation, purpose or object = "towards, in regard to, for..."[30], and the construction ANIAKω. By consulting the *GrWST*, I was able to break down the word into the terms ANIA and Kω: ANIA - *ἀνιᾷ*, vb. 2nd pers. sg., subj. pres. midd.-pass. contr.[31], from the vb. *ἀνιάομαι* = "to cure again, to repair"[32]; Kω - *κω*, vb. 1st pers. sg., subj. pres. act.[33], from *κέω*, vb. 1st pers. sg., subj. pres. act.[34], a form of vb. *κείω* = "to lie

[25] *Auction 243, Ancient Art*, *Lot 300*, *Gorny & Mosch*, 14.12.2016, https://-auktionen.gmcoinart.de/Los/118/300.0/OBJEKTE%2FGRIECHENLAND%20-UND%20ROM%2FKAMEEN%2C%20GEMMEN%2C%20SIEGEL/forceprint/ (13.02.2026).

[26] *CBd*-2547, https://cbd.mfab.hu/cbd/2547/?sid=37046 (13.02.2026).

[27] Pavlos D. Vasileiadis, *Aspect of rendering the sacred Tetragrammaton in Greek*, *Open Theology*, 1, 2014, 68.

[28] Gems bearing the Iaō theonym are available at https://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&voces=5&multiple_cond=and&rpp =15 (13.02.2026).

[29] Formulas containing the sacred name Iaō appear in Hans Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, 1986, *passim*; for easier identification of these papyri see Przemysław Piwowarczyk, *Lexicon of Spiritual Powers in the Nag Hammadi library in the light of the texts of ritual power*, Katowice, 2021, 160-167.

[30] Εις: https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=50140&ql=-EI)S&q=%CE%B5% E1%BC% B0%CF%82&usr_input=greek (14.02.2026).

[31] Ανια: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ania&la=greek (14.02.2026).

[32] Ανιαομαι: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29nia%2-Fomai&la=greek&ca n=a%29n ia%2Fomai0#lexicon (14.02.2026).

[33] Κω: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=kw&la=greek (14.02.2026).

[34] Κεω: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ke%2Fw&la=-greek&can=ke%2Fw0#l exicon (14.02.2026).

down, to rest on bed" [35]. Thus, I translate the inscription IAΩ| ЄIC AN|IA KΩ as "Iaō, for healing (me) again, (who I am) lying down (sick)". In light of the above information, I propose that the formula ЄIC A be interpreted as an abbreviation of the epigraph ЄIC ANIA KΩ, the first having been incised by the lithographer due to a lack of space on the obverse of the amulet from *Porolissum*.

To understand the function of the term Iaō on the gems from Munich and *Gorny&Mosch*, I consulted the anti-Gnostic polemical writings composed between the 2nd and 4th centuries, the Nag Hammadi texts and the *PGM*. According to Valentinian speculations, Iaō referred to the word uttered by the aeon Horos (the Boundary) to prevent Achamoth from advancing further into the Pleroma[36]; among these heretics, it was also invoked during the ritual of redemption[37]. For the Ophites, it denoted one of the aeons of Ialdabaoth's hebdomad[38] and one of his sons[39]; also, they attributed to him the divine inspiration through which certain Old Testament prophets prophesied[40]. For the Barbelites, he was the son of the Demiurge[41], and he was the first aeon for the Phibionites[42]. In the *NHC* II, Iaō was the fourth aeon under Ialdabaoth's command[43] or one of the Demiurge's children[44]. In the *Codex Brucianus*, he was associated with the gifts of the world as the great and good one, but in the *Codex Askevianus*, he represented a power who enables John the Baptist to preach in the presence of Jesus and baptise him, and a word spoken by Jesus Christ, through which the world was explained[45]. In the *PGM*, the *nomina*

[35] Κειω: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=kei%2Fw&la=greek&can=kei%2Fw0&prior=ke/w#Perseus:text:1999.04.0057:entry=kei/w1-contents (14.02.2026).

[36] Iren., *Adv. Haer.*, I.4.1, *ANF*01, 524-525; Tert., *Adv. Val.*, 14, *ANF*03, 892; Tert., *Adv. om. Haer.*, 4, *ANF*03, 1136; Epiph., *Pan.*, I.31.16, I.31.35, ed. Williams, 184, 207.

[37] Iren., *Adv. Haer.*, I.21.3, *ANF*01, 569; Epiph., *Pan.*, I.34.20, ed. Williams, 250.

[38] Orig. *C. Cels.*, VI.31, *ANF*04, 1037.

[39] Iren., *Adv. Haer.*, I.30.5, *ANF*01, 585.

[40] Iren., *Adv. Haer.*, I.30.11, *ANF*01, 587.

[41] Iren., *Adv. Haer.*, I.30.5, *ANF*01, 585.

[42] Epiph., *Pan.*, I.26.10, ed. Williams, 98.

[43] *BG* 42.2 (= *Ap. John*, ed. Waldstein - Wisse, 70), *NHC* II 11.30 = *NHC* IV 18.17 (*Ap. John*, ed. Waldstein - Wisse, 71), *BG* 43.19 (*Ap. John*, ed. Waldstein - Wisse, 74), *NHC* II 12.20 = *NHC* IV 19.21 (*Ap. John*, ed. Waldstein - Wisse, 75).

[44] *NHC* II 101.15-16, 101.30 (= *Orig. World*, ed. Bentley, 37).

[45] Przemysław Piwowarczyk, *op. cit.*, 160.

barbara is a theonym for the god of gods[46], the great[47] and most powerful god[48], but also a necessary word to be spoken toward the ground[49] or written[50] during certain rituals; in addition, it appears in passages alongside Sabaōth, Adōnai and Abrasax[51]. On various amulets made of stone and those made of lead (so-called *tesserae*), Iaō is inscribed alongside the figure of the alectorocephalus anguiped (positioned around it or on his shield), and associated with theonyms such as Sabaōth, Adōnai and Abrasax[52]. Based on the information mentioned above and the translation of the epigraph from Munich, I consider that, on the two pendants, Iaō was the god invoked by the wearer of the object, or the *nomina sacra* that sanctified the gems.

The role of the alectorocephalic anguiped on the artefact from Dacia (and from the other three) can be explained by its connection to the wearer of the gem. The *CBd* includes an intaglio (*CBd*-2582, **fig. 3**) that depicts the anguiped as being blessed by Harpokrates. In the *PGM*, Harpokrates is Abrasax[53], or is associated with Iaō[54], and Abrasax is identified with both Iaō and Harpokrates on a lead ring from *Caesarea Maritima*[55]. On two other pieces (the first, *CBd*-2745, **fig. 4**; the

[46] *PGM* IV:992, 1000, 1049; *PGM* IV:1201.

[47] *PGM* IV:1040, 1043; *PGM* IV:1222, 1225; *PGM* XII:285; *PGM* XIII:818, 1020.

[48] *PGM* LXXVIII.

[49] *PGM* V:26; *PGM* XIII:201.

[50] *PGM* VII:596.

[51] Iaō Sabaōth (*PGM* III:266; *PGM* III:447; *PGM* IV:981; *PGM* IV:1235-1236; *PGM* IV:1377; *PGM* IV:1484; *PGM* IV:1568-1569; *PGM* V:134-135; *PGM* V:352; *PGM* X:6; *PGM* XII:207; *PGM* XIII:924; *PGM* XV:14; *PGM* XXXV:27; *PGM* XXXVI:197); Iaō Adōnai (*PGM* XII:63); Iaō Sabaōth Adōnai (*PGM* IV:1538-1539; *PGM* VII:220; *PGM* VII:311; *PGM* VII:626; *PGM* VIII:60-61; *PGM* XII:285; *PGM* XXVIIIb:3-5; *PGM* XXXVI:349-350); Iaō Sabaōth Abrasax (*PGM* XII:268-269); Iaō Sabaōth Adōnai Abrasax (*PGM* III:77; *PGM* VII:649; *PGM* XII:74; *PGM* XXXVI:42; *PGM* LXXI).

[52] Anguipes - Ἰάω: https://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_-number%7Casc&lang1=default&mdesc=f+alse&lang2=default&iconography=805&voces=5&multiple_cond=and&rpp=15 (13.02.2 026); Gert Boersema, *Roman Lead 'Iao Abrasax' Amulets: Magical Pendants, Rings, and Beads*, *Koinon*, 5, 2022, 84-129.

[53] *PGM* LXI:33.

[54] *PGM* IV:999-1000, 1049, 1076.

[55] Shua Amorai-Stark, Shimon Ilani, *Magical Gem Amulets from Caesarea Maritima: 'intact' and 'broken' hematite intaglios*, in Kata Endreffy, Árpád M. Nagy, Jeffrey Sper (eds.), *Magical Gems in their Contexts*, Rome, 2019, 8, note 23.

second available on the *Pinterest* account of the *Hermann Historica* auction house[56], **fig. 5**), the alectorocephalus blesses a human; therefore, the theriomorphic figure is subordinate to the god, but superior to humans. This situation indicates that the alectorocephalic anguiped belongs to an intermediate class. Iamblichos provided information about this typology in his work *On the Mysteries of the Egyptians*. According to the Neoplatonic philosopher, daemons were invoked by the names of the gods[57], were hierarchically subordinate to them, served them, and carried out the divine will through their works, acting as the link between the deities and humans[58]. They appeared to be changeable, unstable and mixed with foreign elements[59]. Their manifestations took on multiple forms[60], sometimes large, sometimes small[61], but all were unclear[62]. Under certain conditions, through their presence, they could heal the human body[63], since both the gods and the good daemons were guardians of humankind[64]. According to Iamblichos as well, the gods had compassion for human suffering[65], bestowed blessings, and delivered people from illnesses[66], because they embodied within themselves the fulfilment of what humans sought[67]. Since the alectorocephalic anguiped is depicted with a shield and a whip, he served to protect and drive away disease (characteristics of daemons). For these reasons, I think that the theriomorphic figure on the intaglio from *Porolissum* (as well as on the other three) was the daemon summoned to convey the sufferer's plea to the deity, and through whom the healing process was subsequently facilitated. In consequence, Iaō was the god invoked by the wearers of all four amulets, who was supposed to heal the believer through the daemon.

---

[56] Obverse (https://ro.pinterest.com/pin/300826450085129460/) (01.05.2026) and reverse (https://ro.pinterest.com/pin/795800196666246200/) (01.05.2026).

[57] Iambl., *Myst*., IX.9, ed. Taylor, 324-325.

[58] Iambl., *Myst*., I.5, ed. Taylor, 32.

[59] Iambl., *Myst*., II.5, ed. Taylor, 94.

[60] Iambl., *Myst*., II.3, ed. Taylor, 85.

[61] Iambl., *Myst*., II.3, ed. Taylor, 87.

[62] Iambl., *Myst*., II.4, ed. Taylor, 91.

[63] Iambl., *Myst*., II.9, ed. Taylor, 102-103; Orig., *C. Cels*., VIII.58, *ANF*04, 1175.

[64] Iambl., *Myst*., V.16, ed. Taylor, 252.

[65] Iambl., *Myst*., IV.1, ed. Taylor, 204.

[66] Iambl., *Myst*., III.31, ed. Taylor, 199.

[67] Iambl., *Myst*., I.15, ed. Taylor, 62.

2. A stomachal amulet (fig. 6)

This artefact was first published by Mihai Gramatopol in his doctoral thesis defended in 1977. The researcher described this amulet[68], and stated that it could be, like the other pieces in the same Orghidan Collection of the Numismatic Cabinet of the Romanian Academy Library, originating from the territory of the former province of Dacia, without excluding an outside source. As he mentions, this object bears a Gnostic text, but did not provide a decipherment or explanation of the inscription: ΗΛΕΛΒΝΟΘΟ | ИΟΘϽΚΑΛΑΝ | ΗΜΟΥΜΑϽΑΛΑ | WΑΜΜΑϥΒΛ | ΛΗΜΑϥΒΛ | ƵƵƵ[69]. In 1988, it was republished by Nicolae Gudea and Ioan Ghiurco (a ring stone bearing Gnostic symbols), again without an interpretation of the formula, which appears with some inaccuracies compared to the previous version: ΗΛΕΛΒΝΘΟΘΟ | ΝΟΘCΚΑΛΑΝ | ΗΜΟΥΜΑΚΑΛΑ | WΑΜΜΑΡΒΑ | ΛΗΜΑΡΒΑ | ZZZ[70]. Regarding this gem, Nelu Zugravu considered it difficult to classify it typologically, due to the impossibility, in 1999, of deciphering the text engraved on it. Sticking with the version published in 1988, the same historian highlighted ΗΛΕ (Ἡλιε? - Helios?) in the first row, ΚΑΛΑ in the second and third lines, and MARBA in the fourth and fifth rows. He was also the first to propose a right-to-left reading of the text: ΟΘΟΘΝΒΑΕΛΝ | ΝΑLΑΚCΘΟИ | ΑΛΑΚΑΜΥΟΜΗ | ΛΒΡΑΜΜΑΤΛW | ΑΒΡΑΜΗΛ | ZZZ. In this arrangement, he specified that in lines four and five, the particle ABRA might have originated from the theonym Abrasax, which would have classified it as an *abraxaea* amulet, or the form ABPAM, derived from Abraham, a biblical figure who appears in the speculations of the Ophites[71].

In his 2002 reexamination of the intaglio, Sorin Nemeti didn't establish it to be in relation to the followers of a Gnostic heresy or to

---

[68] The gem is made of opal in oval shape, 2.5 x 3.6 x 1.7 cm.

[69] Mihai Gramatopol, *Geme şi camee din colecţia Cabinetului Numismatic al Bibliotecii Academiei Române*, Cluj-Napoca, 1977, ediţie redactată de Viorica Gramatopol, Braşov, 2011, 6, 82, 146, nr. 400, pl. XIX; idem, *Les pierres gravées du Cabinet numismatique de l'Académie Roumanie*, Bruxelles, 1974, édition rédigée par Viorica Gramatopol, Braşov, 2011, 70, nº 400, pl. XIX.

[70] Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *op. cit.*, 164, B.a.8, pl. XIII.

[71] Nelu Zugravu, *op. cit.*, 32-33, note 94.

early Christianity; instead, he classified it as part of international magic, since it was a gem used to treat stomach illnesses. As for its text, Nemeti retained, with a few modifications, the one presented by Nicolae Gudea and Ioan Ghiurco: ΗΛΕΛΒΝΘΟΘΟ | ΝΟΘΧΚΑΛΑΝ | ΗΜΟΥΜΑΚΑΛΑ | WAMMAPBA | ΛΕΜΑΡΒΛ | ZZZ. According to him, the inscription should be read from right to left and from bottom to top, with all its constituent elements being specific to gems featuring Chnoubis, the lion-headed serpent, as their iconographic representation. Therefore, the first three lines contain the symbol of Chnoubis, *nomina sacra* formed with the particle Abra- (actually Abram- sic!) and the suffixes -el and -aoth. These were followed by a pseudo-palindrome ΑΛΑΚΑΜΥΟΜΗ/NALAK, composed of μουμαι and the particle (μ)αλακ, first corresponding to μουμη, and the second being part of constructions of the type μαλακισθομμαλακοχ and μαλακισθομμακοχ; the last line consists of ΣΘΟΝ/ΟΘΟΝ ΒΑΕΛΗ, a corrupted form of the divine name Στοχβαθλη or Στονβαθλη[72]. Two years later, the same historian revisited his interpretation, this time arranging the text from top to bottom[73]. Finally, in his 2020 study, Juan Ramón Carbó García republished the artefact, where he reaffirmed the medicinal properties of the object[74].

From my point of view, the last three lines of the gem present no interpretive gaps; I will only add that Marcus Magus, one of the disciples of the Gnostic heresiarch Valentinus, assigned a letter from the Greek alphabet to each part of the body. He associated the Greek letters Z and T with the abdominal region[75], information that reinforces its typological classification as a stomachal amulet. After

[72] Sorin Nemeti, *Magia...*, 109-111; idem, *Dialoguri păgâne: formule votive şi limbaj figurat în Dacia romană*, 2012, 122-126 (= idem, *Magical Practices in Dacia and Moesia Inferior*, in Cristina-Georgeta Alexandrescu (ed.), *Jupiter on your side. Gods and humans in Antiquity in the Lower Danube Area*, Bucharest, 2013, 148, 150, no. 7).

[73] Idem, *Two magic inscriptions from Dacia*, *Hungarian Polis Studies*, 11, 2004, 43, no. 1 (= idem, *Magische Inschriften aus Dakien*, *Latomus*, 64/2, 2005, 399-401, nr. 3).

[74] Juan Ramón Carbó García, *Magia y Cultos "Orientales" en la Dacia Romana*, in Attilio Mastrocinque, Joseph E. Sanzo, Marianna Scapini (eds.), *Ancient Magic: Then and Now*, Stuttgart, 2020, 165-166, no. 2.

[75] Irenaeus, *Adv. Haer.*, I.14.3, *ANF*01, 553.

comparing it with σθομβαολη-*logos* type artefacts from the *CBd*[76], and identifying corresponding Greek terms in the *ThLG* and *GrWST*, I suggest that the inscription on the gem of the Numismatic Cabinet should contain the words: στον, βαθ and λη in the first row, on the next line μαλακος/μαλακης and στον μαλακα/το μαλακον, and on the third αμου and μη. Στον - *'στόν*, vb. 2nd pers. dual, ind. pres. act., from vb. *εἰμί*, and it translates as "(you both/ they both) are"[77]; βαθ - *βᾶθ'*, n. m. pl. in Nom. and Voc.[78], from βάτης, n. m. sg. in Nom.[79] = "one that treads/ one that covers"; λη - *λῇ*, vb. 2nd pers. sg., subj. pres. act.[80], from vb. *λάω* = "to seize, to hold"[81]; μαλακος - *μαλακός*, adj. m. sg. in Nom., from *μαλακός*, *-ή*, *-όν* = "soft, weak"[82]; το - *τό*, art. n. sg. in Nom., Acc. and Voc.[83]; μαλακον - *μαλακόν*, adj. n. sg. in Nom., Dat. and Voc.[84], from *μαλακός*, *-ή*, *-όν* = "soft, weak"; in *PGM* VII:750, αμου means "come!"[85], μη denotes a negative particle in *ThLG*[86], and together can be

[76] σθομβαολη-*logos*: http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&logoi=242&multiple_cond=and&rpp=15 (15.02.2026), also http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=defult&mdesc=false&lang2=default&voces=242&multiple_cond=and&rpp=15 (15.02.2026); *σθομβαολη-logos?*: https://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=defult&mdesc=false&lang2=default&logoi=64&multiple_cond=and&rpp=15(15.02.2026); *Chnoubis (all type)*: http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&iconography=804&multiple_cond=and&rpp=15 (16.02.2026).

[77] Στον: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%CF%83%CF%84%CE%BF%CE%B D&la=greek (16.02.2026).

[78] Βαθ: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=baq&la=greek#lexicon (16.02.2026),

[79] Βατης: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=baths&la=greek#Perseus:text:1999.04.0057: entry=bate/w-contents (16.02.2026).

[80] Λη: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=lh&la=greek#lexicon (16.02.2026).

[81] Λαω: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=la%2Fw&la=greek&can=la%2Fw0#lexicon (16. 02.2026).

[82] Μαλακος, https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=malakos&la=greek (16.02.202 6).

[83] To: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=to&la=greek (16.02.2026).

[84] Μαλακα: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=malaka&la=greek (16.02.2026).

[85] Hans Dieter Betz (ed.), *op. cit.,* 139, note 135.

[86] Μη: https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=65744&ql=MH%2F&q=%CE%BC%CE%AE&usrinput=greek (16.02.2026).

translated as "do not come." Therefore, I propose the following corrected form for the engraved words on the amulet of the Numismatic Cabinet: ⟨ΣT⟩ON BA⟨Θ⟩ ΛH| ⟨M⟩AΛAK⟨O⟩Σ ⟨T⟩O ⟨M⟩|AΛAK⟨ON⟩ AMOY MH| ABPA{M}MAω⟨Θ⟩| ⟨A⟩BPAMHΛ| ƵƵƵ, which I translate as: (You two) are surrounding (it), hold the illness; weakness don't come (again), Abramaōth, Abramēl, ƵƵƵ.

What did I mean by "magical gems of Gnostic origin"? Artefacts of this type served a magical purpose[87], including the two intaglios reexamined in these pages. However, from the anti-Gnostic polemical writings of the 2nd–4th centuries CE, it can be inferred that there was a phenomenon of the spread of heretical teachings and practices among individuals who were not part of Gnostic groups. Members of such communities debated theological issues[88] (Irenaeus and the Valentinians[89], Ptolemaeus and Flora[90], Celsus[91]) or spiritual matters (Plotinus and a group of Gnostics[92], Hippolytus and the Basilidians[93], Celsus[94]) with those interested. The heterodox invited the uninitiated to participate in certain ceremonies (Epiphanius and the Phibionites[95]), and the diagrams they created could be purchased (Origenes and the Ophite diagram[96]). At the same time, they showed that they used amulets[97], images, and created various names in an attempt to imitate divine entities (Basilidians[98]). They imposed their own will on the spirits of the world through various potions and magical practices[99] (Simon

[87] Árpád M. Nagy, *Daktylos pharmakites. Magical healing gems and rings in the Greco-Roman world*, in Ildikó Csepregi, Charles Burnett (eds.), *Ritual Healing*, Firenze, 2012, 72-82; Véronique Dasen, Árpád M. Nagy, *Gems*, in David Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, 2019, 416-422, 426-427.

[88] Orig., *C. Cels.*, III.50, III.52, *ANF*04, 841-843.

[89] Iren., *Adv. Haer.*, I 2, *ANF*01, 514-515.

[90] Epiph., *Pan.*, I.33.3-7, ed. Williams, 216-221.

[91] Orig., *C. Cels.*, V.61, VI.53, VI.74, VII.40, *ANF*04, 1004, 1056-1057, 1111.

[92] Plot., *Enn.*, II.9.10, ed. MacKenna - Page, 142.

[93] Hipp., *Ref.*, VII.8, *ANF*05, 189.

[94] Orig., *C. Cels.*, VI.27-28, VI.33-34, VIII.15, *ANF*04, 1032-1033, 1038-1039, 1143.

[95] Epiph., *Pan.*, I.26.17-18, ed. Williams, 106-108.

[96] Orig., *C. Cels.*, VI.24-25, VI.30, *ANF*04, 1030-1031, 1035-1036.

[97] Orig., *C. Cels.*, VI.39, *ANF*04, 1043.

[98] Iren., *Adv. Haer.*, I.24.5-6, *ANF*01, 575-576.

[99] Orig., *C. Cels.*, I.24, VI.39-40, VII.40, *ANF*04, 696, 1043-1044, 1111.

Magus[100], Carpocrates[101]). They used formulas to invoke celestial powers[102], and they attributed specific symbolism to letters and syllables (Valentinians[103], Marcus Magus[104]). Since some of these elements can be identified within the complex of magical amulets (ὀνόματα βάρβαρα, image with Egyptian origin, invocation, special letters), and in light of the above mentioned data, I consider that, throughout the entire Empire, the original religious significance of the iconography (for example, the leontocephalic serpent, the onocephalus, the chinocephalus) and of the Gnostic theonyms (Iaō, Sabaōth, Adōnai, Abrasax etc.)[105] was corrupted or even lost once they became part of the complex of magical speculations. As such, these have become mere features of apotropaic gems and Greco-Egyptian magical texts, a phenomenon that can be defined as a vulgarisation of Gnosticism. In the case of the *Porolissum* intaglio, the only Gnostic element is the presence of a messenger of the deity Iaō-Abrasax, who is depicted as an alectorocephalic anguiped[106]. In particular, the second gem exhibits characteristics of Gnostic origin: the *nomina sacra* Abramaōth and Abramēl -the two celestial powers intended to heal the sufferer-, and the Greek letter Z, in the form of Chnoubis's sign, which reinforces its classification within the typology of stomachal amulets.

ABBREVIATIONS

ANF - Ante-Nicene Fathers, Philip Schaff, 1885.
CBd - The Campbell Bonner Magical Gems Database, Budapest-

[100] Iren., *Adv. Haer.*, I.23.4, *ANF*01, 573; Hipp., *Ref.*, VII.20, *ANF*05, 208.

[101] Iren., *Adv. Haer.*, I.25.3, *ANF*01, 577; Eus., *HE*, IV.7.9, *NPNF*2-01, 394; Epiph., *Pan.*, I.27.3, ed. Williams, 111.

[102] Iren., *Adv. Haer.*, I.21.3, *ANF*01, 569; Plot., *Enn.*, II.9.14, ed. MacKenna - Page, 146; Orig., *C. Cels.*, I.6, I.24, VI.39, VIII.37, *ANF*04, 682, 696, 1043, 1159; Eus., *HE*, IV.11.5, *NPNF*2-01, 405.

[103] Iren., *Adv. Haer.*, I.3.2, *ANF*01, 521; Epiph., *Pan.*, I.31.14, ed. Williams, 182.

[104] Iren., *Adv. Haer.*, I.14.1-14.5, 14.7, *ANF*01, 551-555; Hipp., *Ref.*, VI.37-39, VI.43, *ANF*05, 171-173, 176; Tert., *Adv. om. Haer.*, 5, *ANF*03, 1137-1138; Epiph., *Pan.*, I.34.4-5, I.34.7, ed. Williams, 234-235, 237.

[105] This representation and divine names, as a result of the ideas propagated by heterodox groups, possessed exceptional ritual power - Gr. *δύναμις*; for this reason, they were adopted by those who practiced magic in Late Antiquity.

[106] I will elaborate on this perspective regarding the alectrocephalic anguiped in a future study.

Fribourg.
GrWST - Greek Word Study Tool, *Perseus Search Tools* by *Perseus Digital Library*.
NHC - Nag Hammadi Codex, Brill.
NPNF - Nicene and Post-Nicene Fathers, Philip Schaff, s. 1, 1886, s. 2, 1890.
PGM - Papyri Graecae Magicae, Hans Dieter Betz, 1986.
ThLG - Thesaurus Linguae Graecae, A Digital Library of Greek Literature created by the University of California.

EDITIONS FROM SOURCES USED

Epiphanius of Salamina, *The Panarion*, *Book I (Sects 1-46)*, translated by Frank Williams, 2nd ed., revised and expanded, Leiden, 2009.
Eusebius, *The Church History*, *NPNF*2-01, *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine* (https://ccel.org/ccel/schaff/npnf201/npnf201.i.-html).
Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, *ANF*05, *Fathers of the third century, Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian* (http://-www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.ht ml).
Iamblichus, *The Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*, translated from the Greek by Thomas Taylor, 2nd ed., London, 1895.
Irenaeus, *Against Heresies: Book I*, *ANF*01, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* (https://www.ccel.org/ccel/-schaff/anf01.html).
Layton, Bentley (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7 together with XIII,2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, II, *On the Origin of the World, Expository Treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender*, Leiden, 1989.
Origen, Against Celsus, *ANF*04, *Fathers of the Third Century: Tertullian, part fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, parts first and second* (https://ccel.org/ccel/schaff/anf04/anf04?-queryID=64756182&resultID=).
Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephen MacKenna, 2nd ed., revised by B. S. Page, London, 1956.
Tertullian, *Against the Valentinians*, *ANF*03, *Latin Christianity: its*

Founder, Tertullian (http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.-html).
Idem, *Against All Heresies*, *op. cit.*
Waldstein, Michael; Wisse, Frederik (eds.), *The Apocryphon of John: synopsis of Nag Hammadi codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*, Leiden, 1995.

LIST OF ILLUSTRATIONS

Fig. 1a. The *Porolissum* gem, obverse (Ştefana Cristea, *The Gods we can touch: ancient gems and cameos between utility and aesthetics*, exhibition catalogue, with photos by Milan Şepeţan, restorations by Mariana Matyas and Ion Oprescu, Cluj-Napoca, 2022, 79).
Fig. 1b. The *Porolissum* gem, reverse (*ibidem*).
Fig. 2a. *CBd*-4304, obverse (http://cbd.mfab.hu/cbd/4304/?sid=-1281, 13.02. 2026).
Fig. 2b. *CBd*-4304, reverse (*ibidem*).
Fig. 3. *CBd*-2582, top view (cbd.mfab.hu/cbd/2582, 01.05.2026).
Fig. 4. *CBd*-2745, reverse (cbd.mfab.hu/cbd/2745, 01.05.2026).
Fig. 5. Gem sold by *Hermann Historica*, reverse (*Hermann Historica*, *Pinterest*, https://ro.pinterest.com/pin/-795800196666246200/, 01.05.2026).
Fig. 6. Stomachal amulet (Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din Istoria creştinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988, 161, B.a.2, pl. XII).



Fig. 1a



Fig. 1b



Fig. 2a



Fig. 2b



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

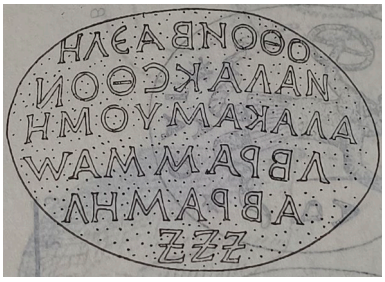


Fig. 6

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 675-689
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.675

A TALE OF TWO PALACES. THE COURTS OF ARCADIUS AND HONORIUS IN THE WORKS OF CLAUDIAN[*]

Martijn ICKS[**]
(University of Amsterdam)

Keywords: *Claudian, panegyrics, invectives, Honorius, Arcadius, Milan, Constantinople, 'Oriental' despotism, eunuchs, pomp,* proskynesis, *Rufinus, Eutropius, Stilicho.*

Abstract: *In his panegyrics and invectives, Claudian constructs the image of two diametrically opposed imperial courts: that of Constantinople, which displays numerous characteristics associated with Oriental despotism – including effeminate and militarily ineffectual leadership, indulgence in pleasure, the prominent role of eunuchs, ostentatious display, and humiliating rituals of deference – and that of Milan, portrayed as the guardian of true* Romanitas *and the authentic traditional martial spirit. The poet skillfully reinterprets reality in order to ensure that the contrast between the Eastern and Western courts, as well as the shortcomings of the two emperors (Arcadius as a weak ruler and Honorius as an emperor lacking military qualities), does not undermine the fiction of dynastic unity. Instead, he shifts responsibility onto the "unworthy" courtiers of Constantinople, Rufinus and Eutropius, while presenting the "good" Milanese courtier, Stilicho, in an unequivocally favorable light.*

Cuvinte-cheie: *Claudian, panegirice, invective, Honorius, Arcadius, Milano, Constantinopol, despotism „oriental", fast, eunuci,* proskynesis*, Rufinus, Eutropius, Stilicho.*

Rezumat: ***Povestea a două palate: curţile lui Arcadius şi Honorius în opera lui Claudian***. *În panegiricele şi invectivele sale, Claudian creează imaginea a două curţi imperiale diametral opuse - cea de la Constantinopol, în care se regăsesc numeroase trăsături asociale cu despotismul oriental, printre care o conducere efeminată şi lipsită de vigoare militară, înclinaţia spre plăceri, rolul proeminent al eunucilor, fastul ostentativ şi ritualurile umilitoare, şi cea de la*

---

[*] A draft of this paper was presented at the 'Dynasty and Court Culture in Byzantium and the Near East' panel at the *International Congress on the Study of the Middle Ages* in Leeds (2023), organized by Shaun Tougher and Ewan Short. I want to thank the organizers for inviting me.

[**] M.Icks@uva.nl

Milano, păstrătoarea adevăratei Romanitas *şi a autenticului spirit războinic tradiţional. Poetul găseşte mijloacele adecvate de reinterpretare a realităţii, pentru a face în aşa fel ca opoziţia dintre palatul oriental şi cel occidental şi defectele celor doi suverani (Arcadius – împărat slab; Honorius – împărat fără calităţi militare) să nu afecteze ficţiunea unităţii dinastice, aruncând responsabilitatea asupra curtenilor „nevrednici" ai Constantinopolului, Rufinus şi Eutropius, şi prezentând într-o lumină favorabilă pe „bunul" curtean milanez Stilicho.*

In hindsight, the year 395 CE is often regarded as the point at which the Roman Empire definitely split into an Eastern and a Western part.[1] While this 'final split' would have been by no means obvious to contemporaries, the years following upon the death of Theodosius definitely witnessed a growing distance between the court of Arcadius in Constantinople and the court of Honorius in Milan. The political strife between the imperial brothers, or at least between their powerful right-hand men such as Stilicho, Rufinus and Eutropius, undermined the idea of unity and harmony between both halves of the Empire. At the same time, a sedentary emperorship took root in both capitals, where Arcadius and Honorius became ceremonious figureheads at opulent and highly ritualized courts.[2]

The ceremonialization of the Roman imperial court had been long underway; even in the Principate, when the senatorial ideal of the *civilis princeps* was an important prescriptive model for good emperorship, there had been an increasing tendency towards pomp and circumstance. This ceremonial elevation did not just occur under 'bad' emperors like Nero or Domitian but was a general trend that placed even the most amiable monarchs at a great hierarchical distance from their courtiers.[3] By Late Antiquity, the imperial court had evolved into

[1] E.g., D.S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, London/New York, 2004, takes 395 CE as the end point of its narrative on Roman imperial history. See E. Demougeot, *De l'unité à la division de l'empire romain, 395-410*, Paris, 1951; R. Dijkstra, S. van Poppel & D. Slootjes (eds.), *East and West in the Roman Empire of the Fourth Century: An End to Unity?*, Leiden/Boston, 2015.

[2] For sedentary emperorship in the Western Empire, particularly of child emperors, see M.A. McEvoy, *Child Emperor Rule in the Late Roman West, AD 367-455*, Oxford, 2013; for sedentary emperorship in Constantinople, see R. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin/Boston, 2013.

[3] A. Wallace-Hadrill, Civilis princeps*: Between citizen and king*, *JRS*, 72, 1982, 32-48; J. Paterson, *Friends in high places: The creation of the court of the Roman emperor*, in A.J.S. Spawforth, *The Court and Court Society in Ancient*

a place of splendour and tightly choreographed rituals, where eunuch officials like the *magister officiorum* and the *praepositus sacri cubiculi* regulated who did and did not gain access to the emperor.[4] However, some traditionally-minded senators and other elites still clung to old ideals. Late Antique literary sources frequently criticize the exalted, ceremonious mode of emperorship that had become dominant, expressing a preference for 'down to earth' military active rulers in the tradition of Trajan and the soldier emperors.[5]

These tensions – between Constantinople and Milan, and between competing expectations regarding imperial appearance and conduct – are reflected in the poems of the so-called 'court propagandist' Claudius Claudianus, who wrote and recited numerous panegyrics and invectives in support of the Western court between 395 and 404 CE. A native of Egypt, Claudian moved to Rome as a young man, where his literary and oratorical talents soon gained him the employ of the *magister militum* Stilicho. His speeches, often delivered at festive occasions and addressing an audience of emperors, courtiers and senators in Milan and Rome, emphasized the strong bonds between Honorius and Arcadius, and in particular the great services rendered to the Western Empire by Stilicho.[6] However, the poet also drew a sharp contrast between the 'good' court of Milan and the 'bad' court of Constantinople, idealizing the former while associating the latter with corruption, decadence and vice. This paper explores how Claudian

Monarchies, Cambridge, 2007, 121-156; C. Michels, *Great king or* civilis princeps*? Monarchical ideals and daily interaction in the reign of Antoninus Pius*, in C. Davenport & M.A. McEvoy (eds.), *The Roman Imperial Court in the Principate and Late Antiquity*, Oxford/New York, 2023, 41-55.

[4] A. Winterling (ed.), *Comitatus. Beiträge zur Erforschung des spätantiken Kaiserhofes*, Berlin, 1998; R. Smith, *The imperial court of the late Roman empire, c. AD 300-c. AD 450*, in Spawforth, *The Court and Court Society*, 157-232; C. Rollinger, *Zeremoniell und Herrschaft in der Spätantike. Die Rituale des Kaiserhofs in Konstantinopel*, Stuttgart, 2024.

[5] M. Icks, *Of lizards and peacocks: Criticism of the* princeps clausus *in fourth- and fifth-century sources*, *MediterrAnt*, 20, 2017, 457-484, especially at 472-478.

[6] A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* Oxford, 1970; N.W. Bernstein, *The Complete Works of Claudian: Translated with an Introduction and Notes*, London/New York, 2022, 1-21. The latter avoids the word 'propagandist', providing a more nuanced take on Claudian's role: "He composed these lines in the hope of earning applause, praise, future commissions, political office, and material rewards from his patrons and was entirely successful in achieving these goals" (12).

negotiated dynastic concerns as well as normative discourses on court culture in his portrayal of the 'good' and 'bad' courts of Honorius and Arcadius.

The diverging paths of East and West

Despite the ideal of imperial unity, the heirs of Theodosius – or at least the factions surrounding them – were almost continually at odds, especially in the earlier years of their reigns. In the summer of 397 CE, the Gildo revolt in Africa fuelled suspicions of Eastern meddling at the Western court. Around the same time, Eutropius had his Western rival Stilicho declared as *hostis*. Against this background of tense relations between both halves of the Empire, Claudian recited the *Panegyric on the Fourth Consulship of Honorius* in Milan in 398 CE. The emperor was a mere thirteen years old at the time, so writing a speech in his honour must have been a challenge. Claudian solved the problem by placing a lot of emphasis on the achievements of Theodosius and the way he prepared his younger son for his future role as emperor.[7] At the heart of the panegyric is an extensive flashback scene, in which Theodosius addresses the young Honorius as follows: "'If Fortune had given you the Persian empire's throne, beloved boy, and Eastern lands far and wide worshipped you, and a barbarian tiara rose above your Arsacid brow, then exalted ancestry would be enough, and nobility alone could keep you safe as you dissipated into luxurious decadence.'"[8]

Theodosius's fatherly advice, which takes up a significant part of the middle of the panegyric, is situated right before his departure from Constantinople to fight against the usurper Eugenius and his right-hand man Arbogast in early 393 CE, when Honorius had just been elevated to the rank of *Augustus*. The old emperor admonishes his son that the indolent life of a Persian monarch will not do for a proper Roman ruler, who should always set a virtuous example for his subjects and should personally lead his troops into battle. "'I'm not handing down docile Sabaeans to be your slaves, I'm not making you master of Armenia, nor am I giving you the Assyrian people, whom queen Semiramis once ruled,'" Theodosius explains. "'No, you are to rule the

[7] Bernstein, *The Complete Works of Claudian*, 122-125.
[8] Claud. *IV cons*. 214-218. All translations of Claudian are taken from Bernstein.

Romans, who have long ruled over everything, who didn't put up with the Tarquins' arrogance or Julius Caesar's laws.'"[9]

Throughout this passage, Claudian employs a long-standing Greco-Roman discourse, rooted in the works of Classical authors like Ctesias and Xenophon, which associates 'Oriental' courts like those of the Assyrians and the Persians with aloof monarchs who seal themselves off from their subjects in splendid, opulent environments, pursuing physical pleasure instead of engaging in the 'manly' activity of warfare.[10] Xenophon, for instance, contrasts the Persian king with the (in his eyes) exemplary Spartan king Agesilaos, noting that "the Persian thought his dignity required that he should be seldom seen", while Agesilaos "delighted to be constantly visible" and "was glad to make himself accessible to all". The latter also prided himself on the fact that "he could accommodate himself to the divine ordering of the world, whereas he saw his rival shunning heat and shunning cold through weakness of character, imitating the life, not of brave men, but of the weakest of the brutes."[11]

As Catherine Ware has pointed out, Theodosius's speech also picks up elements from Pliny's *Panegyricus* and Dio Chrysostom's kingship orations, where secluded rule is associated with the toppled tyrant Domitian and is contrasted to the reigns of the 'good' emperors Nerva and Trajan.[12] A similar discourse is employed by Claudian's contemporary, Synesius of Cyrene, in his 399 CE speech *De regno*, ostensibly addressed at Arcadius. The latter is criticized for dressing as splendidly as a peacock, but hiding from the sun in his palace, instead

[9] Claud. *IV cons.* 306-310: *non tibi tradidimus dociles servire Sabaeos*. The Sabaeans had a reputation for living 'soft' lives in abundance and leisure (*e.g.* Str. 16.4.19). See also Claud. *VI cons.* 82-87, where Honorius expresses a preference for Rome and is happy to let his older brother reign over the "willing Assyrians": *regat ille volentes Assyrios*.

[10] M. Icks, *Splendid isolation: Secluded emperors and the spectre of Oriental despotism*, in Davenport & McEvoy (eds.), *The Roman Imperial Court*, 262-277; L. Llewellyn-Jones, *King and Court in Ancient Persia, 559 to 331 BCE*, Edinburg, 2013, 44-48; L. Macale, *"Like an unseen god" (Ctesias F1b §21, 7 Lenfant): The unapproachability of the Near Eastern kings in Greek sources as a tool of power*, *SAA*, 28/1, 2022, 143-156.

[11] X. *Ages.* 9.1-5 (trans. Marchant).

[12] C. Ware, *Learning from Pliny: Claudian's advice to the emperor Honorius*, *Arethusa*, 46/2, 2013, 313-331, at 315-323. Ware only connects the theme of imperial seclusion to *Panegyricus* 48-49, but it features prominently in Chrysostom's speeches too; Icks, *Splendid isolation*, 270-272.

of emerging to lead his troops into battle.[13] The same criticisms could in fact have been levelled against Honorius, who was just as much a 'palace emperor' as his brother, but in his panegyric Claudian is at pains to combat this impression. The panegyrist suggests that the young Honorius is actually very keen to heed his father's words and go out to fight for Rome straight away, but is held back by the old emperor, who tells him he has to wait until he is old enough. In the meantime, he is advised to draw inspiration from Roman *exempla* to prepare himself for military leadership: "Unroll the stories of the ancient commanders, accustom yourself to your future campaigns, bring yourself back to Italy's past."[14]

Significantly, Theodosius's admonishment in the *Panegyric on the Fourth Consulship* is only addressed at his younger son, without any mention of Arcadius. Apparently, only Honorius is supposed to display true *Romanitas* as emperor, which suggests that the 'Oriental' style of the Parthians, Armenians and Assyrians is perfectly suitable for the court in Constantinople.[15] At the end of the panegyric, when Claudian looks forward to the future conquests of the brother emperors, he conjures up an image of Arcadius "loaded down with captured Babylon's Persian spoils" – but even here it's unclear whether the Eastern emperor will seize those rewards himself, or is merely their passive recipient.[16]

A year later, Claudian launched his invective speeches against Eutropius, who had gained the consulship of the Eastern Empire for 399 CE. It was the first and only time in Roman history that a eunuch held this prestigious position.[17] The poet expresses shock that Constantinople would tolerate such an outrage, tarring not just the Eastern court, but the entire city with the brush of 'Oriental' effeminacy: "Look at the clapping Senate, the Byzantine nobles, and the Greekish Romans. People who deserve their senators, senators who deserve their

[13] Syn. *de regno* 11.2-5.

[14] Claud. *IV cons.* 352-400.

[15] C. Ware, *Claudian and the Roman Epic Tradition*, Cambridge/New York, 2012, 77-78.

[16] Claud. *IV cons.* 652-654. An active military role for both Arcadius and Honorius appears to be envisioned in Claud. *III cons.* 189-211.

[17] Cameron, *Claudian*, 124-155; J. Long, *Claudian's* In Eutropium*: Or, How, When, and Why to Slander a Eunuch*, Chapel Hill, 1996.

consul!"[18] It has been argued that Claudian (and, by implication, Stilicho) by this stage no longer treated both halves of the Empire as parts of one whole but wrote the East off as essentially rotten and unworthy of the West.[19] While the observation has merit, it should be noted that the break was not absolute. After all, the poet did not stop advertising Stilicho's (dubious) claim that Theodosius had appointed him as a guardian for both his sons on his deathbed – and that he was therefore responsible for both halves of the Empire.[20]

In Claudian's panegyric on Stilicho's consulship, recited in Milan in 400 CE, great emphasis is still put on the general's loyalty to Honorius *and* Arcadius. Like in earlier speeches, the emperor in Constantinople is not personally smeared as malicious and corrupt but rather portrayed as a naïve figure led astray by evil counsellors.[21] As guardian to both rulers Stilicho does not favour one brother over the other; on the contrary, he had "divided fairly the purple cloaks" and ensured that "both heirs would possess equal ornaments and imperial regalia."[22] Addressing his patron directly, Claudian remarks that "you'd rather arm your enemy with troops than stain your loyalty."[23] In short, while the poet clearly presents the East as inferior and even hostile to the West, he continues to advocate imperial harmony and dynastic unity. With this in mind, let us examine some of the ways in which his speeches contrast the Eastern and Western Roman courts in more detail.

---

[18] Claud. *Eutr.* II, 136-138: *Graiosque Quirites*; *o patribus plebes, o digni consule patres*. The first speech was delivered when Eutropius was still in power, the second after he had been exiled to Cyprus; Bernstein, *The Complete Works of Claudian*, 204. For Claudian's depiction of Constantinople, especially in the invectives against Eutropius, see G. Kelly, *Claudian and Constantinople*, in L. Grig & G. Kelly (eds.), *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford/New York, 2012, 241-264.

[19] P.G. Christiansen, *Claudian and the East*, *Historia*, 19, 1970, 113-120; C. Ware, *Claudian and the Roman Epic Tradition*, 76-80.

[20] J. Straub, Parens Principum. *Stilichos Reichspolitik und das Testament des Kaisers Theodosios*, *Nouvelle Clio*, 4, 1952, 94-115; A. Cameron, *Theodosius the Great and the regency of Stilicho*, *HSPh*, 73, 1969, 247-280; McEvoy, *Child Emperor Rule*, 141-144.

[21] Claud. *Stil.* II, 79-87. See also Claud. *Ruf.* II, 141-170; to a lesser extent also *Gild.* 235-290, where the ghost of Theodosius chides Arcadius for siding with Gildo against his brother.

[22] Claud. *Stil.* II, 88-94.

[23] Claud. *Stil.* II, 96-97: *hostem muniri robore mavis quam peccare fidem*.

We will touch on three themes: virtue versus corruption, masculine versus feminine rule, and pomp and hierarchy.

Virtue versus corruption

Corruption was a fact of life in the Late Antique imperial bureaucracy.[24] However, according to Claudian, it had no place at the court in Milan. In the second part of his panegyric *On Stilicho's Consulship*, the poet devotes much attention to the *magister militum*'s qualities as a civic administrator, claiming that "you first banished Greed, mother of crimes. Gain always makes it thirst for more, jaw gaping open as it seeks for gold. Along with her, you expelled Bribery, Greed's utterly disgusting nurse. She keeps watch at powerful men's doors and entryways, her outlays feeding the trade in offices."[25] Under Stilicho, the possessions of the rich are not confiscated, there are no secret informers and high offices are bestowed on those who deserve them, not on those who buy them for a price.[26] Honorius, too, is complimented on his fair and benign rule in the panegyric on his fourth consulship: "You're generous with praise, but not a spendthrift with your gold. Unbought loyalty endures, and payment doesn't bind men's hearts." There is no fabrication of public accusations, no selling of seized goods, no tolerance for doubtful judicial cases. Ancient rights and old laws are respected and new laws introduced, prompting Claudian to compare the emperor to Solon.[27] Evidently, Honorius heeded his father's advice: "If you command and decree a law that must be universally upheld, you should be the first to submit to your own orders."[28]

The situation in Milan stands in stark contrast to that in Constantinople. While Arcadius himself escapes Claudian's criticism, many charges of corruption are levelled against Rufinus, Eutropius and their cronies. Under Rufinus, "flattery sprung up, justice departed, all things went up for sale. [He] revealed secrets, deceived clients, and

[24] R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven/London, 1988, 148-170.

[25] Claud. *Stil.* II, 110-115.

[26] Claud. *Stil.* II, 116-124.

[27] Claud. *IV cons.* 488-517.

[28] Claud. *IV cons.* 296-297.

sold offices lobbied from the emperor."[29] The riches gathered by the greedy courtier are associated with those of Croesus and Cyrus, and are contrasted to the rustic poverty of traditional Roman figures like Fabricius and Cincinnatus, evoking the topos of 'Oriental' *luxuria* versus Roman *frugalitas* and *virtus*.[30] Eutropius is even worse. When he was in power, Claudian relates, he "put up for sale everything between the Tigris River and Mount Haemus". He even had a table hung up next to his door, listing prices for various parts of the Empire.[31] Eutropius's greed is explicitly linked to his own past as a slave: "since he himself had been sold, he wanted to sell everything." The speech also associates the courtier's corruption with his status as a eunuch. Picking up a well-worn slur against castrated men, Claudian suggests that a desire for riches became the ruling passion of Eutropius's life. "What good did it do to slice off his sex? No violence could castrate his cruel avarice."[32] Once again, there is the evocation of 'Oriental' *luxuria*: "India's massive gems enrich you, as do Arabian perfumes and Chinese silks."[33]

However, it would be wrong to assume that Claudian paints a black-and-white picture of a perennially virtuous Western court and an Eastern court that is corrupt by default. Rufinus and Eutropius are identified as the villains responsible for Constantinople's moral decline. When the goddess Aurora comes to beg Stilicho for help, she entreats him, "Don't condemn all of us for a few men's crimes, and don't let our recent offense stand in the way of earlier merits."[34] Moreover, the poet's claim that Stilicho and Honorius did not tolerate corrupt practices in Milan strongly suggests that things had not always been managed so well at the Western Roman court either.[35] Clearly, then,

---

[29] Claud. *Ruf.* I, 178-179: *ilicet ambitio nasci, discedere rectum, uenum cuncta dari.*

[30] Claud. *Ruf.* I, 196-203.

[31] Claud. *Eutr.* I, 195-204.

[32] Claud. *Eutr.* I, 206; 190-193. See also Long, *Claudian's* In Eutropium, 135-137.

[33] Claud. *Eutr.* I, 225-226.

[34] Claud. *Eutr.* II, 594-595. This remark goes against the notion that Claudian had written off the East as unworthy; see note 19.

[35] This becomes especially clear from Claud. *Stil.* II, 116-118: "Corruption's whirlpool didn't attract you to this age's example [*nec gurges corruptior aevi traxit ad exemplum*], which had strengthened crime year after year, and legalized the practice of theft."

corruption is framed as a general marker of bad government that is by no means confined to the Eastern half of the Empire.

Masculine versus feminine rule

Another recurring theme in Claudian's depiction of the courts in Milan and Constantinople is that of Western masculinity versus Eastern femininity. In Greco-Roman discourse, female or effeminate rulership had long been associated with the Assyrians and other 'Oriental' peoples.[36] As we have seen in the *Panegyric on the Fourth Consulship of Honorius*, Theodosius warned his son that the Romans were not like the Assyrians, who had once been ruled by Semiramis – a legendary queen whose conquests and building activities brought her kingdom to great power and prosperity.[37] In a sense, 'female' rule could also apply to her unworthy male successors, who allegedly withdrew into their palaces and dressed and behaved like women. According to legend, the most notorious of these effeminate monarchs was Sardanapalus, described by Paulus Orosius as "a man more corrupt than a woman", who spent his days "spinning purple cloth in the midst of a flock of harlots".[38]

Eunuchs were also considered as a typical characteristic of the 'Oriental' court in Greco-Roman discourse and were often imagined as malicious characters who had a bad influence on the monarch. As the *Historia Augusta* biographer complained in his *Life of Severus Alexander*, "these creatures alone cause the downfall of emperors, for they wish them to live in the manner of foreign nations or as the kings of the Persians, and keep them well removed from the people and from their friends".[39]

---

[36] M. Gambato, *The female-kings: Some aspects of the representation of eastern kings in the Deipnosophistae*, in D. Braund, J. Wilkins (eds.), *Athenaeus and His World: Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter, 2000, 227-230.

[37] Claud. *IV cons*. 308: *Assyriam, tenuit quam femina, gentem*. While she remains unnamed, the woman in question can be none other than Semiramis. For more on her, see W. Eilers, *Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage*, Vienna, 1971.

[38] Oros. 1.19. For Sardanapalus, see Gambato, *The female-kings*.

[39] *HA*, *Alex. Sev*. 66.3. For Greek perceptions of eunuchs at the Persian court, see D. Lenfant, *Ctesias and his eunuchs*, *Histos*, 6, 2012, 257-297, at 275-276. The *Historia Augusta* credits the 'Oriental' Elagabalus with bringing them to prominence at the Roman court: *Alex Sev*. 23.5-6; 34.3; 45.4-5.

The notions of the 'female' ruler and malicious eunuchs both feature heavily in Claudian's depiction of the Constantinople court, especially in his invectives against the eunuch-consul Eutropius. "It'd have been less shameful if a woman illegally took up the fasces," the poet remarks.[40] After all, he reasons, peoples like the Medes and "trivial Arabs" (meaning the Sabaeans) had female rulers, while warrior queens were common among barbarians, yet no one but the people of Constantinople were prepared to endure a eunuch's rule.[41] The consulship of Eutropius is thus a clear sign of the depravity of the Eastern capital. Reluctantly, Claudian has to admit that eunuchs have infiltrated the court at Milan as well, "ever since Arsacid luxury destroyed our palace, and Persia corrupted our morals."[42] However, in the West they are only allowed to perform servants' tasks, such as guarding jewellery or managing the imperial bedchamber. Certainly, "an effeminate heart doesn't know how to direct our state's majesty."[43] The Eastern imperial court, then, has become infected with 'Oriental' practices, while the Western court remains (mostly) healthy and Roman.

Consequently, the West has preserved the old martial spirit, exemplified above all by the military qualities of Stilicho, the peerless general, but also by the youthful promise of Honorius, eager to follow in the footsteps of his military active father.[44] Even when he was still a small boy, we learn in the *Panegyric on Honorius's Third Consulship*, he crawled over shields and played with royal plunder. His father's sword and helmet fascinated rather than frightened him. Claudian reminds the emperor how Theodosius trained him for battle: "When soon your legs grew strong and you walked straight, your father didn't

[40] Claud. *Eutr*. I, 319-320. For a detailed discussion of Claudian's application of feminine motifs to Eutropius, see Long, *Claudian's* In Eutropium, 121-134. For the application of 'Oriental' tropes, see T. Babnis, *Eutropius as an Oriental: Building the invective with references to Orient in the first book of Claudian's* In Eutropium, *Classica Cracoviensia*, 23, 2020, 7-23.

[41] Claud. *Eutr*. I, 320-323: *gens nulla probatur, eunuchi quae sceptra ferat*. See note 9 for the Sabaeans.

[42] Claud. *Eutr*. I, 415-416: *Arsacio postquam se regia fastu sustulit et nostros corrupit Parthia mores*. The introduction of 'Oriental' pomp will be discussed in the next section.

[43] Claud. *Eutr*. I, 417-424: *tenero tractari pectore nescit publica maiestas*.

[44] Stilicho's brilliant military exploits are a recurring theme in the speeches, *e.g*. Claud. *IV cons*. 439-487; *Stil*. I, 94-137; *Stil*. I, 188-385; *VI cons*. 210-228; *VI cons*. 440-493.

permit unmanly laziness nor rest made weak by luxury, nor lazy sleep. Rather, he guided your young limbs through hard labours, and built up your tender strength into a tough nature."[45]

In Constantinople, on the other hand, the martial spirit is wholly lost. In amusing terms, Claudian describes how Eutropius gathers his cronies, "shameless young men" and "randy oldsters", for a war council when the city is under military threat. He characterizes them as frivolous figures obsessed with trivialities like banquets and theatres. They devote great care to their dress and appearance – which is presented as "anything but masculine" – but have a hard time focusing on the issue of the advancing enemy.[46] Particularly amusing is the drawn-out description of the hapless courtier Leo's doomed military expedition against Tribigild: a farcical account of effeminacy, cowardice and incompetence.[47]Another passage brimming with satire is the poet's description of Eutropius's triumphant return to Constantinople after gaining a victory against the Huns. With eunuch troops following their eunuch leader, they are "a legion most worthy of Priapus's battle standards".[48] Claudian mockingly tells the triumphant courtier that the battlefield is no place for him and that he would do better to focus on "Minerva's other art", namely spinning wool – incidentally the same craft that king Sardanapalus allegedly applied himself to in the splendid seclusion of his palace.[49]

Pomp and hierarchy

According to long-established literary tradition, opulent and ostentatious displays were typical of 'Oriental' monarchs and tyrannical emperors. While gem-studded clothing, dazzling pomp and *proskynesis* were common elements at the Late Antique imperial court, critical

[45] Claud. *III cons*. 22-50: *non tibi desidias molles nec marcida luxu otia nec somnos genitor permisit inertes*. *Mollitia* was associated with effeminate men and eunuchs.

[46] Claud. *Eutr*. II, 322-405; see also Long, *Claudian's* In Eutropium, 140-146.

[47] Claud. *Eutr*. II, 405-461.

[48] Claud. *Eutr*. I, 252-270: *Hellespontiacis legio dignissima signis*. The connection to Priapus is implied by the fact that he was supposedly born on the Hellespont; Bernstein, *The Complete Works of Claudian*, 217 n. 23.

[49] Claud. *Eutr*. I, 271-281.

authors could still frame these as signs of un-Roman *superbia*.[50] Hence Eutropius – the historian, not the eunuch – criticized Diocletian for his splendid dress and introduction of prostration, a custom he thought "more in keeping with royal usage than with Roman liberty".[51] In Claudian's speeches, Stilicho appears as an emblem of old-fashioned Roman *civilitas*, praised because he acts "gently, like a citizen". Rather than affecting a fierce voice, an arrogant step and shameless movements, he commands authority through his stern, modest countenance and white hairs, an image which evokes associations with Pliny's description of the *optimus princeps* Trajan in the *Panegyricus*.[52] Likewise, Honorius is advised by his father not to "feel contempt for lesser people", nor "try to pass beyond human limitations".[53] Naturally, the corrupt Eastern courtiers Rufinus and Eutropius revel in their assumed superiority: the former has nobles stoop to kiss his hand as suppliants, while the latter has senators and common people alike fall at his feet, longing to "plant their kisses on his ugly cheeks".[54]

Perhaps remarkably, Claudian shows no restraint in highlighting the opulent dress and dazzling public displays of Honorius (and sometimes Arcadius), providing ekphrastic descriptions of rich fabrics and flashing jewels.[55] He relates in great detail how Honorius enters Rome in royal splendour: "Young men carry your golden seat on their necks, and new adornment makes your divinity weightier. Indian jewels roughen your robes, and emeralds glow amid the fabric's precious threads."[56] Evidently, such pomp was considered suitable for a legitimate emperor on ceremonious occasions.

However, Rufinus and Eutropius are relentlessly mocked for their splendorous display. When Rufinus plans to become co-emperor with Arcadius, his boundless ambition and arrogance are highlighted:

---

[50] Icks, *Of lizards and peacocks*, 478-480. For an in-depth study of ceremony at the Late Antique court of Constantinople, see C. Rollinger, *Zeremoniell und Herrschaft in der Spätantike. Die Rituale des Kaiserhofs in Konstantinopel*, Stuttgart, 2024.

[51] Eutr. 9.26 (trans. Bird); see also Lact. *mors. pers.* 21.2.

[52] Claud. *Stil.* II, 157-183: *cum tanta potestas civem lenis agat*; *Nupt.* 316-327: *vultusque auctura verendos canities festina venit*; cf. Plin. *Pan.* 4.

[53] Claud. *IV cons.* 303-304: *neu fastidire minores neu pete praescriptos homini transcendere fines.*

[54] Claud. *Ruf.* II, 442-443; Claud. *Eutr.* II, 62-67.

[55] E.g. Claud. *IV cons.* 203-211; *IV cons.* 565-610; *VI cons.* 560-563.

[56] Claud. *IV cons.* 584-586.

"He already swelled like a monarch, he set himself higher than the emperor, and he gently tossed his head with effeminate gestures. He was certain of his rule, as if imperial purple had long since clothed his body, and a crown with shining gems encircled his temples."[57] Yet Rufinus will never acquire these splendid symbols of power. Instead, the soldiers turn on the evil courtier and tear him apart, prompting Claudian to gloat: "Whoever carries his head high from too much luck, let him look upon Rufinus, scattered and trodden on – this man who built pyramids for himself, and a mausoleum that outdid all other temples, as an ornament for his departed spirit."[58] The poet is no less vitriolic in his comments on Eutropius's appearance in consular dress, remarking that it made him look "like an ape whose face resembles man's. A laughing slave clothes it in precious silk thread, leaving its back and buttocks bare, as a diversion for the banquet table. The ape walks like a rich man, chest held high, made to look ugly in distinguished clothing."[59] Trappings which bestowed dignity on noble individuals only made such upstarts like the eunuch-consul appear more shameful, emphasizing the chasm between his unworthiness and his lofty aspirations.

Conclusion

From the panegyrics and invectives of Claudian, the Eastern and Western Roman courts emerge as polar opposites. True *Romanitas* and martial spirit are only to be found in the West, whereas the court in Constantinople displays many characteristics traditionally associated with the 'Oriental' despotism of the Assyrians, Persians and Parthians. These include effeminate and military passive leadership, indulgence in pleasure, the prominence of eunuchs and humiliating rituals of deference. However, Claudian had to be careful in how he set up this opposition between the two courts. For one thing, while Arcadius comes across as a weak ruler in his speeches, he is never directly accused of bad intentions or hostility against the West, so that the fiction of dynastic unity could be maintained. For another, the poet applies some deft manipulation in face of the fact that some of the

[57] Claud. *Ruf*. II, 344-347: *iam regale tumens et principe celsior ibat*.

[58] Claud. *Ruf*. II, 446-449.

[59] Claud. *Eutr*. I, 300-307: *erecto pectore dives ambulat et claro sese deformat amictu*.

'Oriental' vices he projects onto the court in Constantinople would be just as applicable to the court in Milan. He compensates for Honorius's lack of military leadership by emphasizing Stilicho's military qualities and the youth's eagerness to engage in battle. He acknowledges the presence of eunuchs in Milan but downplays their influence as much as possible. Opulent dress and pompous displays are only criticized and mocked when they concern 'unworthy' Eastern courtiers like Rufinus and Eutropius, whereas they are entirely unproblematic in case of the legitimate emperor, Honorius. Meanwhile Stilicho, the 'good' Western courtier, is explicitly dissociated from pomposity. Through such means, Claudian managed to spin his compelling tale of two palaces, spurning vice-ridden Constantinople while hailing Milan as the only true and worthy Roman court.

Amsterdam, April 2026

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 691-706
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.691

L'ATLETISMO E I SUOI DETRATTORI: LE VIE DEL PENSIERO NELL'*AUTOLICO* DI EURIPIDE

Olimpia IMPERIO*
(Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica,
Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Euripides'* Autolycus*, athletics, satyr play, comedy, philosophy.*

Abstract: **Athletics and its detractors: trajectories of thought in Euripides' *Autolycus*.** *This article reconsiders fr. 282 Kn. of Euripides'* Autolycus*, which contains a well-known condemnation of athletics, with the aim of highlighting the osmotic exchange between anti-philosophical comedy – especially that of the fifth and fourth centuries BCE – and satyr play.*

Cuvinte-cheie: Autolycus *al lui* de *Euripide, atletism, piesă satirică, comedie, filosofie.*

Rezumat: ***Atletismul şi detractorii săi: Traiectorii ale gândirii în* Autolycus *al lui Euripide***. *Acest articol reanalizează fr. 282 Kn. din* Autolycus *al lui Euripide, care conţine o binecunoscută condamnare a atletismului, cu scopul de a evidenţia schimbul osmotic dintre comedia antifilosofică – în special cea din secolele al V-lea şi al IV-lea î.Hr. – şi piesa satirică.*

Discutendo di ἀδηφαγία quale fenomeno particolarmente diffuso tra gli atleti, i quali, durante gli allenamenti, vengono tra l'altro istruiti a ingozzarsi sconsideratamente, nel decimo libro dei *Deipnosofisti* (413c) Ateneo cita una pericope euripidea di 28 trimetri giambici che ascrive all'*Autolico primo* (titolo ormai quasi unanimemente assegnato all'Euripide satiresco[1]), nella quale la *persona loquens* pronuncia una

* olimpia.imperio@uniba.it

[1] Εὐριπίδης ἐν τῷ πρώτῳ Αὐτολύκῳ λέγει κτλ., Ath. X 413c = T iiia Kn.; cf. Tzetz. *Chil.* 8.452-453 (= T iv Kn.); Poll. 10.111 e 10.178 (= frr. 283 e 284 Kn.); Diom. *Ars gramm.* 3.10.9 (= T ii Kn.). L'attendibilità della notizia di Ateneo in merito all'esistenza di due *Autolico* euripidei, a lungo dibattuta, è confermata dall'*incipit* della *hypothesis* di questo dramma (τὸ δρᾶμα Εὐ̣[ρ]ιπ̣(ίδου) | Αὐτόλυκος α̣[΄]), restituito da *PVindob.* G 19766v, rr. 6-7 (= T iiib Kn.), su cui vd. Bastianini-Luppe 1989 (con la

celebre condanna dell'atletismo (fr. 282 Kn.) destinata a «entrare ben presto nel repertorio delle citazioni topiche della letteratura filosofica» (Musso 1988, 205) e a rimanere paradigmatica negli autori di età imperiale[2]. Non è ovviamente possibile immaginare come questa polemica si integrasse nella trama del dramma, fondata sul mito di Autolico, il fraudolento e spergiuro nonno di Odisseo (*Od*. 19.394-397), che fu, tra le altre cose, maestro di lotta di Eracle (Ps.Apoll. II 4.9): trama che nondimeno avrà potuto contemplare un dibattito di tenore 'agonale' su valori e disvalori dell'atletismo[3].

---

precedente bibliografia ivi discussa), van Rossum-Steenbeek 1998, 189, Kannicht 2004, 342, Meccariello 2014, 163, Giuseppetti 2020, 280 n. 19. Diversamente Mangidis 2003, 110-118, che pensa a due differenti *performances* di un unico dramma. Ma, com'è stato opportunamente rimarcato da Meccariello 2021, 288, «The addition of the number, which was clearly meant to disambiguate two homonymous plays, is in line with the discrepancies between two different accounts of the Autolycus story preserved in Hyginus and Tzetzes respectively» (cf. T iv e T *v a Kn., e vd. Kannicht 2004, 344). Computando nel novero della produzione satiresca di Euripide un Αὐτόλυκος πρῶτος e un Αὐτόλυκος δεύτερος si raggiunge d'altronde il numero, atteso sulla base dell'indicazione presente nella seconda *Vita* manoscritta di Euripide (T 1 IB 5.57s. Kn.) di otto drammi satireschi euripidei (numero peraltro rimesso di recente in discussione da Meccariello 2021, 286-290, 297-302, che vuole elevarlo a nove; ma vd. ora al riguardo Carrara 2024, 341-343, a parere della quale sarebbe inoltre da ridiscutere la *communis opinio*, consolidatasi a partire da Kannicht 1991, dell'esistenza di due *Autolico* satireschi: sulla questione, oltre alla bibliografia citata in Carrara 2024, 343 n. 93, vd. già Angiò 1992, a parere della quale la tirata antiatletica del fr. 282 Kn. apparterrebbe a un *Autolico* tragico e non satiresco).

[2] Di particolare interesse risultano in questa prospettiva gli ulteriori contesti nei quali alcuni versi del frammento euripideo sono citati: i vv. 1-6 in un dialogo filosofico, di scuola socratica ovvero peripatetica, restituito da *P.Oxy*. 3699 fr. d col. ii (vd. Haslam 1986; Verhasselt 2015), il v. 12 da Diogene Laerzio (1.56), il v. 22 da Plutarco (*De gen. Socr*. 12 [*Mor*. 581f] e *Praec. ger. reip*. 6 [*Mor*. 803b]), e i vv. 1-9 e 16-23 da Galeno (*Protrept*. 10). Sulla ricezione del frammento euripideo in particolare nel testo di Ateneo e in quello di Galeno vd. ora Visa-Ondarçuhu 2019.

[3] Vd. Sutton 1980, 148. Suggestivi ancorché indimostrabili i tentativi di riconoscere nelle parole del fr. 282 Kn. un attacco personale, di tenore 'parabatico', nei confronti di costumi e sinanco di personaggi contemporanei (cf., tra altri, Schmid 1936, 766, Guggisberg 1947, 123-134, e, più di recente, Iannucci 1998, 35s., con ulteriore bibliografia). Storey 2003, 85s. sospettava che anche i due *Autolico* di Euripide, come quelli di Eupoli, parodiassero la vittoria nel pancrazio che, a stare ad Ath. V 216c-d, sarebbe stata conseguita alle Grandi Panatenee del 422 a.C. da Autolico, figlio di Licone ed ἐραστής del ricco Callia, il quale, per celebrarla, avrebbe organizzato nella sua casa al Pireo quel banchetto che fornì l'ambientazione del *Simposio* di Senofonte (su questa e le ulteriori testimonianze relative agli *Autolico primo* e *secondo* di Eupoli vd. ora Olson 2017, 180-183). Alla datazione della vittoria di Autolico

La consonanza generalmente riconosciuta tra questa e un'altra, non meno celebre, invettiva antiatletica, quella del poeta elegiaco Senofane di Colofone, citata di seguito dallo stesso Ateneo, testimone principale dell'una come dell'altra (ταῦτ᾽ εἴληφεν ὁ Εὐριπίδης ἐκ τῶν τοῦ Κολοφωνίου ἐλεγείων Ξενοφάνους οὕτως εἰρηκότος, 413f), ho indotto concordemente a riconoscere appunto nel fr. 2 West di Senofane il principale ipotesto della *rhesis* antiatletica dell'*Autolico* euripideo[4].

Chiaramente strutturata l'articolazione retorica delle due requisitorie, entrambe basate sulla dinamica oppositiva biasimo-lode: quella euripidea si apre con la condanna della stirpe degli atleti, nella quale viene individuato il peggiore degli innumerevoli mali di cui soffre la Grecia (κακῶν γὰρ ὄντων μυρίων καθ᾽ Ἑλλάδα / οὐδὲν κάκιόν ἐστιν ἀθλητῶν γένους, vv. 1s.), e si chiude con l'elogio di coloro che a vario titolo possono essere considerati σοφοί e ἀγαθοί (ἄνδρας … σοφούς τε κἀγαθούς, v. 23): chi, essendo giusto e assennato, governa la città al meglio (χὥστις ἡγεῖται πόλει / κάλλιστα σώφρων καὶ δίκαιος ὢν ἀνήρ, vv. 24s.), e chi con le parole mette fine alle vicende rovinose che si abbattono sulla città, quali combattimenti e lotte intestine (ὅστις τε μύθοις ἔργ᾽ ἀπαλλάσσει κακά / μάχας τ᾽ ἀφαιρῶν καὶ στάσεις, vv. 26s.): sono costoro, non gli atleti, a meritare l'onore delle ghirlande, giacché le loro sono azioni buone per ogni città e per tutti i Greci (πόλει τε πάσῃ πᾶσί θ᾽ Ἕλλησιν καλά, vv. 27s.). Per converso, nella prima sezione dell'elegia senofanea (vv. 1-

Ateneo connetteva quella della rappresentazione di uno dei due *Autolico* di Eupoli – probabilmente l'*Autolico primo* – che collocava sotto l'arcontato di Aristion, dunque tra il 421 e il 420 a.C. Ora, posto che, come rimarca Olson 2017, 184, «Personal names shared by real historical individuals and mythological characters are also extremely un-common in this period», non si può in effetti escludere la possibilità, prospettata appunto da Storey, che l'*Autolico* di Eupoli non si riferisse in maniera esplicita all'atleta reale, bensì, almeno nella finzione comica, all'Autolico del mito, né, per converso, credo si possa a questo punto escludere che la trama satiresca di almeno uno dei due *Autolico* euripidei fosse stata indirettamente ispirata dall'attualità, ossia dalla vittoria dell'atleta celebrato nel *Simposio*. Nel qual caso, i due *Autolico* di Euripide e i due di Eupoli sarebbero stati accomunati tanto da trame analoghe quanto da analoghe vicende editoriali che avrebbero condotto ambedue i drammaturghi a una duplice redazione dell'opera: «Euripides and Eupolis are sometimes confused in the manuscript tradition […], and the disturbing possibility emerges that some of the fragments treated here might belong to the tragic poet and/or *vice versa*» (Olson *ibid.*). Va da sé che una siffatta eventualità imporrebbe di individuare il 422 a.C. come termine *post quem* per almeno uno dei due *Autolico* euripidei.

[4] Per una ricognizione ad ampio raggio della lunga e variegata tradizione letteraria del *topos* dell'antiatletismo rinvio a Stewart 2017.

12)[5] il principale *target* polemico è l'impari riconoscimento socioeconomico riservato agli atleti, in particolare ai vincitori olimpici, insigniti dai loro concittadini di gloria e pubblici onori (quali il diritto alla προεδρία, il mantenimento a spese pubbliche e donativi vari: cf. vv. 6-9), rispetto a coloro che sono dotati di ἀγαθὴ σοφίη, tra i quali il poeta elegiaco annovera anzitutto se stesso (cf. i vv. 11s.: … οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ. / ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ᾽ ἵππων ἡμετέρη σοφίη): riconoscimenti che risultano nettamente sbilanciati e decisamente iniqui (vv. 13s.), in considerazione dell'irrilevanza dell'eccellenza atletica per il benessere della città.

Snodo concettuale dell'elegia sono, evidentemente, i vv. 10-12, dove si sancisce la superiorità della σοφίη, in particolare di quella del poeta, sulla ῥώμη, la forza fisica: la caustica indignazione di Senofane è del resto accresciuta dalla circostanza che destinatari di cotanti riconoscimenti non siano soltanto gli atleti vittoriosi grazie al proprio vigore, ma anche coloro che devono la vittoria alla forza dei cavalli (vv. 10s.). È il principio esemplificato nella seconda sezione del componimento, introdotta dai vv. 13s., dove si sottolineano l'arbitrarietà dell'usanza di attribuire onori smisurati agli atleti piuttosto che ai sapienti e l'ingiusta sopravvalutazione della forza fisica (οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης), la quale, come si argomenta nei distici successivi (vv. 15-22), può essere foriera di vittorie atletiche che garantiscono alla città una gioia breve ed effimera, ma non certo il suo buongoverno (τοὔνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη. / σμικρὸν δ᾽ ἄν τι πόλει χάρμα γένοιτ᾽ ἐπὶ τῷ κτλ., vv. 19s.), né tantomeno contribuiscono a rimpinguare le casse dello stato (οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοὺς πόλεως, v. 23). Considerazioni analoghe sono sviluppate dalla *persona loquens* del frammento dell'*Autolico* euripideo, dove la preliminare condanna del γένος degli atleti (vv. 1s.) trova riscontro nelle successive sequenze argomentative, a partire dai vv. 3-9, dove viene per un verso denunciata la loro incapacità di amministrare la propria casa e di accrescere i beni paterni, per l'altro stigmatizzato il loro asservimento ai piaceri del ventre: sviati

[5] Non è chiaro se il testo senofaneo sia un componimento completo (come ritiene Marcovich 1978, 16-18, che vi ravvisa una struttura circolare e compiuta) o una porzione di una più ampia elegia (come ritiene Giannini 1982, 65 e come forse sarebbe lecito ipotizzare sulla base delle parole che introducono la citazione [*ἐκ τῶν* τοῦ Κολοφωνίου *ἐλεγείων* Ξενοφάνους] e del commento immediatamente successivo: *πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα* ὁ Ξενοφάνης κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐπαγωνίζεται, διαβάλλων ὡς ἄχρηστον καὶ ἀλυσιτελὲς τὸ τῆς ἀθλήσεως εἶδος, 414c).

dalle proprie cattive abitudini, gli atleti si rivelano incapaci di sopportare la povertà e di adattarsi ai colpi del destino e alla mancanza di mezzi.

Come, dunque, nella seconda parte del componimento senofaneo i riconoscimenti tributati agli atleti vengono stigmatizzati sulla base dell'irrilevanza delle loro prestazioni per il benessere della comunità, così, nella seconda parte del frammento euripideo (vv. 16-28) viene denunciata l'inutilità delle occupazioni e della condotta di vita degli atleti, che si rivelano inadeguate alla guerra e alla difesa della città dai nemici. Già nei vv. 13-15 del frammento satiresco, del resto, è criticata l'usanza di organizzare banchetti in occasione delle vittorie sportive[6]: pratica inutilmente dispendiosa, posto che, come si argomenta nei successivi vv. 16-22, gli atleti nulla apportano al benessere della loro città, né sarebbero in grado di difenderla; onori e corone converrebbe piuttosto riservarli, come si è visto, a chi, uomo assennato e giusto, governa al meglio la *polis* e a chi con le parole impedisce tanto i combattimenti quanto le lotte intestine, impegnandosi dunque per la pace e la stabilità della propria patria: a coloro, insomma, che possono a vario titolo essere definiti σοφοί τε κἀγαθοί (v. 23[7]).

---

[6] Senofane sottolinea che i vincitori possono contare sul nutrimento che ricevono a spese pubbliche dalla città (καί κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων | ἐκ πόλεως, vv. 8s.), che però non trova corrispondenza nel riferimento al pasto (δαιτὸς χάριν) associato a pubbliche adunanze (σύλλογον ποιούμενοι) presente nei vv. 14s. del frammento euripideo: il testo tràdito da Ateneo non consente infatti di riconoscere con certezza (come ritengono, tra altri, Marcovich 1977, 52s. = 1991, 124s., Collard 2013, 389 n. 11, Lämmle 2013, 398 n. 200, Stewart 2017, 288) un'allusione alla σίτησις nel Pritaneo che, in particolare a Olimpia, veniva offerta ai vincitori delle gare (per questa usanza, sulla quale ironizzerà poi in commedia Timocl. fr. 8.16-19 K.-A., vd. Paus. V 15.12); altri (ad es. Harris 2009, 164s., Pechstein 1998, 65s.) ritengono perciò che qui si alluda piuttosto alla consuetudine per cui i vincitori potevano offrire un banchetto agli spettatori che li avevano sostenuti. Il che ovviamente non occulta la presenza dei due modelli letterari, in particolare di quello elegiaco, generalmente riconosciuta nel noto passo dell'*Apologia* platonica (36d-37a) in cui, ai giudici che gli domandano quale pena ritenga di meritare, Socrate risponde, in maniera apparentemente provocatoria e paradossale, che, in quanto benefattore nei confronti della città e dei suoi cittadini, che possono beneficiare della propria peculiare σοφία di ascendenza delfica, a lui spetterebbe anzi di godere del privilegio della σίτησις nel Pritaneo: riconoscimento solitamente riservato ai vincitori delle gare olimpiche, in particolare di quelle equestri, al quale egli, ben più a buon diritto di loro, meriterebbe di aspirare (cf. Harris 2009).

[7] Di analogo tenore polemico la contrapposizione, presente in un frammento dei *Demi* di Eupoli, tra un corridore vittorioso e un cittadino valente e utile (ἀνὴρ δ' […] τις ἀγαθὸς […] χρήσιμος πολίτης, fr. 129.2 K.-A.): un frammento che per il metro

La formula σοφούς τε κἀγαθούς evoca evidentemente – ma al contempo sostituisce – la *iunctura* καλὸς κἀγαθός: l'inserzione della σοφία nella dimensione tradizionale della καλοκἀγαθία impone un'inversione della canonica scala di valori, consolidatasi nella cultura greca sin dall'età arcaica, al cui apice si collocava la triade composta da prestanza fisica, coraggio in battaglia e nobiltà di natali, un ideale di perfezione eroica, sul piano estetico non meno che morale, che nella requisitoria euripidea come in quella senofanea viene implicitamente ricusato[8].

Sarà utile riconsiderare ora più da vicino soltanto alcuni dei molteplici punti di consonanza sin qui osservati. Si è visto con quali argomenti, a partire dal v. 19 dell'elegia senofanea, si chiarisca il motivo dell'inutilità civica degli atleti rispetto all'utilità di sapienti e poeti: la gioia che una vittoria conseguita presso le rive del Pisa elargisce ai cittadini è breve ed effimera, dal momento che né assicura alla città uno stato di εὐνομίη, né ne rimpingua le casse. Ebbene, il tema del buongoverno e del contributo al benessere della *polis* riveniente dalla presenza in città non degli atleti ma piuttosto dei sapienti e dei poeti per-

(tetrametri giambici catalettici) e per il tono argomentativo viene generalmente ascritto a un agone epirrematico.

[8] Non sarà un caso che nelle *Nuvole* di Aristofane i μεριμνοφροντισταί del Pensatoio socratico, paradossalmente presentati da Strepsiade come καλοὶ τε κἀγαθοί (v. 101) nell'intento di raggirare e persuadere il figlio Fidippide a frequentarli, siano per tutta risposta impietosamente apostrofati da quest'ultimo come πονηροί (v. 102), epiteto opposto e non meno ideologicamente connotato. In tragedia, la coppia aggettivale σοφὸς - ἀγαθός è attestata due volte. In Aesch. *Sept.* 595s. Eteocle riceve il consiglio di far combattere alla sesta porta contro il valoroso Anfiarao avversari che siano σοφούς τε κἀγαθούς, aggettivi che diventano qui propri del combattente ideale (τούτῳ σοφούς τε κἀγαθοὺς ἀντηρέτας / πέμπειν ἐπαινῶ); e il suo ritratto è presentato in modo più dettagliato ai vv. 622-624, dove si precisa che nel combattimento contano tanto la prestanza fisica quanto la saggezza dovuta all'esperienza: l'immagine dell'atleta presentata da Euripide nell'*Autolico si* configura dunque come la distorsione grottesca del modello eschileo del combattente ideale. Decisamente smembrata risulta invece la *iunctura* nella sua altra attestazione tragica: in Soph. *Phil.* 119 (σοφός τ᾽ ἂν αὐτὸς κἀγαθὸς κεκλῆ᾽ ἅμα) Odisseo spiega a Neottolemo che così sarà apostrofato se avrà il coraggio di portare a segno il subdolo piano che prevede il furto dell'arco al sofferente Filottete: se sarà cioè, come precisa lo scoliaste, «scaltro nel rubare (l'arco), valoroso nell'espugnare Troia (σοφὸς μὲν διὰ τὸ κλέψαι, ἀγαθὸς δὲ διὰ τὸ πορθῆσαι)». In verità comune soprattutto in Platone (cf. *e.g. Euthd.* 282e), e già attestata in Pindaro (cf. *Ol.* 9.28), questa *iunctura* può essere accostata alla non meno pregnante coppia σοφὸς καὶ καλός ancora una volta ben documentata da Platone (cf. *e.g. Hipp.Ma.* 281a), su cui vd. Panegyres 2019, 1021; ma sulla peculiare pregnanza della *iunctura* nel contesto euripideo vd., tra altri, Giannini 1982, 67 e Pechstein 1998, 68s.

corre anche tutta l'ultima parte del fr. 282 Kn.; ed è appunto grazie al confronto con i vv. 23-28 dell'*Autolico* che diviene possibile colmare il vuoto dovuto alla sospensione del pensiero nell'ultimo segmento conservato dell'elegia: posto che Senofane ha dichiarato che nessuna vittoria atletica può contribuire al buongoverno della città e all'arricchimento della comunità, in che modo, allora, tutto questo potrà essere garantito dal poeta-σοφός? È in questo punto che si inserisce la precisazione euripidea: nel frammento satiresco i σοφοί τε κἀγαθοί contribuiscono all'εὐνομίη della *polis* grazie al loro sapiente uso delle parole[9], con le quali eliminano i motivi di discordia sociale. Il riferimento a μάχαι e στάσεις, che nel frammento euripideo (v. 27) designano i conflitti laceranti il tessuto sociale della *polis*, si ritrova peraltro in un'altra celebre elegia senofanea (fr. 1.21-24 West) per indicare le lotte e le contese degli dèi cantate dai poeti epici, liquidate in modo sprezzante come «invenzioni degli antichi (πλάσματα τῶν προτέρων, v. 21)» nelle quali «non vi è nulla di utile (τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστιν, v. 22)»: gli antichi cantori hanno colpevolmente trasferito alle divinità i difetti propri degli uomini, facendone un cattivo esempio per l'uditorio. Senofane ed Euripide appaiono dunque analogamente fautori di una propria originale poetica del χρηστόν, del 'socialmente utile': «both texts claim that the city's material prosperity and political stability is of the utmost importance» (Giuseppetti 2020, 286s.).

In Euripide, però, la conclamata inutilità degli atleti non è ascritta semplicemente alla loro inattitudine al buongoverno della città e alla loro incapacità di rendere le comunità in cui vivono tranquille e scevre da discordia civile, né – come pure ci si attenderebbe, sulla base del confronto col modello senofaneo – è fondata su un raffronto impietoso con i σοφοί, ma dipende anche e soprattutto dalla loro inabilità a combattere per difendere la *polis* (cf. vv. 16-22). Questa specifica critica nei confronti dell'atletismo, assente nel fr. 2 West di Senofane, è invece

[9] Sul non ovvio impiego del termine μῦθοι in questo contesto vd. in particolare Giannini 1982, 67, a parere del quale il riferimento sarà qui alle «narrazioni poetiche» proprie dei σοφοί evocati dalla iunctura σοφούς τε κἀγαθούς del v. 23, da identificarsi, a partire dall'ipotesto senofaneo, specificamente con i poeti; e vd. Pechstein 1998, 69s., a parere del quale, a fronte della pur plausibile accezione di «öffentliche Rede», con cui i σοφοί τε κἀγαθοί, parlando come «Volksredner», garantirebbero l'equilibrio della *polis* (come in Eur. *Hec.* 123s.), a partire dal confronto con Xenophan. fr. 1.21-24 (su cui vd. *infra*), μῦθος potrebbe qui avere il senso di «Märchen», «Erdichtetes», «Erzählung» (come in Eur. *El.* 743s.).

presente in una non meno celebre elegia tirtaica (fr. 12 West) – altro possibile ipotesto cui ricondurre il segmento successivo della tirata antiatletica euripidea – nella quale gli antichi concetti di eroismo e valore di stampo omerico sono rivisitati per dar vita alla nuova figura del cittadino-soldato, riproposizione 'moderna' dell'eroe epico ormai inadeguato per la difesa della patria in guerra (vv. 1-9).

La successione delle argomentazioni nella struttura dell'elegia tirtaica risulta decisamente logica ed efficace per l'intento sotteso al componimento: caldeggiare il combattimento nella falange oplitica, trasposizione militare del corpo civico della *polis*. A tal fine Tirteo dimostra l'inutilità dell'individualismo proprio dell'eroe-atleta e riserva ai versi conclusivi la previsione della gloriosa vecchiaia di cui godrà, circondato dal rispetto dell'intera comunità, quel combattente che non si è distinto per velleità eroiche ma appunto per il rispetto del proprio ruolo di cittadino-soldato (vv. 35-44). E la luminosa senilità con cui Tirteo corona l'assunto per cui «military *aretē* was superior to, and intrinsically different from, sporting *aretē*» (Pritchard 2012, 12) trova il suo perfetto contraltare nella triste esistenza cui sono votati gli atleti al sopraggiungere della vecchiaia preconizzata nei vv. 10-12 del frammento satiresco. Se anzi Tirteo aveva aperto la propria elegia con la denuncia dell'inadeguatezza dell'atletismo individuale in guerra, Euripide fa precedere tale denuncia proprio dalla previsione della desolante vecchiaia che attende gli atleti. In un contesto meno aulico qual è quello satiresco trova spazio, nella prima parte della tirata (vv. 1-15), un attacco aggressivo e derisorio nel quale, non a caso, non c'è posto per il modello positivo del soldato valoroso, cui arride una vecchiaia felice e appagante, bensì soltanto per il modello criticato, quello dell'atleta la cui vecchiaia si prefigura ridicola e desolante: luminosi e splendenti nel fiore degli anni, quando sono reduci dalle loro vittorie, gli atleti adornano come statue le proprie città[10] (analogamente, nell'elegia di Senofane l'atleta vittorioso è ἀστοῖσίν κ᾽ εἴη κυδρότερος προσορᾶν, v. 6), ma una volta anziani e ormai in disarmo finiscono per aggirarsi penosamente con l'aspetto di mantelli logori da cui pendono fili di lana (λαμπροὶ δ᾽ ἐν ἥβῃ καὶ πόλεως ἀγάλματα / φοιτῶσ᾽· ὅταν δὲ προσπέσῃ γῆρας πικρόν, / τρίβωνες ἐκβαλόντες οἴχονται κρόκας, vv. 10-12). Ebbene, a me pare che l'immagine irriverente

[10] Ancorché usuale in Euripide (cf. *e.g. Su.* 632s., *El.* 388), la metafora sembra qui alludere polemicamente alla pratica di erigere statue per celebrare le vittorie atletiche: vd. Collard 2013, 389 con bibliografia.

degli atleti ormai anziani che, come mantelli logori, si aggirano per quella stessa città che in giovinezza li ha coperti di onori sia potentemente evocatrice: non sarà infatti casuale, in questo contesto, l'impiego come sostantivo del termine τρίβων, le cui uniche ulteriori occorrenze tragiche, tutte euripidee (*Cyc.* 520, *Med.* 686, *El.* 1127, *Ba.* 717, [*Rh.*] 625), ne attestano un uso colloquiale esclusivamente aggettivale (vd. al riguardo Stevens 1976, 50s. con n. 129, e Collard 2005, 364), atto a qualificare un oggetto «consunto» e di qui, in senso metaforico, una persona «pratica», «esperta», «consumata», appunto[11]: emblematico il passo delle *Baccanti*, dove la *iunctura* τρίβων λόγων, con cui il Primo Messaggero stigmatizza il «furbo parlatore», rimarca la connotazione negativa dell'oratore scaltro e moralmente riprovevole. Nei commediografi il termine τρίβων è impiegato invece come sostantivo, quale segno distintivo di povertà (cf. *e.g.* Ar. *V.* 33, 116, 1131, *Ec.* 850, *Pl.* 714, 842-846, 882; Eup. frr. 280.3 e 298.6 K.-A.), poiché designa il mantello maschile di bassa fattura, versione povera della più preziosa χλαῖνα (cf. Herod. 2.21-23), indossato da schiavi o Spartani o gente umile in genere, oppure da filosofi e intellettuali, e associato pertanto a uno stile di vita dimesso ovvero ascetico (cf. Stone 1981, 162s.; e vd. anche Degani 1966): donde la sua individuazione come indumento tipico dell'abbigliamento di filosofi, specie pitagorici, la cui condotta di vita li ha ridotti in povertà (cf. Aristopho. frr. 9.3 e 12.9 K.-A.; Phoenicid. fr. 4.17 K.-A. e vd. Epict. III 1.24 e IV 8.15; Plut. *De adul. et am.* 7 [*Mor.* 52c], *Quomodo quis suos in virt. sent. prof.* 10 [*Mor.* 81c], *Is. et Os.* 3 [*Mor.* 352c]; Luc. *Pisc.* 11). Ma il termine è anche fortemente connotato nella commedia antisocratica: è del resto la rappresentazione caricaturale di Socrate tracciata da Aristofane nelle *Nuvole* a diventare paradigmatica per tutte le successive raffigurazioni dei filosofi in commedia. Nelle *Nuvole* Socrate viene infatti descritto come miserabile, cencioso e intento a rubare per procurare da mangiare ai suoi discepoli del Pensatoio; ed è significativo che al v. 870 Fidippide giunga a identificare il filosofo col suo stesso consunto mantello (αὐτὸς τρίβων εἴης ἄν): proprio come fa la *persona loquens* del frammento euripideo quando assimila gli atleti ormai in disgrazia per l'avanzare degli anni a logori mantelli da cui pendono fili di lana (τρίβωνες ἐκβαλόντες … κρόκας, fr. 282.12 Kn.). La *karteria* di Socrate è oggetto di derisione anche nella coagonale commedia antisocratica di

[11] Analogo l'impiego concreto e traslato del verbo τρίβω e dei suoi derivati in -μα: cf. Taillardat 1965, 229 n. 3.

Amipsia, il *Conno*, dove, oltre a essere apostrofato come καρτερικός, Socrate è definito una 'fonte di guai per i calzolai' (fr. *9.2s. K.-A.), e dove, a stare alla testimonianza di Diogene Laerzio (2.28), doveva apparire in scena con indosso, per l'appunto, un logoro mantello (ἐν τρίβωνι). Frutto certo di distorsione comica, una siffatta rappresentazione trova nondimeno un riscontro significativo negli scritti del più celebre discepolo del Socrate storico: anche in Platone, infatti, viene incrinata la connessione tra l'esercizio di una τέχνη e il guadagno che se ne attende, giacché il 'magistero' socratico rappresenta l'esercizio di un'arte che non può essere mercenaria ma che dev'essere assolutamente disinteressata (cf. in particolare *R.* 346d), donde il 'mito' della povertà di Socrate. A partire da questa commistione tra aneddotica biografica e distorsioni caricaturali, la povertà diviene un elemento fondamentale nella caratterizzazione comica del filosofo e dell'intellettuale in genere, la cui maschera si arricchisce nel tempo di vari elementi identificativi, tra i quali appunto l'abitudine di indossare il τρίβων: in Pl. *Smp.* 219b si legge che il τρίβων era per l'appunto il mantello indossato da Socrate, quel τρίβων sul quale Alcibiade decide di sdraiarsi dopo aver posto sulle spalle del maestro il proprio ben più acconcio ἱμάτιον[12].

La digressione sul disvalore dell'ἀδηφαγία, dalla quale, come si è visto, prende le mosse il libro X dei *Deipnosofisti* (411a-413c) con la sua rassegna di clamorosi esempi di voracità, richiama peraltro alla mente la parodia del celebre agone dell'*Antiope* euripidea, incentrato sulla contrapposizione dialettica tra vita attiva e vita contemplativa[13], proposta da Eubulo nell'omonima commedia (fr. 9 K.-A.), dove una non meglio identificata divinità ordina al famelico Zeto, emblema della rude ingordigia tebana, di raggiungere il sacro suolo di Tebe, ove il pane viene venduto a buon mercato (vv. 1-4), e al musico Anfione, per con-

[12] L'immagine diverrà ricorrente nella commedia antifilosofica di IV-III secolo, i cui principali bersagli saranno Platone, Pitagora e i loro seguaci: in particolare per la trasfigurazione comica dei seguaci di Pitagora i commediografi avrebbero poi attinto proprio dalle rigide regole imposte a coloro che facevano parte di quella 'setta', come i divieti alimentari e l'imposizione di uno stile di vita ascetico, che facilmente degenerava in trasandatezza e sporcizia. Sulla *karteria* come tratto ricorrente nella caratterizzazione comica di Socrate e dei filosofi in genere vd., tra altri, Imperio 1998, 106s., 121-124, e, più di recente, Caserta 2013 e Zimmermann 2023, in particolare 48s.

[13] Oltre al celebre dibattito che vede contrapposti Anfione e Zeto nel fr. 201 Kn., cf. in particolare i frr. 183-189, 193-200, e forse anche i frr. 191, 219, 202 e 220 Kn., e vd. Mangidis 2003, 23-25.

verso emblema della superiorità intellettuale ateniese, di trasferirsi nell'illustre Atene, i cui abitanti, perennemente affamati, si nutrono d'aria e di speranze (vv. 4-7)[14]. Ma, come viene generalmente osservato, già nell'*Elettra* (vv. 386-390) gli atleti, stigmatizzati come σάρκες κεναὶ φρενῶν, «corpi vuoti di intelletto» (v. 387), e come ἀγάλματ᾽ ἀγορᾶς, «ornamenti dell'agorà» (v. 388), sono contrapposti da Oreste agli εὐγενεῖς: «costoro infatti amministrano bene tanto le città quanto le proprie case (οἱ γὰρ τοιοῦτοι καὶ πόλεις οἰκοῦσιν εὖ / καὶ δώμαθ᾽, vv. 386s.)»[15]. Si tratta di una contrapposizione dalle pregnanti implicazioni ideologiche, che non a caso trova spazio in un dramma satiresco euripideo intitolato a una figura mitica ambigua e ambivalente qual è Autolico, celebre lottatore ma ancor più celebre *trickster* dell'antichità[16]. La trascuratezza se non il disprezzo nei confronti dell'atletismo erano infatti caratteristici della nuova educazione sofistica, tutta improntata sul *logos*: quando, nella parabasi delle *Rane*, Aristofane vorrà individuare, con il celebre paragone tra la moneta buona e quella cattiva, i soggetti più utili ad Atene, li definirà τραφέντας ἐν παλαίστραις καὶ χοροῖς καὶ μουσικῇ, secondo quell'accostamento tra ginnastica e musica frequente nel modello educativo dei καλοὶ κἀγαθοί (cf. *e.g.* Pl. *Tim.* 18a, 88c, *Smp.* 187a) da cui il δῆμος ateniese è descritto come avulso in un celebre passo dell'*Athenaion politeia* pseudosenofontea (I 13), che, a giudizio quasi concorde degli studiosi, si rifà all'inizio della *Costituzione degli Spartani* di Crizia (88 B 32 D.-K.), dove il sofista approva l'uso di far praticare la ginnastica ai futuri padri e alle future madri, a garanzia della ἰσχύς del nascituro. Nell'agone delle *Rane*, per parte sua, Eschilo rimprovera a Euripide di aver insegnato a praticare la chiacchiera e a parlare a vanvera, sì che si sono svuotate le palestre e si sono consumate le natiche dei giovanotti, che se ne stanno seduti a blaterare (vv. 1069-1071; cf. *Nu.* 1052-1054, e, per un'analoga critica rivolta a chi trascura la γυμναστική in favore dell'oratoria, vd. Aeschin. 3.255s.). L'ἀρχαία παιδεία descritta nell'agone

[14] Vd. Arnott 1996, 673s. e, più di recente, Castellaneta 2017, con ulteriore bibliografia.

[15] E proprio in considerazione di una siffatta consonanza tematica e lessicale il passo dell'*Elettra*, che Wilamowitz 1875, 190-192 riteneva interpolato, è stato da più parti difeso: vd., tra altri, Denniston 1939, 96s., *ad l.*

[16] Sull'atletismo come nucleo fondante della trama e delle dinamiche drammaturgiche e ideologiche dell'*Autolico* euripideo, e, più in generale, sulla centralità dell'atletismo nel dramma satiresco vd. soprattutto García Soler 2010, Pritchard 2012, Lämmle 2013, 353s.

delle *Nuvole* era del resto fondata sulla musica (vv. 964 e 968) e su una sana e morigerata frequentazione del παιδοτρίβης, il maestro di ginnastica (vv. 972-976, 1009-1021); e il Discorso Migliore promette di fare di Fidippide un giovane per bene, che trascorrerà il suo tempo, splendente e in fiore, nelle palestre (… λιπαρὸς καὶ εὐανθὴς ἐν γυμνασίοις διατρίψεις, v. 1002). Per converso, tra i vari precetti a cui il sofista vincente deve conformarsi c'è, secondo il coro delle *Nuvole*, quello di tenersi lontano dal vino, dalle palestre e dalle altre frivolezze (οἴνου τ᾽ ἀπέχει καὶ γυμνασίων καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων, v. 417). Ed è la mancanza di esercizio fisico a rendere differente, secondo la *Costituzione degli Spartani* senofontea (I 3-4), anche la δίαιτα delle donne ateniesi da quella delle spartane: nella *Lisistrata* la spartana Lampitò rimprovera appunto alle compagne ateniesi di essere debolucce e sedentarie (vv. 78-82). Né sarà superfluo ricordare che un'analoga esaltazione dell'esercizio fisico, insieme all'equiparazione dell'educazione femminile a quella maschile, è prospettata nel V libro della *Repubblica* di Platone.

Quale, dunque, il bilancio di questo percorso? La requisitoria dell'*Autolico* si è rivelata debitrice, sul piano dell'architettura retorica non meno che su quello dei contenuti, dell'invettiva senofanea e dell'elegia tirtaica, dai quali ipotesti essa mutua la griglia oppositiva biasimo-lode e i poli – utilità e inutilità sul piano civico, σοφία e ῥώμη – attorno ai quali ruota; ma il suo lessico e il suo immaginario, come si è visto a proposito del τρίβων, rimandano a un ambito affatto diverso, quello della caricatura comica di filosofi e intellettuali. Ora, gli ultimi decenni hanno visto moltiplicarsi gli studi dedicati ai rapporti tra dramma satiresco e commedia: studi che hanno messo in luce la consentaneità dei due generi e in particolare l'influenza esercitata dall'uno, in quanto genere statutariamente integrato nelle tetralogie messe a concorso negli agoni teatrali dionisiaci, sull'altra, in quanto genere statutariamente votato alla parodia delle forme e delle strutture del teatro tragico[17]. Meno studiato è stato sinora il fenomeno inverso delle possibili influenze esercitate dalla commedia sul dramma satiresco: un caso di specie, destinato ad aprire ulteriori sviluppi d'indagine, mi pare in definitiva possa essere rappresentato non solo e non tanto dalle possibili consonanze tematiche e dalle eventuali coincidenze con le vicende redazionali dei

[17] Cf. in particolare Voelke 2003, Bakola 2010, 81-117, Storey 2005, 201-218, Revermann 2006, 103s., 153s., 218s., 299, 302, Dobrov 2007, Di Marco 2013, 69-88, Lämmle 2013, 35-50, e, più in generale, Shaw 2020.

due *Autolico* eupolidei (su cui vd. *supra*, n. 3), quanto piuttosto dalla tirata antiatletica pronunciata nell'*Autolico* euripideo, che sembra tesaurizzare *topoi* e immagini della parodia comica di intellettuali e filosofi per farne veicolo di una irriverente degradazione comica degli atleti, trattati qui alla stregua di una originalissima categoria di σοφισταί, in quanto dedita all'esercizio dello sport piuttosto che alla pratica del λόγος[18].

Bibliografia

Angiò 1992 = F. Angiò, *Euripide. Autolico, fr. 282 N.²*, *Dioniso*, 62.2, 83-94.

Arnott 1996 = W.J. Arnott, *Alexis: The Fragments. A commentary*, Cambridge.

Bakola 2010 = E. Bakola, *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford.

Bastianini-Luppe 1989 = G. Bastianini, W. Luppe, *Una hypothesis euripidea in un esercizio scolastico (P. Vindob. G 19766 verso, Pack² 1989): l'Αὐτόλυκος πρῶτος*, *APapyrol*, 1, 31-36.

Carrara 2024 = L. Carrara, *Il nome e il genere. Il dramma satiresco e il 'quarto dramma' nel teatro greco*, Venezia.

Caserta 2013 = C. Caserta, *Povertà e vita. Mendicità e filosofia nel mondo greco*, *Nova Tellus*, 31, 69-101.

Castellaneta 2017 = S. Castellaneta, *Innesti euripidei nell'*Antiope *di Eubulo (fr. 9 K.-A.)*, *FAM*, 44, 15-26.

Collard 2005 = Chr. Collard, *Colloquial Language in Tragedy: A Supplement to the Work of P. T. Stevens*, *CQ*, 55, 350-386.

Collard 2013 = *Euripides* Cyclops *and Major Fragments of Greek Satyric Drama*, ed. with a Translation, Introduction and Commentary by P. O'Sullivan *and* Chr. Collard, Warminster.

Degani 1966 = E. Degani, *Aristophanea*, *Quaderni dell'Istituto di Filologia Greca. Università di Cagliari*, 1, 10-18.

[18] E che nel quinto secolo a.C. la γυμναστική sia ormai percepita come una vera e propria τέχνη σοφιστικὴ è documentato da Protagora nel dialogo platonico a lui intitolato (*Prot*. 316d): sul punto vd. più diffusamente Stewart 2017, a parere del quale nella tradizione letteraria del *topos* dell'antiatletismo sarà da riconoscere una peculiare declinazione del dibattito, sviluppatosi proprio in seno alla cultura sofistica, relativo alla concorrenza tra professionisti di τέχναι diverse (atletica, poesia, retorica, medicina, filosofia), in un'economia della fama e del compenso condivisa.

Denniston 1939 = *Euripides. Electra,* ed. with Introduction and Commentary by J.D. Denniston, Oxford.
Di Marco 2013 = M. Di Marco, *Satyriká. Studi sul dramma satiresco*, Lecce.
Dobrov 2007 = G. Dobrov, *Comedy and the Satyr Chorus*, *CW*, 100, 251-265.
García Soler 2010 = M.J. García Soler, *Euripides' critique of athletics in Autolykus, fr. 282 N²*, *Nikephoros*, 23, 139-153.
Giannini 1982 = P. Giannini, *Senofane fr. 2 Gentili-Prato e la funzione dell'intellettuale nella Grecia arcaica*, *QUCC*, N.S. 10, 57-69.
Giuseppetti 2020 = M. Giuseppetti, *Wink or Twitch? Euripides' Autolycus (fr. 282) and the Ideologies of Fragmentation*, in A. Lamari, F. Montanari, A. Novokhatko (eds.), *Fragmentation in Ancient Greek Drama*, Berlin/Boston, 275-298.
Guggisberg 1947 = P. Guggisberg, *Das Satyrspiel*, Zürich.
Harris 2009 = J.P. Harris, *Revenge of the nerds: Xenophanes, Euripides, and Socrates vs. Olympic victors*, *AJPh*, 130, 157-194.
Haslam 1986 = M.W. Haslam, *The Oxyrhynchus Papyri*, LIII, London, 15-23.
Iannucci 1998 = A. Iannucci, *Euripide (satiresco) e gli 'sportivi': note di lettura a Eur. fr. 282 N²*., *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica di Torino*, 11, 31-48.
Imperio 1998 = O. Imperio, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, in A.M. Belardinelli, O. Imperio, G. Mastromarco, M. Pellegrino, P. Totaro, *Tessere. Frammenti della commedia greca: Studi e commenti*, Bari, 43-130.
Kannicht 1991 = R. Kannicht, *De Euripidis Autolyco vel Autolycis*, *Dioniso*, 61, 91-99.
Kannicht 2004 = R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V 1, Göttingen.
Lämmle 2013 = R. Lämmle, *Poetik des Satyrspiels*, Heidelberg.
Mangidis 2003 = I. Mangidis, *Euripides Satyrspiel Autolykos*, Frankfurt.
Marcovich 1977 = M. Marcovich, *Euripides' attack on the athletes*, *ZAnt*, 27, 51-54.
Marcovich 1978 = M. Marcovich, *Xenophanes on drinking-parties and Olympic Games*, *ICS*, 3, 1-26.
Marcovich 1991 = M. Marcovich, *Studies in Greek Poetry*, Atlanta.

Meccariello 2014 = C. Meccariello, *Le hypotheseis narrative dei drammi euripidei: testo, contesto, fortuna*, Roma.
Meccariello 2021 = C. Meccariello, *Eight and Counting: New Insights on the Number and Early Transmission of Euripides' Satyr Dramas*, in A.P. Antonopoulos, M.M. Christopoulos, G.W.M. Harrison (eds.), *Reconstructing Satyr Drama*, Berlin/Boston, 283-302.
Musso 1988 = O. Musso, *Il fr. 282 N² dell'Autolico euripideo e il P.Oxy. 3699*, *SIFC*, 81.6 (3ª ser.), 205-207.
Olson 2017 = S.D. Olson, *Eupolis, Testimonia and Aiges-Demoi (Frr. 1-146),* [Fragmenta Comica 8.1], Heidelberg.
Panegyres 2019 = K. Panegyres, *Καλὸς καὶ σοφός*, *Mnemosyne*, 72, 1020-1028.
Pechstein 1998 = N. Pechstein, *Euripides Satyrographos: ein Kommentar zu den Euripideischen Satyrspielfragmenten*, Stuttgart.
Pritchard 2012 = D. Pritchard, *Athletics in Satyric Drama*, *G&R*, 59, 1-16.
Revermann 2006 = M. Revermann, *Comic Business. Theatricality, Dramatic Technique, and Performance Contexts of Aristophanic Comedy*, Oxford.
Schmid 1936 = W. Schmid, *Zwei Auflagen von Euripides' Αὐτόλυκος*, *Philologische Wochenschrift*, 56, 766-768.
Shaw 2020 = C. Shaw, *Euripides and Satyr Drama*, in A. Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Euripides*, I-II, Leiden-Boston, 465-494.
Stevens 1976 = P.T. Stevens, *Colloquial Expressions in Euripides*, Wiesbaden.
Stewart 2017 = E. Stewart, *'There's Nothing Worse than Athletes': Criticism of Athletics and Professionalism in the Archaic and Classical Periods*, *Nikephoros*, 27, 273-294.
Stone 1981 = L.M. Stone, *Costume in Aristophanic Comedy*, New York.
Storey 2003 = I.C. Storey, *Eupolis, Poet of Old Comedy*, Oxford.
Storey 2005 = I.C. Storey, *But Comedy has Satyrs Too*, in G.W.M. Harrison (ed.), *Satyr Drama*, Swansea, 201-218.
Sutton 1980 = D.F. Sutton, *The Greek Satyr Play*, Meisenheim am Glan.
Taillardat 1965 = J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris, 1965².

van Rossum-Steenbeek 1998 = M. van Rossum-Steenbeek, *Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri*, Leiden-New York-Köln.

Verhasselt 2015 = G. Verhasselt, *A Peripatetic Dialogue in P.Oxy. LIII 3699: a new edition based on new joins*, *ArchPF*, 61, 5-31.

Visa-Ondarçuhu 2019 = V. Visa-Ondarçuhu, *Le fragment de l'*Autolykos *sur les athlètes: retour critique sur quelques lectures*, *REA*, 121, 39-70.

Voelke 2003 = P. Voelke, *Drame satyrique et comédie: à propos de quelques fragments sophocléens*, in A. Sommerstein (ed.), *Shards from Kolonos*, Bari, 329-351.

Wilamowitz 1875 = U. Wilamowitz-Moellendorff, *Analecta Euripidea*, Berlin.

Zimmermann 2023 = B. Zimmermann, *Pythagoristen. Philosophenspott in der griechischen Komödie*, in C. Semenzato, L. Hartmann (Hg.), *Von der Antike begeistert! Philologie, Philosophie, Religion und Politik durch drei Jahrtausende. Festschrift für Christoph Riedweg*, Basel, 39-58.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 707-716
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.707

ÎMPĂRATUL TRAIAN ÎN MANUALELE DE ISTORIE DIN PERIOADA 1920-1948[*]

Gheorghe IUTIŞ[**]
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi)

Keywords: *Emperor Trajan, Roman Empire, authors, Romanian history textbooks, world history textbooks,* optimus princeps.

Abstract: ***Emperor Trajan in history textbooks from 1920 to 1948.*** *The author examines how the figure and personality of Emperor Trajan were portrayed in Romanian history textbooks between 1920 and 1948. Among the author's conclusions, we note the following: throughout the period under review (1920-1948), Romanian history textbooks – covering both national and world history – consistently depicted Emperor Trajan as a central figure in the ethnogenesis of the Romanian people, a process resulting from the conquest of Dacia and its colonization with Roman elements. Portrayed as a glorious military commander, a skilled strategist and administrator who embodied a civilizing mission, and as an energetic, honest, benevolent, and just leader who maintained a close bond with his soldiers, Trajan vastly expanded the borders of the Roman Empire. He endowed numerous provinces with magnificent, enduring structures – an effort that naturally included the capital, Rome (e.g., Trajan's Forum and Trajan's Column). However, the textbooks edited by Mihail Roller during the early years of the communist regime (1945-1948) reflect a shift in perspective; Emperor Trajan came to be viewed as a representative of an aggressive, oppressive state – the Roman Empire. Consequently, the significance of the Roman conquest of Dacia – and, by extension, of the emperor himself – was downplayed or reinterpreted through the lens of Marxist ideology (characterizing him as a "slave-owning conqueror and oppressor of the masses"). The portrayal of Emperor Trajan and his deeds in textbooks aligned with the historiographical and pedagogical standards of the time; schoolbook authors drew upon primary historical sources – most notably Cassius Dio – and presented events in a balanced manner consistent with historical truth, while also incorporating numerous illustrations, maps, and reading passages covering the years 98-117, the period during which the* optimus princeps *reigned in Rome.*

---

[*] Textul de faţă este dedicat colegului şi prietenului Nelu Zugravu, în ale cărui studii figura împăratului Traian ocupă un loc aparte.

[**] giut2008@yahoo.com

Cuvinte-cheie: *împăratul Traian, Imperiul Roman, autori, manuale de istorie românească, manuale de istorie universală,* optimus princeps.

Rezumat: *Autorul investighează modalitatea în care figura şi personalitatea împăratului Traian a fost înfăţişată în manualele de istorie din România anilor 1920-1948. Dintre încheierile la care a ajuns autorul menţionăm: în perioada avută în vedere (1920-1948) manualele de istorie din România, atât cele de istorie naţională, cât şi cele de istorie universală, l-au înfăţişat pe împăratul Traian, în mod constant, ca o figură centrală a etnogenezei româneşti, realizată în urma cuceririi Daciei şi a colonizării sale cu elemente romane. Conducător de oşti glorios, bun strateg şi administrator, asumându-şi o dimensiune civilizatoare, om energic, cinstit, bun, drept şi apropiat de soldaţii săi, Traian a extins graniţele Imperiului Roman foarte mult, înzestrând numeroase provincii cu edificii grandioase şi trainice, evident şi capitala, Roma, fiind inclusă în acest efort constructiv (Forul Traian, Columna). În manualele coordonate de Mihail Roller din primii ani ai regimului comunist (1945-1948) apar anumite modificări de perspectivă, împăratul Traian fiind văzut ca reprezentant al unui stat agresor şi asupritor – Imperiul Roman, rolul cuceririi romane a Daciei şi, implicit, al împăratului, fiind minimalizat ori reinterpretat în cheia ideologiei marxiste („cuceritor sclavagist şi asupritor al maselor populare"). Modul în care a fost prezentată în manuale figura şi faptele împăratului Traian au fost în conformitate cu cerinţele istoriografice şi pedagogice ale vremii, autorii cărţilor de şcoală apelând la izvoare istorice de primă mână (îndeosebi Dio Cassius) şi prezentând evenimentele într-o manieră echilibrată, corespunzătoare adevărului istoric, de asemenea incluzând în manuale numeroase ilustraţii, hărţi, bucăţi de lectură referitoare la perioada anilor 98-117, ani în care la Roma a domnit* optimus princeps.

Titlul acestui articol necesită câteva precizări preliminare: mai întâi, menţionăm că investigaţia pe care am întreprins-o se circumscrie manualelor de istorie naţională şi universală pe care le-am identificat în fondul de carte existent la Biblioteca Centrală Universitară din Iaşi, la care am adăugat câteva manuale de istorie din biblioteca personală. În al doilea rând, perioada avută în vedere (1920-1948) are avantajul unei anumite omogenităţi, a unei legislaţii coerente, elaborată în perioada interbelică şi menţinută, cu unele intruziuni ale politicului vremii, până la promulgarea legii învăţământului din data de 3 august 1948. De asemenea, precizăm şi faptul că unele dintre manualele şcolare cercetate au fost elaborate înainte de anul 1920 şi au cunoscut numeroase ediţii şi după această dată (dovadă a valorii lor), iar în cazul altora (precum manualul de istorie antică şi medievală elaborat de Orest Tafrali în anul 1929), am avut în vedere chiar ediţia iniţială a respectivei lucrări. Din experienţa unei investigaţii mai ample realizate asupra evoluţiei manualelor de istorie cu mai mulţi ani în urmă (con-

cretizată în lucrarea de doctorat şi în cartea tipărită la editura universităţii), putem afirma că, de la o ediţie la alta, manualele nu au suferit îmbunătăţiri, revizuiri, adăugiri de amploare substanţiale (deşi lucrul acesta era menţionat întotdeauna pe copertele acestor lucrări!), ci doar retuşuri minore, ţinând de formă, aşezarea în pagină, inserarea unor imagini noi etc., astfel încât putem avea un grad de siguranţă ridicat asupra concluziilor investigaţiei noastre, chiar dacă situaţia concretă a surselor a făcut să cercetăm doar una sau doar câteva ediţii ale respectivului manual, niciodată însă pe toate.

Am realizat investigaţia pe două direcţii: pe de o parte, am avut în vedere modul în care imaginea împăratului Traian a fost înfăţişată în manualele de istorie naţională, elaborate pentru mai multe niveluri de clasă sau categorii de şcoli, iar, pe de altă parte, am cercetat modul în care cel supranumit *optimus princeps* a fost caracterizat şi înfăţişat elevilor care studiau istoria antică – cei din clasele I secundară, a II-a secundară şi a V-a secundară.

La prima direcţie, investigaţia s-a oprit asupra mai multor manuale de Istorie naţională (a românilor), destinate unor clase diferite şi unor şcoli de diverse categorii – primare, secundare, normale, comerciale etc. Astfel, am avut în atenţie manuale elaborate de remarcabili oameni de şcoală sau chiar de istorici consacraţi ai timpului – Theodor Avram Aguletti, Marin Petrescu, Ioan Lupaş, Orest Tafrali, Emil Diaconescu, Scarlat Lambrino, Mauriciu Papastopol, N. A. Constantinescu, P. P. Panaitescu, Constantin C. Giurescu. De asemenea, am avut în vedere şi manualul unic elaborat sub coordonarea lui Mihail Roller din anul 1947 şi care va cunoaşte numeroase ediţii în anii următori, expresie a unei puternice amprente de natură ideologică a unui regim politic pe care neamul românesc nu şi l-a dorit, ci i-a fost impus din afară, după cum prea bine se cunoaşte.

În mod firesc, romanii şi statul roman, implicit cei mai cunoscuţi conducători ai acestora, apar pentru prima dată în manualele de istorie naţională atunci când drumurile şi interesele Romei s-au intersectat cu cele ale strămoşilor românilor, geto-dacii. Aşa cum era de aşteptat, numeroasele calităţi ale împăratului Traian amintite de unele surse nu au fost trecute cu vederea de autorii de manuale de istorie naţională. Astfel, se conturează, atât prin expresiile autorilor, cât şi prin apelul la fragmente din textele istoricilor antici (Cassius Dio) ori prin inserarea unor imagini care au nemijlocită legătură cu domnia lui Traian (podul de la Drobeta, Forul Traian, Columna, cu numeroase

scene, monumentul triumfal de la Adamclisi, valul lui Traian, reţeaua de drumuri – Calea lui Traian, monede şi sculpturi cu chipul împăratului, harta Daciei Traiane etc.) calităţile de priceput soldat – aşa cum găsim consemnat în majoritatea manualelor la care facem referire – Orest Tafrali (ediţia din anul 1931)[1], manualul din 1935[2], Theodor Avram Aguletti şi Marin Petrescu (manualul din 1929[3]; cel din 1944, unde se afirmă că împăratul a conferit Imperiului, prin tot ceea ce a realizat de-a lungul domniei sale, frontiere „asigurate şi sporite")[4], Emil Diaconescu (manual pentru clasa a VIII-a secundară din 1935, unde autorul îl etichetează pe Traian drept „ultimul Cezar cuceritor")[5], Scarlat Lambrino şi colaboratorii (manual din 1935 pentru clasa a VIII-a secundară, unde se afirmă că intenţia lui Traian nu era să cucerească Dacia în primul război, cel din 101-102, întrucât „adăugarea acestei provincii la imperiu crea multe greutăţi, Dacia ieşind în afara hotarului firesc al Imperiului, care era Dunărea"; or, fluviul reprezenta hotarul de despărţire între lumea romană şi populaţiile barbare)[6], Constantin C. Giurescu în manualul destinat clasei a VIII-a secundare din 1939[7] ş.a.

Menţionăm şi portretul făcut de Ioan Lupaş: „a fost vrednic şi iubit de popor, viteaz, poporul avea foarte mare încredere în el...nu era trufaş sau linguşitor, ţinea cu soldaţii, a devenit idolul armatei romane"[8]. La rândul lui, Ion S. Floru, adăuga amănuntul că, pregătind declanşarea conflictului cu dacii, Traian adăuga, ori de câte ori presta

[1] O. Tafrali, *Manual de istoria românilor pentru cursul superior de liceu*, ediţia I-a, Ed. Librăriei Socec and Comp., Bucureşti, 1931, 31.

[2] Idem, *Istoria Românilor.Pentru clasa a VIII-a secundară de băeţi şi fete*, ediţia a II-a, Ed. Ziarului „Universul", Bucureşti, 1935, 22.

[3] Theodor Avram Aguletti, Marin Petrescu, *Manual de istorie pentru clasa a II-a secundară şi normală*, ediţia a IX-a, Ed. „Cartea Românească", Bucureşti, 1929, 4.

[4] *Ibidem*, ediţia a XXIV-a, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1944, 18-19.

[5] Emil Diaconescu, *Istoria Românilor pentru clasa a VIII-a secundară*, ediţia a III-a, Ed. „Naţionala Ciornei" SA, Bucureşti, 1935, 36.

[6] Scarlat Lambrino, Gh. Lazăr, Virgiliu Arbore, *Istoria Românilor pentru clasa a VIII-a secundară*, ediţia I-a, Ed. „Adevărul", Bucureşti, 1935, 29.

[7] Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor pentru clasa a VIII-a secundară*, Ed. „Cugetarea", Bucureşti, 1939, 37-38.

[8] Ioan Lupaş, *Istoria Românilor pentru şcoalele medii*, Institutul de Arte Grafice „Ardealul", Cluj, 1921, 22.

un jurământ, şi următoarea formulă: „aşa cum voi face Dacia provincie”[9].

Cum aminteam, unii autori de manuale au făcut apel la texte antice, pentru ca elevii să înţeleagă mai explicit însuşirile şi faptele împăratului. Astfel, Scarlat Lambrino, în manualul său din 1935, inserează următorul pasaj din *Istoria romană* a lui Cassius Dio: „se purta cu blândeţe faţă de popor şi cu demnitate în relaţiile sale cu Senatul. Era iubit de toţi, dar netemut de nimeni, în afară de inamici”. Un alt fragment semnificativ se referă la faptul că Traian, „deşi iubea faptele de arme, nu se îngrijea mai puţin de celelalte şi de împărţirea dreptăţii”[10], astfel că a ajuns să fie dat ca exemplu urmaşilor – unui nou împărat i se ura „să fii mai fericit decât Augustus şi mai bun decât Traian”.

Este necesar să adăugăm că, pentru a evidenţia calităţile de bun strateg sau de iscusit administrator ale lui Traian, autorii au recurs la înfăţişarea unor fapte concrete, cu ajutorul cărora elevii puteau contura şi singuri imaginea unui conducător de stat cu însuşiri de excepţie. Aşa se întâmplă, de exemplu, în manualul lui Ioan Lupaş din 1921[11], cel al lui Orest Tafrali pentru cursul superior din 1931, unde Traian este socotit drept „căpitanul cel mai mare ce l-a avut împărăţia română”[12], al lui Constantin C. Giurescu pentru clasa a VIII-a secundară din 1939[13], în cel coordonat de Mihail Roller din 1948[14] ş.a., în toate acestea prezentându-se în amănunt diverse fapte ale împăratului, precum pregătirile militare pentru conflictul cu dacii conduşi de Decebal (de exemplu, săparea în stâncă a drumului strategic de la Cazane), măsurile de organizare a provinciei cucerite – colonizare, organizare administrativă şi militară, edificarea unor monumente – Forul, Columna, Tropaeum Traiani –, alte lupte victorioase, precum cele cu germanii şi cu parţii ş.a.

Unii autori, pentru a-şi susţine diversele afirmaţii din cuprinsul manualelor, au introdus şi lecturi istorice, cum, de exemplu, a proce-

---

[9] Ion S. Floru, *Istoria Românilor pentru cursul superior de liceu*, Ed. Librăriei Socec and Co., Bucureşti, 1935, 22.

[10] Scarlat Lambrino, Gh. Lazăr, Virgiliu Arbore, *op. cit.*, 28-29.

[11] Ioan Lupaş, *op. cit.*, 22-28.

[12] O. Tafrali, *Manual...*, 1931, 28-40, citatul de la p. 35.

[13] Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, 33-43.

[14] Gh. I. Georgescu, D. Tudor, V. Maciu, M. Roller (red. resp.), *Istoria României. Manual unic pentru clasa a VII-a elementară*, Ed. de Stat, Bucureşti, 1948, 23-34.

dat Orest Tafrali în manualul dedicat clasei a VIII-a din 1935[15], sau numeroase ilustraţii şi hărţi, precum acelaşi Tafrali în manualul destinat cursului superior de liceu din 1931[16]. Constantin C. Giurescu a adăugat, pentru fiecare lecţie (capitol), o bibliografie accesibilă elevilor de clasa a IV-a sau a VIII-a[17].

Unele dintre evenimente au fost prezentate pe larg cu ajutorul materialelor auxiliare menţionate (lecturi, hărţi, ilustraţii), precum cele două războaie daco-romane din anii 101-102 şi 105-106. Astfel, se descriau principalele încleştări, explicându-se motivul real al cuceririi Daciei – „tezaurul roman secătuit, ca şi proasta stare economică a statului”[18]. Totuşi, în aceeaşi direcţie, Tafrali, în 1931, considera că „a fost oarecum o greşeală cucerirea Daciei din punct de vedere al uşurinţei apărării hotarelor, întrucât Dunărea era cel mai bun hotar, care se putea lesne apăra”[19].

Referitor la aducerea a numeroşi colonişti din Imperiu în noua provincie, Orest Tafrali considera că „nu erau mulţi colonişti din Italia, căci politica de stat a Romei nu voia în acest timp să golească Peninsula de elementele latine, pe care se răzima toată puterea Imperiului Roman”[20]. Sunt scoase în relief „măsurile excepţionale luate de Traian pentru romanizarea şi întărirea provinciei, împăratul colonizând-o cu elemente credincioase Împărăţiei şi dându-i o puternică organizare militară... Meritul lui Traian, considera Emil Diaconescu, a fost acela că şi-a legat definitiv numele de închegarea poporului român în Dacia”[21].

---

[15] O. Tafrali, *Istoria Românilor...*, 1935.

[16] Idem, *Manual de istoria românilor...*, 1931.

[17] Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor pentru clasa a IV-a* secundară, Ed. Cugetarea, Bucureşti, 1939; idem, *Istoria Românilor pentru clasa a VIII-a,* 1939. De semnalat şi menţiunile făcute de unii autori în *Prefaţa* manualului lor: „Editura Adevărul nu a cruţat nici un sacrificiu pentru ca manualele să apară în cele mai bune condiţiuni tehnice şi cu o bogată ilustraţie, executată în chip desăvârşit. Datorită acestui fapt, dorinţa noastră de a nu face nişte cenuşii cărţi de şcoală, ci cărţi plăcute şi atrăgătoare, s-a putut realiza pe deplin” (Scarlat Lambrino, Gh. Lazăr, Virgiliu Arbore, *op. cit.*, 4).

[18] Gh. I. Georgescu, D. Tudor, V. Maciu, Mihail Roller (red. resp.), *Istoria României. Manual unic pentru clasa a VII-a elementară*, Ed. de Stat, Bucureşti, 1947, 25.

[19] O. Tafrali, *Manual de istoria românilor...*, 1931, 49.

[20] *Ibidem*, 41.

[21] Emil Diaconescu, *Istoria Românilor pentru clasa a IV-a secundară*, ediţia a VII-a revăzută, Ed. Naţionala Mecu SA, Bucureşti, 1941, 37.

În ceea ce priveşte cea de-a doua direcţie a investigaţiei noastre, am avut în vedere manualele de istorie universală elaborate într-o perioadă anterioară, dar care au cunoscut ediţii şi între anii 1920-1948, precum şi manuale de acelaşi tip ale căror prime ediţii datează din perioada mai sus menţionată. Cercetarea s-a oprit asupra a şase manuale de istorie, numite de istorie universală sau de istorie antică, ce au înglobat, în mod firesc, capitole consistente de istorie a Romei.

Ca autori îi regăsim pe aceiaşi Theodor Aguletti şi Marin Petrescu, Orest Tafrali, Emil Diaconescu (conferenţiar universitar la Facultatea de Litere din Iaşi), cărora li se adaugă istoricii N. A. Constantinescu şi Scarlat Lambrino (primul, conferenţiar universitar la Facultatea de Litere din Bucureşti, cel de-al doilea, profesor la aceeaşi instituţie). Manualele pe care le-au elaborat aceştia erau destinate elevilor din clasele I, a II-a şi a V-a secundară, clase la care se studia şi istoria universală, pe lângă cea naţională.

Desigur, fiind vorba despre aceleaşi evenimente şi despre faptele aceluiaşi împărat, diferenţele de prezentare faţă de manualele de istorie naţională nu sunt semnificative. Ceea ce dorim să subliniem este, însă, faptul că în aceste manuale sunt incluse, aşa cum era şi de aşteptat, segmente mai consistente referitoare la întreaga istorie a romanilor – spre exemplu, la autorii Aguletti şi Petrescu, 108 pagini, la Diaconescu, 77 de pagini, la Tafrali, 40 de pagini în manualul pentru clasa I şi 203 pagini în cel destinat clasei a V-a, la Constantinescu, 84 pagini, la Scarlat Lambrino şi colaboratorii săi, 150 de pagini. Fiecare autor a avut în vedere momentele importante din evoluţia statului roman, între care perioada de la sfârşitul secolului I şi începutul celui de-al II-lea reprezintă o etapă foarte însemnată.

Astfel, în manualul dedicat clasei a V-a secundare de *Istorie antică*, autorii Scarlat Lambrino, Gheorghe Lazăr şi Virgiliu Arbore îl descriau pe împăratul Traian astfel: „era cinstit, bun şi drept. Traian a respectat Senatul şi atribuţiunile lui şi a răsplătit fără şovăire pe cei care serveau bine Statul... Autoritatea şi calităţile lui militare au făcut din el idolul armatei... A ştiut să câştige dragostea poporului prin măsuri de ajutorare, împărţind grâu şi bani populaţiei din Roma... Cu această înfăţişare a rămas în amintirea generaţiilor viitoare şi în timpul Evului Mediu a circulat legenda marelui şi bunului împărat Traian,

pentru sufletul căruia se zicea că Papa Grigore cel Mare (Grigore I, 590-604) se rugase şi-i obţinuse mântuirea”[22].

Autorii Theodor Avram Aguletti şi Marin Petrescu, la rândul lor, afirmau în manualul lor din 1936 destinat clasei a I-a secundare că împăratul Traian s-a dovedit „cel mai mare împărat de la Octavianus încoace, de asemenea şi cel mai bun general, practic cel mai vrednic cetăţean al Imperiului”[23]. În plus, autorii mai adăugau că Traian „a avut o activitate însemnată în toate domeniile. S-a îngrijit de buna administrare a provinciilor, în Roma a clădit forul ce-i poartă numele, a ridicat băi, a înfiinţat aziluri pentru copii”[24].

În manualul elaborat de N. A. Constantinescu şi destinat clasei a II-a secundare (gimnazii, licee, şcoli normale), lui Traian îi este dedicată o întreagă lecţie, primul paragraf, recomandat să fie lecturat de elevi doar acasă, creionându-i acestuia atât portretul fizic, cât şi cel moral: „când primi coroana de împărat, Traian era om matur de 40 de ani trecuţi... dormea puţin, era vioi şi neobosit, mergea pe jos în faţa oştilor... mânca la fel cu ostaşii şi cu chipul acesta îi îmbărbăta să rabde foamea şi setea. Făcea exerciţii la fel cu toţi... şi se culca seara cel din urmă... Când voia să se odihnească de trebile statului, Traian mergea la vânătoare ori făcea exerciţii cu luntrea, stând la cârmă sau dând cu vâsla, ca să-şi întărească muşchii”[25].

Autorul evidenţia şi calităţile morale ale împăratului, precizând că acesta „n-avea multă învăţătură, dar iubea pe oamenii învăţaţi şi cinstea pe profesori. A întrecut pe toţi prin vitejia şi puterea lui de voinţă în război, prin bunătatea inimii în timp de pace... Traian uimi lumea cu bunătatea lui – el primea pe toţi cu multă politeţă, făcea câţiva paşi în întâmpinarea lor. Prin oraş nu mergea cu alai mare, iar masa lui era destul de cumpătată şi modestă... Se ostenea singur să în-

[22] Scarlat Lambrino, Gh. Lazăr, Virgiliu Arbore, *Istoria antică pentru clasa a V-a secundară*, ediţia I-a, Ed. „Adevărul”, Bucureşti, 1935, 370-371. Capitolele dedicate perioadei sunt: *Romanii şi Dacii. Dinastia Flavienilor*, 359-367 (lecţia a XXXIII-a) şi *Marcus Ulpius Traianus*, 369-377 (lecţia a XXXIV-a).

[23] Theodor Avr. Aguletti, Marin Petrescu, *Manual de istorie pentru clasa I-a secundară şi normală,* ediţia a XXV-a, Ed. „Cartea Românească”, Bucureşti, 1936, 220.

[24] *Ibidem*, ediţia a XXIII-a, 1934, 269 (paragraful 3 din lecţia a XLII-a, intitulată *Împăraţii din sec. I şi II. Urmaşii lui August.Antoninii*, 264-275).

[25] N. A. Constantinescu, *Istoria Romanilor şi a Evului Mediu pentru clasa a II-a secundară (gimnazii, licee, şcoli normale)*, Ed. “Cartea Românească”, Bucureşti, 1933, 67-68.

grijească de toate afacerile Statului, pentru ca toate să meargă bine. Cu chipul acesta Traian isbuti în două scopuri – să facă pe oameni mai buni şi, al doilea, să fie iubit de toţi”[26].

Şi în manualul din 1944 semnat de Emil Diaconescu, *Istoria universală. Epoca veche, pentru clasa a I-a secundară, licee, gimnazii, şcoli normale şi seminarii*, autorul dedica un capitol, al XXVII-lea, evenimentelor legate de perioada domniei lui Traian – *Dacii şi Romanii. Traian şi cucerirea Daciei*, p. 179-186. Aici, întâlnim o prezentare mai eliptică a împăratului Traian – se menţionează că acesta „era un general foarte iscusit, încă de tânăr dovedind însuşiri alese de bun şi viteaz militar... În interior a ştiut să asigure libertatea tuturor cetăţenilor şi s-a purtat bine cu toată lumea”[27].

De asemenea, manualele destinate claselor I secundară (1929) şi a V-a secundară (1935) ale lui Orest Tafrali, profesor la catedra de Arheologie şi Antichităţi de la Universitatea din Iaşi, au capitole speciale dedicate domniei lui Traian. Astfel, în manualul din 1929, „Lecţiunea XXIV” se ocupă de cucerirea Daciei şi organizarea ei ca provincie romană. Nu regăsim o caracterizare directă a împăratului, autorul mărginindu-se să prezinte, cronologic, faptele acestuia legate de cele două conflicte cu dacii conduşi de Decebal şi de organizarea administrativă şi militară a noii provincii[28].

Manualul din 1935 cuprinde, în capitolul intitulat *Împăraţii Nerva, Traian şi Hadrian* (p. 573-583), informaţii despre înfăptuirile lui Traian, urmând, ca şi în cazul manualului din 1929, tot pe o prezentare cronologică a evenimentelor, fără a recurge la o caracterizare bazată pe sursele antice sau, eventual, pe talentul literar al autorului de manual. Totuşi, Orest Tafrali menţiona că „libertatea reveni în zilele acestui mare împărat. Oricine putea să gândească, să vorbească, să scrie liber, fără teamă de a fi târât în faţa judecăţii”[29].

Menţionăm şi faptul că, în conformitate cu cerinţele pedagogice ale timpului, majoritatea manualelor dispuneau de numeroase ele-

---

[26] *Ibidem*, 68-69.

[27] Emil Diaconescu, *Istoria universală.Epoca veche, pentru clasa a I-a secundară, licee, gimnazii, şcoli normale şi seminarii*, ediţia a IX-a revizuită, Ed. Naţională Mecu SA, Bucureşti, 1944, 181.

[28] O. Tafrali, *Istoria antică şi medievală până la 1453 pentru clasa I-a secundară*, Ed. Librăriei Socec and *Comp.*, Bucureşti, 1929, 112-116.

[29] Idem, *Istoria Antică.Pentru clasa V-a secundară de băeţi şi de fete*, ediţia a II-a, Ed. Ziarului „Universul”, Bucureşti, 1935, 574.

mente grafice care foloseau elevilor în învăţare – hărţi, imagini, ilustraţii; de asemenea, la sfârşit de capitol, erau incluse lecturi foarte utile pentru completarea cunoştinţelor pe care elevii urmau să le însuşească; cu totul singular, N. A. Constantinescu solicita după fiecare lecţie întocmirea unei „lucrări" de către elevi şi oferea un rezumat al lecţiei respective.

În concluzie, în perioada avută în vedere (1920-1948), manualele de istorie din România, atât cele de istorie naţională, cât şi cele de istorie universală, l-au înfăţişat pe împăratul Traian, în mod constant, ca o figură centrală a istoriei Romei antice şi a poporului român.

În manualele coordonate de Mihail Roller din primii ani ai regimului comunist (1945-1948), apar anumite modificări de perspectivă, împăratul Traian fiind văzut ca reprezentant al unui stat agresor şi asupritor – Imperiul Roman –, cucerirea Daciei şi, implicit, rolul împăratului fiind minimalizate ori reinterpretate în cheia ideologiei marxiste („cuceritor sclavagist şi asupritor al maselor populare").

Fără îndoială, subiectul asupra căruia ne-am oprit pentru a formula aceste consideraţii presupune o continuare şi o extindere a investigaţiei. Pe moment, putem conchide că materialul faptic stabilit pentru a fi predat elevilor în şcoli prin programele şcolare şi, apoi, transpus în manualele elaborate pe baza acestora, era în strânsă legătură cu rezultatele istoriografiei româneşti şi cu cerinţele didactice ale vremii.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 717-724
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.717

CÂTEVA OBSERVAȚII ASUPRA UNUI PASAJ DIN DIO CHRYSOSTOMOS REFERITOR LA *GETAE* (*OR*. 48.5)

Ștefan IVAS*
(Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru I. Cuza" din Iași)

Keywords: *Dio Chrysostom,* Getae*, anti-Dacian propaganda, Roman expansionism.*

Abstract: ***Some observations on a passage in Dio Chrysostom concerning the* Getae *(Or. 48.5)***. *The passage* Or. *48.5 has generally been regarded as evidence of the Greek rhetorician Dio Chrysostom's wholehearted adherence to Trajan's expansionist policy. During the reign of Domitian, when he was politically marginalized, Dio viewed the* Getae *as embodying virtues that urbanization and the acceptance of the last Flavian's tyranny seemed to have driven out of the Roman Empire. Following his rehabilitation under Nerva and the outbreak of Trajan's war against the* Getae*, Dio appears to have modified his attitude toward them in accordance with the policies promoted by the Roman administration. This article offers a series of observations on the passage in question, seeking to place the rhetorician's statements in their broader rhetorical and political context and to arrive at a more nuanced assessment of his attitude toward the* Getae.

Cuvinte-cheie: *Dio Chrysostomos, geți, propagandă antidacică, expansionism roman.*

Rezumat: *Pasajul* Or. *48.5 a fost considerat, în general, o dovadă a aderiunii fără rezerve a retorului grec Dio Chrysostomos la politica expansionistă a lui Traian. În timpul domniei lui Domițian, când era marginalizat din punct de vedere politic, Dio îi privea pe geți ca întruchipând virtuțile pe care urbanizarea și acceptarea tiraniei ultimului împărat flavian păreau să le fi alungat din Imperiul Roman. După reabilitarea sa sub Nerva și izbucnirea războiului lui Traian împotriva geților, Dio pare să-și fi modificat atitudinea față de aceștia, în conformitate cu politicile promovate de administrația romană. Articolul de față formulează o serie de observații asupra pasajului în cauză, încercând să plaseze afirmațiile retorului în contextul lor retoric și politic mai larg și să ajungă la o evaluare mai nuanțată a atitudinii sale față de geți.*

* ivas_stefan@yahoo.it

Discursul 48 a fost rostit la Prusa în anul 105 p. Chr. şi aparţine categoriei discursurilor civice. Spre deosebire de alte oraţii ale lui Dio, concepute pentru a impresiona auditoriul prin rafinamentul erudiţiei şi virtuozitatea stilistică, acesta urmăreşte un scop imediat şi practic: restabilirea ordinii într-o comunitate aflată într-o stare accentuată de tensiune. Predomină silogismul, concizia argumentării, raritatea referinţelor culturale – comparaţiile fiind inspirate aproape exclusiv din natură (albine, bondari, furnici etc.) –, jurământul menit să întărească veridicitatea afirmaţiilor, linguşirea, precum şi ameninţările mai mult sau mai puţin voalate[1].

Din discurs reiese că Prusa se afla într-un moment de profundă criză politică şi socială, apropiindu-se de pragul unei revolte. Nemulţumirile îşi aveau originea în venalitatea unor oficiali locali care foloseau în interes personal fondurile publice destinate programului de înfrumuseţare a oraşului, iniţiat de Dio şi aprobat de administraţia imperială[2]. O altă categorie vizată de nemulţumirea populară era reprezentată de cetăţenii înstăriţi care promiseseră contribuţii financiare la acest program, dar întârziau să-şi respecte angajamentele.

Situaţia se deteriorase într-o asemenea măsură încât autorităţile romane suspendaseră dreptul prusanilor de a se întruni în Adunare, încercând astfel să prevină izbucnirea unor tulburări. Noul guvernator, proconsulul Varenus Rufus, a decis însă, ca gest de bunăvoinţă, să restabilească acest drept. Prusanii s-au reunit pentru a pregăti

[1] Pentru încadrarea *Or*. 48 în ansamblul discursurilor civice ale lui Dio, vezi Christopher Prestige Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.), 1978, 87-95. Pentru problematica şi cronologia discursurilor bitiniene, vezi Carlo Vielmetti, *I discorsi bitinici di Dione Crisostomo*, *SIFC*, 18, 1941, 89-108; Anthony R. R. Sheppard, *Dio Chrysostom: The Bithynian Years*, *AC*, 53, 1984, 157-173; Marcel Cuvigny, *Dion de Pruse: Discours bithyniens (Discours 38-51)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1994; Tønnes Bekker-Nielsen, *Urban Life and Local Politics in Roman Bithynia: The Small World of Dion Chrysostomos*, Århus, Aarhus University Press, 2008 (*Black Sea Studies* 7); Christopher J. Fuhrmann, *Dio Chrysostom as a Local Politician: A Critical Reappraisal*, in Lee L. Brice, Daniëlle Slootjes (eds.), *Aspects of Ancient Institutions and Geography: Studies in Honor of Richard J. A. Talbert*, Leiden, Brill, 2015, 161-176. Pentru clasificarea în general a discursurilor şi pentru explicarea funcţiei lor civice vezi Paolo Desideri, *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, *ANRW* II.33.5, 1991, 3903-3959.

[2] Despre activitatea edilitară a lui Dio şi conflictele politice din Prusa, vezi Christopher Prestige Jones, *op. cit.*, 95-113; Paolo Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, 1978.

primirea oficială a noului guvernator, însă Dio profită de această ocazie pentru a lua cuvântul şi a-şi îndemna concetăţenii să nu-l întâmpine pe Varenus cu plângeri şi acuzaţii, ci să lase impresia unei comunităţi unite şi loiale[3]. Retorul încearcă să minimizeze amploarea conflictelor interne, prezentându-le drept simple bârfe sau neînţelegeri trecătoare. El susţine că adevărata bogăţie a unei cetăţi este reprezentată de cetăţenii capabili atât prin fapte, cât şi prin cuvânt. Dacă locuitorii unui alt oraş i-ar calomnia pe cei mai de seamă din Prusa, afirmând că sunt oameni lipsiţi de valoare, oare cetăţenii obişnuiţi nu s-ar simţi jigniţi? Cum se explică atunci faptul că prusanii înşişi nu se ruşinează atunci când îşi denigrează propriii concetăţeni? În continuare, retorul afirmă:

> εἶθ' ἃ λεγόντων ἑτέρων οὐκ ἀνέχεσθε ἀκούοντες, ταῦτα ἐρεῖτε αὐτοῖτε αὐτοὶ ἀνέχεσθε ἀκούοντες; ἐάν ποτε γένηται διαφορία, κἀκεῖνοι προφέρωσιν ὑμῖν τὸ πονηροὺς ἔχειν ποχειν ποχειν πολίτας,σντιτας, στιτας, τὸ ὑμῖν τὸ οὐκ αἰσχύνεσθε; ὡς ἔγωγε τοὺς θεοὺς ὑμῖν ὀμνύω πάντας, ἦ μὴν σφόδρα ἠχθέσθην εἰπόντος μοί τινος, Διάλλαξον τὴν πόλιν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἠγανάκτησα. μὴ γὰρ ἴδοιμι τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἐν ᾗ διαλλαγῶν ὑμεῖς δεήσεσθε, ἀλλ' εἰς ἐχθρῶν, φασί, κεφαλὰς τὰ τοιαῦτα τρέποιτο, τοῦτ' ἔστιν εἰς τοὺς καταράτους Γέτας, εἰς μηδένα δὲ τῶν ἄλλων τῶν ὁμοεθνῶν.
>
> „Iar apoi cele pe care vorbindu-le alţii [despre voi] nu suportaţi să le auziţi, pe acestea voi înşivă le veţi spune împotriva voastră? Dacă se iveşte vreodată o divergenţă, iar aceia vă spun vouă că aveţi cetăţeni ticăloşi şi că vă revoltaţi nu aţi fi cuprinşi de ruşine? Cum de fapt eu însumi m-am supărat foarte tare, vă jur pe toţi zeii, când mi-a spus cineva: Reconciliază oraşul! Şi m-am înfuriat pe el. Căci de-ar fi să nu văd eu ziua aceea în care veţi avea voi nevoie de reconciliere. Lucrurile de acest fel întoarcă-se în schimb, cum se spune, asupra capetelor duşmanilor, adică asupra blestemaţilor de geţi, nu asupra vreunuia dintre ceilalţi de un neam cu noi"[4].

Dintre toate referirile la geţi din opera lui Dio Chrysostomus, acest pasaj se remarcă prin caracterul său aparent explicit defavorabil. Pentru Gianluca Ventrella, el constituie dovada unei „adeziuni depline" a retorului la propaganda anti-dacică promovată în primii ani ai

[3] Pentru contextul administrativ al Bitiniei sub Traian, vezi G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, G. D'Anna, Oxford, 1969, 33-42.

[4] *Or*. 48, 5.

domniei lui Traian[5]. Este adevărat că şi în *Or*. 12 geţii pot fi interpretaţi, cel puţin într-o anumită măsură, ca personaje negative[6], iar în *Or*. 36 sunt menţionaţi fugitiv ca distrugători ai oraşului grec Borysthenes. Totuşi, în acest din urmă discurs, imaginea lor este puternic atenuată de atitudinea filobarbară care caracterizează întreaga argumentaţie a lui Dio[7]. Prin contrast, tonul categoric al pasajului din *Or*. 48 pare să lase foarte puţin loc pentru interpretări alternative. La prima vedere, retorul pare să condamne fără echivoc poporul pe care anterior îl evocase în termeni favorabili. Această impresie ridică însă o dificultate importantă. Apropierea lui Dio de geţi datează încă din perioada exilului, când a avut prilejul să călătorească în teritoriile locuite de aceştia. În urma acestei experienţe a redactat lucrarea *Getica*, astăzi pierdută, din care s-au păstrat doar câteva fragmente transmise de Iordanes. Potrivit acestuia, Dio afirma că geţii *pene omnibus Barbaris sapientiores semper exstiterunt Graecisque paene consimiles* („au fost socotiţi mai înţelepţi decât aproape toţi barbarii şi aproape asemenea grecilor”)[8].

Aceeaşi imagine favorabilă reapare şi în alte discursuri. În *Or*. 68.2, geţii sunt enumeraţi alături de indieni şi spartani printre popoarele care nu s-au lăsat înrobite de plăcere, iar în *Or*. 72.3 sunt amintiţi, împreună cu spartanii şi macedonenii de odinioară, ca purtători ai *pilos*-ului.

Prin urmare, cu excepţia pasajului din *Or*. 48, ansamblul mărturiilor dioniene sugerează mai degrabă o apreciere pozitivă a geţilor. Dacă această simpatie poate fi explicată fără dificultate – elogierea duşmanilor lui Domiţian constituind implicit o critică la adresa regimului său tiranic, iar înţelepciunea barbară descoperită de Dio reprezentând o alternativă morală la decadenţa lumii greco-romane contemporane – schimbarea aparent radicală de atitudine exprimată în *Or*. 48 necesită o analiză mai atentă.

---

[5] Dio Chrysostom, *Œuvres. Discours olympique, ou sur la conception première de la divinité (Or. XII) et À Athènes, sur sa fuite (Or. XIII)*, Texte établi, introduit et commenté par Gianluca Ventrella, traduit par Thierry Grandjean et Lucie Thévenet, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 8.

[6] Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor greceşti referitoare la geţi*, Iaşi, Polirom, 2004, 313.

[7] Pentru imaginea barbarilor în opera lui Dio, vezi Simon Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford, 1996, 187-210.

[8] Iord., *Get*., 39.

Se impun, aşadar, câteva observaţii care, fără a modifica în mod fundamental datele problemei, permit o nuanţare a interpretării tradiţionale şi contribuie la o mai bună înţelegere a modului în care Dio alege să se raporteze la propaganda imperială din perioada războaielor cu geţii.

1. Cel mai probabil, Dio este interpelat de un oficial roman – poate chiar de împărat[9] –, care îi cere să restabilească ordinea în Prusa. Retorul răspunde cu vădită iritare, insistând că în cetatea sa domneşte concordia şi întărindu-şi afirmaţia printr-o imprecaţie solemnă: discordia să se abată asupra duşmanilor, nu asupra prusanilor. Pasajul care urmează după cuvintele „m-am înfuriat pe el" are un pronunţat caracter ritualic şi oficial. În opinia noastră, Dio reproduce aici, într-o formă apropiată de vorbirea indirectă, răspunsul pe care l-a adresat interlocutorului roman. Formula nu pare spontană, ci deliberat construită într-un registru compatibil cu limbajul public şi administrativ al epocii. În acel moment, Imperiul se afla deja în război cu geţii; or, Dio pare să privească expansiunea romană cu o anumită rezervă, fără ca aceasta să echivaleze însă cu o condamnare explicită a războaielor dacice[10]. În aceste condiţii, reproşul adresat cetăţii Prusa – aceea că ar fi măcinată de dezbinare – îi oferă retorului prilejul de a răsturna subtil perspectiva: dacă există o comunitate care are nevoie de reconciliere, aceasta nu este Prusa, ci însăşi lumea romană, angajată într-un conflict de amploare. Ironia acestei replici putea fi sesizată cu uşurinţă de auditoriul grec. La suprafaţă, discursul este impecabil din punct de vedere politic: el exprimă solidaritate cu administraţia imperială şi condamnă, în termenii aşteptaţi, duşmanii Romei. La un nivel mai profund însă, aceeaşi formulare lasă să se întrevadă o discretă critică la adresa puterii romane. În acest context, epitetul „blestemaţii geţi" nu trebuie interpretat neapărat ca expresia convingerii personale a lui Dio. Este mai probabil ca el să reproducă o formulă consacrată a discursului oficial, poate chiar a limbajului ritualic utilizat în rugăciunile publice sau în propaganda războiului. Tocmai caracterul stereotip al expresiei îi permite retorului să o utilizeze fără a-şi asuma integral încărcătura ei ideologică. Ambiguitatea pare, prin

[9] Conform lui Marcel Cuvigny persoana în cauză ar fi însuşi proconsulul Varenus – *op. cit.*, p. 157, n. 12.

[10] Pentru atitudinea lui Dio faţă de război, vezi Harry Sidebottom, *Philosophers' Attitudes to Warfare under the Principate*, in John Rich, Graham Shipley (eds.), *War and Society in the Roman World*, London, Routledge, 1993, 241-264.

urmare, deliberată. Ea îl protejează pe autor de eventuale acuzaţii de lipsă de loialitate, dar îi permite, în acelaşi timp, să transmită publicului grec un mesaj diferit de cel receptat de oficialii romani.

Astfel, chiar într-un pasaj care pare să exprime adeziunea lui Dio la propaganda imperială, pot fi identificate indicii ale unei ironii atent disimulate. Reconcilierea nu este necesară la Prusa, ci acolo unde politica expansionistă a Romei a provocat războiul cu geţii[11].

2. Această observaţie conduce către o a doua dimensiune a discursului. Spaţiul de autonomie al cetăţii depinde, în mare măsură, de capacitatea cetăţenilor de a răspunde aşteptărilor autorităţilor romane. Orice abatere de la comportamentul considerat adecvat riscă să atragă intervenţia administraţiei imperiale şi restrângerea libertăţilor civice.

În alte discursuri, Dio pare a face aluzie la existenţa unui veritabil cod al bunei cetăţenii. Respectarea acestui cod nu are doar o valoare morală, ci şi una politică, deoarece reduce probabilitatea implicării romanilor în viaţa internă a Prusei.

În *Or*. 48, circumstanţele îl obligă să insiste asupra aceleiaşi idei într-o manieră mult mai pragmatică. El nu contestă legitimitatea nemulţumirilor concetăţenilor săi; dimpotrivă, pare să le considere întemeiate. Cu toate acestea, îi îndeamnă să amâne exprimarea lor până după vizita noului guvernator şi să ofere, măcar temporar, imaginea unei comunităţi unite şi disciplinate.

Disimularea devine, astfel, unul dintre principiile organizatoare ale întregului discurs. Nu este vorba despre o renunţare la propriile convingeri, ci despre adaptarea comportamentului la contextul politic, astfel încât interesele cetăţii să nu fie compromise. Această strategie nu este singulară în opera lui Dio. Discursurile bitiniene trebuie citite în lumina dublei responsabilităţi asumate de autor: aceea faţă de polis şi aceea faţă de Imperiu. Retorul nu se prezintă nici ca adversar al puterii romane, nici ca simplu purtător de cuvânt al acesteia, ci ca mediator între două forme de autoritate ale căror interese nu coincid întotdeauna.

În această lumină trebuie înţeles şi exemplul personal invocat de Dio. Relatând dialogul cu oficialul roman, retorul sugerează că el

[11] Pentru ambiguitate, adaptarea discursului la auditoriu şi strategii de comunicare studiile fundamentale rămân G. W. Bowersock, *op. cit.*, 1-32; Paolo Desideri, *Tipologia e varietà*... cit.; Simon Swain, *op. cit.*, 187-210; Tim Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 15-46.

însuşi a recurs la o anumită formă de disimulare: a adoptat limbajul oficial şi formulele aşteptate de interlocutor, fără ca aceasta să implice neapărat o adeziune deplină la conţinutul lor ideologic. Exemplul are o evidentă valoare pedagogică. Aşa cum el însuşi a ştiut să-şi adapteze discursul în relaţia cu autorităţile imperiale, tot astfel îi îndeamnă şi pe prusani să manifeste prudenţă şi autocontrol într-un moment politic delicat.

3. Convingerile politice ale lui Dio şi viaţa politică a Prusei nu trebuie interpretate în termeni excesiv de simpli sau exclusivi. După întoarcerea din exil, retorul va fi fost perceput de mulţi dintre concetăţenii săi drept un apropiat al autorităţilor romane. Odată reintegrat însă în viaţa politică a polisului natal, el era obligat să atenueze această imagine şi să ţină seama de inevitabilele sentimente antiromane existente într-o parte a comunităţii. Această poziţie explică ambivalenţa discursurilor sale. Dio poate susţine sincer ordinea imperială şi, în acelaşi timp, poate formula observaţii critice la adresa anumitor manifestări ale acesteia. Cele două atitudini nu se exclud reciproc, ci coexistă într-un echilibru atent construit. Talentul său retoric îi permite să construiască discursuri susceptibile de două niveluri de lectură. Aceleaşi cuvinte pot apărea drept elogiu pentru administraţia romană şi, simultan, drept critică discretă în ochii publicului grec. Ambiguitatea nu reprezintă un accident al exprimării, ci o strategie deliberată. Un exemplu sugestiv îl oferă Discursul olimpic, unde Dio afirmă că a venit la geţi:

> ἐπιθυμῶν ἰδεῖν ἄνδρας ἀγωνιζομένους ὑπὲρ ἀρχῆς καὶ δυνάμεως, τοὺς δὲ ὑπὲρ ἐλευθερίας τε καὶ πατρίδος
>
> „dorind să văd bărbaţi luptând unii pentru dominaţie şi putere, iar ceilalţi pentru libertate şi patrie."

Pasajul a fost interpretat adesea ca o condamnare a imperialismului roman. Zoe Petre a arătat însă că textul admite şi lectura inversă, potrivit căreia geţii sunt cei animaţi de dorinţa dominaţiei, în timp ce romanii apar ca apărători ai libertăţii şi ai ordinii imperiale[12].

[12] Pentru experienţa lui Dio în apropierea frontului dacic şi pentru modul în care aceasta influenţează reprezentarea războiului în Discursul olimpic, vezi Alain Billault, *Dion Chrysostome sur le front de Dacie: À propos du Discours olympique (XII, 16-21)*, *Revue des Études Militaires Anciennes*, 2, 2005, 105-111.

Considerăm că tocmai această dublă posibilitate de interpretare a fost urmărită de Dio. Ambiguitatea nu este o slăbiciune a textului, ci unul dintre principalele sale procedee retorice. Ea permite coexistenta a două lecturi complementare: una compatibilă cu ideologia oficială şi alta accesibilă publicului grec, sensibil la critica expansionismului roman. Prin urmare, aceeaşi formulare poate sugera, simultan, că romanii luptă pentru libertate împotriva unor geţi stăpâniţi de ambiţia puterii şi că aceiaşi romani, dominaţi la rândul lor de dorinţa expansiunii, ameninţă libertatea unor geţi care îşi apără patria. Tocmai această polisemie conferă discursului remarcabila sa eficienţă politică.

În concluzie, atitudinea lui Dio Chrysostom faţă de politica imperială rămâne, în ansamblu, complexă şi dificil de redus la o singură formulă interpretativă. Discursurile sale dezvăluie un autor capabil să îmbine loialitatea faţă de ordinea romană cu o reflecţie critică asupra unor direcţii concrete ale politicii imperiale. În măsura în care susţine administraţia romană, Dio se simte implicat şi în proiectul ei ideologic. Tocmai de aceea îşi permite să critice anumite excese atunci când acestea contravin principiilor morale pe care le dezvoltă mai ales în *Discursul boristenitic*, unde ordinea politică este raportată la modelul superior al polisului ceresc. În schimb, atunci când propaganda imperială promovează valori pe care retorul le împărtăşeşte sincer – precum concordia –, Dio devine un colaborator activ al administraţiei, încercând să le transmită şi cetăţilor greceşti. În acest context trebuie înţeleasă şi aparenta sa adeziune la propaganda anti-getică din *Or*. 48.5. Ea nu este exprimată într-o manieră directă şi lipsită de echivoc, ci este integrată într-un discurs construit deliberat pe ambiguitate. La nivelul literal, pasajul confirmă aşteptările autorităţilor romane; la nivelul sugestiei, el lasă deschisă posibilitatea unei lecturi critice, inteligibile publicului grec. În consecinţă, *Or*. 48.5 nu dovedeşte neapărat abandonarea filobarbarismului caracteristic altor discursuri ale lui Dio, ci ilustrează mai degrabă rafinamentul unei strategii retorice prin care autorul reuşeşte să concilieze exigenţele discursului oficial cu propriile sale convingeri şi cu sensibilităţile auditoriului prusan.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 725-742
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.725

REPREZENTAREA SUVERANULUI ÎN CORESPONDENŢA ADMINISTRATIVĂ A LUI SYMMACHUS[*]

George IVAŞCU[**]
(Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi)

Keywords: *political communication, consensus, imperial appellatives,* Relationes*, Quintus Aurelius Symmachus, Late Antiquity*.

Abstract: ***The representation of the sovereign in Symmachus' administrative correspondence***. *In the present study, we aim to analyze a specific category of the language of power in the* Relationes *of Quintus Aurelius Symmachus, namely imperial appellatives. These should not be regarded merely as simple markers of a particular rhetoric of power that became established in Late Antiquity, but rather integrated into the broader context of political communication in the fourth century between the Senate and the emperor. Thus, the administrative correspondence of Quintus Aurelius Symmachus with the imperial Court under Valentinian II cannot be reduced to a typical exercise in Roman bureaucratese (Ramsay MacMullen). In his petitions, the Late Antique orator actively seeks, through various rhetorical strategies, to promote his personal agenda, that of the Senate, or that of the* Vrbs *in relation to Mediolanum. In this context, we shall examine imperial appellatives in order to determine: (i) the pattern of their usage; (ii) the themes of the discourse of power that they illustrate; (iii) the image of the ideal emperor that they construct; and (iv) the type of political communication that they document.*

Cuvinte-cheie: *comunicare politică, consens, apelative imperiale,* Relationes, *Symmachus, Antichitatea târzie*

Rezumat: *În prezentul studiu, ne propunem să analizăm o categorie specifică a limbajului puterii în* Relationes *symmachiene, anume apelativele imperiale. Ele nu trebuie privite doar ca simple mărci ale unei anumite retorici a puterii care se impune în Antichitatea târzie, ci integrate în contextul mai larg al comunicării politice în secolul IV care se desfăşoară între Senat şi împărat. Astfel, cores-*

[*] Textul reprezintă o parte a cercetării realizate prin teza de doctorat cu titlul *Apelativele imperiale în opera lui Symmachus*, realizată sub îndrumarea domnului profesor Nelu Zugravu.

[**] george.ivascu28@yahoo.com

pondența administrativă a lui Symmachus cu Curtea imperială sub Valentinianus II nu poate fi subsumată unui exercițiu tipic de roman bureaucratese *(Ramsey MacMullen). În petițiile sale, oratorul tardoantic încearcă să promoveze activ, prin diverse strategii retorice, agenda sa personală, a Senatului sau a lui* Vrbs *în relație cu Mediolanum. În acest context, vom studia apelativele imperiale pentru a afla* (i) *tiparul folosirii lor;* (ii) *temele discursului puterii pe care le ilustrează;* (iii) *imaginea împăratului ideal pe care o creionează;* (iv) *tipul de comunicare politic pe care îl documentează.*

Q. Aurelius Symmachus – dissertissimus orator *în slujba Curții imperiale*

Biografia lui Q. Aurelius Symmachus (cca. 340-402)[1] este tipică pentru un membru al elitei senatoriale (*amplissimus ordo*) în secolul IV d.Hr., care își împarte activitatea între funcții în aparatul administrativ imperial – în guvernarea Italiei, a provinciilor occidentale sau a Romei, și perioade mai lungi sau mai scurte de *otium*[2].

Cele mai importante magistraturi pe care Symmachus le-a deținut au fost cele de guvernator al provinciei Africa Proconsularis (373), prefect al Romei (*praefectus Vrbi* [383-384]) și consul (391)[3]. Acest *cursus honorum* reușit, încununat cu deținerea consulatului, i s-a datorat atât abilităților oratorice deosebite pe care le avea[4], cât și

[1] Vezi Cristiano Sogno, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Michigan University Press, Ann Arbor, 2006.

[2] Pentru analizei elitei senatoriale tardoantice, vezi John Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 365-425*, Clarendon Press, 1975; Lellia Cracco Ruggini,*Simmaco,* Otia et negotia *di classe, fra conservazione e rinnnovamente*, in François Paschoud (éditeur), *Colloque genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflict de l'autel de la Victoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, 97-118; Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-500 AD*, Princeton University Press, Princeton, 93-110; John Weisweiller, *Domesticating the Senatorial Elite: Universal Monarchy and the Transregional Aristocracy in the Fourth Century AD*, in Johannes Wienand (edited by), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford University Press, Oxford, 2015, 17-41. Din punct de vedere istoriografic, problema cea mai spinoasă o reprezintă procesul creștinării sale. Vezi, de exemplu, Renee Michele Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

[3] Pentru cariera sa completă, vezi *PLRE* I, *Q. Aurelius Symmachus signo Eusebius 4,* 865-867.

[4] Macr. *Sat.,* V, 1, 7: *pingue et floridum in quo Plinius Secundus quondam et nunc nullo veterum minor noster Symmachus luxuriatur.*

numeroaselor relaţii de *amicitia* pe care le-a moştenit sau cultivat cu funcţionarii de la Curtea imperială (vezi *Epistulae*). De exemplu, ambasada senatorială pe care a condus-o în 368 la Augusta Treverorum, i-a permis să îşi pună în valoare elocinţa, susţinând trei *panegyrici* în onoarea lui Valentinianus I (*Or*. I [26 febr. 368]; *Or*. II [1 ian. 370]) şi Gratianus (*Or*. III 18 apr./3 ian. 370), care au fost bine primite[5]. Mai mult, a reuşit să stabilească relaţii de *amicitia* cu persoane influente din anturajul imperial, precum Ausonius[6], personaj extrem de important ulterior, sub regimul tânărului suveran Gratianus I (375-383)[7].

Numirea lui Symmachus ca *praefectus Vrbi* în 383 nu a fost întâmplătoare, la această alegere contribuind influenţa familiei sale, propriile calităţi, dar şi cercul de prieteni apropiaţi pe care îl avea la Roma format printre alţii din Vettius Agorius Praetextatus (PVR 367-368; PPO 384)[8] sau Virius Nicomachus Flavianus senior (PPO 390-392, 393-394; COS 394)[9]. O interpretare în cheie religioasă a numirii sale – susţinută în istoriografia mai veche, care ilustrează un posibil conflict între creştini şi păgâni care a culminat cu controversa din jurul *Ara Victoriae* din Senat (*rel*. III), trebuie abandonată[10].

Activitatea lui Symmachus în cea mai importantă magistratură la Roma este păstrată parţial în *Relationes*, lucrare care cuprinde 49 de petiţii pe care acesta le-a trimis Curţii imperiale în perioada mai 383-februarie 384[11]. Ele documentează principalele sarcini birocratice pe care le avea de rezolvat prefectul, sarcini care vizau administrarea curentă a Oraşului, procesele juridice importante, protejarea intereselor economice ale Romei, ale Senatului, menţinerea unei legături (politice) strânse a vechii capitale cu Mediolanum etc. Aşadar, din acest punct de vedere, *Relationes* sunt un important document administra-

---

[5] Vezi Robert R. Chenault, *„Thick clouds and Continous Cold": The Date and Political Context of Symmachus Embassy to Trier*, *JLA*, 14/2, 2021, 213-228.

[6] Pentru ascensiunea sa la Curtea imperială, vezi Hagith Sivan, *Ausionius of Bordeaux. Genesis of Gallic Aristocracy*, Routledge, London, 1993.

[7] Corespondenţa – Symm., *Ep*. I, XIII-XLIII.

[8] *PLRE* I, *Vettius Agorius Praetextatus 1*, 722-724. Corespondenţa – Symm., *Ep*. II, I-XCI.

[9] *PLRE* I, *Virius Nicomachus Flavianus 15*, 347-349. Corespondenţa – Symm., *Ep*. I, XLIV-LV.

[10] Pentru reevaluarea istoriografică a acestei teme, vezi Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

[11] Vezi Domenico Vera (a cura di), *Commentario storico alle* Relationes *di Quinto Aurelio Simmaco*, Giardini, Pisa, 12-53.

tiv pentru a înţelege rolul prefectului Romei în complexa administraţie imperială târzie[12].

Noi, însă, vom analiză corespondenţa administrativă a lui Symmachus din perspectiva limbajului puterii pe care îl documentează, al formulelor protocolare pe care prefectului le foloseşte atunci când se adresează împăratului. Apelativele imperiale pe care acesta le-a utilizat, de tipul *clementia vestra*, *numen tuum*, *maiestas tua* etc., contribuie la o reprezentare specifică a imaginii puterii suverane, în conformitate cu aşteptările particulare pe care le regăsim conturate în petiţii (administrarea echitabilă a justiţiei, generozitatea imperială, *concordia* cu Senatul, toleranţa religioasă etc). Aşadar, *relationes* symmachiene sunt un izvor important pentru a studia un anumit model de comunicare politică care se desfăşoară între prefect şi Curtea imperială. Pentru început, vom prezenta noua direcţie de cercetare în care este circumscris studiul nostru.

Communication turn – *o direcţie recentă de cercetare a ideologiei imperiale*

Câmpul studiilor dedicate ideologiei imperiale a fost dominat pentru mult timp de imaginea împăratului şi reprezentarea sa în diverse *media* de comunicare (epigrafice, numismatice, iconografice şi literare). Începând cu lucrarea lui Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*[13], accentul s-a mutat pe sublinierea consensului care marchează relaţia între suveran şi supuşii săi (*communication turn*)[14]. În ceea ce priveşte izvoarele literare

[12] Vezi Christopher Kelly, *Ruling the Later Roman Empire,* Harvard University Press, Cambridge MA, 2006.

[13] Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire,* University of California Press, Los Angeles, 2000.

[14] *E.g.*: Lukas de Blois *et al.* (edited by), *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), Rome, March 20-23, 2002*, Brill, Leiden-Boston, 2003; Carlos F. Noreña, *Imperial Ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; Erika Manders, *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193-284*, Brill, Leiden-Boston, 2012; Johannes Wienand (edited by), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford University Press, Oxford, 2015; Olivier J. Hekster, *Emperors and Ancestry: Roman Rulers and the Constraints of Tradition,* Oxford University Press, Oxford, 2015; Diederik P.W.

– lucrările istoriografice şi encomiastice în special, istoricii au evidenţiat modalităţile literare, retorice, atent construite care intermediază această interacţiune. În cadrul lor „both sender and receiver of the imperial message, be it emperor or subordinate on any level within the elite, are part of a shared culture in which image-making functions in many directions, top-down, bottom-up, but also across different groups within the empire”[15].

Cuvântul *ideologie* are conotaţii care trimit mai degrabă la formele contemporane de exercitare a puterii. În cadrul regimurilor de extremă dreapta şi de stânga care se afirmă în secolul XX, întâlnim celălalt concept înrudit, anume cel de *propagandă*. Folosirea acestor descriptori în cazul Imperiul roman au presupus şi o anumită înţelegere a mecanismelor puterii în Antichitate, în care accentul era pus doar pe rolul suveranului şi a Curţii imperiale în diseminarea mesajelor oficiale. Contribuţii mai recente la această temă au pus în evidenţă dimensiunea comunicativă deschisă a discursului puterii, care nu mai este monopolizat de figura singulară a împăratului. Cuvintele-cheie ale noii abordări subliniază în schimb *reprezentarea* şi *percepţia* puterii, care au fost manipulate, în funcţie de propriile interese, de corpurile politice din Imperiu în contexte specifice. În continuare, vom urmări modul cum este negociată relaţia de putere între senator şi împărat în corespondenţa sa.

Comunicarea politică în Relationes

Corespondenţa administrativă a senatorului din perioada mandatului său de *praefectus Vrbi* ilustrează cel mai bine o „communication ascendante”, dacă avem în vedere clasificarea propusă de Guy Sabbah[16]. Pentru a înţelege mai bine acest tip de comunicare politică, trebuie să avem în vedere contextul în care s-a desfăşurat. *Relationes*

Burgersdijk and Alan J. Ross (edited by), *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, Brill, Leiden-Boston, 2018; Maria Pilar Garcia Ruiz, Alberto J. Quiroga Puertas (edited by), *Emperors and Emperorship in Late Antiquity: Images and Narratives*, Brill, Leiden-Boston, 2021; Amy Russel and Monica Hellström (edited by), *The Social Dynamics of Roman Imperial Imagery*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022.

[15] Diederik Burgersdjik and Alan J. Ross, *Introduction*, in iidem (edited by), *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, Brill, Leiden-Boston, 2017, 2.

[16] Guy Sabbah, *De la rhétorique à la communication politique: Les Panégyriques latins*, *BAGB*, 43, 1984, 363-388.

reprezintă versiunea publicată a corespondenţei oficiale a lui Symmachus cu Curtea imperială de la Mediolanum. Nu sunt, aşadar, doar un simplu *testimonium* administrativ, ci sunt elaborate, stilizate literar, retoric, în conformitate cu exigenţele genului epistolar. După cum remarcă Maggi Creese, ele documentează intenţia lui Symmachus de a obţine schimbări politice, folosindu-se în acest sens de identitatea sa ca orator[17]. Audienţa acestei corespondenţe nu este, de asemenea, limitată la ierarhia birocratică (*contra*, J.-P. Callu)[18]. După cum ne sugerează petiţiile, una din strategiile de persuasiune adoptate de către Symmachus este să convingă ca reprezintă voinţa unitară a corpului senatorial şi a lui *plebs urbana*. Mai mult, cele două corpuri (politice), la rândul lor, trebuie să fie edificate de justeţea acţiunilor sale. Aşadar, pentru a echilibra raportul asimetric de putere la Curtea imperială, prefectul se erijează într-un funcţionar imperial activ, care are suportul politic deplin al lui *Vrbs*. Profitând şi de *fama* a sa oratorică, încearcă să obţină răspunsuri favorabile petiţiilor remise. Pentru a-şi atinge scopurile, încearcă să medieze dificilele probleme administrative, civile, judiciare prin apelul la diferite strategii retorice care pun în valoare continuitatea culturală şi politică dintre prezentul imperial şi trecutul republican. Ca agent privilegiat al manipulării acestui tip de discurs asupra „memoriei", Symmachus încearcă să obţine *feedback* politic pozitiv prin apelul la *auctoritas* a sa privată, dar şi colectivă – a Senatului, în relaţie cu Valentinianus II. În acest context, apelativele imperiale pe care le vom analiza comportă şi o importantă funcţie activă, nu doar protocolară, în cadrul efortului retoric mai larg de persuasiune politică adoptat de prefect.

Imaginea împăratului în Relationes. *Aportul apelativelor imperiale*

În corespondenţa administrativă a lui Symmachus ca *praefectus Vrbi,* întâlnim două situaţii comunicative. Astfel, la nivel formal, în *inscriptiones* şi *subscriptiones,* acesta preia, desigur, formularul administrativ oficial. În *inscriptiones*, acesta este mai degrabă abreviat, restrâns la forma *dominus noster* [...] *semper Augustus*, în care

[17] Maggi Creese, *Letters to the Emperor: Epistolatry and Power Relations From Cicero to Symmachus,* PhD thesis, University of Saint Andrews, 2007, 172.

[18] Jean-Pierre Callu, *Introduction. Rapports*, in idem, *Discours. Rapports*, tome V, Les Belles Lettres, Paris, 2009, 47-48.

este subliniată, aşadar, doar poziţia împăratului prin cele două *nomina* politice consacrate. *Dominus noster* se impune în secolul IV ca *praenomen* oficial *par excellence* al împăratului, subliniind statutul său privilegiat, atotputernic. Pronumele posesiv *noster*, după cum observa Dora Alba Musca, personalizează relaţiile de putere în mărturiile epigrafice[19]. După cum ştim din *testimonia* symmachiene, aceasta este idealizată, cel puţin din perspectivă senatorială, sub forma unor raporturi cordiale, paterne, aşadar, împăratul este un veritabil *pater patriae* al Imperiului, *cura* a sa luând forme particulare în funcţie de aşteptările fiecărui grup de putere[20]. *Semper Augustus*, la rândul său, evidenţiază prestigiul şi perenitatea oficiului imperial. În cadrul petiţiilor, formula oficială de adresare faţă de colegiul imperial (*unanimitas imperii*) pe care o preferă senatorul este *domini imperatores* [...] *inclyti victores ac triumphatores semper Augusti*. Observăm astfel că acest *titulum* este compus din două părţi distincte, politică şi militară. Apelativele din sfera puterii suverane sunt *dominus Imperator semper Augustus,* reflectând, aşadar, *epigraphic habit* al perioadei. La rândul lor, *cognomina ex virtute* reflectă importanţa pe care idealul militar îl joacă în această perioadă în reprezentarea împăratului, în acest context ele făcând referire la *gloria* a sa (*inclytus*), victoriile obţinute pe câmpul de luptă (*victor*) şi supremaţia militară de necontestat a acestuia – în special în relaţie cu *gentes barbaricae* (*triumphator*).

În cadrul petiţiilor, imaginea suveranului este conturată de *praefectus* prin apelul la apelativele din sfera morală (*clementia, mansuetudo, serenitas, tranquilitas, humanitas, pietas*), şase la număr, urmate de cele care evidenţiază maiestatea şi perenitatea puterii suverane (*aeternitas, perennitas, maiestas, bonus*), în număr de patru, religioase (*numen, fortuna*) – două, şi doar unul singur politic (*princeps*).

În cadrul apelativelor din sfera morală, *clementia* este *leitmotiv*-ul propagandistic al acestor *relationes*, fiind invocat de 45 de ori[21]. Re-

[19] Dora Alba Musca*, Le donominazioni del principe nei documenti epigrafici romani,* vol. I, Adriatica Editrice, Lecce, 1979, 43.

[20] *E.g., princeps civilis* – Symm., *Or.* V, 3: *Ideo magnus ideo praeclarus es, quia primum te mavis esse quam solum*; *pater patriae* – Symm., *Or.* V, 3: *Mihi autem vere pater patriae videtur, sub quo laudari vir optimus non timet.*

[21] *Clementia Vestra* – Symm., *Rel.* II, 3; III, 2, 6, 19; IV, 1; VI, 2; VII, 2-3; IX, 6; XI, 1; XII, 4; XIV, 1-2; XV, 3; XVI, 1; XVII, 2; XVIII, 1; XX, 1; XXIII, 1; XXVI, 1; XXVIII, 1; XXXI, 3; XXXIV, 1; 4 (2x), 12-13; XXXV, 2; XXXVI, 1; XXXIX, 1; XL,

partiţia sa în cadrul acestor petiţii este următoarea: petiţii cu caracter politic – 11, care privesc jurisdicţia – 6, administrative – 5, referitoare la *annona* – 2, *collegia* şi edificiile publice – 1. Aşadar, cu excepţia *rel.* III, apelativul este prezent în fiecare categorie de *relationes*, exprimând cel mai bine idealul împăratului clement, moderat, binevoitor, care trebuie să guverneze raporturile sale cu supuşii în diverse contexte. Motivele şi temele ideologice care însoţesc corespondenţa prefectului sunt grăitoare în acest sens, ele făcând referire în general la *felicitas* a împăratului, a domniei sale, la virtuţilor sale, inclusiv *iustitia*, dar şi a statutului său privilegiat. Menţionăm în acest sens acei *topoi* care completează această imagine a suveranului: *gloria* (*principis*)[22], *gloria temporum*[23], *divinus animus vester*[24], *largitas vestra*[25], *virtutes caelestes*[26], *bona tempora vestrorum*[27], *bonus princeps*[28], *fama vestra*[29], *felicitas temporum*[30], *saeculum vestrum aequitas*[31], *fama bonorum temporum*[32], *iustus princeps*[33], *fama saeculi*[34], *sacra humanitas*[35], *virtutes vestrae*[36], *optimus imperator*[37]. Celelalte apelative – *mansuetudo* (5 ocurenţe)[38], *pietas*[39], *serenitas*[40], *humanitas* (2)[41] şi *tranquilitas* (1)[42] contribuie la rândul lor,

6; XLVI, 1; XLVII, 2; XLVIII, 4; *Clementia tua* – Symm., *Rel.* XIII, 1, 3; XIV, 4; XXI, 2; XXXIV, 4; XLVIII, 1.

[22] Symm., *Rel.* XLVII, 1.

[23] Symm., *Rel.* II, 3.

[24] Symm., *Rel.* III, 19.

[25] Symm., *Rel.* VI, 2.

[26] Symm., *Rel.* VII, 3.

[27] Symm., *Rel.* XII, 4.

[28] Symm., *Rel.* XIII, 3; XXV, 2;

[29] Symm., *Rel.* XLVII, 1,

[30] Symm., *Rel.* XVII, 2.

[31] Symm., *Rel.* XXI, 1.

[32] Symm., *Rel.* XIII, 1, XXIII, 1.

[33] Symm., *Rel.* XXVIII, 1.

[34] Symm., *Rel.* XXXIV, 1.

[35] Symm., *Rel.* XLI, 2.

[36] Symm., *Rel.* XLVI, 1.

[37] Symm., *Rel.* XIII, 1.

[38] *Mansuetudo Vestra* – Symm., *Rel.* XXIX, 2; XXXIV, 2; XXXVI, 3; *Mansuetudo Tua* – Symm., *Rel.* XIII, 2; *Tua Mansuetudo* – *Rel.* XXXIV, 8.

[39] Symm., *Rel.* XXI, 2; XXXIV, 11.

[40] Symm., *Rel.* VIII, 3; XXIV, 3.

[41] Symm., *Rel.* XIV, 4; XLI, 2.

[42] Symm., *Rel.* XXXIII, 2,

dar într-o mai mică măsură, la reliefarea laturii morale a conduitei imperiale.

A doua cea mai importantă preocupare a prefectului în petiţii este să reliefeze prestigiul şi, mai ales, perenitatea (puterii) împăratului. În acest context, se remarcă două apelative, foarte des menţionate, anume *aeternitas* (22)[43] şi *perennitas* (19)[44].

Aeternitas este prezentă în toate categoriile de *relationes*: petiţii cu caracter politic – 6, care privesc jurisdicţia – 4, administrative – 2, referitoare la monumente publice – 2, *collegia* – 2, religioase – 1. Susţine o imagine complexă a suveranului, similară celeia pe care o regăsim asociată cu *clementia*. *Topoi* folosiţi în legătură cu acest apelativ fac referire, prin urmare, la rândul lor, la idealul imperial, *beneficia* ale suveranilor, statutul lor religios privilegiat, *felicitas* personală sau a domniei lor în general: *boni principes*[45], *beneficia* (*principis*)[46], *divinus pectoris tui*[47] *consilium caeleste*[48]*, saeculum vestrum*[49], *virtutes divines*[50], *securitas populi Romani*[51], *princeps venerandi*[52]*, fama saeculi ac temporum bonorum*[53]*, sensus divines vestrorum*[54]. *Perennitas* cunoaşte o distribuţie relativ asemănătoare cu *aeternitas*, făcând trimitere, de asemenea, la *topoi* din aceeaşi sferă; nu îi vom relua. *Maiestas* (8)[55] şi *bonus* (6)[56] reiterează, la o scară mult mai mică, asocierile pe care le regăsim în cazul apelativelor anterioare.

---

[43] Symm., *Rel.* II, 2; III, 3, 7; VI, 1; VIII, 4; XIV, 3; XVIII, 2; XXI, 7; XXIII, 1, 15; XXV, 1-3; XXVI, 7; XXIX, 1; XXX1, 3; XXXIII, 1; XXXIV, 7; XXXVI, 3; XXXVIII, 5; XLV, 1; XLVI, 2.

[44] Symm., *Rel.* VI, 3; XVIII, 2; XX, 1; XXI, 3; 6; XXIII, 11; XXIV, 1; XXV, 4; XXVIII, 11; XXXII, 4; XXXVI, 2; XL, 6; XLII, 1; XLIV, 3; XLVIII, 2; XLIX, 4; *Vestra Perennitas* – *Rel.* XXIII, 3; XXXVII, 2; *Perennitas Tua* – *Rel.* XIII, 3.

[45] Symm., *Rel.* VI, 1.

[46] Symm., *Rel.* XXXIV, 1.

[47] Symm., *Rel.* XXI, 7.

[48] Symm., *Rel.* III, 10.

[49] Symm., *Rel.* XVIII, 3.

[50] Symm., *Rel.* XVIII, 3.

[51] Symm., *Rel.* XVIII, 2.

[52] Symm., *Rel.* XXI, 7.

[53] Symm., *Rel.* XXIV, 1.

[54] Symm., *Rel.* XXIX, 2; XXXIV, 11.

[55] *Maiestas Vestra* – Symm., *Rel.* II, 1; XIX, 10; XXII, 1; XXX, 4; XXXVII, 1; XL, 1; XLVI, 2; *Maiestas tua* – Symm., *Rel.* XXXIV, 7.

[56] Symm., *Rel.* III, 12; VI, 1; XIII, 3; XV, 2; XXXV, 2; XLI, 8.

În ceea ce priveşte apelativele din sfera religioasă, se remarcă în mod deosebit *numen,* al doilea cel mai frecvent menţionat epitet oficial de către Symmachus, cu 26 de ocurenţe[57]. Îl regăsim folosit în majoritatea tipurilor de *relationes*, fiind repartizat în mod relativ egal, astfel: petiţiile care privesc jurisdicţia lui Symmachus – 5, politice şi administrative – 4, *annona*, *collegia*, relative la edificii publice – 1. Această plajă variată de contexte în care este inserat se reflectă şi în diversitatea motivelor retorice cu care este asociat: idealul imperial, administrarea echitabilă a dreptăţii de către suveran, prestigiul lor personal sau al domniei lor: *boni principes*[58], *virtutes caelestes principum*[59], *bona tempora vestrorum*[60], *saecula optima*[61], *fama principis*[62], *felicitas temporum*[63], *amor saeculi vestri*[64], *saeculum vestrum*[65], *amor bonorum temporum*[66], *sacrae aures*[67], *aequitas temporum vestrorum*[68], *sacra humanitas*[69], *sacrosanctitas principis*[70]. Astfel, folosirea deschisă de către Symmachus a unui termen din sfera religioasă tradiţională, păgână poate fi înţeleasă într-un mod mai degrabă neutru, fiind supusă convenţiilor tipului de comunicare – birocratic-administrativă, în care senatorul, pentru a recunoaşte legitimitatea aspiraţiilor împăratului la un statut religios privilegiat, foloseşte vocabularul religios tradiţional, specific încă unei părţi a Senatului, pietăţii sale private. Senatorul nu caută să persuadeze din acest punct de vedere, din contră. În contextul mai larg al perioadei, referirile la divinitate, atât din partea autorilor creştini, cât şi a celor păgâni stau –

[57] *Numen Vestrum* – Symm., *Rel.* II, 1; III, 19; V, 3; VI, 1; VII, 2; XIV, 1; XVII, 2; XVIII, 3; XIX, 5,10; XXII, 1; XXV, 1, 3-4; XXVI, 3; XXVII, 4; XXVIII, 11; XXIX, 1; XXXIII, 2; XXXIV, 2, 9-10; XXXVIII, 1; XXXIX, 4; XL, 4; XLI, 1; XLIV, 3; *Vestrum numen* – Symm., *Rel.* I, 3; II, 3; X, 3; XII, 2; XXVII, 1; XXXIV, 4, 13; XL, 7; XLVIII, 3; *Numen tuum*

[58] Symm., *Rel.* I, 1; 2; III, 12; 18; VI, 1; IX, 3; XIII, 3; XV, 2; XXXV, 2; XLI, 8.

[59] Symm., *Rel.* VIII, 3.

[60] Symm., *Rel.* XII, 4.

[61] Symm., *Rel.* XII, 2.

[62] Symm., *Rel.* I, 2.

[63] Symm., *Rel.* XVII, 2.

[64] Symm., Rel. XVII, 1.

[65] Symm., *Rel.* XVI, 2; XVII, 1; XVIII, 3.

[66] Symm., *Rel.* XXIV, 2.

[67] Symm., *Rel.* XXI, 7.

[68] Symm., *Rel.* XLVII, 5.

[69] Symm., *Rel.* XXXIX, 3; XLI, 1.

[70] Symm., *Rel.* XLIV, 3.

cel puţin formal, sub semnul neutralităţii[71]. *Felicitas* este menţionat doar de trei ori[72]. Ne atrag atenţia contextele în care sunt evocate, în care Symmachus particularizează *felicitas* a împăratului cu un anume tip de *beneficium*. În doua cazuri, are în vedere rezolvarea crizei frumentare care ameninţă Roma, iar în celălalt, acordarea unor privilegii personale unui fost soldat (*cornicularius*).

În fine, apelativul politic prin excelenţă folosit de Symmachus în *Relationes* este *princeps*, fiind menţionat de 30 de ori[73]. Remarcăm ocurenţa sa ridicată în *rel.* III (11 ocurenţe), în care Symmachus încearcă să-l convingă pe împărat de justeţea poziţiei sale în cadrul conflictului *Ara Victoriae*. Prezenţa sa în corespondenţă poate fi contorizată astfel: petiţii care privesc jurisdicţia – 6; politice – 4; administrative – 3; *annona*, religioase – 1. Este, prin urmare, apelativul politic preferat de Symmachus atunci când îi invocă pe împăraţi, inclusiv pe *divi*. Desigur, contextele în care este menţionat fac referire la *bonus imperator*, în cadrul acestuia putem distinge şi anumite comportamente normative ale acestuia cum ar fi excelenţa sa morală (*virtutes imperatoriae*), administrarea echitabilă a dreptăţii (*iustitia*), *beneficia* pe care le garantează (*e.g., munera*), grija sa faţă de supuşi (*defensores salutis publicis*; *parentes humani generis*). Pe lângă acestea, întâlnim şi ecouri ale principalelor sloganuri ale discursului propagandistic oficial[74], care fac trimitere la *fama temporum / sua*[75], *bona saecula*[76], *humanitas saeculi*[77] sau *felix saeculum*[78].

---

[71] Vezi Nelu Zugravu, *O „neutralitate religioasă" a breviatorilor latini târzii?, Pontica*, XLVI, 2013, 357-401. Pentru perspectiva tradiţională asupra acestei probleme, vezi Arnaldo Momigliano, *Christian Historiography in the Fourth Century A.D.*, in *The Conflict between Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century*, essays edited by Arnaldo Momigliano, Oxford University Press, Oxford, 1964, 86-97.

[72] Symm., *Rel.* XVIII, 1; XXXV, 1; XLII.

[73] Symm., *Rel.* I, 2; III, 1 (2x), 2, 3, 5, 6, 7, 12, 13, 18, 19; VI, 1 (2x), 2; IX, 2, 5; X, 2; XIII, 3; XVI, 2; XXII, 7; XXIII, 1; XXXII, 3; XXXIV, 4, 5; XXXVI, 2; XL, 4; XLI, 5; XLVI, 1; XLIX, 4.

[74] *E.g.*, *RIC* IX, Valentinianus I, Treveri, nr. 5-6 (GLORIA ROMANORUM), nr. 7 (SECURITAS REI PUBLICAE), nr. 8 (FELIX ADVENTUS AUGGG[ustorum]), nr. 9 (GLORIA REI PUBLICAE), nr. 10 (GLORA ROMANORUM), nr. 65 (REPARATIO REI PUB[licae]), nr. 76 (RESTITUTOR REI PUBLICAE).

[75] Symm., *Rel.* II, 3; III, 1.

[76] Symm., *Rel.* III, 1.

[77] Symm., *Rel.* IX, 7.

[78] Symm., *Rel.* XV, 2.

Apelativele imperiale în contextul culturii politice tardoantice

La finalul demersului nostru interpretativ, vom situa, în contextul ideologic mai larg al perioadei, apelativele imperiale din *Relationes*, văzute ca epifenomene ale comunicării oficiale în cadrul culturii politice ceremoniale din Antichitatea târzie.

Paideia, după cum observa Peter Brown în cartea sa, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Toward a Christian Empire*[79], oferea elitelor Imperiului în secolul IV un idiom politic comun în virtutea căruia raporturile de putere cu Curtea imperială puteau fi negociate. După cum reiese din istoriografia culturii politice romane[80], se remarcă o preocupare constantă pentru obţinerea consensului diferitelor sectoare relevante ale vieţii publice prin intermediul diverselor *media* de comunicare sau ceremonii publice (*adventus, panegyrici*). Aşadar, Roma oferea, după cum remarcă Clifford Ando, „spaţii conceptuale", discursive, prin care diverse categorii politice, sociale, economice puteau testa validitatea aspiraţiilor puterii suverane[81]. Prin urmare, ideologia imperială, fără a încuraja o adaptare mecanică la un anumit ideal actorilor politici individuali sau colectivi implicaţi, s-a impus printr-un mecanism mult mai subtil, anume, le-a oferit acestora şansa, prin

[79] Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Toward a Christian Empire,* University of Winsconsin Press, Madison, 1992, *passim*.

[80] Pentru analiza consensului în perioada republicană, vezi Egon Flaig, *Popular Assemblies in Rome as a Ritual of* Consensus, *ARSS*, 140, 5, 2001, 12-20; Gianpaolo Urso (a cura di), Popularitas. *Ricerca del consenso e populismo in Roma Antica*, L'Erma di «Bretschneider», Roma, 2021. Pentru perioada imperială, Gianpiero Rosati, *Amare il tiranno. Creazione del consenso e linguaggio encomiastico nella cultura flavia*, in Gianpaolo Urso (a cura di), Dicere Laudes. *Elogio, comunicazione, creazione del consenso. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 23-25 settembre*, Edizioni ETS, Pisa, 2010, 265-280; Franca Ela Consolino, *Panegiristi e creazione del consenso nell'occidento latino*, in *ibidem*, 299-336; John Labour, Consensus, Concordia, *and the Formation of Roman Imperial Ideology*, Routledge, London, 2012; John Rich, Consensus *Rituals and the Origin of the Principate,* in Jean-Louis Ferrary, John Scheid (a cura di), *Il* Princeps *romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*, Iuss Press, Pavia, 2012, 101-138.

[81] După cum remarca recent Giovanni A. Cecconi, *consensus* ghidează inclusiv şi politica fiscală a împăraţilor, care este văzută ca o *utilitas publica* – Giovanni A. Cecconi, Tributorum necessitas. *Vues et pratiques de la fiscalité avant et après la réorganisation tétrarchique*, *CCG*, n.s., 1, 2025, 255-281.

participarea deschisa la edificarea consensului (relaţii inter-subiective), de a „socializa" activ într-un anumit cadru normativ. Aceste interacţiuni definesc, pe de o parte, statutul celor implicaţi între ei dar şi pe verticala puterii, iar pe de altă parte, asigură perpetuarea sistemului politic, prin recunoaşterea implicită a legitimităţii sale. Pentru a prelua conceptul sociologic al lui Pierre Bourdieu, cultura imperială poate fi definită ca un *habitus* care supra-ordonează relaţiile de putere între diverşi actori pe orizontala şi verticala puterii. Spre deosebire de variantele moderne, „infrastructurale", totalitare, celui roman îi lipseşte sursa unică de autoritate, „scriptura" – Clifford Ando, fiind extrem de descentralizată şi contingentă.

În această interpretare, actorii politici sunt „eliberaţi", scăpând de sub tirania forţelor supra-istorice care le modelează deciziilor, ca în marxism, de exemplu, sau de simplul cinism, motivat doar prin prisma intereselor individuale, la fel de reducţionist. Înzestraţi cu *agency* şi, mai ales, cu înţelegerea sau intuirea corectă a raporturilor de putere cu care vin în contact, ei pot contribui activ şi creativ la definirea statutului lor pe harta relaţiilor politice. Mai reţinem aici că funcţia discursului ideologic este dublă; pe de o parte, este preocupată de asigurarea legitimării sale, iar pe de altă parte, comunică formele acceptate de relaţionare cu suveranul.

Asupra acestui ultim aspect vom stărui în continuare. După cum am arătat, în Antichitatea târzie, putem observa o anumită comunicare politică, deschisă, mediată retoric, care se desfăşoară între împărat şi Senat în opera lui Symmachus. Interpretarea acestor „communicative actions" necesită însă un fundament teoretic mai complex. Pentru a putea oferi un răspuns în acest sens, am considerat că sunt extrem de utile pentru demersul nostru observaţiile pe care Jürgen Habermas le-a făcut asupra comunicării. Teoria pe care acesta a propus-o în acest sens, „theory of communicative actions" urmăreşte să explice fundamentele care asigură universalitatea comunicării între diverşi actori sociali[82]. După cum observă în legătura cu intenţiile acestora: "[i]n communicative action, participants are not primarily oriented toward their own individual successes, they pursue their individual goals on conditioning that they can harmonize their plan of

[82] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., translated by Thomas MacCarthy. Beacon Press, Boston, 1984-1987.

actions on the basis of common situation, definitions"[83]. Aşadar, pentru succesul unei acţiuni de comunicare (politică) esenţial este ca participanţii să nu uzurpe cadrul normativ comun pe care îl împărtăşesc (*Verständigung*) – *e.g.*, *paideia*, la Peter Brown. După cum am văzut, pe baza acelor *testimonia* oferite de *relationes* symmachiene, acesta, subliniază, ori de câte ori este nevoie, legitimitatea afirmaţiilor sale prin apelul la tradiţia politică imperială comună pe care o împărtăşeşte cu audienţa sa. Mai mult, aceasta este principala sa strategie retorică, în virtutea căreia îşi legitimează aspiraţiile. Plecând, aşadar, de la acest fundament comun se poate atinge înţelegerea şi, ulterior, unitatea (*Einigung*) sau acordul (*einverständnis)* între participanţi. Care este însă acea „pre-theoretical knowledge of competent speaker" care permite derularea unui dialog cu succes? La Symmachus, este, în primul rând, vocabularul politic tradiţional, inspirat din discursul oficial al puterii conturat în perioada imperială şi rolul activ al Senatului – pe care îl reprezintă, în guvernarea Imperiului prin prisma importanţei sale în perioada republicană sau imperială timpurie. După cum am subliniat anterior, particularitatea cea mai importantă a discursului puterii în lumea romană este ambiţia acestuia de a-şi întemeia legitimitatea prin participarea activă a principalelor corpuri politice la realizarea consensului. Prin urmare, decizia lui Symmachus de a dialoga cu autoritatea imperială se bazează pe o tradiţie venerabilă, acceptată şi niciodată contestată deschis, de definire a limitelor exerciţiului puterii prin aspiraţiile pe care ea însăşi le proclamă. În cazul autorului nostru, am urmărit acest dialog prin intermediul apelativelor imperiale, care delimitează sferele specifice de competenţă ale împăratului. Putem, afirma, aşadar, că între Symmachus şi suveran, comunicarea politică stabilită avea la bază presupoziţii comune, împărtăşite, acceptate. După cum subliniază filosoful german, este un acord motivat raţional (*Zustimmung*).

Meritul teorii avansate de Jürgen Habermas este că trece peste mobilul limitat al intereselor private ale participanţilor angajaţi într-o acţiune de comunicare, analizate în alte teorii ale comunicării, şi atrage atenţia asupra contextului care mediază asemenea interacţiuni („formal pragmatics"). În cazul comunicării politice în Antichitatea târzie, extrem de formală, ceremonială este cu atât mai importantă,

[83] Idem, *What is Universal Pragmatics?*, in Maeve Cook (edited by), *Jürgen Habermas. On the Pragmatics of Communication,* MIT University Press, Cambridge MA, 1998, 48.

pentru a evidenţia rolul esenţial pe care tradiţia politică a avut-o în definirea raporturilor de putere. Apelativele imperiale nu sunt, aşadar, doar simple formule protocolare, ele punctează, orientează şi definesc, uneori imperativ (vezi *Relationes*), sfera acţiunilor puterii suverane în interesul unui actor politic, individual sau colectiv.

Ediţii de izvoare

Symmaque, *Correspondance. Livres I et II*, I, texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

Symmaque, *Discours – Rapports*, texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu, Les Belles Letres, Paris, 2009.

Tabel de apelative din *Relationes*

Nr. crt.	Apelativ	Nr. ocurenţe	*Loci*	Tipul petiţiei	*Topoi*
1	*Augustus*	98	*Inscriptiones+ subscriptiones*	-	-
2	*Dominus*	98	*Inscriptiones+ subscriptiones*	-	-
3	*Imperator*	49	*Subscriptiones*	-	-
4	*Triumphator*	49	*Subscriptiones*	-	-
5	*Victor*	49	*Subscriptiones*	-	-
6	*Inclytus*	49	*Subscriptiones*	-	-
7	*Clementia*	45	***Clementia Vestra*** – *Rel.* II, 3; III, 2, 6, 19; IV, 1; VI, 2; VII, 2-3; IX, 6; XI, 1; XII, 4; XIV, 1-2; XV, 3; XVI, 1; XVII, 2; XVIII, 1; XX, 1; XXIII, 1; XXVI, 1; XXVIII, 1; XXXI, 3; XXXIV, 1; 4 (2x), 12-13; XXXV, 2; XXXVI, 1; XXXIX, 1; XL, 6; XLVI, 1; XLVII, 2; XLVIII, 4; ***Clementia tua*** – *Rel.* XIII, 1, 3; XIV, 4; XXI, 2;	Petiţii cu caracter politic – 11; care privesc jurisdicţia – 6; administrative – 5; *annona* – 2; *collegia* – 1; monumente publice – 1.	*Gloria* (*principis*); *gloria temporum; divinus animus vester; largitas vestra; virtutes caelestes; bona temporum vestrorum; bonus princeps; fama* (*vestri*); *felicitas temporum; felicitas* (*vestra*); *saeculum vestrum; fama bonum temporum; iustus princeps; fama saeculi; boni Principes; sacra humanitas; virtutes*

			XXXIV, 4; XLVIII, 1		*vestrae; optimus imperator.*
8	*Princeps*	30	*Rel.* I, 2; III, 1 (2x), 2, 3, 5, 6, 7, 12, 13, 18, 19; VI, 1 (2x), 2; IX, 2, 5; X, 2; XIII, 3; XVI, 2; XXII, 7; XXIII, 1; XXXII, 3; XXXIV, 4, 5; XXXVI, 2; XL, 4; XLI, 5; XLVI, 1; XLIX, 4.	Petiţii care privesc jurisdicţia – 6; politice – 4; administrative – 3; *annona* – 1; religioase – 1.	*Bonus; fama temporum; bonae saecula; fama sua; iustitia; divinus animus vestrum; beneficia; munificentia imperialis* (*munera*); *humanitas saeculi; defensores salutis publicae; felix saeculum;parentes humani generis; potestas divinorum (principes*)
9	*Numen*	26	***Numen Vestrum*** – *Rel.* II, 1; III, 19; V, 3; VI, 1; VII, 2; XIV, 1; XVII, 2; XVIII, 3; XIX, 5,10; XXII, 1; XXV, 1, 3-4; XXVI, 3; XXVII, 4; XXVIII, 11; XXIX, 1; XXXIII, 2; XXXIV, 2, 9-10; XXXVIII, 1; XXXIX, 4; XL, 4; XLI, 1; XLIV, 3; ***Vestrum numen*** - *Rel.* I, 3; II, 3; X, 3; XII, 2; XXVII, 1; XXXIV, 4, 13; XL, 7; XLVIII, 3; ***Numen tuum***	Petiţii politice – 10; care privesc jurisdicţia – 7; administrative – 3; *collegia* – 3; *annona* – 2; religioase – 1; referitoare la monumente publice – 1.	*Boni principes*; *virtutes caelestis principum*; *saeculi optimi*; *fama principis*; *felicitas temporum*; *saeculum Vestrum*; *amor bonorum temporum*; *sacrae aures*; *aequitas temporum vestrorum*; *sacra humanitas*; *sacrosanctitas principis.*
10	*Aeternitas*	22	*Rel.* II, 2; III, 3, 7; VI, 1; VIII, 4; XIV, 3; XVIII, 2; XXI, 7; XXIII, 1, 15; XXV, 1-3; XXVI, 7; XXIX, 2; XXX1, 3; XXXIII, 1; XXXIV, 7; XXXVI, 3; XXXVIII, 5; XLV, 1; XLVI, 2	Petiţii cu caracter politic – 6; care privesc jurisdicţia – 4; administrative – 2; referitoare la monumente publice – 2; *collegia* – 2; religioase – 1.	*Boni principes*, *beneficia* (*principis*); *bona temporum vestrorum*; *consilium caeleste*; *saeculum vestrum, virtutes divines, securitas populi Romani*; *Princeps venerandi*; *fama seculi ac temporum bonorum*; *sensus divines vestri.*
11	*Perennitas*	19	*Rel.* VI, 3; XVIII, 2; XX, 1; XXI, 3; 6; XXIII, 11; XXIV, 1; XXV, 4; XXVIII, 11; XXXII, 4; XXXVI, 2; XL, 6; XLII, 1; XLIV,	Petiţii care privesc jurisdicţia – 5; petiţii cu caracter politic – 4; administrative – 4; *annona* – 1; *collegia* – 1; referi-	*Saeculum Vestrum, virtutes divines, securitas populi Romani*; *aequitas imperii; sacrae aures*; *sacrosanctitas prin-*

			3; XLVIII, 2; XLIX, 4; ***Vestra Perennitas*** – Rel. XXIII, 3; XXXVII, 2; ***Perennitas Tua*** – *Rel.* XIII, 3.	toare la monumente publice – 1.	*cipis*; *princeps divinus*; *salus imperatoria*; *princeps bonus.*
12	*Maiestas*	8	***Maiestas Vestra*** - *Rel.* II, 1; XIX, 10; XXII, 1; XXX, 4; XXXVII, 1; XL, 1; XLVI, 2; ***Maiestas tua*** – *Rel.* XXXIV, 7.	Petiţii care privesc jurisdicţia – 3; politice – 1; *annona* – 1; administrative – 1.	*Meditata iudicia; beneficium principis*; *aequus arbiter.*
13	*Bonus*	6	*Rel.* III, 12; VI, 1; XIII, 3; XV, 2; XXXV, 2; XLI, 8.	Petiţii politice – 3; care privesc jurisdicţia – 1; religioase – 1; *annona* – 1.	*Favor principis*; *continentia*; *felices saeculi*; *fama temporum.*
14	*Mansuetudo*	5	***Mansuetudo Vestra*** – *Rel.* XXIX, 2; XXXIV, 2; XXXVI, 3; ***Mansuetudo Tua*** – *Rel.* XIII, 2; ***Tua Mansuetudo*** – *Rel.* XXXIV, 8.	Petiţii politice – 2; administrative – 1; *collegia* – 1.	*Sensus divines Vestris*
15	*Felicitas*	3	*Rel.* XVIII, 1; XXXV, 1; XLII.	Petiţii referitoare la *annona* – 2;	*Beneficium* (*copia alimoniae*); *abundantia*; *felicitas divina temporum.*
16	*Pietas*	2	*Rel.* XXI, 2; XXXIV, 11.	Petiţii politice – 2.	*Sensus divines*
17	*Serenitas*	2	*Rel.* VIII, 3; XXIV, 3.	Petiţii politice – 1; administrative – 1.	-
18	*Humanitas*	2	*Rel.* XIV, 4; XLI, 2.	Petiţii care privesc jurisdicţia – 1; *annona* – 1	*Fortuna* (*principis*)
19	*Tranquilitas*	1	*Rel.* XXXIII, 2.	Petiţii care privesc jurisdicţia	

Word cloud *Relationes*



Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 743-760
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.743

LES CHRETIENS « ORTHODOXES » ET LES AUTRES (L'HETERODOXE, LE PAÏEN, LE JUIF) DE CONSTANTIN (313/324) A THEODOSE LE GRAND (379/380)[*]

Attila JAKAB[**]
(Mémorial de la Shoah, Budapest)

Keywords: *heterodox, pagan, Jew, Orthodoxy, Constantine, Nicaea, Constantius II, Athanasius of Alexandria, Gregory of Nazianzus, Theodosius the Great, religious freedom, persecution.*

Abstract: ***'Orthodox' Christians and the others (the heterodox, the pagan, the Jew) from Constantine (313/324) to Theodosius the Great (379/380)***. *At the very moment when Constantine and Licinius solemnly reaffirmed in Mediolanum (now Milan) the religious peace inaugurated by Emperor Gallienus, Christianity was emerging from a period of persecution and beginning its journey towards becoming the state religion under Theodosius the Great. From being the persecuted, with the support of the imperial administration, they gradually became the persecutors, which radically altered their perception of themselves and of others, all the more so because, from the Church's perspective (the 'Great' or the 'orthodox' Church), the emperor was not always on the 'right side', namely, on the side of 'orthodoxy'. In this context, the question is what image Orthodox Christians (who were rapidly rising in social and political standing) had of the Other: the heterodox, the pagan and the Jew.*

Cuvinte-cheie: *heterodox, păgân, evreu, ortodoxie, Constantin, Nicaea, Constantius II, Atanasie de Alexandria, Grigorie de Nazianz, Teodosie cel Mare, libertate religioasă, persecuție.*

Rezumat: ***Creştinii „ortodocşi" şi ceilalţi (eterodocşii, păgânii, evreii) de la Constantin (313/324) până la Teodosie cel Mare (379/380)***. *În chiar momentul în care Constantin şi Licinius au reafirmat solemn la Mediolanum (actualul Milano) pacea religioasă inaugurată de împăratul Gallienus, creştinismul ieşea dintr-o perioadă de persecuții şi îşi începea parcursul către statutul*

[*] Le sujet de cette étude s'inscrit dans la ligne de l'ouvrage de Nelu Zugravu (*Erezii şi schisme la Dunărea Mijlocie şi de Jos în mileniul I / Hérésies et schismes dans la région du Danube moyen et inférieur pendant le premier millénaire* [Editura Presa Bună, Iaşi, 1999]) et rend hommage au savant roumain.

[**] attilajakab66@gmail.com

de religie de stat sub Teodosie cel Mare. Din poziţia de persecutaţi, cu sprijinul administraţiei imperiale, creştinii au devenit treptat persecutori, fapt care le-a modificat radical percepţia despre ei înşişi şi despre ceilalţi, cu atât mai mult cu cât, din perspectiva Bisericii (a Bisericii „Mari" sau „ortodoxe"), împăratul nu se afla întotdeauna de partea „corectă", adică de partea „ortodoxiei". În acest context, întrebarea este ce imagine aveau creştinii ortodocşi (care dobândeau rapid un statut social şi politic tot mai important) despre Celălalt: eterodocşii, păgânii şi evreii.

Au moment où Constantin et Licinius réitèrent solennellement à Mediolanum (auj. Milan) la paix religieuse inaugurée par l'empereur Galien, le christianisme sort d'une période de persécution et entame son cheminement vers le statut de religion d'État sous Théodose le Grand. Avec l'appui de l'administration impériale du persécuté, on passe progressivement au persécuteur. Cela change radicalement la perception de soi et de l'autre. D'autant plus que d'un point de vue de l'Église (la « Grande », c'est-à-dire « orthodoxe »), l'empereur n'est pas toujours du « bon côté », à savoir du côté de l'« orthodoxie ». Dans ce contexte, la question est de savoir quelle image les chrétiens orthodoxes (en pleine ascension sociale et politique) se faisaient de l'*Autre* : de l'hétérodoxe, du païen et du juif.

Dans ce bref IV^e^ siècle qui nous occupe, notre attention se focalise surtout sur Alexandrie (avec l'évêque, ou le pape, Athanase) et l'Asie Mineure (notamment Cappadoce : Grégoire de Nazianze [329-390] et Basile le Grand [329-379]), car elles représentent, politiquement et théologiquement, le facteur déterminant pour *ce* christianisme qui triomphera avant la fin du siècle, quand la romanité (*romanitas*) se transforme en chrétienté (*christianitas*). D'après P. Athanassiadi c'est dans ces décennies troubles – non seulement culturelles et sociales, mais aussi théologiques (débats autour de la divinité du Jésus de Nazareth et de l'Esprit Saint, comme troisième personne divine entre divers courants du christianisme) – qu'il y a « émergence de la religion comme trait identitaire de l'individu et, partant, de la société toute entière dans un monde de plus en plus globalisé, le passage, en d'autres termes, du fait politique au fait religieux, processus sur lequel le sceau final allait être apposé par l'islam ».[1] D'après la savante grecque « ce qui s'effectue dans cet intervalle n'est pas tant le passage du paganisme au christianisme que la transition du politique au reli-

[1] Polymnia Athanassiadi, *Vers la pensée unique*, Les Belles Lettres, 2010, 14.

gieux et du pluralisme à l'intégrisme, la *polis* cédant définitivement sa place à la communauté scripturaire comme point de référence identitaire de l'individu ».[2] Pendant ce processus, l'identité – désormais religieuse – sera : païenne, chrétienne (orthodoxe – hérétique), juive.

Ce IVe siècle est une période de transformation avec récession économique, chute démographique et détérioration du climat social, qui voit l'essor du monachisme (ce renoncement volontaire au monde, mais aussi refus du monde), et de la superstition / *deisidaimonia* (nous y pouvons inclure le culte des reliques, et l'engouement pour les miracles[3]) ; cette conviction profonde que dans la vie et dans notre sort nous dépendons de l'Autre monde, surnaturel, peuplé de Dieu, des dieux, des démons et des anges, des esprits bénéfiques et maléfiques qui à leur tour n'attendent que nos prières et nos offrandes, soit pour nous protéger, soit pour se réconcilier avec nous, soit pour faire du mal à la personne de notre vœu. Ne perdons pas de vue que pour les gens du IVe siècle le jugement divin a lieu au moment de la mort. A cette époque il n'y a pas de purgatoire. Il n'y a que deux solutions possibles dans l'au-delà : le paradis ou l'enfer. La sentence est irrévocable !

1. La « petite paix de l'Église »

Pour bien comprendre ce IVe siècle, il faut partir de cette période de tolérance et de paix, très délaissée par les historiens, qu'inaugura l'édit de Gallien (260-268) en 260. [4] À mon avis, cette occultation s'explique par le fait que cette réalité historique se montre incompatible avec la vision, ou plus exactement la représentation un peu simpliste qui s'est généralisée : une période de persécution des chrétiens avant l'avènement de Constantin.

La première étape du long processus qui conduit à la théocratie chrétienne, instaurée par Théodose, est sans aucun doute l'initiative de Dèce (249-251) d'imposer des sacrifices généraux, et surtout contrôlés, à l'ensemble des citoyens à l'échelle de l'Empire. Elle aboutira

[2] *Ibidem*, 17.

[3] Voir Grégoire de Nazianze, *Discours* 4,54-56 & 5,4.7 ; Sozomène, *HE* IV,5, 3-5 (signe de croix dans le ciel de Jérusalem). Françoise Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle* (Brepols, 1981) 323-458 (« 3e partie : Mirabilia Dei. Le merveilleux dans l'histoire de l'Eglise »).

[4] Plus en détail, voir A. Jakab, *La ‹ petite paix de l'Église ›. Une période mal aimée des historiens du christianisme ancien*, *C&C*, 8/2, 2013, 477-496.

immanquablement à une persécution généralisée des chrétiens, qui n'étaient absolument pas préparés à rien de pareil. Les églises seront ébranlées, voire même déchirées, entre d'un côté les martyrs et les confesseurs et de l'autre les « tombés » (*lapsi*). Le nombre de ces derniers va représenter un réel défi « administratif » pour les responsables : comment les réadmettre ? Qui plus est : qui décide et gère la réadmission ?

Après quelques années de paix, Valérien (253-260) déclencha une nouvelle vague de persécution (257-258), plus ciblée sur les responsables ecclésiastiques. Mais, après sa disparition (capturé par l'empereur sassanide Chapour I^er^ [240-272]), son fils, Gallien, inaugura une période de tolérance de fait allant jusqu'en 303. C'est un laps de temps considérable – plus de 40 ans, pratiquement deux générations – sur lequel nos sources restent relativement silencieuses, les auteurs et les personnages d'envergure manquent et, de ce fait, nos informations sont minces et lacunaires. Pourtant c'est *la* période dans laquelle le changement de paradigme, qu'opérera plus tard Constantin le Grand en matière de politique religieuse, s'enracine.

Par rapport à Dèce et Valérien, l'empereur Aurélien (270-275), avec son culte de *Sol invictus*, représente une prochaine étape du processus. Puis viennent Dioclétien (284-305) qui réorganise l'Empire et tente de le restaurer, Constantin (306-337) qui introduit le christianisme comme fondement du système impérial, Constance II (337-361) qui expérimente déjà la théocratie chrétienne dans sa forme arienne, Julien (361-363) qui tente une nouvelle version païenne, avant que Théodose (379-395) n'établisse et ne consolide finalement la théocratie chrétienne dans sa forme orthodoxe.

Une des caractéristiques majeures de ce long processus est la compétition-combat que mènent entre elles les diverses formes institutionnalisées de religiosité (païenne, chrétienne, juive) dans le champ sociopolitique, où les rapports de forces ne cessent de se modifier. C'est donc dans ce contexte – où la ligne de démarcation ne se situe pas tant entre persécuteurs et persécutés, mais plutôt entre ceux qui pensent pratiquement de la même manière et ceux qui osent se dresser en défenseurs de la liberté de conscience – qu'on se fait une image de l'Autre ; des autres. Stéphane Ratti a bien démontré que l'*Histoire*

Auguste est l'expression d'un dernier sursaut intellectuel « hellène »[5] à l'époque de Théodose. C'est une « œuvre militante – écrit-il –, l'ultime tentative d'un grand païen [à savoir Nicomaque Flavien senior] pour sauver ce qui pouvait encore l'être de l'antique religion de ses ancêtres ».[6]

Mais, comment en est-on arrivé là ? C'est ce que nous montrent les textes et les événements de l'époque arrangés dans un ordre chronologique.

2. Les événements sous le règne de Constantin

Le 30 avril 311, l'édit de tolérance de Galère est promulgué à Serdica et affiché à Nicomédie (Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* VIII, 17 ; Lactance, XXXIV). Après la bataille du Pont Milvius (28 octobre 312) Licinius et Constantin – par l'« édit de Milan » (février 313) – accordent aux chrétiens le droit au culte, qui retrouvent ainsi leurs biens et auront désormais une existence légale. Il n'est question d'aucun privilège. *Mais !* En réalité il s'agissait d'un changement de paradigme ! Tout au long du IV^e^ siècle, l'égalité de droit théorique sera largement faussée par la réalité quotidienne, notamment par l'appui du pouvoir politique constantinien accordé dorénavant au christianisme en général, et tout particulièrement à l'institution ecclésiastique, en inaugurant le processus d'osmose entre les administrations : religieuses et séculières. C'est dans ce cadre-là que vont s'élaborer l'image et la représentation qu'on se fait de l'Autre. Cette image aura forcément un volet religieux et un volet « civil » qui vont s'entremêler. Le 13 juin 313, Licinius publie « l'édit » à Nicomédie.[7]

En octobre 313, le concile de Rome, qui vise à résoudre la crise donatiste (l'opposition à la réintégration des *traditores* – ceux qui ont remis des livres sacrés – au sein de l'Église), illustre déjà une véri-

---

[5] « 'Hellène' – il arrive que l'on précise 'en matière de foi' – est employé aussi bien par les 'tenants de l'ancienne religion' quand ils veulent se désigner eux-mêmes que par leurs adversaires. » Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres, 2009, 15.

[6] Stéphane Ratti, Antiquus error, Brepols, 2010, 106. Voir aussi idem, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Les Belles Lettres, 2012, surtout 15-85, 217-223 (« Nicomaque Flavien senior auteur de l'Histoire Auguste »), 239-248 (« Nicomaque Flavien senior et l'Histoire Auguste : la découverte de nouveaux liens »), 261-269 (« Nicomaque Flavien démasqué »).

[7] Pierre Chuvin, *op. cit.*, 33.

table « union d'intérêts » entre l'Église et l'empereur Constantin. C'est ainsi qu'en août 314 Constantin – comme une sorte de prélude au concile de Nicée (325) – non seulement convoque le concile d'Arles au sujet du donatisme, mais il en assure la logistique et appuie ses sentences. Qui plus est, il s'adresse aux évêques comme à ses frères très chers : « Très saints évêques du Christ Sauveur, frères très chers, je me réjouis donc, je me réjouis particulièrement parce que, avec une très juste sentence, vous avez rappelé à une meilleure espérance et un meilleur sort ceux que la malignité du diable semblait avoir écartés, par sa misérable persuasion, de la très éclatante lumière de la loi catholique » (*Lettre* 7,4).

En 315, Constantin interdit aux Juifs de lapider ceux d'entre eux qui se convertissent au christianisme. Celui qui se convertit au judaïsme – *nefaria secta* (secte néfaste) – est sévèrement châtié (*CTh* XVI,8,1 du 18 octobre 315 ; réitéré le 22 octobre : 335, XVI,8,5). Au courant du IV^e^ siècle, la situation des Juifs va se détériorer progressivement.

Avec le déclenchement de la persécution des donatistes (en 317), le pouvoir politique sanctionne désormais la dissidence religieuse chrétienne. C'en est fini avec la liberté religieuse promulguée en 311 et réitérée en 313. C'est ce qui n'a pas été remarqué jusqu'à présent à sa juste valeur !

En 319, c'est l'interdiction des haruspices privés (*CTh* IX,16,1-2). L'objectif est de contrôler l'exercice des pouvoirs (divination et magie [noire ou maléfique]) de certains prêtres (païens). Le clergé chrétien acquiert un statut officiel (devient un *ordo*), ce qui permettra la mise en place d'un processus d'évasion des curiales. En 326, on précisait que les « hérétiques » ne pouvaient pas en bénéficier. Le pouvoir politique introduit donc la discrimination en fonction d'appartenance confessionnelle.

Dans ces années propices au christianisme, Athanase, le futur évêque d'Alexandrie, dans son *Traité contre les Païens*, s'est attaqué à l'idolâtrie en montrant, par un raisonnement limpide, qu'elle était la conséquence du péché humain et représente le règne des passions (divinités débauchées), tandis que l'Incarnation du Fils de Dieu – donc le christianisme – restaure la connaissance de Dieu, rend l'homme incorruptible et immortel. Athanase a donc retourné contre les païens

les anciennes accusations d'athéisme et d'impiété.[8] Son jugement est sans appel : « ils ne me paraissent pas avoir l'esprit sain ceux qui ne reconnaissent pas Dieu, qui n'adorent pas le Verbe, le Sauveur de tous, notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le Père ordonne tout, contient tout et pourvoit à tout ».[9] Le terme d'impiété est d'ailleurs très prisé par Athanase. Ces adversaires seront tous des impies (*asebôn*).

Aux alentours de 323 éclate la querelle arienne à Alexandrie. Arius était un prêtre savant et ascète âgé, dont même ses adversaires les plus acharnés n'ont pas trouvé de faille dans sa vie intègre. Il était un défenseur ardent de la transcendance du Dieu unique, mais du coup il subordonnait le Fils au Père, en faisant du *Logos* une créature. L'évêque Alexandre (313-326) le fit condamner – avec ses partisans (deux évêques, 8 prêtres et 10 diacres) – par un concile et l'expulsa de la métropole méditerranéenne. Il trouva refuge chez Eusèbe de Césarée, et appela à Eusèbe de Nicomédie. Dans la controverse qui éclata, et qui impliqua beaucoup de monde, Alexandre comparait Arius à l'Antéchrist, avec tout ce que cela comportait pour ceux qui le soutenaient. Car, après celui de Nicomédie, le concile de Césarée de Palestine valida aussi les vues d'Arius.

L'affaire présentait une nouveauté : non seulement un prêtre se dressait contre son évêque dans une question doctrinale, mais d'autres évêques se mêlaient dans ce qui normalement ne devait être autre chose que l'affaire interne d'une église locale ! Jusque-là les conflits étaient soit locaux, soit régionaux (les donatistes par exemple) qui concernaient exclusivement des évêques. Nous assistons donc à un début d'« internationalisation » d'un conflit local, interne à une église donnée, qui concernera dorénavant à la fois le pouvoir politique et une bonne partie de la population. Des lignes de fractures apparaissaient. Alexandre pouvait compter, entre autres, sur les évêques Eustathe d'Antioche (270?-337/338) et Marcel d'Ancyre (285-374).

L'affaire prit une tournure inattendue après la victoire de Constantin sur Licinius (bataille de Chrysopolis le 18 septembre 324). Il s'agit de la convocation (Constantin, *Lettre 17*) du concile de Nicée (calqué sur le modèle de celui d'Arles de 314) – entre le 20 mai et le 19 juin 325 – pour résoudre la crise arienne. Arius y fut condamné et banni en Illyricum. Selon les canons disciplinaires également adoptés,

[8] Athanase, *Contre les Païens*, 168.
[9] Athanase, *Contre les Païens*, 205.

les clercs sont devenus des privilégiés se distinguant au sein du peuple chrétien. Le volet administratif des décisions du concile montre la quête de l'ordre et de l'unité, ainsi que la volonté d'uniformisation. À la fin, Constantin donna un festin en l'honneur des évêques.

Les évêques qui participaient au concile, presque tous des Orientaux, utilisaient la poste impériale (*cursus publicus*), étaient nourris et logés aux frais de l'État. Constantin, quoi qu'*il n'était même pas chrétien* (!) au vrai sens du terme – il s'est fait baptiser seulement sur son lit de mort, qui plus est, par l'évêque arien Eusèbe de Nicomédie –, ce Constantin présida donc les séances comme l'« évêque de ceux du dehors ». Qui plus est, il présenta même aux évêques réunis un exposé de sa théologie.[10]

La leçon tirée du concile était : l'empereur ne permettait pas la dissidence religieuse chrétienne. L'évêque qui refusait de signer les canons adoptés se voyait exilé ou relégué (exemple : Eusèbe de Nicomédie, Théognios de Nicée). Les écrits des « hérétiques » étaient brûlés, les détenteurs punis de mort (Sozomène, *HE* I,21,4-5). Par conséquent, le chrétien qui pensait différemment, qui était « déviant » par rapport à la doctrine chrétienne officielle, fut dorénavant considéré comme un « ennemi de l'intérieur », car l'ordre public était une valeur suprême. Tout le problème est là ! Que faire quand l'« hérésie » devient la doctrine officielle de l'Empire, et l'« orthodoxie » est condamnée à la dissidence ?

3. Nicée et ses suites

Le choix de Constantin entre les différents partis n'était pas motivé par des raisons théologiques, mais par sa volonté de se rallier à la majorité. Au moment du concile, les décideurs de l'orthodoxie devaient encore provenir de Rome. Son conseiller attitré en théologie chrétienne n'était personne d'autre qu'Ossius de Cordoue, un fervent partisan d'Alexandre d'Alexandrie.

On se doute que Constantin avait du mal à saisir toutes les subtilités d'une théologie grecque qui articulait la philosophie avec la tradition juive de la Septante, et dont le fondement fut l'exégèse allégorique d'Origène, un des plus grands penseurs du christianisme an-

[10] *Vie de Constantin* IV,29, 32 et 55.

cien. Sans lui, le visage théologique du christianisme aurait été incontestablement tout autre.

En réalité on tentait d'expliquer à tout prix un mystère qui échappe à l'entendement humain. Nos outils linguistiques ne sont tout simplement pas aptes à exprimer l'ineffable. La perspective n'est absolument pas la même côté nicéen et anti-nicéen. Il y a une différence de taille quand on parle de *la divinité qui s'abaisse* au niveau de l'homme, ou de *l'humain qui s'élève* progressivement au niveau du Dieu.

L'Orient se situe sur un fondement arien (supraposition des personnes divines, avec une subordination légère et décalée), d'où l'harmonie des pouvoirs ; tandis qu'en Occident c'est la plaine égalité et la juxtaposition des personnes divines qui a prévalu, d'où la confrontation des pouvoirs dès le Moyen Âge. L'apparition des revendications d'ordre politique des évêques de Rome, parallèlement à l'effondrement de l'Empire romain en Occident, se situe dans ce registre.

Pour l'Orient, l'arianisme a incontestablement joué un rôle essentiel dans la constitution d'une idéologie impériale chrétienne. Eusèbe de Césarée, celui qui l'a élaboré (*Histoire ecclésiastique*, *Vie de Constantin*, *Discours des tricennales*), était en réalité un arien. Pour lui, l'empire terrestre reflétait le ciel et il considérait « l'empereur comme le légat du Christ ».[11]

Quelque temps après le concile de Nicée, Constantin s'est rallié à l'arianisme, tandis que son fils, Constance II, était un arien convaincu, presque fanatique. Il a transformé le mausolée de son père en l'église des Saints-Apôtres, où le corps de Constantin était entouré de douze cénotaphes attribués chacun à un apôtre, comme si Constantin était le 13e. Les orthodoxes ont appris à leurs dépens ce que signifie lorsque l'empereur soutient et favorise un autre courant que le leur. Du moment où l'Empire était la réalisation terrestre d'un plan divin, et où l'Auguste chrétien était le délégué de Dieu sur terre, cela avait des conséquences pour tous ceux qui ne partageaient pas la conviction du souverain.

Du point de vue du pouvoir chrétien, les « païens » et les « juifs » représentaient des facteurs constants ; mais « l'hérétique » était à géométrie variable. On était toujours l'« hérétique » de quelqu'un d'autre

[11] Polymnia Athanassiadi, *op. cit.*, 16.

et l'« orthodoxe » de soi-même. La partie était loin d'avoir été jouée à l'avance !

N'empêche que la divergence théologique était interprétée dans une perspective sociopolitique. Elle provoquait une crise (tensions, divisions, affrontements) qui troublait l'ordre et portait atteinte à l'unité. Elle était donc contraire à la volonté divine et, par conséquent, suscitait la colère de Dieu.

Avant Constantin, les problèmes internes des communautés chrétiennes n'atteignaient jamais l'État romain. Constantin, en revanche, en rapprochant/alliant l'État et l'Église, s'est trouvé décidément pris dans le tourbillon des débats théologiques aux convictions inconciliables et des jeux de pouvoir ecclésiastiques. Il n'y avait plus de point de retour, car dans le processus de transformation sociopolitico-religieuse, il a fait un pas décisif : il a changé de paradigme dans l'exercice et la légitimation du pouvoir. C'est pourquoi le IV^e^ siècle est aussi l'histoire d'une série d'interventions des empereurs dans les débats théologiques. Dès lors, l'évolution de l'Empire et celle de l'arianisme s'enchevêtrent.

On peut se demander : comment et pourquoi un débat théologique d'une religion donnée parmi d'autres, débat somme toute technique, que menaient les responsables ecclésiastiques, est devenu une affaire d'État ?

Pour deux raisons :

1) Constantin, en monarque absolu, voulait l'ordre et l'unité de son empire, or sa religion favorite semait le désordre et divisait la population ;

2) parce que les doctrines chrétiennes étaient propagées par des prières et des chants (Arius composa la Thalie, c'est-à-dire *Le Banquet*) parmi le peuple ; un peuple aspirant de manière croissante au salut.

Qui plus est, il y a encore un aspect socioreligieux de taille : la division de l'Église à Alexandrie et en Égypte (le schisme « mélitien », d'après le nom de l'évêque confesseur Mélitios de Lykopolis, en Thébaïde) qui révélait la persistance de la vieille opposition de la *chôra* à Alexandrie, la maintenant sous une teinture chrétienne. À l'arrière-plan de cette division, on peut déceler toute la problématique de l'épiscopat alexandrin. Après le martyre de Pierre (en 311), ce n'était pas Mélitios (†325/326), mais Alexandre qui a eu la charge, ainsi que l'honneur, le pouvoir, et les ressources financières qui allaient avec.

Pour ce qui est de la géo-ecclésiologie : les ariens se trouvèrent en Syrie-Palestine et dans l'ouest de l'Asie Mineure, tandis que les antiariens étaient à Alexandrie et en Cappadoce, de christianisation plus tardive. Finalement, l'Occident latin va se rallier aux Nicéens.

328, c'est l'année d'un renversement majeur. Eusèbe de Nicomédie et Théognios de Nicée – des évêques ariens – reprennent leurs sièges épiscopaux. Les évêques « nicéens » (Amphion et Chrestos) sont chassés (Sozomène, *HE* II,16). Au concile d'Antioche, l'évêque Eusthate (homme de pouvoir, mais piètre théologien) est déposé, ce qui signifie le début de l'offensive anti-nicéenne. Mais, le 8 juin, Athanase accède à l'épiscopat alexandrin et fait de la métropole méditerranéenne le fief de l'« orthodoxie » nicéenne.

À la mort de Constantin, l'empire est partagé entre ses fils : Constantin II († printemps 340, il fut tué par Constant après la bataille d'Aquilée), Constance II (arien), Constant (orthodoxe ; il fut tué par Magnence en janvier 350).

4. Règne de l'arien Constance II

Ce règne est marqué par la persécution des « orthodoxes » : exils, confiscations des biens, mises à mort. Dès 341 (édit contre les sacrifices païens : *CTh* XVI,10,2) la liberté religieuse instaurée par Constantin et Licinius en 313 est progressivement mise à mal. Le 19 février 356, l'interdiction des sacrifices est renouvelée *CTh* XVI,10,6). Le 1er décembre 356 (ou 357), les temples sont fermés et les sacrifices de nouveau interdits sous peine de mort (*CTh* XVI,10,4).

La question se pose : y a-t-il un lien entre le déclin et la disparition progressive des sacrifices et des cérémonies dites « païens » et le développement d'une fastueuse liturgie chrétienne ?[12] Le christianisme oriental a continué l'ancienne tradition selon laquelle la *religio* ce n'est pas tant un croire (orthodoxie), mais plutôt un faire (orthopraxie). Ceci est une différence majeure entre l'Occident et l'Orient.

En 356, Athanase commence son *Apologie à l'empereur Constance*, qu'il qualifie de « très pieux Auguste » (*theophilestate augouste*) par ces mots : « Depuis de nombreuses années, je le sais, tu es chrétien, et de tradition ancestrale homme religieux (*philotheos*) ; aussi te

[12] Voir par ex. Basile, *Lettre* 207 (*Aux clercs de Néocésarée*) au sujet des psalmodies.

présenté-je maintenant avec confiance l'apologie de mes faits et gestes. ».[13] La question qui se pose est : comment a-t-on pu être chrétien à l'époque sans avoir été baptisé ? Quels étaient les critères d'appartenance ? Y avait-il des exigences diverses pour l'empereur et pour le commun des mortels ? Les épithètes d'Athanase à l'adresse de l'empereur, pourtant arien, pleuvent : « Ta Piété, soucieuse de Dieu et de la vérité » ; « Ta Bonté » ; « très pieux Auguste » (14) ; « Prince éclairé (*philomathestate Basileou*) » (18), qui connaît les Divines Écritures (35).

En 357, pourtant, Athanase change brutalement de ton. Il parle désormais de « l'hérétique Constance » (*Kônstantios ho haireti-kos*),[14] et se défend pour sa fuite.[15] C'est dans ce contexte qu'il accuse ses adversaires qui, à ses yeux, rivalisent en méchanceté avec « les Juifs déicides » (*tôn kyrioktonon Ioudaiôn*)[16] :

D'après Athanase, les hérétiques qui se dressent contre le Christ «on ne les appelle même plus chrétiens mais ariens » (*areianoi*).[17] Une nouvelle dénomination qui permet l'exclusion ! Éphrem le Syrien va même plus loin : il considère les ariens comme des crypto-juifs.

Ce qui est incontestablement le plus important, c'est le concept de *« Juifs déicides »*. Il faut bien voir que les Juifs ne peuvent pas être accusés de « déicide » que si Jésus de Nazareth est véritablement Dieu. Le mot est lâché désormais ! Il faut comprendre cela dans le contexte à la fois de la crise arienne et de la situation alexandrine. Dans les années 350, l'arianisme atteint son paroxysme, tandis qu'à Alexandrie les décennies à venir révéleront un conflit religieux triangulaire entre les Chrétiens, les Juifs et les Hellènes.

5. Règne de Julien dit l'Apostat (361–363)

Contrairement à ses prédécesseurs (Constantin et Constance II) présumés chrétiens, Julien l'était vraiment, car il fut baptisé (Sozomène, *HE* V,2,2). Qui plus est, il était admis dans le clergé, comme lecteur (Sozomène, *HE* IV,5,10). C'est pourquoi, en raison de son atti-

[13] Athanase, *Apologie*, 88.
[14] Athanase, *Apologie*, 165.
[15] Athanase, *Apologie*, 141
[16] Athanase, *Apologie*, 134.
[17] Athanase, *Apologie*, 166.

tude et de ses agissements, il fut considéré comme quelqu'un qui « a trahi la religion de ses pères » (Sozomène, *HE* V,5,15). En réalité, Julien a juste tenté de restaurer la liberté religieuse dans l'esprit de l'édit de Milan de 313 en abolissant les privilèges accumulés surtout par le clergé chrétien. Qui plus est, il forçait « ceux qui avaient détruit les temples démolis sous les règnes de Constantin et Constance à les rebâtir ou à payer des indemnités correspondant à leur évaluation. » (Sozomène, *HE* V,5,5).

Dans cet esprit de liberté pour tous, il rappelait les évêques orthodoxes exilés par Constance II, et faisait cesser la persécution des donatistes en Afrique. De même, il rouvrait les temples fermés et ôtait le chrisme du labarum (Grégoire de Nazianze, *Discours* 4,66). Du coup, il a réussi à mécontenter les courants majeurs du christianisme oriental : les orthodoxes et les ariens. Des conflits éclatèrent au sein des communautés chrétiennes, ainsi qu'entre les païens et les chrétiens. Il y avait comme un retour du bâton. Les païens se vengeaient sur ceux qui avaient « profané les temples et profité de l'époque précédente pour ruiner et outrager le paganisme » (Sozomène, *HE* V,9,2). Il y a eu même des lynchages (à Alexandrie, Gaza, Héliopolis au Liban, Aréthuse en Syrie, Phrygie, Ancyre).

Qui plus est, Julien introduisit une nouvelle dénomination au lieu et à la place de chrétien : à savoir Galiléens (*Galilaious*).[18]

Le très bref règne de Julien (mort le 26 juin 363) a sans doute constitué un véritable traumatisme pour les responsables ecclésiastiques (voir Grégoire de Nazianze). Ils se sont probablement rendu compte que le succès, le triomphe du christianisme était une apparence qui devait beaucoup à l'appui du pouvoir impérial. Le courant – notamment l'arianisme – qui en bénéficiait, jouissait de tous les avantages. Les responsables étaient dans l'angoisse qu'ils pouvaient perdre tous les acquis, surtout les privilèges et les positions sociales accumulées. Ils percevaient probablement le danger que représentait une réelle situation d'égalité des droits religieux. L'Église, à cette époque, confrontée à des problèmes internes et incapable de les résoudre, ne possédait pas les outils nécessaires à une évangélisation en masse dans une situation de compétition.

La tactique de Julien était imparable : il laissait les païens prendre impunément leur revanche. Les violences perpétrées contre les chré-

[18] Voir Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,76.

tiens restaient sans suites.[19] De plus, il concoctait un projet qui visait « à priver les chrétiens de tout usage public de la parole, à les écarter de toutes les assemblées, des places publiques, des fêtes, des tribunaux même, car il ne serait permis à personne – écrit Grégoire de Nazianze – de paraître en ces lieux sans avoir fait brûler de l'encens sur les autels qu'on lui présentait, sans avoir payé un prix aussi élevé pour un tel avantage ». Selon Grégoire, « il en fut empêché par la bonté de Dieu et par les larmes que nombre de chrétiens répandirent en abondance, car c'était le seul remède dont ils disposaient contre le persécuteur ».[20]

Habituée aux privilèges et aux faveurs du pouvoir politique depuis un demi-siècle, l'Église était complètement désarmée et impuissante face à Julien. Comme les chrétiens n'arrêtaient pas de dire que leur monde à eux est ailleurs, Julien – qui connaissait le christianisme de l'intérieur – projetait de leur notifier : dans ce cas ils n'ont rien à faire dans ce monde à lui et des hellènes (ceux qui hellénisent ; *hellênizein*).[21]

La peur et l'angoisse vécues traversent les *Discours* 4 et 5 de Grégoire de Nazianze. Il s'agit d'une polémique écrite au vitriol (en 363-364), des invectives (*steliteutikos*) non seulement *Contre Julien* (*kata Ioulianou*), mais aussi contre les « Hellènes » (*kata Hellênôn*). Il est évident que pour Grégoire il existe deux groupes bien distincts que la religion, ou la foi, sépare : « Nous » (les chrétiens) et « Vous » (les païens). « Nous » on a la Vérité ; tandis que « Vous » n'avez que des mythes ridicules, avec des dieux trop humains et débauchés.

N'oublions pas que nous sommes dans une époque où les chrétiens, au lieu de tenter de réfuter le traité de Porphyre,[22] ont préféré le brûler.[23]

Grégoire de Nazianze se représente deux empereurs. Il y a d'un côté le « grand Constance (*megalos Kônstantios*) »[24] – pourtant arien

[19] Voir Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,61.

[20] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,96.

[21] Voir Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,97.

[22] Aucune réfutation comparable au *Contre Celse* d'Origène n'a vu le jour. On admet généralement que Méthode d'Olympe, Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée, peut-être Philostorge, et un certain Pacatus (début du 5e siècle) avaient écrit contre Porphyre.

[23] En 448, le traité de Porphyre contre les chrétiens fut condamné au feu par un décret impérial. Dès le 6e siècle il fut sans doute définitivement perdu.

[24] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,3 ; 4,21.

–, « le plus humain des rois (*tou philanthrôpotatou Basileôs* »[25], « le plus divin des rois et le plus épris du Christ (*ô theiotate Basileu kai philochristotate*) », qui est à présent « aux côtés de Dieu » recevant « en partage la gloire céleste »[26] – et qui éclipse même la mémoire de Constantin – ; et de l'autre côté Julien l'apostat, l'impie, le scélérat (*ho alitêrios*),[27] le sournois, le nouveau chef d'école (*ho kainos dogmatistês*)[28] et le persécuteur qui haï le Christ (*misochristos*)[29] ; en passant sous silence qu'il fut éduqué au christianisme dans un milieu fermé et arien de surcroît. Il va même accuser Julien d'avoir ourdi l'empoisonnement de Constance (*Discours* 4,47). Et, comble de tout, « il fit appel, pour le seconder dans ses machinations [aux Juifs], à leur légèreté invétérée et à la haine qui les consume depuis longtemps contre nous. »[30]

La violence du langage qui a acquis un droit de cité – précédant souvent celle physique que les chrétiens commençaient à exercer entre eux pour résoudre leurs divergences doctrinales – après Julien a été transposée sur le plan du différend religieux entre les chrétiens et les « hellènes ». Les *Discours* 4 et 5 de Grégoire de Nazianze marquent le début de ce processus.

Plus tard, Grégoire de Nazianze qualifiera même l'empereur Julien de « meurtrier du Christ (*christoktonos*), à la suite de Pilate, et ennemi de Dieu (*misotheos*), à la suite des Juifs ».[31]

5. L'empereur Valens ou le dernier sursaut de l'arianisme

Après le bref intermède de l'empereur Jovien (363-364), qui souhaitait la concorde et la pacification religieuse,[32] Valentinien Ier (364-375) est élu empereur, le 26 février 364. Au moment de son avènement, il rétablit la liberté de culte, mais interdit les cérémonies nocturnes. Le 28 mars 364, il prend Valens, un chrétien arien, et un

[25] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,22.
[26] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,34.
[27] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,48.
[28] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,112.
[29] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,52.
[30] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 5,3.
[31] Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4,68.
[32] Il meurt accidentellement en route vers Constantinople le 17 février 364.

militaire « un peu paysan » (*subrusticus* : il ne savait pas le grec), comme co-empereur pour l'Orient (364-378). Sa mort prématurée dans la bataille d'Andrinople contre les Goths signifie le début de la fin de l'arianisme. La crise arienne se résoudra pratiquement par elle-même, car les ariens n'ont jamais développé une structure institutionnelle parallèle.

6. Théodose le Grand ou le triomphe définitif du christianisme orthodoxe

En janvier 379, Théodose le Grand (général hispanique et nicéen) devient empereur de l'Orient. La croix en Tau (T) fait son apparition sur les monnaies, aux côtés de l'empereur ou de l'impératrice. Le 28 février 380, Théodose instaure le christianisme nicéen l'unique religion officielle de l'Empire romain (*CTh* XVI,1,2). En mai 381, le concile de Constantinople affirme la divinité du Saint-Esprit et clarifie les juridictions ecclésiastiques. L'évêque de Constantinople acquiert la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, et devance ainsi les sièges d'Alexandrie et d'Antioche.

En 383, Gratien, l'empereur de l'Occident, abandonne le titre de *pontifex maximus*. Cela signifie la séparation du paganisme et de l'État romain. Sous l'usurpation de Maxime (Magnus Maximus, 384-388) a eu lieu la première exécution d'un hérétique à Trèves : l'évêque Priscillien (et quelques-uns de ses adeptes) pour magie (385-386), qui prônait un ascétisme exigeant, en marge de l'institution ecclésiastique. Il fut condamné par le tribunal impérial du préfet du prétoire des Gaules à Bordeaux.

En 391, la boucle est bouclée : le paganisme sera désormais proscrit dans l'empire romain devenu chrétien, non seulement dans l'espace public, mais aussi dans celui privé.

7. Conclusions

Inauguré par l'instauration de la liberté religieuse en 311 et 313, le bref IV^e^ siècle s'est achevé par l'établissement irrémédiable de la théocratie. Dans ce processus, l'Autre (que ce soit la pensée ou la personne, ou les deux à la fois) fut diabolisé. Dès lors, son anéantissement physique allait pratiquement de soi. L'appartenance en soi devenait passible de punition, de châtiment. Les chrétiens, toutefois,

n'ont pas inventé cela. Ils ont tout simplement transposé et transformé la pratique juridique romaine qui s'était cristallisée à leur encontre pendant le premier siècle, et dont nous avons le témoignage dans la correspondance de Trajan avec Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie. C'est cela – d'une certaine manière – « la longue durée » ou, selon le concept géopolitique, le facteur culturel « constant ». D'autant plus que l'arsenal intellectuel contre les « mal pensants », c'est-à-dire les hérétiques, a déjà été forgé par le courant Grande Église pendant le IIe et IIe siècles. Ce qui a changé entre le Ier et le IVe siècle c'était le rapport de force et la position sociopolitique des chrétiens. Des persécutés, ils sont tout simplement devenus des persécuteurs ; le reste restait pratiquement invariable.

Bibliographie

Athanase d'Alexandrie, *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Jan M. Szymusiak, Les Éditions du Cerf, 1958.

Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens* et *Sur l'Incarnation du Verbe*. Introduction, traduction et notes de Pierre Thomas Camelot, Les Éditions du Cerf, 1946.

Athanassiadi, Polymnia, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité Tardive*, Les Belles Lettres, 2010.

Basile (Saint), *Correspondance*, Tome II : *Lettres CI-CCXVIII*, Texte établi et traduit par Yves Courtonne, Les Belles Lettres, 1961.

Chuvin, Pierre, *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres, 2009.

Constantin le Grand, *Lettres et discours*, Présentés et traduits par Pierre Maraval, La roue à livres, 2010.

Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5 contre Julien*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, Les Éditions du Cerf, 1983.

Jakab, Attila, *La ‹ petite paix de l'Église ›. Une période mal aimée des historiens du christianisme ancien*, *C&C*, 8/2, 2013, 477-496.

Kahlos, Maijastina (ed.), *The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*. Brepols, 2011.

Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), Volume I : *Code Théodosien, Livre XVI*, Texte latin Th. Mommsen, Traduction J. Rougé (†), Introduction et

notes R. Delmaire, avec la collaboration de F. Richard et d'une équipe du GDR 2135, Les Éditions du Cerf, 2005.

Martin, Annick, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, École française de Rome, 1996.

Pietri, Charles, *La conversion : propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme*, in *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Charles (†) et Luce Pietri, Desclée, 1995, 189-227.

Ratti, Stéphane, Antiquus error. *Les ultimes feux de la résistance païenne*. Scripta varia *augmentés de cinq études inédites*, Brepols, 2010.

Ratti, Stéphane, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Les Belles Lettres, 2012.

Shepardson, Christine, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*, Catholic University of America Press, 2008.

Sozomène, *Histoire Ecclésiastique. Livres I-II*, Texte grec de l'édition J. Bidez, Introduction par B. Grillet et G. Sabbah, Traduction par †A.-J. Festugière, Annotation par G. Sabbah, Les Éditions du Cerf, 1983 ; *Livres III-IV*, Texte grec de l'édition J. Bidez, Introduction et annotation par G. Sabbah, Traduction par †A.-J. Festugière, Revue par B. Grillet, Les Éditions du Cerf, 1996 ; *Livres V-VI*, Texte grec de l'édition J. Bidez – G. C. Hansen (GCS), Introduction et annotation par G. Sabbah, Traduction par †A.-J. Festugière et B. Grillet, Les Éditions du Cerf, 2005.

Thelamon, Françoise, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Brepols, 1981.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 761-786
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.761

L'EPISTOLA PREFATORIA DI CARLO MAGNO ALL'OMELIARIO DI PAOLO DIACONO: IL RE, IL *CLIENTVLVS* E IL '*PEER REVIEWER*'

Alessandro LAGIOIA[*]
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *The Homiliary of Paul the Deacon*, *Prefatory Letter, Charlemagne, Alcuin of York, Carolingian Renaissance.*

Abstract: ***The prefatory Letter of Charlemagne to Paul the Deacon's Homiliary: kingship,* clientulus*, and 'peer reviewer'***. *This article examines the prefatory letter to Paul the Deacon's Homiliary – the so-called* Epistola generalis *– issued in Charlemagne's name, from the perspective of its literary composition and Alcuin's possible involvement in its redaction. The analysis compares its language, syntax, and imagery with Alcuin's* Epistolae *and* Carmina*, focusing in particular on* clientulus*, the learned* examussim*, and the metaphorical sequence of* prata*,* flosculi*, and* decerpere. *These features are considered alongside other prefatory texts composed by Paul the Deacon and the* praefatiuncula *of the revised* Hadrianum *sacramentary. Particular attention is given to the recurrent Carolingian themes of textual correction, scribal errors, clerical education, and the restoration of the '*litterarum officina*', as well as to the syntactical and rhetorical structures characteristic of Alcuin's prose. Finally, a comparison with the* Epistola de litteris colendis *illuminates the distinction between Charlemagne's royal authority and the literary formulation of texts produced within his intellectual circle.*

Cuvinte-cheie: *Omiliarul lui Paul Diaconul, Scrisoarea prefaţatoare, Carol cel Mare, Alcuin din York, Renaşterea carolingiană.*

Rezumat: ***Scrisoarea prefaţatoare a lui Carol cel Mare la Omiliarul lui Paul Diaconul: demnitate regală,* clientulus *şi 'peer reviewer'***. *Acest articol examinează scrisoarea prefaţatoare la Omiliarul lui Paul Diaconul – aşa-numita* Epistola generalis *– emisă în numele lui Carol cel Mare, din perspectiva compoziţiei sale literare şi a implicării lui Alcuin în redactare. Analiza compară limbajul, sintaxa şi imagistica acesteia cu epistolele şi poemele lui Alcuin, concentrându-se în mod deosebit pe termenii* clientulus*, eruditul* examussim *şi pe secvenţa metaforică alcătuită din* prata*,* flosculi *şi* decerpere. *Aceste caracteristici*

[*] alessandro.lagioia@uniba.it

sunt luate în considerare în paralel cu alte texte prefaţatoare compuse de Paul Diaconul şi cu praefanticula *versiunii revizuite a sacramentariului* Hadrianum. *O atenţie deosebită este acordată temelor carolingiene recurente ale corectării textuale, erorilor de copiere, educaţiei clericale şi restaurării lui* 'litterarum officina', *precum şi structurilor sintactice şi retorice caracteristice prozei lui Alcuin. În cele din urmă, o comparaţie cu* Epistola de litteris colendis *clarifică distincţia dintre autoritatea regală a lui Carol cel Mare şi formularea literară a textelor produse în cadrul cercului său intelectual.*

CAROLUS, DEI FRETUS AUXILIO REX FRANCORUM ET LANGOBARDORUM AC PATRICIUS ROMANORUM, RELIGIOSIS LECTORIBUS NOSTRAE DITIONI SUBIECTIS.

[1] Cum nos divina semper domi forisque clementia sive in bellorum eventibus sive pacis tranquillitate custodiat, et si rependere quicquam eius beneficiis tenuitas humana non praevalet, tamen, quia est inaestimabilis misericordiae Deus noster, devotas suae servituti benigne approbat voluntates. [2] Igitur, quia curae nobis est ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status, oblitteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare vigilanti studio litterarum satagimus officinam et ad pernoscenda studia liberalium artium nostro etiam quos possumus invitamus exemplo. [3] Inter quae iam pridem universos veteris ac novi instrumenti libros, librariorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adiuvante, examussim correximus. [4] Accensi praeterea venerandae memoriae Pippini genitoris nostri exemplis, qui totas Galliarum ecclesias Romanae traditionis suo studio cantibus decoravit, nos nihilominus sollerti easdem curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum. [5] Denique quia ad nocturnale officium compilatas – quorundam casso labore licet recto intuitu – minus tamen idonee repperimus lectiones, quippe quae et sine auctorum suorum vocabulis essent positae et infinitis vitiorum anfractibus scaterent, non sumus passi nostris in diebus in divinis lectionibus inter sacra officia inconsonantes perstrepere soloecismos atque earundem lectionum in melius reformare tramitem mentem intendimus. [6] Idque opus Paulo diacono, familiari clientulo nostro, elimandum iniunximus, scilicet ut, studiose catholicorum patrum dicta percurrens, veluti e latissimis eorum pratis certos quosque flosculos legeret et in unum quaeque essent utilia quasi sertum aptaret. [7] Qui, nostrae celsitudini devote parere desiderans, tractatus atque sermones diversorum catholicorum patrum perlegens et optima quaeque decerpens, in duobus voluminibus per totius anni circulum congruentes cuique festivitati distincte et absque vitiis nobis optulit lectiones. [8] Quarum omnium textum nostra sagacitate perpendentes, nostra eadem volumina auctoritate constabilimus vestraeque religioni in Christi ecclesiis tradimus ad legendum.

"CARLO, CON L'AIUTO DI DIO RE DEI FRANCHI E DEI LONGOBARDI E PATRIZIO DEI ROMANI, AI RELIGIOSI LETTORI SOGGETTI ALLA NOSTRA AUTORITÀ.

[1] Poiché la clemenza divina ci protegge sempre, in patria e fuori, tanto nelle vicende della guerra quanto nella tranquillità della pace, sebbene l'umana debolezza non sia in grado di ricambiare in alcun modo i suoi benefici, il nostro Dio nella sua incommensurabile misericordia accoglie benevolmente le iniziative di devozione a suo servizio. [2] Pertanto, poiché è nostra cura che la condizione delle nostre chiese progredisca sempre più, ci adoperiamo con vigile zelo a restaurare l'officina delle lettere, quasi del tutto cancellata dalla incuria dei nostri antenati, e, anche con il nostro esempio, invitiamo quanti possiamo ad approfondire lo studio delle arti liberali. [3] Nell'ambito di queste iniziative, già da tempo, con l'aiuto di Dio che ci assiste in ogni cosa, abbiamo corretto con estrema accuratezza tutti i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, corrotti dall'imperizia dei copisti. [4] Inoltre, animati dagli esempi del nostro padre Pipino, di venerata memoria, il quale si adoperò per adornare dei canti della tradizione romana tutte quante le chiese delle Gallie, noi pure, con la medesima sollecitudine, provvediamo a conferire alle stesse il fregio di una serie di letture scelte. [5] Invero, poiché abbiamo riscontrato che le letture destinate all'ufficio notturno – da taluni compilate con fatica vana benché con retto intento – risultavano inadeguate, dal momento che erano state trascritte senza i nomi degli autori[1] e pullulavano di distorsioni errate, non abbiamo potuto tollerare che ai nostri giorni, durante le celebrazioni liturgiche, risuonassero stridenti errori grammaticali nelle letture divine e ci siamo dedicati a rettificarne il corso. [6] Abbiamo dunque affidato al nostro Paolo Diacono, familiare devoto ed umile cliente, il compito dell'emendamento testuale: vale a dire che, passando attentamente in rassegna i testi dei Padri cattolici, ne raccogliesse, come da prati vastissimi, alcuni fiori scelti e componesse in un'unica ghirlanda tutto ciò che fosse utile. [7] Egli, desiderando obbedire devota-

[1] Sulla scorta dell'accezione peculiare di *vocabulum* in quest'epoca, seguo nell'interpretazione le due traduzioni inglesi di P. D. King, *Charlemagne: Translated Sources*, Kendal, 1987, 208 ("inasmuch as they were set out without the names of their authors") e di Z. Guiliano, *The Homiliary of Paul the Deacon. Religious and Cultural Reform in Carolingian Europe*, Turnhout, 2021, 257 ("readings that were appointed without including the names of their authors"), intendendo cioè che le precedenti raccolte fossero talora prive dei *capitula* indicanti la fonte patristica (ad es. *Dominica V. ante Natalem Domini. Omelia beati Augustini*), anche se non si può escludere l'interpretazione di *vocabulum* nel senso di *verbum*, e quindi che non fosse stato rispettato il dettato originario: così L. Citelli, *Paolo Diacono. Opere*, vol. II, Roma, 2014, 175 ("dato che non erano state riportate con i termini usati dai loro autori").

> mente alla nostra maestà, passando con cura in rassegna i trattati e i sermoni di diversi Padri della Chiesa e selezionando il meglio, ci ha presentato le letture appropriate per l'intero corso dell'anno, distintamente ordinate per ciascuna festività e prive di mende, raccolte in due volumi. [8] Dopo aver vagliato con il nostro acume la redazione testuale di tutte queste letture, conferiamo l'avallo della nostra autorità ai medesimi volumi e li consegniamo a voi, uomini di fede, perché siano letti nelle chiese di Cristo".

Nella monografia critica di Zachary Guiliano su tradizione manoscritta, impianto progettuale e articolazione interna dell'Omeliario di Paolo Diacono[2], che costituisce il primo contributo specifico su quest'opera nel quadro più generale degli studi su tale genere di compilazioni medievali[3], la sua recente *constitutio textus* della su riportata epistola di Carlo Magno fornisce una sostanziale conferma della bontà del testo allestito a suo tempo da Alfred Boretius per gli *MGH* e acquisito come 'canonico'[4], in assenza di una edizione critica

[2] Z. Guiliano, *op. cit.*

[3] La bibliografia è ormai piuttosto ricca. Si vedano, più specificamente per l'età carolingia e l'Omeliario di Paolo Diacono: R. Grégoire, *Les homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma, 1966, 71-114 (integrazioni e aggiornamenti nella successiva edizione: *Homéliaires liturgiques Médiévaux*, Spoleto, 1980, 423-486); R. Mckitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, London, 1977, 102-105; A. G. Martimort, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, 1992, 87-89; Y. Hen, *Paul the Deacon and the Frankish Liturgy*, in P. Chiesa, *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio 1999), Udine, 2000, 205-221; J. D. Billett, *«Sermones ad diem pertinentes»: Sermons and Homilies in the Liturgy of the Divine Office*, in Y. Hen, M. Diesenberger, M. Pollheimer, *«Sermo doctorum». Compilers, Preachers, and Their Audiences in the Early Medieval West*, Turnhout, 2013, 339-373; L. Albiero, *«Secundum Romanam consuetudinem»: la riforma liturgica in epoca carolingia*, in F. Santi, I. Pagani, *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio*, Firenze, 2016, 151-176; Ch. Galle, *Predigen im Karolingerreich. Die homiletischen Sammlungen von Paulus Diaconus, Lantperhtus von Mondsee, Rabanus Maurus und Haymo von Auxerre*, Turnhout, 2023.

[4] A. Boretius, *MGH, Legum s. II. Capitularia regum Francorum*, *Capitularia Karoli Magni*, vol. I, Hannoverae, 1883, 80-81. La precedente edizione di G. Pertz per i *MGH* (*Legum t. I.*, Hannoverae, 1835, 44-45) risulta molto meno affidabile, come del resto evidenzia in apparato lo stesso Boretius, in quanto ricavata da quella di Étienne Baluze, senza riscontro diretto di alcun manoscritto e col supporto di due vecchie edizioni a stampa (spirense del 1482 e coloniense del 1576). In *PL* 95 (l'epistola è a p. 1159) è invece ristampata una edizione coloniense del 1539, infarcita d'interpolazioni e inserzioni seriori di omelie, che attestano la stratificata

dell'intero Omeliario, ancorché basato su due soli testimoni[5] dell'ampia e complessa tradizione manoscritta che lo tramanda. Lo studio monografico colma una lacuna considerevole della letteratura critica, se si tiene conto dell'importanza di quest'opera del monaco cassinese, considerata a suo tempo da Ernst Ranke una fra le più lette del Medioevo[6], e ora comprovata dal vaglio della tradizione manoscritta da parte di Guiliano, che è riuscito a individuare un'ottantina di testimoni dell'Omeliario – sebbene talora frammentari o contenenti solo una porzione dell'opera – di IX-X secolo e più di trecento per i secoli dall'XI al XV[7]. Più ristretto è naturalmente il numero di quelli che trasmettono il materiale prefatorio e, al loro interno, la così detta *Epistola generalis*. Per la sua edizione lo studioso e reverendo americano si è avvalso di altri sei manoscritti datati fra IX e XV secolo[8], oltre ai due impiegati da Boretius, che riportano la sezione prefatoria, comprendente un carme in venti esametri di dedica al re da parte di Paolo

trasmissione dell'Omiliario di Paolo, qui anzi attribuito alla redazione di Alcuino: *Homiliae, hoc est, sermones sive conciones ad populum, præftantissimorum ecclesiæ catholicæ doctorum, primum ab Alcuino Levita iussu Caroli Magni in hunc ordinem redactæ, & nunc demum præter omnes omnium accessiones multis alijs locupletatæ, & ad vetustissimos diversarum bibliothecarum codices magno studio recognitæ*, Coloniæ, ex officina Eucharij Ceruicorni, 1539.

[5] Il *Carlsruhensis olim Augiensis* menzionato da Boretius è identificabile con Karlsruhe, BLB, MS Aug. Perg. 29 (*olim* 173), fol. 3^{r} (Reichenau, *saec.* IX$^{2/4}$, siglato con *S* da Guiliano), peraltro uno dei più antichi e corretti testimoni dell'epistola (disponibile *online*), che reca anche precise distinzioni dei paragrafi, quasi interamente recepite nella presente disposizione del testo latino; con più precisione è indicato dallo storico editore dei *MGH* il secondo testimone vossiano, corrispondente a Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, MS *Vossianus Latinus* F.4.A, fol. 1^{v} (*saec.* IX$^{4/4}$ = *T* di Guiliano), proveniente dalla Francia settentrionale, su cui cfr. K. A. De Meyier, *Codices Vossiani Latini*, vol. I, Leiden, 1973, 6-7; B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, vol. III, Wiesbaden, 2014, 49 nr. 2183; A. Th. Bouwman, *Inventory of Western Medieval Manuscripts held by Leiden University Libraries*, Leiden, 2023, 353.

[6] Vd. E. Ranke, *Zur Geschichte des Homiliariums Karls des Grossen: Eine litterarische Notiz*, *Theologische Studien und Kritiken*, 28, 1855, 382-396: 382.

[7] Z. Guiliano, *op. cit.*, 41.

[8] In ordine cronologico: München, BSB, Clm 4533 (Germania meridionale, *saec.* IX-X); Oxford, Corpus Christi College, MS 255A (*saec.* X); Oxford, Magdalen College, MS 102 (*saec.* XII); Cambridge, Peterhouse, MS 130 (*saec.* XII *med.*); Karlsruhe, BLB, MS St. Peter perg. 18 (*ca.* 1400); Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 695 (*saec.* XV).

Diacono (con distico d'*inscriptio*/*intitulatio* che lo connota a tutti gli effetti come un'epistola in versi: *Summo apici rerum regi dominoque potenti / dat famulus supplex verba legenda suus*)[9] e una brevissima presentazione in prosa del contenuto (con informazioni analoghe a quelle fornite nel § 6 dell'epistola)[10], mentre solo in due testimoni compare un breve componimento di dieci adonî (accoppiati però a formare cinque versi o trascritti di seguito)[11] – di augurio ed encomio del *princeps* (*inc.*: *Utere felix*) – posto dopo l'epistola[12]. Ad altri tre manoscritti (non collazionati) recanti la sezione paratestuale prefato-

[9] Le edizioni più recenti sono quelle di A. Russo, *Paolo Diacono. Carmina*, Firenze, 2024, *carm.* 26, 767-768 (con dettagliato studio della tradizione alle pp. 254-265) e di Z. Guiliano, *op. cit.*, 252-253; precedentemente pubblicato, assieme all'epistola carolina, anche da R. Grégoire, *Homéliaires cit.*, 423-424. Tralascio le edizioni storiche. Una traduzione italiana del componimento di dedica e di tutta la sezione prefatoria dell'Omeliario, nonché dei 244 *capitula* che corredano i corrispettivi *excerpta* della letteratura patristica compilata è stata realizzata, con note di commento, da L. Citelli, *op. cit.*, 169-269.

[10] Z. Guiliano, *op. cit.*, 259 (*Appendix* 3): *Incipiunt omeliae sive tractatus beatorum Ambrosii Augustini Hieronimi Leonis Maximi Gregorii et aliorum catholicorum et venerabilium patrum, legendae per totius anni circulum, tam in singulis dominicis diebus quamque et in reliquis festivitatibus, id est* [...]. *Quorum omnium ordine suo, adnotatio inferius continetur. Quicquid sane in hoc volumine minus est in alio habetur.*

[11] Paul. Diac., *carm.* 27 ed. A. Russo, *op. cit.*, 769; Z. Guiliano, *op. cit.*, 261 (*Appendix* 4); ai due testimoni individuati da Guiliano (München, BSB, Clm 4533; Oxford, CCC, 255A), va aggiunto quello trascritto da Étienne Baluze (Paris, Bibl. nationale, Baluze 379, fol. 230^{v}), su cui vd., *infra*, n. 14. Ma il carme era già noto ed edito, con ripartizione in dieci adonî (colometria che Russo ritiene originaria: *op. cit.*, 257), da M. Goldast, *Collectio constitutionum imperialium, hoc est DD. NN. Imperatorum Augustorum, Caesarum ac Regum S. Imperii Romano-Theutonici Recessus, Constitutiones...*, vol. III, Offenbachi, 1610, 136.

[12] Z. Guiliano (*op. cit.*, 121-122) considera significativa la posizione del carme in adonî, che potrebbe essere stato aggiunto in occasione della celebrazione imperiale dell'800, ma l'ipotesi è respinta da Russo (*op. cit.*, 255), secondo cui il fatto che "figuri solo in due manoscritti dell'Omeliario e sia assente negli altri è insufficiente a provare che esso sia stato aggiunto al volume 'di corte' in un secondo tempo". Lo studioso, che ha utilizzato sette testimoni per l'edizione dei due carmi paratestuali (26 e 27) estendendo la collazione anche all'epistola, ha ricostruito la seguente articolazione originaria della sezione prefatoria: *carm.* 26 (distico + 20 esametri); epistola di Carlo; *carm.* 27 (10 adonî); prologo in prosa. Tale successione dei paratesti, che egli riconduce al progetto dello stesso Paolo Diacono, si sarebbe pressoché integralmente conservata solo nel manoscritto Oxford, CCC 255A, che peraltro presenta, a livello grafico e ornamentale, la *mise en page* più elaborata, con ricorso a *litterae notabiliores* e impiego alternato d'inchiostro di tre colori.

ria fa riferimento sempre Guiliano[13], cui si devono aggiungere altri cinque codici dell'Omeliario individuati da Michael Glatthaar e segnalati nella sua recensione al volume dello studioso americano[14]. La collazione dei più antichi fra i 'nuovi' codici non cambia l'assetto testuale dell'epistola, che ho qui riprodotto discostandomi tuttavia dalla versione fornita da Guiliano, soprattutto per quanto concerne la *distinctio* e la divisione dei paragrafi (che ho numerato), per i quali lo studioso sembra essersi tenuto fin troppo fedele a quelle dei manoscritti, in particolare al *Carlsruhensis* (*S*). Ho inoltre restituito la lezione corretta *casso labore licet recto intuitu* al § 5, a fronte di *casse… recte* – probabilmente una svista dell'editore – che non trova al-

[13] Z. Guiliano, *op. cit.*, 251. Sono i codici: Monza, Biblioteca Capitolare, MS 8/115 (Italia settentrionale, *saec.* IX-X), individuato da F. Stella (*La poesia di Paolo Diacono: nuovi manoscritti e attribuzioni incerte*, in Chiesa, *op. cit.*, 551-574; 565-566) e utilizzato da Russo per l'ed. del *carm.* 26, mentre il testo dell'epistola è mutilo e si conserva solo fino a § 2 *obliteratam*; Graz, Universitätsbibliothek, MS 672 (*saec.* XIV); Trier, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs. 219/1406 2° (*saec.* XV).

[14] La recensione, edita in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 79/2, 2023, 785-786, è disponibile *online*: <https://data.mgh.de/databases/ darez/6619>. I manoscritti segnalati sono: Munich, Stadtarchiv, Historischer Verein von Oberbayern, Nachlass Bernhard Stark VIII, Einzelblatt 500 (*saec.* X), che però reca solo l'inizio dell'epistola; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottobonianus Latinus* 2546, fol. 232^{r} (*saec.* X-XI): del manoscritto originario si conservano solo due carte aggregate a una unità libraria indipendente di XIII secolo, nelle quali sono trascritti l'epistola di Carlo, seguita poi dai versi e dal prologo dell'Omeliario di Alano di Farfa (*flor.* 760-770); Leipzig, Universitätsbibliothek Leipzig, Ms 353, fol. 1^{v} (*saec.* XIII *med.*), su cui vd. R. Helssig, *Die lateinischen und deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig*, vol. I, Leipzig, 1926 (rist. Wiesbaden, 1995), 525-530; Paris, Bibl. nationale, Baluze 379, fol. 230^{r}. In quest'ultimo caso, si tratta della trascrizione moderna dell'epistola di Carlo realizzata da Étienne Baluze (1630-1718), uno tra i primi studiosi dei capitolari carolingi, che utilizzò – stando all'attestazione posta nel margine superiore sinistro della pagina – un antico lezionario conservato presso la collegiata di Saint-Pierre ad Angers. Il documento, disponibile *online*, è stato già esaminato, nell'ambito del progetto *Capitularia. Edition der fränkischen Herrschererlasse* coordinato dall'Università di Köln, da S. Kaschke, il quale ha evidenziato alcune varianti di scarso rilievo, imputabili sia alla scarsa qualità dell'originale sia a possibili sviste della trascrizione moderna: https://-capitularia.uni-koeln.de/blog/handschrift-des-monats-dezember-2021/; Trier, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs. 740/291 4°, fol. 140 (*saec.* XVI), che riporta solo l'epistola, con varianti non degne di rilievo (ad es. § 8 *transmittimus* al posto di *tradimus*): vd. G. Kentenich, *Besehreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, vol. VI, Trier, 1910, 73-74.

cun riscontro nel *consensus* dei testimoni e guasta la sintassi del dettato originario[15].

L'epistola di Carlo, giunta attraverso i manoscritti (non tutti) che tramandano la prima porzione dell'Omeliario (la *pars hiemalis*), ha conosciuto una trasmissione indipendente solo in rari casi (in quanto estrapolata dal contesto originario di afferenza per essere altrove aggregata o a seguito di danni testuali). È stata dunque edita separatamente solo in epoca moderna, a partire dalla raccolta seicentesca di costituzioni e decreti di Melchior Goldast von Haiminsfeld, che la pubblicò come *Constitutio de emendatione cantionum et lectionum ecclesiasticarum*[16]. La fantasia degli editori si è poi variamente dispiegata, fino a Georg Heinrich Pertz, che adoperò come titolo *Encyclica de emendatione librorum et officiorum ecclesiasticorum*[17] e infine Alfred Boretius, che preferì un più sintetico *Epistola generalis* (improntato su quello altrettanto arbitrario assegnato da Jacques Sirmond alla così detta *Epistola de litteris colendis*, a sua volta esemplato su *Admonitio generalis*)[18] con cui ancora oggi la lettera prefatoria di Carlo è generalmente menzionata. La scelta degli editori dei capitolari e dispositivi carolingi è indicativa di una interpretazione del tenore del presente documento che ha a lungo inficiato il suo corretto inquadramento all'interno della raccolta di *lectiones* realizzata dallo storico longobardo, per la cui 'adozione' ufficiale e divulgazione l'epistola regia fu specificamente concepita e preposta all'Omeliario.

Ha fatto finalmente chiarezza sulla questione Glatthaar, il quale ha affrancato il documento dalla categoria tecnico-giuridica della circolare generale, insistendo appunto sulla sua trasmissione come paratesto dell'Omeliario[19]. Guiliano ha confermato e sviluppato questo inquadramento: il testo è privo di dispositivi tecnico-legali propri dei

[15] Lo rileva anche Glatthaar nella sua recensione (*op. cit.*, 785).

[16] Per un ragguaglio più completo sulle edizioni, vd. Z. Guiliano, *op. cit.*, 29.

[17] G. Pertz, *op. cit.*, 44.

[18] Cfr. M. Glatthaar, *Zur Datierung der* Epistola generalis *Karls des Großen*, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 66/2, 2010, 455-477: 456; Z. Guiliano, *op. cit.*, 29; A. Lagioia, *L'*Epistola de litteris colendis*: problemi di trasmissione ed edizione*, in P. Athanasopoulos, D. Benetos, R. Dimopoulou, *Proceedings of the International Conference* Fontes sine quibus non*: Interdisciplinary Approaches on Critical editing, Text Encoding, and Text Mining (Athens, 7-11 June, 2023)*, Ioannina, 2026, 189-220.

[19] M. Glatthaar, *Zur Datierung cit.*, 456-457. Sulle caratteristiche delle prefazioni degli omeliari, un breve resoconto in R. Grégoire, *Homéliaires cit.*, 38-39.

diplomi carolingi (ad es. *sanctio* ed escatocollo)[20]. Il fatto stesso che non rechi alcun titolo che non sia ascrivibile a interpolazioni paratestuali successive[21] ne conferma la natura e il ruolo strettamente funzionali alla presentazione e ratifica ufficiale (§ 8 *nostra… auctoritate constabilimus*) della silloge di *lectiones* per l'*officium nocturnum*.

Un'altra questione che ha interessato gli studiosi – e accomuna così le vicende critiche di questa lettera prefatoria a quelle un po' più complesse della così detta *Epistola de litteris colendis* – concerne la della datazione. È anzitutto da presupporre un certo scarto cronologico fra il completamento dell'opera e il vaglio di essa a corte – sempre se dobbiamo dar credito alle informazioni 'ufficiali' fornite nella lettera –, cui seguì appunto l'apposizione dell'epistola di ratifica per la successiva divulgazione. L'espressione *quarum omnium* (scil. *lectionum*) *textum… perpendentes* lascia intendere, o perlomeno intende ostentare, un'operazione di scrupolosa revisione delle singole letture compilate dal devoto *clientulus* di Carlo, un particolare che apre contestualmente il campo alle ipotesi sul responsabile investito di un compito così specifico. Secondo Karl Neff[22] fu lo stesso Paolo a compiere queste operazioni, approntando una sorta di bozza dell'epistola che avrebbe corredato il volume. Per Michael Glatthaar[23], che sviluppa la sua ipotesi fornendo ulteriori elementi di raffronto fra il dettato epistolare carolino e la prosa paolina[24], "Karl brauchte das Werk nur

[20] Z. Guiliano, *op. cit.*, 28-30, 94-95.

[21] Ad es., nel *Vossianus Latinus* F.4.A, fol. 1^{v}, compare solo la rubrica *PRAEFATIO* preposta al carme di Paolo, seguito, nella stessa pagina, dall'epistola; nell'*Ottobonianus Latinus* 2546, fol. 232^{r} alla fine dell'epistola dopo *legendum* è stato aggiunto: *Finit Prologus*; nell'esemplare tardo in gotica Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 695, fol. 1^{r}, compare l'anacronistica rubrica: *Incipit prologus Karoli magni imperatoris super sermonibus et omeliis sanctorum patrum per circulum anni legendis.*

[22] K. Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus: kritische und erklärende Ausgabe*, Munich, 1908, 134, nn. 13-16.

[23] *Zur Datierung cit.*, 461-462 e n. 24: in base all'analisi effettuata *infra*, le analogie rilevate da Neff e da Glatthaar potrebbero essere anche inquadrate e motivate diversamente. Per quelle che concernono il carme di dedica e l'epistola, sarebbe stato facile imbastire la seconda sulla falsariga del primo, per chiunque ricoprisse un incarico presso la sua cancelleria, una volta giunto a corte il volume.

[24] In particolare, M. Glatthaar (*ibidem*, 462 e n. 26; 468 n. 53) rileva che *librarius* nel senso di copista (§ 3 *libros, librariorum imperitia depravatos*) si trova nell'epistola prefatoria ad Adalardo di Corbie della così detta *Collectio Pauli* (K. Neff, *op. cit.*, 129, 7; nuova ed. in K. Wallenwein, *Corpus subscriptionum. Verzeichnis der Beglaubigungen von spätantiken und frühmittelalterlichen Textabschriften*

noch mit der Epistola generalis zu versehen, an der Paulus allem Anschein nach mitwirkte"[25]. Sulla stessa linea, più recentemente Adriano Russo è propenso a credere che tutti i paratesti, compresa quindi l'epistola di Carlo, alla cui stesura avrebbe collaborato lo stesso Paolo, "fossero presenti già nell'esemplare originale dell'Omeliario, cioè nel volume che fu inviato da Montecassino a Carlo Magno, e il cui allestimento fu supervisionato da Paolo"[26].

È opinione abbastanza condivisa[27] che l'opera sia stata concepita a corte, dove Paolo Diacono si recò nel 782 (o poco prima) e vi

---

(saec. IV-VIII), Stuttgart, 2017, 191), ma non va trascurato il fatto che l'impiego del vocabolo, che non ricorre altrove negli scritti di Paolo Diacono come in quelli di Alcuino, potrebbe risentire – nel contesto di *correctio* biblica dell'epistola carolina – di un modello autorevole come quello di Gerolamo (come consente d'inferire anche il ricorso all'avverbio *examussim*, su cui vedi *infra*), il quale adopera di frequente *librarius* (fra le numerose occorrenze disponibili, cfr. Hier., *adv. Rufin.* 2, 17 *a librariis imperitis… scripta corrupta*). Per la definizione degli *studia liberalium artium* (§ 2), Glatthaar (*ibidem*, 462 e n. 28) segnala il parallelo con Paul. Diac., *Mett.* 265, 19 *liberalium artium… peritiam* (ci sarebbe anche *Lang.* 5, 38 *liberalibus artibus… instructus*), ma l'uso non è certo esclusivo da parte del monaco cassinese: cfr., ad esempio, Alcuin., *carm.* 2, 5 *Imbuit hic teneros liberalibus artibus annos*. Lo studioso (*ibidem*, 463) segnala inoltre per l'espressione *DEI FRETUS AUXILIO REX* dell'*intitulatio* della lettera, la co-occorrenza *CHRISTI FRETUS AUXILIO REX* (E. Dümmler, *Epistularum cit.*, 532, 5) di un'epistola a firma di Carlo indirizzata a un arcivescovo ed ex allievo di Bonifacio, che egli attribuisce alla penna di Paolo Diacono, ma tale formula, al vaglio delle occorrenze, risulta di lungo corso nella tradizione cancelleresca, né le istanze formative *in erudiendo clero* contenute in quella lettera (l'appello relativo a '*litterarum studia*', '*liberales disciplinae*' e '*litterae*', etc.) possono dirsi esclusive di essa (cfr. nell'*Epistola de litteris colendis*: '*litterarum meditationes*', '*docendi et discendi instantia*', '*litterarum studia*', etc., su cui vd. *infra*).

[25] A. Russo, *op. cit.*, 469.

[26] *Ibidem*, 255. Tale ricostruzione è proposta "in ragione di vari elementi lessicali e stilistici" (*ibidem*, 256) dell'epistola, non specificati dallo studioso, il quale tuttavia sembra attenersi alle osservazioni e ipotesi già formulate da Neff e Glatthaar.

[27] Vd. Ch. Galle, *op. cit.*, 97. Secondo Russo, l'opera fu composta a Montecassino e, dunque, nell'arco di due anni, se l'epistola "va datata al 787" (*op. cit.*, 26). Cfr. pure M. Glatthaar, *Zur Datierung cit.*, 469. Che l'allestimento dell'Omeliario non dovette richiedere un lasso di tempo molto ampio sembra si possa desumere senza troppi dubbi dal v. 13 del *carm.* 26 di dedica: *Quodque sacro nuper mandasti famine condi* (ed. A. Russo, *op. cit.*, 768). Invece, nella lettera prefatoria della succitata *Collectio* Paolo si scusa col committente del ritardo dovuto alle proprie condizioni di salute. Del resto, Carlo manifesta nella lettera, in ordine alla uniformazione delle tradizioni liturgiche, una certa sollecitudine e insofferenza (§ 5 *non sumus passi*).

rimase fino al 785, ma che sia stata ultimata a Montecassino[28], dove lo storico dei Longobardi morì, presumibilmente, prima della solenne incoronazione imperiale; secondo Christoph Galle il suo completamento potrebbe essere avvenuto, assumendo così un forte rilievo storico, a ridosso della promulgazione dell'*Admonitio generalis* (789), l'atto ufficiale con cui Carlo Magno riformò, fra gli altri settori, quello della formazione clericale e della predicazione nei territori del regno[29]. È un'ipotesi che evidentemente si aggancia alla ricostruzione cronologica fornita da Glatthaar[30], il quale con buone argomentazioni data il completamento dell'Omeliario intorno all'anno 787, lo stesso peraltro in cui – senza fornire elementi di supporto in merito – Goldast per primo datò il rescritto prefatorio di Carlo[31]. Neppure le argomentazioni fornite da Guiliano a sostegno di una cronologia più bassa (797-798)[32] hanno convinto Glatthaar, che le ha discusse nella sua recensione al volume[33]. Allo stato attuale degli studi, dunque, la forbice cronologica che si può fissare con una certa sicurezza è quella fra il ritorno di Paolo Diacono in Italia (785)[34] e l'acquisizione del titolo imperiale da parte

[28] Cfr., fra gli altri, F. Dahn, *Des Paulus Diaconus Leben und Schriften*, Leipzig, 1876, 52-53, e M. Glatthaar, *Zur Datierung cit.*, 458-459: entrambi si basano sulla menzione da parte di Paolo, nel carme 26 di dedica (vv. 7-9 *En iutus patris Benedicti mira patrantis / auxilio… vestrique fidelis / abbatis dominique mei*), del soccorso spirituale di san Benedetto e del supporto del suo signore Teodemaro, abate di Montecassino (778-797); il dato sembra di un certo rilievo ai fini dell'ipotesi che Paolo si trovasse presso quella abbazia (così pure K. Neff, *op. cit.*, 133 *ad loc.*) ed è stato un po' forzatamente ridimensionato da Guiliano, *op. cit.*, 120: "there is no reason to believe that the influence and help of St Benedict or Abbot Theudemar were limited to the environs of Monte Cassino". Secondo Russo (*op. cit.*, 26), "Teodemaro fece probabilmente da tramite per la commissione e l'invio del volume".

[29] Ch. Galle, *op. cit.*, 97.

[30] M. Glatthaar, *Zur Datierung cit.*, 458. Nella recensione al volume di Galle, R. Meens (*The Medieval Review*: <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/41371>) fa giustamente notare l'incongruenza in cui è occorso lo studioso fra la datazione dell'omeliario al 797-798, secondo la cronologia di Guiliano, e la data di promulgazione dell'*Admonitio generalis* (789).

[31] M. Goldast, *op. cit.*, 136.

[32] Z. Guiliano, *op. cit.*, 121.

[33] M. Glatthaar, *op. cit.*, 786.

[34] Cfr. W. Goffart, *Paul the Deacon's* Gesta episcoporum Mettensium *and the Early Design of Charlemagne's Succession*, *Traditio*, 42, 1986, 59-93: 63 e n. 22; A. Russo, *op. cit.*, 15, 23.

di Carlo (800)[35], sebbene la composizione dell'opera potesse essersi conclusa qualche anno prima, giacché nell'epistola non vi è alcun cenno alla morte dell'autore e in base a un computo interno effettuato da Guiliano sulla data della Pasqua "the liturgical year in Paul's homiliary best suits either 786-87 or 797-98"[36].

L'attenzione posta sulla natura della lettera prefatoria e sulla cronologia della composizione dell'Omeliario carolingio ha finito per porre in secondo piano i contenuti della stessa non strettamente funzionali a dirimere le due questioni, portando a trascurare le informazioni nel loro complesso e in rapporto al contesto, nonché un esame formale del raffinato dettato a firma del re Carlo.

Si può anzitutto postulare, al netto delle espressioni più convenzionali che sanciscono la relazione fra la committenza regia e l'intellettuale cooptato presso la sua corte, un rapporto strutturale diretto fra il componimento dedicatorio di Paolo (*carm.* 26 R.) e la lettera di Carlo[37]: l'articolata supplica lì pronunciata dal *clientulus* viene trasformata in una sequenza di notifiche e atti cui ha dato seguito il 'patrono': a *devotio… / praeceptis parere tuis* (v. 1-2) corrisponde *devote parere desiderans* (§ 7), a *quodque… mandasti… condi* (v. 13) la menzione al lettore della commissione (§ 6 *idque opus… iniunximus*), all'invio del lavoro ultimato (v. 14 *nunc opus acceptans*) la notifica della ricezione (§ 7 *nobis optulit lectiones*), all'istanza di opportuna revisione (v. 16 *vestra sagax… sapientia purget*) l'avvenuto riscontro (§ 8 *nostra sagacitate perpendentes*), a quella di ratifica (v. 20 *firmum… capiat vestra sanctione vigorem*) la formula regia di ufficializzazione (§ 8 *nostra… auctoritate constabilimus*). Queste corrispondenze portano a escludere che la redazione della prosa sia avvenuta indipendentemente dal carme paolino e, infatti, nei manoscritti l'epistola segue i versi di *nuncupatio*. Ma è possibile che l'estensore dell'epistola, oltre a riprendere puntualmente i passaggi del componimento, abbia voluto riecheggiare lo stile stesso di Paolo in sede prefatoria, sempre che non sia egli stesso autore della bozza. Nella lettera dedicatoria dell'*Historia Romana* compilata per Adelperga – probabilmente la prima opera in prosa – Paolo scrive: *qui semper tuis venerandis imperiis*

[35] Cfr. K. Neff, *op. cit.*, 132. Allo stesso arco cronologico R. Grégoire (*Homéliaires cit.*, 424 n. 1) assegna la stesura della lettera.

[36] Z. Guiliano, *op. cit.*, 121.

[37] Lo aveva, in parte, già rilevato K. Neff (*op. cit.*, 134 nn. 13-16), traendone diverse conclusioni.

parere desidero[38]. E in questa *praefatio*, come pure in quella più tarda alla compilazione dell'epitome lessicografica di Festo, compare lo stesso termine indicante l'offerta del volume che ricorre nella lettera di Carlo (*legendam tibi Eutropii historiam tripudians optuli*[39] ~ *hoc vestrae celsitudini legendum conpendium optuli*[40] ~ § 7 *nobis optulit lectiones*)[41]. Anche l'appello alla *sagacitas*, che nella nostra lettera richiama la *sagax… sapientia* del re, doveva risultare motivo gradito allo scrittore longobardo, giacché è presente in sede proemiale nella lettera alla duchessa Adelperga (*cum… subtili ingenio et sagacissimo studio prudentium arcana rimeris*) e nell'epistola prefatoria al *compendium* di Festo (*sagax et subtilissimum vestrum ingenium*)[42]. Ma tanto l'aggettivo quanto il sostantivo ricorrono con altissima frequenza pure nei carmi e nelle epistole di Alcuino, costituendo quasi una cifra stilistica e culturale dell'umanesimo carolingio.

I due testi prefatori in versi e in prosa concorrono dunque a stabilire e mettere quasi in scena una precisa sequenza di autorità: ufficialmente Carlo concepisce il progetto, incarica Paolo, valuta il risultato e infine lo ratifica con la propria *auctoritas*. I rapporti fra committente ed esecutore dell'opera intellettuale sono precisamente inquadrati nell'ambito del patronato classico. La menzione del monaco

[38] Paul. Diac., *Rom.*, *praef.*, ed. A. Crivellucci, *Pauli Diaconi Historia Romana*, Roma, 1914, 4. Cfr. pure, nella lettera prefatoria ad Adalardo: *Volueram equidem tuis imperiis iam ante parere* (K. Neff, *op. cit.*, 129, 6-7; K. Wallenwein, *op. cit.*, 191). Sul suo contenuto vd. L. Pani (con L. Castaldi), *Carolingian Collections of Gregory the Great's Letters and the So-Called* Collectio Pauli, in A. Dorofeeva, M. J. Kelly, *The Art of Compilation. Manuscripts and Networks in the Early Medieval Latin West*, Binghamton, 2024, 81-118: 89-94; A. Russo, *op. cit.*, 24-25.

[39] *Ibidem*, 3, 10-11.

[40] Paul. Fest., p. 1, 13 ed. W. M. Lindsay, *Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Lipsiae, 1913 (= K. Neff, *op. cit.*, 124, 11-12).

[41] Ma cfr., pure, Alcuin., *carm.* 42, 5-8 *in campos veterum procurrens carpere flores, / rectiloquos ludos pangeret ut pueris; / quos tibi* [scil. *Karolo*]*… / optulit* [scil. *Alcuinus*]*, ut pietas vestra probaret eos* (E. Dümmler, *Poetae Latini aevi Carolini*, vol. I, Berolini, 1881 [d'ora in poi *PLAC I*], 254), in relazione all'offerta di un florilegio ad uso scolastico, che viene sottoposto al giudizio di Carlo per la sua 'adozione': per una più ampia contestualizzazione del componimento vd. J. Pucci, *The Poetry of Alcuin of York. A Translation with Introduction and Commentary*, New York, 2024, 185-186.

[42] Rispettivamente, *praef.*, *Pauli Diaconi Historia Romana*, *op. cit.*, 3; Paul. Fest., p. 1, 21-22.

cassinese come '*familiaris clientulus noster*' va posta anch'essa in relazione con le consuete formule di riverenza e modestia *famulus supplex… suus* (v. 2) e '*humilis servus*' (v. 3) del carme dedicatorio: *cliens* appartiene al linguaggio della relazione personale di dipendenza/protezione, ma il diminutivo *clientulus*, che il *Mittellateinisches Wörterbuch* registra – assieme al corrispettivo *clientellus* – sotto l'accezione neutra di '*famulus*', '*servus*'[43], sembra rispondere, in questo specifico contesto, a una scelta stilistica marcatamente affettiva e al tempo stesso gerarchica. Sebbene si possa individuare qualche parallelo paolino di *servulus*[44], non si trovano occorrenze di *clientulus* o *clientellus* in Paolo Diacono, mentre diverso è l'esito dell'indagine negli scritti di Alcuino. In una lettera a Carlo datata agli anni 796-797 il *magister* anglosassone, da poco trasferitosi presso l'abbazia di San Martino di Tours (assegnatagli come premio dei servigi resi al re), dichiara di essersi informato del buono stato della sua salute grazie a un giovane (monaco) che era stato inviato a corte: *puerulum… parvitatis meae clientulum*[45]. Poco più avanti, nella stessa lettera, fa riferimento ad altri giovani (*aliquos ex pueris nostris*) da inviare in Inghilterra per recuperare libri utili alla formazione dei monaci: in questo contesto il diminutivo sembra avere una sua particolare pregnanza[46] ed è peraltro funzionale a sminuire la posizione di superiorità, che Alcuino, il quale si definisce *servulus* di Carlo[47], riveste purtuttavia nei confronti

[43] Vd., *s.vv.*, *Mittellat. Wörterb.* II 723, 15-19, 32-41.

[44] Cfr. l'*inscriptio* della succitata epistola dedicatoria dell'epitome festina al re Carlo: Paul. Fest., p. 1, 3-4 *DOMNO REGI KAROLO REGUM SUBLIMISSIMO PAULUS ULTIMUS SERVULUS* (= K. Neff, *op. cit.*, 124, 2-3), ma qui il diminutivo è funzionale al superlativo adoperato per Carlo; l'auto-menzione nella *praefatiuncula* anteposta a un'omelia per san Benedetto: *Ego Paulus diaconus extremus beati Benedicti servulus* (*PL* 95, 1577, su cui vd. L. K. Bethmann, *Paulus Diaconus Leben und Schriften*, *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 10, 1851, 247-334: 302), ma anche qui il diminutivo non è irrelato; nella favola del leone malato: v. 67 *Servulus ecce tuus depromit hos tibi versus* (K. Neff, *op. cit.*, 192, 196), ma già l'editore tedesco negava la paternità paolina del componimento; vd. ora A. Russo, *op. cit.*, 348.

[45] Alcuin., *epist.* 121 (ed. E. Dümmler, *MGH, Epistularum t. IV. Epistolae Karolini Aevi*, vol. II, Berolini, 1895, 176, 9). L'editore segnala in apparato la variante *clientellum*, che è in effetti più ricorrente nell'epistolario alcuiniano (vd., *infra*, n. 49).

[46] Vd., *s.v. clientulus*, *DMLBS*, che registra proprio questa occorrenza di Alcuin., *epist.* 121 sotto l'accezione di "humble (or youthful) attendant or dependant".

[47] Alcuin., *epist.* 121 (E. Dümmler, *Epistularum cit.*, 176, 11-12; 177, 4).

del giovane[48]. Egli adopera invece il termine *clientellus* in riferimento a sé stesso nell'intestazione di epistole rivolte ad altre comunità monastiche e al loro episcopo[49]. Va da sé che, come nel caso di *servulus*, il vocabolo rivesta un peso differente a seconda del fatto che venga adoperato per sé o per un altro soggetto, soprattutto se collocato in una relazione asimmetrica di dipendenza/protezione, come nel caso del *puerulus*.

Al di là del valore, più ipocoristico o gerarchico, che riveste nel nostro contesto, i rapporti di cordialità e affetto fra Carlo Magno e Paolo Diacono all'epoca presunta di questa epistola risultano comunque ben evidenti, rispetto invece a quelli intercorrenti fra lo storico longobardo e il maestro anglosassone, sui cui Neff, pur nel silenzio delle fonti, ha ritenuto di poter sollevare ragionevoli dubbi[50]. I primi li attesta in particolare il componimento inviato da Carlo a Paolo ormai ritornato a Montecassino[51], in cui, con grande deferenza per il destinatario, il re gli rivolge versi di sincero affetto, definendolo '*senior*', '*dilectus frater*', '*pius pater*' (vv. 1-2, 15) ed esortando la sua *carta* personificata secondo la migliore tradizione classica ad affrettarsi a portare i suoi saluti *ad faciem Pauli venerandam* (v. 5) con espressioni di devozione (v. 11 *devota voce saluta*). Riveste minore importanza, per la presente indagine, se esso sia da attribuire alla penna di Alcuino o di Carlo stesso che avrebbe riadattato materiale alcuiniano, come è più propenso a credere Neff[52].

Nel caso del documento in esame, invece, la coincidenza fra il soggetto istituzionale che lo sottoscrive e il suo reale estensore sembra più dubbia. Pur volendo dar credito alla nota testimonianza del

[48] Mi sembra analogo l'uso di *clientellus* nel contesto dell'*epist.* 229 (*ibidem*, 373, 28-30 *Adtamen, hoc adventus vestri gratissimo laetus nuntio, confestim Candidum nostrum vestrae obviam sanctissimae dilectioni dirigere studui; habens in manu munuscula, gratiae senioris certus, clientelli, et in ore necessarias magistri voluntates*) se si riferisce, come credo, a Candido inviato a Carlo nel suo viaggio di ritorno dall'Italia, per conto appunto di Alcuino, con alcuni doni e richieste da rivolgere al re.

[49] Cfr. Alcuin. *epist.*, 31 *VESTRAE CLIENTELLUS CARITATIS* (E. Dümmler, *Epistularum cit.*, 72, 17-18); 67 *HUMILIS CLIENTELLUS VESTER* (*ibidem*, 110, 28-29); 91 *ULTIMUS SANCTAE ECCLESIAE CLIENTELLUS* (135, 13); 284 *HUMILIS CLIENTELLUS* (442, 29).

[50] *Op. cit.*, 135-137.

[51] *Carm.* 33 Neff, *op. cit.*, 137-138.

[52] *Ibidem*, 135-137.

suo biografo Eginardo, che ricorda le competenze acquisite dal regale allievo di Pietro da Pisa[53], l'elaborato dettato epistolare presenta delle spie lessicali e stilistiche che riconducono a una formazione grammaticale della migliore tradizione tardoantica. Alla scuola del *grammaticus* rimanda il preziosismo lessicale *examussim*, che merita particolare attenzione. Si tratta di un avverbio raro e dotto, derivato dall'immagine della livella, del filo a piombo o di qualche altro strumento. Il termine è probabilmente confluito dall'esplicazione delle numerose occorrenze plautine (in ambito grammaticale ed esegetico)[54] nella produzione lessicografica tardoantica (Festo, Carisio, Diomede, Nonio, Prisciano), per poi approdare al *Liber glossarum* e agli altri *corpora* lessicali altomedievali[55]. Il senso è quindi quello di una correzione 'a regola d'arte', effettuata con meticolosità e senza lasciare errori, ma *examussim* non può certo ritenersi l'evverbio più ovvio per dire semplicemente *diligenter* o *accurate*. Prova ne sono le scarse occorrenze di età tardoantica e altomedievale[56]. Non è un caso che ne faccia un uso rilevante (nella forma *examusim*) uno scrittore dotto e dal lessico particolarmente ricercato, di matrice prettamente grammaticale, quale Al-

[53] Einh., *Karol.* 25 *Latinam ita didicit, ut aeque illa ac patria lingua orare sit solitus*.

[54] A parte Varrone (vd. K. O. Müller, *Sexti Pompei Festi de verborum significatione*, Lipsiae, 1839, 60 n. 19), è chiamato in causa per questo ed altri avverbi in *-im* adoperati da Plauto un *grammaticus* di nome Sisenna (la cronologia oscilla fra II e IV sec. d.C.), il cui profilo si confonde però con quello dell'omonimo annalista di età sillana, sollevando molti dubbi a fronte di poche attestazioni della tradizione indiretta: vd., *infra*, n. 61 e cfr. A. Perutelli, *Prolegomeni a Sisenna*, Pisa, 2004; C. M. Lucarini, *Per la storia del testo di Plauto nell'antichità (e ancora sui due Sisenna)*, *Philologus*, 156/2, 2012, 260-291 (in particolare, 281-288).

[55] Vd., *s.v. examussim*, *TLL* V/2 1170, 57-84. Sulle diverse ipotesi in merito alla genesi della compilazione del *Liber glossarum*, che contemplano quella di un progetto editoriale patrocinato proprio dalla corte di Carlo Magno nel contesto della *renovatio studiorum* e realizzato a Corbie all'epoca dell'abate Adalardo (780-814) o che la sua confezione risalga agli anni a cavallo tra VIII e IX secolo e sia avvenuta in Italia settentrionale sotto l'egida di intellettuali di spicco della prima generazione carolingia, quali Teodulfo di Orléans e lo stesso Paolo Diacono, vd. M. Giani, *Il «Liber glossarum» e la tradizione altomedievale di Agostino*, Firenze, 2021, 93-95, 122, 148-151, 390-391.

[56] Cfr., *s.v.*, *TLL* V/2 1171, 4-11 e *Mittellat. Wörterb.* III 1480, 11-14, che non registra neppure testimonianze anteriori al IX secolo, sebbene l'indagine attraverso le banche dati elettroniche fornisca un più nutrito corredo di occorrenze.

delmo di Malmesbury[57]. A conferma della rarità del termine[58], anche i manoscritti più antichi dell'epistola presentano oscillazioni grafiche che attestano la difficoltà incontrata dai copisti[59]. Il vocabolo era però certamente presente nel *De verborum significationibus*, dal momento che Paolo Diacono non trascura di inserirlo nei suoi *Excerpta ex libris Pompei Festi*[60], contribuendo forse, in qualche misura, alla sua riattivazione nell'*usus* linguistico della produzione scritta. L'immagine concreta da cui è tratto il senso traslato, ossia dell'*amussis* quale *ferramentum quo in poliendo utuntur* (scil. *fabri*) secondo la peculiare spiegazione registrata nell'epitome di Festo[61], è perfettamente in linea, peraltro, con *elimo*[62] adoperato più avanti (§ 6), nella lettera, in riferimento al lavoro commissionato a Paolo Diacono, nonché con quella iniziale della '*litterarum officina*'[63] da restaurare, formula nel-

[57] Cfr. Aldh., *ad Acirc.* 10; 125 (ed. R. Ehwald, *MGH, AA t. XV. Aldhelmi opera*, Berolini, 1919, 85, 29-30; 173, 12); *epist.* 1 (*ibidem*, 478, 4); *virg.* I 22 (*ibidem*, 252, 21).

[58] Cfr. pure M. Glatthaar, *Zur Datierung cit.*, 462 n. 27.

[59] Z. Guiliano, *op. cit.*, 255.

[60] Paul. Fest., p. 80, 21-22 *Examussim regulariter: amussis enim regula fabrorum est, vel ut alii volunt, ferramentum, quo in poliendo utuntur*; cfr. pure p. 6, 1-2 *Amussim regulariter, tractum a regula, ad quam aliquid exaequatur, quae amussis dicitur*; p. 67, 1 *Emussitata ad amussim facta*.

[61] Diversa, invece, la spiegazione fornita da Carisio (p. 258, 10-14 Barwick): *Examussim Plautus in Amphitryone (843), 'examussim est optima'; ubi Sisenna 'pro examinato' inquit. Amussis autem est tabula rubricata, quae dimittitur examinandi operis gratia an rectum opus surgat*, su cui vd., *supra*, n. 54.

[62] La consumata metafora oraziana del *labor limae* (vd. Schol. Hor., *ars.* 291 *Id est, expolitionis et emendationis; lima enim nitidius facit, quod fuerat scabrum. 'Limam' ergo pro correctione posuit translative*) conobbe una fortuna ininterrotta dalla classicità al medioevo. Vd. le co-occorrenze segnalate da M. Glatthaar, *Zur Datierung cit.*, 461-462 n. 25. Sulla voce verbale *elimo* secondo tale accezione, particolarmente gradita a Gerolamo, cfr. *TLL* V 389, 31-35, 77-84; 390, 1-5; *Mittellat. Wörterb.* III 1191, 20-37, 46-54.

[63] Di ascendenza classica è anche l'impiego di *officina* in senso traslato, con riferimento soprattutto alle scuole retoriche e filosofiche, a partire da Cicerone, declinato in età tardoantica pure *in malam partem* per indicare le sette eretiche, 'fucina' di *errores*: vd., *s.v.*, *TLL* IX 514, 31-52; per il nostro nesso, cfr., in particolare, Salv., *gub.* 7, 68 *illic artium liberalium scholae, illic philosophorum officinae*. All'altezza cronologica del testo in esame, il vocabolo aveva già acquisito, almeno in area anglosassone (*vd.*, *s.v.*, *DMLBS*, § 1.2), un'accezione tecnica più ristretta, con riferimento alla *officina fabrorum* di carpenteria metallica, ed una più ampia relativa ai diversi ambienti, di un monastero o di una chiesa, perlopiù adibiti a locali di

la quale può dirsi efficacemente condensato il principio ispiratore della *renovatio studiorum* carolingia[64].

Invero, potrebbe essere questa – a mio avviso – la spia lessicale più convincente, fra le prove addotte da Glatthaar, di una possibile partecipazione di Paolo stesso alla redazione della bozza prefatoria dell'epistola. Purtroppo, non è possibile datare con certezza l'epoca e il luogo di realizzazione del *compendium* festino, che è stato forse composto durante il soggiorno a corte, anche per esigenze didattiche, o più tardi e con più alti intenti ideologici, in prossimità del viaggio a Roma di Carlo agli inizi del 787[65].

Va tuttavia osservato che, prima dell'epitome di Paolo, il *De verborum significationibus* di Festo doveva comunque essere noto, assieme alle opere lessicografiche di altri artigrafi che tramandano tale voce. Inoltre, il vocabolo, che si inserisce perfettamente nel linguaggio tecnico-scientifico della *emendatio* del testo biblico (non genericamente 'migliorato', ma restituito alla sua condizione originaria), era stato non a caso adoperato già da Gerolamo, dedito ad appassionate quanto sofferte letture plautine, in un contesto pressoché analogo di *collatio* e revisione di alcuni libri della Bibbia[66]. Il peso dell'*auctoritas* di una simile co-occorrenza non può essere certamente trascurato.

La presenza di un lessico così fortemente marcato sul piano grammaticale e filologico non consente naturalmente di escludere la partecipazione personale dello stesso Carlo alla composizione; costituisce tuttavia un elemento favorevole all'ipotesi che la formulazione letteraria del documento, con la sua patina di *Latinitas* dotta e scolastica, sia stata affidata a un membro dell'*élite* intellettuale di corte.

Profondamente radicati nella tradizione grammaticale e retorica tardoantica sono pure il linguaggio e la metafora dell'*excerptio* floreale, propri sia delle sillogi poetiche sia dell'arte compilatoria in

servizio o laboratori (cfr., *s.v.*, Niermeyer, *Med. Lat. Lex.*, 737; Blaise, *Lex. Lat. Med. Aevi*, 634, § 1).

[64] Proprio in termini di "restaurazione", come osserva C. Leonardi (*Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, in F. Santi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, 2004, 191-217: 193), a partire dagli anni Ottanta del Novecento (il suo saggio è del 1981) gli indirizzi storiografici preferiscono inquadrare il fenomeno della "rinascita" carolingia.

[65] Vd. A. Russo, *op. cit.*, 19-20 con relativa bibliografia alla n. 68.

[66] Hier., *epist.* 32, 1, 2 *Iam pridem cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero* [...]. *Nunc iam Prophetis, Salomone, Psalterio Regnorumque libris examussim recensetis Exodum teneo.*

genere, adoperati ai §§ 6-7 della premessa carolina. Un confronto con l'epistola prefatoria di Elio Donato al suo perduto commentario virgiliano è sufficiente a evidenziare in quale alveo possa essere posto, sul piano metodologico, l'articolato dispiego della metafora botanica (*prata → flosculi → legere/decerpere → sertum*): *de multis pauca decerpsi*[67] ~ § 7 *optima quaeque decerpens*, una dichiarazione da *grammaticus*, peraltro in linea con il criterio excerptorio professato dallo stesso Paolo Diacono nella più volte citata lettera prefatoria all'epitome di Festo[68]. L'impiego della metafora floreale è così topico e diffuso (aveva conosciuto una rinnovata fortuna anche attraverso gli scritti geronimiani, soprattutto i prologhi della *Vulgata*), da rendere forse illusoria ogni ipotesi di affiliazione diretta, ma pare innegabile che, nel pur vasto bacino dei paralleli disponibili, essa risulti particolarmente cara ad Alcuino[69]. Un raffronto più stringente può essere effettuato con due passi in particolare. Il primo appartiene a un'epistola indirizzata agli inizi dell'anno 801 alle nobili Gisla e Rotrude (rispettivamente sorella e figlia di Carlo Magno), a cui dedica il suo commentario al Vangelo di Giovanni, redigendo una sorta di *praefatio* al suo lavoro: *Nec ex uno quolibet paternae possessionis prato mihi flores colligendos esse censeo, sed multorum patrum… florida rura peragranda mihi esse video*[70]. La fraseologia è pressoché la stessa e la coincidenza è particolarmente notevole, perché in entrambi i testi la

[67] Don., *epist*. p. 15, 5, ed. G Brugnoli, F. Stok, *Vitae Vergilianae antiquae*, Romae, 1997.

[68] Paul. Fest., p. 1, 10-11 *superflua quaeque et minus necessaria praetergrediens*.

[69] Cfr. Alcuin., *carm*. 59, 14-16 *Talia namque placent vestro quia munera patri, / qui nunc egregias regalibus insonat artes / auribus et patrum ducit per prata sequentem / praepulchro sophiae regnantem stemmate celsae* (E. Dümmler, *PLAC I cit*., 273), dove la metafora del prato dei Padri è associata alla formazione e all'insegnamento; *carm*. 42, 2-4 *Mox senior* [scil. *Alcuinus*] *strato prosilit ipse suo, / in campos veterum procurrens carpere flores, / rectiloquos ludos pangeret ut pueris* (*ibidem*, 254), su cui vd., *supra*, n. 41; Alcuin., *epist*. 59 *ut aliquos ex pueris nostris remittam, qui excipiant inde nobis necessaria quaeque et revehant in Frantiam flores Brittaniae; ut non sit tantummodo in Euborica hortus conclusus, sed in Turonica emissiones paradisi cum pomorum fructibus* (E. Dümmler, *Epistularum cit*., 177, 7-10), dove i *flores* sono taluni *exquisitiores eruditionis scolasticae libelli* (*ibidem*, 4-5) che gli sono necessari per l'insegnamento alla scuola di Tours, sviluppando così la metafora del sapere britannico come giardino e patrimonio botanico da 'trapiantare'.

[70] Alcuin., *epist*. 213 (E. Dümmler, *Epistularum cit*., 213, 3-6).

metafora botanica è applicata all'*excerptio* dei Padri. Nell'epistola a firma di Carlo, il diminutivo *flosculi* rende l'immagine più concreta e insieme più umile: ogni singolo passo patristico è un piccolo elemento prezioso che acquista pieno valore quando viene inserito nel *sertum*, quando cioè il materiale disperso nei *prata* dei Padri viene ricomposto e trasferito in una nuova unità sotto una nuova forma: l'omeliario.

Un secondo raffronto significativo può essere effettuato con un passo della *praefatiuncula* con cui – stando all'ipotesi attributiva e ricostruttiva di Cyrille Vogel[71] – il dotto di York corredò il proprio lavoro di revisione del sacramentario gregoriano inviato a corte da papa Adriano, che avrebbe costituito "la dernière en date de ses productions liturgiques (801-804)":

> Praefatus sane sacramentorum libellus, licet a plerisque scriptorum vitio depravante, qui non ut ab auctore suo est editus haberetur, pro captu tamen ingenii ob multorum utilitatibus studii nostri fuit, eum artis stilo corrigere. Quem cum prudens lector studiose perlegerit, verum nos dicere ilico conprobabit, nisi iterum scriptorum vitio depravetur. Sed quia sunt et alia quaedam, quibus necessario sancta utitur ecclesia quae idem pater ab aliis iam edita esse inspiciens praetermisit, idcirco opere pretium duximus, ea velud flores pratorum vernantes carpere, et in unum congerere, atque correcta et emendata, suisque capitulis praenotata, in huius corpore codicis seorsum ponere, ut in hoc opere cuncta inveniret lectoris industria, quaecumque nostris temporibus necessaria esse perspeximus[72].

La scelta della pericope più ampia della *praefatiuncula* consente di cogliere ulteriori analogie, nell'illustrazione dell'opera di correzione e integrazione (il così detto *Supplementum*) del corrotto volume inviato da papa Adriano, con il nostro testo: a parte il riferimento al timore costante di *vitia* dei copisti (con lungimiranza filologica proiettato anche sui futuri *scriptores* del *libellus* di fresco emendato), vi è quello

---

[71] C. Vogel, *La réforme liturgique sous Charlemagne*, in B. Bischoff, *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, vol. II, Düsseldorf, 1965, 217-232: 228. Cfr. pure Y. Hen, *op. cit.*, 207-208, 214-216, secondo il quale il codice, che era stato richiesto anni prima con un'ambasceria a Roma affidata proprio a Paolo Diacono, arrivò a corte solo negli anni 786-791.

[72] Ed. J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. I, Freiburg, 1992[3], 351-352; precedentemente edito da E. Amiet, *Le prologue* Hucusque *et la table des* Capitula *du supplément d'Alcuin au sacramentaire grégorien*, *Scriptorium*, 7/2, 1953, 177-209: 198.

al criterio dell'*utilitas* (a *optima quaeque* corrisponde qui *quaecumque… necessaria*), alla ricomposizione unitaria dei passi selezionati (a *legere* e *decerpere* della lettera corrisponde *carpere*), nonché alla distinzione di essi (*distincte ~ seorsum*). E più avanti, come un'eco lontana della *ratio* compilatoria del *grammaticus* tardoantico succitato, compare pure l'espressione finale *ex multis ergo multa collegimus*, in cui sembra quasi disatteso il precetto donatiano (*de multis pauca decerpsi*), divenuto forse una formula proverbiale, con l'annessa giustificazione: *ut multorum utilitati prospiceremus*[73].

Occorre tuttavia tener presente che la tesi di Amiet e Vogel che attribuiva senza ombra di dubbio la *praefatiuncula* e la revisione del così detto *Hadrianum* alla mano di Alcuino[74] ha originato un prolungato dibattito critico ancora in corso – di cui non è possibile dar conto in questa sede –, che ha chiamato in causa altri potenziali artefici del lavoro, in particolare Benedetto d'Aniane[75] e Teodulfo d'Orléans[76], dibattito peraltro scandito da diverse smentite e ripensamenti[77], che ha recentemente sviluppato la tesi secondo cui l'operazione rappresenti nel complesso "a distillation of the work of many great minds of the Carolingian age, including both Benedict of Aniane and Theodulf of Orleans, as well as several votive masses of Alcuin"[78], senza tuttavia risolvere la questione di chi abbia concepito e redatto la piccola prefazione, di sapore indubbiamente alcuiniano.

Invero, anche nel caso in esame, l'attitudine 'filologica' e scolastica che il testo consente di cogliere, oltre allo stesso Paolo Diacono e

---

[73] *Ibidem*, 198.

[74] C. Vogel, *op. cit.*, 228: "Qu'Alcuin soit l'auteur du Supplément précédé de la *Praefatiuncula* (ou prologue initial *Hucusque*) ne saurait faire de doute".

[75] J. Deshusses, *Le 'supplément' au sacramentaire grégorien: Alcuin ou Saint Benoît d'Aniane?*, *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 9, 1965, 48-71; Id., *Le sacramentaire grégorien cit.*, 66-70.

[76] F. Ruffiot, *Théodulf d'Orléans, auteur des préfaces et des bénédictions du* Supplementum *au* Sacramentarium Gregorianum Hadrianum, *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 61, 2019, 1-19; Id., *Théodulf d'Orléans, compilateur du* Supplementum *au* Sacramentarium Gregorianum Hadrianum. *Le témoignage du corpus des préfaces eucharistiques, LQF 110*, Münster, 2020.

[77] Cfr. Ph. Bernard, *Benoît d'Aniane, est-il auteur de l'avertissement «Hucusque» et du Supplément au sacramentaire «Hadrianum»?*, *Studi Medievali*, 39, 1998, 1-120; E. Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Age*, Paris, 2000, 199-201.

[78] A. Westwell, *The Carolingian Sacramentaries of Saint-Amand*, Berlin-Boston, 2024, 78. Ripercorre dettagliatamente la questione, con il vaglio della relativa bibliografia, alle pp. 68-78.

Alcuino, potrebbe chiamare in causa altri candidati (della prima generazione carolingia) alla redazione dell'epistola prefatoria, come Pietro da Pisa († ca. 799) e Teodulfo d'Orléans († 821). Ma costoro, compreso Paolo, su cui sembrano più orientati Glatthaar e Russo, non sembrano offrire, alla luce delle testimonianze pervenuteci, un insieme di riscontri altrettanto coerente. Pietro da Pisa rimane un candidato tutt'altro che irrilevante, soprattutto per il marcato tenore grammaticale del dettato epistolare[79]; tuttavia, allo stato attuale della documentazione (sono scarsi i carmi e i testi grammaticali a lui attribuiti), non disponiamo di elementi positivi altrettanto specifici che consentano di collegare il suo *usus scribendi* alla corrispondente convergenza di vocaboli e concetti chiave su rilevati: *clientulus*, metafora della *decerptio* floreale, richiami alla *correctio* biblica, all'emendazione libraria e ai progetti di riforma della formazione ecclesiastica e della liturgia, a cui pure dovette prendere parte fra i primi letterati chiamati a corte; Teodulfo, dal canto suo, offre bensì un significativo parallelo per la metafora dei libri come *prata* ricchi di *flores* e per il verbo *carpere* (*carm.* 41/2, 39-40 *Quosque tenent flores librorum grandia prata / en simul hic calathus dat tibi: carpe manu*)[80], ma tale motivo, proprio perché largamente radicato nella tradizione dell'*excerptio*, non è di per sé sufficiente, laddove la configurazione complessa di esso, applicata all'attività di compilazione patristica, trova paralleli più stringenti nella prosa di Alcuino; analogamente, non emerge nel suo *corpus* poetico una concentrazione comparabile degli altri tratti lessicali e dei nuclei concettuali che caratterizzano la lettera e che, considerati nel loro insieme, trovano invece riscontri più significativi nella produzione del *magister* anglosassone.

L'autore dell'epistola, infatti, sembra descrivere Paolo attraverso un intero sistema metaforico applicato alla selezione del patrimonio letterario e al lavoro intellettuale che Alcuino stesso utilizza per rappresentare il proprio metodo filologico, l'attività didattica e, più in generale, il suo progetto culturale. A tale riguardo, più stretti raffronti si possono effettuare con la così detta *Epistola de litteris colendis* – i

[79] Il recente contributo di E. Spangenberg Yanes, *L'*Ars Prisciani *nell'opera di Pietro da Pisa (con un'appendice su Paolo Diacono)*, *BollClass*, 46, 2025, 61-122, mostra ancora una volta quanto la sua attività grammaticale fosse strettamente collegata alla trasmissione di Prisciano e alla cultura grammaticale della corte.

[80] E. Dümmler, *PLAC I cit.*, 539.

cui estremi cronologici possono essere posti fra il 782 e l'800[81] –, che non si limitano solo ai presupposti di uno stesso programma ideologico di formazione ed elevazione del sapere nel quadro di una strategia di unificazione politica e religiosa dell'Impero[82]. La formula iniziale *ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status* (§ 2) può essere letta come una condensazione del programma pedagogico dell'epistola indirizzata all'abate Baugulfo. La differenza è piuttosto di prospettiva: quest'ultima si concentra soprattutto sulla formazione del personale ecclesiastico, di cui si constata con rammarico il basso livello delle competenze linguistiche persino nella comunicazione scritta ordinaria, mentre l'epistola in esame, anche in virtù del contesto specifico di afferenza, affronta la questione, normata più dettagliatamente nell'*Admonitio generalis*[83], della preparazione degli strumenti testuali attraverso i quali la comunità intellettuale deve esercitare la propria funzione civile e religiosa. L'ipotesi di una relazione più stretta fra i due documenti epistolari a firma di Carlo è avvalorabile dall'elaborata formulazione di un passaggio della *praefatio* (§ 5 *quia… compilatas – quorundam casso labore licet recto intuitu – minus tamen idonee repperimus lectiones, quippe quae…*), scandita da allitterazioni, antitesi e iperbato, che richiama molto da vicino, per stile e senso, il passo dell'antefatto dell'iniziativa regia esposta nell'*Epistola de litteris colendis* (§ 6 *cognovimus in plurimis praefatis conscriptionibus eorundem et sensus rectos et sermones incultos, quia…*): al di là della struttura sintattica iniziale (subordinata e sovraordinata), vi è analogamente espressa la contrapposizione tra inutilità del risultato/bontà delle intenzioni[84] e il concetto è quindi espli-

[81] A. Lagioia, *op. cit.*, 208.

[82] Vd., in merito, C. Leonardi, *op. cit.*, 212.

[83] Si veda, in particolare, il cap. 70 (*Die Admonitio generalis Karls des Grossen*, ed. H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, M. Glatthaar, *MGH, Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, vol. XVI, Wiesbaden, 2012, 224), in cui la questione è posta, con lungimiranza, sotto la duplice prospettiva dell'istituzione di *scolae* e della redazione di codici ben emendati, in particolare di contenuto ecclesiastico.

[84] Si noti che lo stesso procedimento logico ricorre nel summenzionato capitolo dell'*Admonitio generalis* (70 *libros catholicos bene emendate, quia sepe dum bene aliqui deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant*), nella redazione del quale – come per altre sezioni del documento – la critica ha ribadito il ruolo centrale di Alcuino: cfr. F. C. Scheibe, *Alcuin und die Admonitio generalis*,

cato, in entrambi i casi, da una causale che imputa le ragioni del fallimento agli '*infinita vitia*' (come i solecismi) nel primo e a una menzione altrettanto generica della *lingua inerudita* nel secondo.

Invero, si potrebbero rilevare ulteriori analogie stilistiche nella prosa dei due documenti: la tendenza a procedere mediante coppie correlative e bilanciamenti sintattici (§ 1 *domi forisque… sive in bellorum eventibus sive pacis tranquillitate*; 5 *et… essent positae et… scaterent*; 7 *perlegens et… decerpens,… distincte et absque vitiis*), che è anche più marcata nell'*Epistola de litteris colendis* dal ricorso a dittologie sinonimiche; l'uso particolare di *ornare*, che in quest'ultima dà luogo a una metafora concettuale derivata dall'ambito visivo e materiale (ma il riferimento è naturalmente all'*ornatus*) applicato a quello immateriale e astratto dell'istanza educativa (§ *docendi et discendi instantia ordinet et ornet seriem verborum*), mentre nella lettera prefatoria troviamo prima *ecclesias cantibus decoravit* (§ 4), dove il sinonimo verbale genera una sinestesia, e poi *insignire* [scil. *ecclesias*] *serie lectionum* accostabile all'uso traslato di *ornare*; la metafora del 'corso' delle letture omiletiche, pullulante di anse rappresentate dai *vitia* testuali che ne impediscono il flusso regolare, rinforzato dalla successiva del 'percorso' delle *lectiones* da riparare (§ 5 *vitiorum anfractibus scaterent… lectionum in melius reformare tramitem*): essa trova corrispondenza in quella degli 'intoppi' della lingua, protesa nel suo *concurrere* alle lodi di Dio (§ 4 *sine mendaciorum offendiculis concurrerit lingua*).

La convergenza dei diversi elementi presi in esame – le istanze programmatiche, l'approccio filologico, l'apparato metaforico, le analogie stilistiche e lessicali – soprattutto nell'ipotesi, già avanzata da una parte della critica[85], della paternità alcuiniana dell'epistola 'manifesto' della rinascenza carolingia – riveste un valore non secondario ai

Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, 14, 1958, 221-229; H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, M. Glatthaar, *op. cit.*, 59, n. 326.

[85] L'ipotesi, sostenuta soprattutto da L. Wallach (*Charlemagne's* De litteris colendis *and Alcuin. A Diplomatic-Historical Study*, *Speculum*, 26, 1951, 288-305; *Charlemagne and Alcuin: Diplomatic Studies in Carolingian Epistolography*, *Traditio*, 9, 1953, 127-154), si fonda sul confronto di una nutrita serie di analogie (strutture sintattiche e stilistiche, lessico e concezioni pedagogiche) fra l'*Epistola de litteris colendis* e gli scritti certamente alcuiniani. Più recentemente, con aggiornata bibliografia critica, A. Lagioia, *op. cit.*

fini di un'ipotesi che miri a circoscrivere il campo dei potenziali estensori dell'epistola in esame.

In ultima analisi, l'opera di revisione dei volumi confezionati da *Paulus grammaticus*, come è chiamato da papa Adriano, dovette richiedere altrettanto specifiche competenze di un *magister* maturo ed esperto. La raccomandazione finale del più volte richiamato capitolo dell'*Admonitio generalis* (§ 70) – *si opus est evangelium, psalterium et missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia*[86] – pur riferendosi all'attività dei copisti impegnati negli *scriptoria*, i quali non dovevano essere *pueri* ma uomini già adulti (ossia trentenni), fa ben comprendere la premura che doveva essere rivolta a operazioni più complesse, come quella cui si fa cenno nell'epistola.

Anche nell'ipotesi di una datazione tarda dell'Omeliario, quale quella proposta da Guiliano per gli anni 797-798, il confronto con l'attività di Alcuino assumerebbe un rilievo particolare. A partire dal 796, infatti, egli era abate di San Martino di Tours e, pur lontano dalla corte, come Paolo di Montecassino, continuò a svolgere un'intensa attività di carattere librario, esegetico e liturgico anche per conto del re e dei membri della sua corte; proprio in quel torno di anni era impegnato, fra le sue '*occupationes perplurimae*', nella *correctio* biblica e, forse, in quella del Sacramentario gregoriano: solo della prima si conserva una traccia *en passant* nel suo epistolario[87], mentre la questione del *Supplementum* resta *sub iudice*, proprio in quanto non vi sono ulteriori notizie a supporto. Non si può escludere, tuttavia, che fra i numerosi '*domni regis praecepta*' gli fosse stato assegnato pure quello di revisione del lavoro del *clientulus* e con esso, *ça va sans dire*, anche l'ultimo sforzo della premessa epistolare, da redigere *sub persona Karoli*. La *Vita Alcuini*, redatta circa un ventennio dopo la morte del maestro di York (804), menziona fra le sue opere un omeliario, distribuito anch'esso in due volumi[88]. In mancanza di testimoni manoscritti o tracce ulteriori nella tradizione, si sono però avanzati seri

[86] H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, M. Glatthaar, *op. cit.*, 224, 325-326.

[87] Alcuin., *epist.* 121 (E. Dümmler, *Epistularum cit.*, 323, 5-6) *Totius forsitan evangelii* [scil. *Iohannis*] *expositionem direxerim vobis, si me non occupasset domni regis praeceptum in emendatione veteris novique testamenti.* La lettera, che fa parte del carteggio con Gisla e Rotrude relativo al commentario al Vangelo di Giovanni, è datata dal Dümmler all'anno 800 (prima della Pasqua).

[88] *PL* 100, 103D *Collegit multis de patrum operibus homiliarum duo volumina.*

dubbi in merito[89], che hanno portato Grégoire a concludere: "on peut se demander si l'homéliaire d'Alcuin a jamais existé"[90]. È lecito, pertanto, domandarsi pure se la tradizione pseudoepigrafica relativa a una raccolta alcuiniana di *lectiones*, che sembra aver lasciato qualche traccia anche nella tradizione a stampa dell'Omeliario di Paolo Diacono[91], non possa riflettere, almeno in parte, una sovrapposizione/confusione fra la figura dell'autore della silloge omiletica e quella del suo revisore, nonché redattore del paratesto epistolare di prefazione.

[89] A partire già da Frobenius Forster nella sua *Commentatio de vita Alcuini*, pubblicata a Ratisbona nel 1777 (*PL* 100, 44B, § LXVI).

[90] R. Grégoire, *Les homéliaires cit.*, 10 n. 39.

[91] Vd., *supra*, n. 4.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 787-796
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.787

DANTE E LA LINGUA LATINA[*]

Domenico LASSANDRO[**]
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Parole chiave: *Dante*, *lingua latina, opere latine, Sacra Scrittura*.

Riassunto: *Si passano desultoriamente in rassegna nell'opera di Dante, e in particolare nella* Divina Commedia*, le presenze della tradizione classica e cristiana, tradizione documentata ovviamente in latino. Si accenna altresì alle opere latine di Dante (in particolare* De vulgari eloquentia*,* Monarchia *ed* Epistolae*) per evidenziare lo scriver latino del grande Fiorentino. Ed infine si svolge un'esemplificazione relativa ad un termine chiave assai presente nell'intera opera dantesca, 'Scrittura', in particolare* Sacra Scriptura.

Keywords: *Dante, Latin, Latin works, Holy Scriptures*.

Abstract: ***Dante and the Latin Language***. *The essay reviews the presences of the latin classical and Christian tradition in Dante's works, in particular in* Divina Commedia. *References are also made to Dante's Latin works* (*in particular* De vulgari eloquentia, Monarchia *and* Epistolae*) to highlight the 'Latin writing' of the great Florentine. Finally, there is an example relating to a key term present in the entire Dante's work: 'Scrittura', with a particular reference to the* Sacra Scriptura.

Cuvinte-cheie: *Dante, limba latină, opere latine,* Sfânta Scriptură.

Rezumat: ***Dante şi limba latină***. *Studiul trece în revistă prezenţele tradiţiei latine clasice şi creştine în operele lui Dante, în special în* Divina Comedie. *Sunt analizate, de asemenea, operele latine ale lui Dante (în special* De vulgari eloquentia*,* Monarchia *şi* Epistolae*), pentru a evidenţia dimensiunea „scrisului în limba latină" a marelui florentin. În final, este prezentat un exemplu referitor la un termen-cheie prezent în întreaga operă dantescă: „*Scrittura*" („Scriitura"), cu referire specială la* Sfânta Scriptură.

---

[*] Queste osservazioni sulla lingua latina, nella quale Dante Alighieri scrisse alcuni suoi trattati dottrinari, vogliono essere un omaggio a Nelu Zugravu, insigne studioso dell'antichità classica e grande amico dell'Italia.

[**] domenico.lassandro3@gmail.com

1. Dante e la tradizione classica e cristiana

Dante è il più grande poeta italiano, autore di un capolavoro universale, la *Divina Commedia*, il «poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Paradiso* XXV, 1-2). Ma è anche autore di opere sia in volgare italiano (la *Vita nova*, storia ideale del suo amore per Beatrice, e il *Convivio*, *summa* dottrinaria del grande patrimonio intellettuale e morale da lui posseduto), sia in latino, la lingua colta dei dotti (il *De vulgari eloquentia*, la *Monarchia* e le *Epistole*).

Al tempo di Dante in Occidente il latino era la lingua, nella quale si potevano leggere – e Dante ovviamente li leggeva e ne assimilava i contenuti – i testi della tradizione classica e cristiana. Per l'antichità classica i poeti, tra cui in primo luogo Virgilio, «delli altri poeti onore e lume» (*Inferno* I, 79), Orazio «satiro»[1], Ovidio, Lucano (*Inferno* IV, 59-60)[2], e i prosatori, tra cui, ad esempio, Cesare, «armato con li occhi grifagni» (*Inferno* IV, 123)[3], Sallustio[4], Cicerone, Seneca «morale» (*Inferno* IV, 141), Livio «che non erra» (*Inferno* XXVIII, 12), Tacito[5], Svetonio[6]. Tra i cristiani poi, ad esempio, Ambrogio e Agostino, entrambi accomunati nel cielo quarto o del sole, la sede dei sapienti («quello avvocato [Ambrogio] de' tempi cristiani / del cui latin Augustin si provvide», *Paradiso* X, 119-120) e poi Boezio («l'anima santa che 'l mondo fallace / fa manifesto», *Paradiso* X, 125-126), grande

[1] Nel Medioevo Orazio era conosciuto soprattutto per le *Satire*.

[2] Virgilio, Orazio, Ovidio e Lucano formano, con Omero (che Dante non conosce direttamente perché al tempo suo il greco non era noto in Italia), l'alta «schiera» poetica alla quale, nel Limbo, è ammesso anche Dante, «sesto tra cotanto senno» (*Inferno* IV, 102).

[3] L. Canfora, *Gli occhi di Cesare. La biblioteca latina di Dante*, Roma, Salerno Editrice, 2015, 77 ss.

[4] Un'eco dell'esordio della *Catilinaria*, *Omnes homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet etc.*, appare all'inizio della *Monarchia*: *Omnium hominum quod ad amorem veritatis natura superior impressit*: cf. G. Brugnoli, s.v. *Sallustio*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. IV, 1970, 1077.

[5] Un'eco dell'esordio delle *Historiae*: *Opus adgredior opimum casibus, atrox proeliis discors seditionibus ipsa etiam pace saevom*, si scorge, sempre nel I capitolo della *Monarchia: Arduum quidem opus et ultra vires aggredior, non tam de propria virtute confidens*.

[6] L'espressione relativa a Cesare «armato con li occhi grifagni» potrebbe risalire al *nigris vegetisque oculis* presente nel ritrattto svetoniano (*Vita Caesaris* 45, 1): cf. L. Canfora, *Gli occhi di Cesare*, cit. *supra*, nota 4.

filosofo la cui opera, il *De consolatione philosophiae*, è assai presente negli scritti di Dante, massimamente nel *Convivio*.

Era inoltre il latino, in Occidente (nell'Europa orientale ovviamente era il greco), la lingua della cultura e della tradizione teologica ed ecclesiastica, tradizione testimoniata in Dante dai continui riferimenti dottrinari presenti e nella *Commedia* e nelle altre opere. Esponente principe di tale tradizione è San Tommaso d'Aquino che, posto tra i sapienti del cielo quarto in compagnia del suo maestro Alberto Magno, così si presenta al poeta: «Io fui delli agni della santa greggia / che Domenico mena per cammino / u' ben s'impingua se non si vaneggia. / Questi che m'è a destra più vicino, / frate e maestro fummi, ed esso Alberto / è di Cologna, e io Thomàs d'Aquino» (*Paradiso* X, 94-99).

La grande influenza di Tommaso si scorge con evidenza in Dante. Basti qui ricordare, a mo' d'esempio, l'operazione da lui fatta della rilettura, cristianizzata, di un grande personaggio di Roma pagana, l'*imperator optimus* Traiano, assurto a santo del Paradiso[7]. A Traiano, gli antichi avevano tributato, per le sue straordinarie doti di valore, equilibrio e misericordia, un *concentus omnium laudum omnisque gloriae* (come scrive Plinio il Giovane nel suo *Panegirico* 4, 6). E per questo nel Medioevo si era formata una leggenda relativa alla liberazione dell'imperatore dall'inferno cui, in quanto pagano, egli era destinato, liberazione avvenuta grazie alle preghiere di papa Gregorio Magno. L'aveva raccontato nel secolo IX un biografo di Gregorio Magno, Giovanni Damasceno[8] e lo riprende, teologizzando la vicenda nel suo grande trattato, la *Summa Theologica*, il principe dei filosofi e teologi medievali, Tommaso d'Aquino appunto[9]. Troviamo così Traiano nel *Paradiso*, cielo sesto o di Giove, ove vi sono uomini giusti e pii: l'occhio dell'aquila, simbolo dell'impero, è infatti formato dalle anime di Davide,

[7] Vd. D. Lassandro, *Traiano* optimus princeps *e la tutela della «vedovella»*, *C&C*, 4, 2009, 103-109.

[8] *Vita Sancti Gregorii* IV, 44.

[9] *Summa Theologica* III, Suppl. 71, 5: *Damascenus in sermone suo De defunctis narrat quod Gregorius pro Traiano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus dicentem: Vocem tuam audivi, et veniam Traiano do... vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Traiani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta; sed eius poena fuit suspensa ad tempus; scilicet usque ad diem iudicii.*

Ezechia, Costantino, Guglielmo il Buono[10], Rifeo[11] e, appunto, Traiano: «L'anima glorïosa onde si parla, / tornata nella carne, in che fu poco, / credette in lui [Dio] che potea aiutarla; / e credendo s'accese in tanto foco / di vero amor, ch'alla morte seconda / fu degna di venire a questo gioco» (*Paradiso* XX, 112-117). Traiano era stato ricordato anche nella cantica del *Purgatorio*, laddove venivano descritti gli altorilievi marmorei posti nel Girone primo, dei Superbi, i quali, più belli delle opere di Policleto, rappresentavano famosi esempi di umiltà, come quelli di Maria Vergine, che davanti all'angelo dell'Annunciazione umilmente si proclama *ancilla Dei*, o di Davide, che danza intorno all'arca della legge con la veste succinta indegna di un re e pertanto segno di umiltà, o, appunto, dell'imperatore Traiano: «Quiv'era storiata l'alta gloria / del roman principato il cui valore / mosse Gregorio alla sua gran vittoria; / i' dico di Traiano imperadore; / e una vedovella li era al freno / di lacrime atteggiata e di dolore...» (*Purgatorio* X, 73-78)[12]. La «vedovella» aveva chiesto a Traiano, in partenza per la campagna dacica di farle giustizia e l'imperatore le disse di attendere il suo ritorno dalla guerra, ma quella, rispondendogli che egli avrebbe potuto non tornare, scese da cavallo ed esaudì la sua richiesta rendendole immediatamente giustizia (e dimostrando così quella *pietas*, grazie alla quale sarebbe stato miracolosamente premiato da Dio).

Era anche, il latino, la lingua nella quale venivano redatti i documenti del potere, tanto civile – come, per addurre un testo celebre, la *Magna Charta Libertatum*, concessa nel 1215 dal re Giovanni d'Inghilterra ai baroni – quanto ecclesiastico, quali bolle, decreti pontifici, atti notarili, etc.

Ed era infine, il latino, la lingua scolastica per eccellenza, nella quale si scrivevano i trattati politici e filosofici, i testi scolastici, le epitomi storiche, le *artes dictaminis*, le grammatiche e così via.

---

[10] Re di Sicilia dal 1166 al 1189.

[11] Rifeo Troiano, personaggio virgiliano, *iustissimus unus qui fuit in Teucris et amantissimus aequi* (*Aen*. II, 426).

[12] Si legge nel *Novellino* (raccolta di cento Novelle scritte da un Anonimo fiorentino in lingua italiana nel XIII secolo) una leggenda, derivata probabilmente da un aneddoto di Dione Cassio, secondo la quale, essendo Traiano, «molto giustissimo signore», in procinto di andare in guerra (spedizione in Dacia), non volle partire se non dopo aver reso giustizia ad una vedova cui era stato ucciso il figlio, e ciò procurò a lui la vittoria in guerra e, dopo la morte, le preghiere del santo papa Gregorio, grazie alle quali la sua anima di pagano fu liberata dalle pene dell'inferno e trasportata in paradiso.

2. Le opere latine di Dante

Nella lingua dell'antica Roma e della Chiesa Dante scrisse, oltre ad alcune opere di breve estensione (due ecloghe e una *Questio de aqua et terra*), un trattato linguistico sulla lingua e la letteratura in volgare (*De vulgari eloquentia*) ed un trattato politico sulla monarchia universale e sui rapporti tra l'Impero e la Chiesa (*Monarchia*); e poi alcune epistole, altrettanto importanti, in quanto documenti della sua attività pubblica e 'politica', tra cui la lettera (*epist*. XIII) a Cangrande della Scala, il signore di Verona, presso la cui corte egli visse per alcuni anni e al quale dedicò, proprio con tale epistola a lui indirizzata, la cantica del *Paradiso*: *...Comedie sublimem canticam que decoratur titulo Paradisi, et illam sub presenti epistola, tamquam sub epigrammate proprio dedicatam, vobis ascribo, vobis offero, vobis denique recommendo* (*epist*. XIII, 1)[13]. In queste opere riluce lo scriver latino di Dante, lo scrivere cioè in una lingua di prim'ordine, che era lo strumento indispensabile, e unico si può dire, per la formazione culturale dei dotti; strumento in auge non solo nel Medioevo, ma per molti secoli ancora.

a) *De vulgari eloquentia*. Il *De vulgari eloquentia* è una dotta dissertazione sulla nuova lingua letteraria italiana, ove Dante rivela la sua natura anche di *grammaticus*, esperto di quelle *artes dictaminis*[14] che nelle scuole si insegnavano. L'opera fu scritta in esilio entro il 1308 – concepita per essere di quattro libri, non fu compiuta, se non nel I (19 capitoli) e II (14 capitoli) – e scritta appunto in latino per dare presso i dotti, che quella lingua adoperavano e in quella lingua discutevano, dignità e autorità alla materia trattata. Nel *De vulgari eloquentia* Dante intende sostenere la dignità del volgare, la lingua nella quale peraltro egli stava scrivendo il *Convivio*, trattato ove si rivela la sua cultura filosofica, e soprattutto andava componendo l'immortale *Commedia*[15]. Il volgare (italiano, ovviamente) infatti – egli argomenta – è lingua adatta alla poesia, è cioè lingua poetica, ed ha la sua culla presso la corte di Federico II in Sicilia. La lingua siciliana pertanto è da ritenersi

[13] Ho conservato qui e in seguito l'uso medievale e poi umanistico di scrivere il latino non secondo le tradizionali forme classiche (quindi assenza di dittonghi, etc.).

[14] Le *artes dictaminis* medievali discendevano dalla tradizione delle *artes rhetoricae* antiche: erano funzionali alla formazione dei futuri esponenti della diplomazia e della politica.

[15] F. Figurelli, *Dante*, in L. Russo, *I classici italiani*, Firenze, Sansoni, vol. I, 248.

la 'migliore'. Così infatti scrive in *De vulgari eloquentia* I, XII, 2-4*: Et primo de Siciliano examinemus ingenium: nam videtur Sicilianum vulgare sibi famam pre aliis asciscere eo quod quicquid poetantur Ytali Sicilianum vocatur… Siquidem illustres heroes, Fredericus Cesar et benegenitus eius Manfredus, nobilitatem et rectitudinem sue formae pandentes… factum est ut quidquid nostri predecessores vulgariter protulerunt Sicilianum vocaretur*.

Centrale appare poi nel *De vulgari eloquentia* la teorizzazione della contrapposizione tra la 'stabilità' solenne della lingua latina e la mutabilità invece delle lingue parlate (I, IX, 11): *Hinc moti sunt inventores gramatice facultatis: que quidem gramatica nichil aliud est quam quedam inalterabilis locutionis ydemptitas diversibus temporibus atque locis. Hec cum de comuni consensu multarum gentium fuerit regulata, nulli singolari arbitrio videtur obnoxia, et per consequens nec variabilis esse potest. Adinvenerunt ergo illam ne, propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis, vel nullo modo vel saltim imperfecte antiquorum actingeremus autoritates et gesta, sive illorum quos a nobis locorum diversitas facit esse diversos*.

b) *Monarchia*. Sempre scritto negli anni dell'esilio, tra fine 1307 e 1308, è il trattato politico, la *Monarchia*, ove sono sviluppati appieno – e, ragione non secondaria, nella lingua dei dotti – i temi trattati nei capitoli IV e V del IV trattato del *Convivio*, capitoli nei quali appunto Dante sosteneva la necessità della «imperiale maiestade», indispensabile per «la umana civilitade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice». La dimostrazione, secondo Dante, sta nel fatto che, quando il Figlio di Dio dovette scendere in terra «non solamente lo cielo, ma la terra convenia essere in ottima disposizione; e la ottima disposizione della terra sia quando ella è monarchia, cioè tutta ad uno principe… [sottoposta]…: ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo e quella cittade che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma». È nell'imperatore Arrigo VII, definito «alto» e al quale è riservato un seggio all'interno della «candida rosa» dei beati (*Paradiso* XVII, 82 e XXX, 137), che Dante identifica il sovrano universale e pacificatore dell'Italia.

c) *Epistole*. Ed è proprio ad Arrigo VII di Lussemburgo, definito «successore di Cesare ed Augusto» (*Caesaris et Augusti successor)* e dunque erede della maestà imperiale, che Dante si rivolge in una delle sue tredici epistole (databili fra 1304 e 1320), che sono eloquenti testimonianze della sua scrittura latina, condotta nel solco della tradizione

antica e medievale e pervasa da citazioni della *Sacra Scrittura*[16]. L'epistola, rivolta ad Arrigo (*Sanctissimo gloriosissimo atque felicissimo triumphatori et domino singulari domino Henrico divina providentia Romanorum regi et semper Augusto, devotissimi sui Dantes Alagherii Florentinus et exul immeritus ac universaliter omnes Tusci qui pacem desiderant, terre osculum ante pedes*), come quelle coeve ai principi e popoli d'Italia (*Universis et singulis Ytaliae Regibus et Senatoribus alme Urbis nec non Ducibus Marchionibus Comitibus atque Populis, humilis Ytalus Dantes Alagherii Florentinus et exul immeritus orat pacem*) e ai Fiorentini (*Dantes Alagherii Florentinus et exul immeritus scelestissimis Florentinis intrinsecis*), furono scritte in occasione della discesa dell'imperatore in Italia (1310-1311).

Significative, nelle suddette epistole (in due; manca in quella ai Signori e ai Popoli d'Italia), le datazioni, redatte nel tipico latino curiale dell'epoca: in quella ai Fiorentini si legge: *Scriptum pridie Kalendas Apriles in finibus Tuscie sub fontem Sarni, faustissimi cursus Henrici Cesaris ad Ytaliam anno primo*, e in quella all'imperatore*: Scriptum in Tuscia sub fonte Sarni XV Kalendas Maias, divi Henrici faustissimi cursus ad Ytaliam anno primo*.

La più nota e importante epistola è poi sicuramente la XIII, al Signore di Verona Cangrande della Scala, colui che accolse Dante nel secondo soggiorno nella città veneta, dal 1317 al 1319[17]; quel Signore che il trisavolo del poeta Cacciaguida elogia in *Paradiso* XVII, 70-93, laddove 'predice' al suo discendente pellegrino nell'Oltretomba gli anni difficili dell'esilio, ove – dice – sarà accolto una prima volta da Bartolomeo della Scala e una seconda dal fratello minore Cangrande, colui che già da piccolo mostrava «faville della sua virtute» (*Paradiso* XVII, 83).

Particolarmente ed esplicitamente riassuntivo della tempra morale e del pensiero politico di Dante è l'*incipit* dell'epistola, connotato da particolare solennità: *Magnifico atque victorioso domino domino*

[16] Sulla presenza della *Sacra Scrittura* nelle opere di Dante vd. *infra*, § 3.

[17] La famiglia veronese Della Scala accolse Dante una prima volta, essendo signore di Verona Bartolomeo, all'inizio dell'esilio (1302-1304), come si legge anche in *Paradiso* XVII, 70-72 («Lo primo tuo refugio, il primo ostello / sarà la cortesia del gran Lombardo / che 'n su la scala porta il santo uccello (l'aquila imperiale cioè)». La seconda avvenne quando era succeduto al fratello maggiore il minore Cangrande. Sui soggiorni veronesi vd. i capitoli *I misteri di Verona* e *Enrico VII*, in A. Barbero, *Dante*, Roma-Bari, Laterza, 2020, 184 ss. e 225 ss.

Cani Grandi de la Scala sacratissimi Cesarei Principatus in urbe Verona et civitate Vicentie Vicario generali, devotissimus suus Dantes Alagherii Florentinus natione non moribus, vitam orat per tempora diuturna felicem et gloriosi nominis perpetuum incrementum. E la lunga epistola prosegue con argomentazioni strutturate in maniera logica, secondo l'impostazione della filosofia scolastica del tempo, di Tommaso d'Aquino ovviamente e della fonte principale di questo, Aristotele, splendidamente definito «'l maestro di color che sanno» in *Inferno* IV, 131 e «lo maestro de la umana ragione» in *Convivio* IV, IV, 16. Argomentazioni sostenute inoltre, secondo la tradizione ecclesiastica medievale, da continue e pertinenti citazioni dalla *Sacra Scriptura*.

3. Sacra Scriptura *in Dante*

E la *Sacra Scriptura*[18] – *sacra* in quanto *scriptura* della rivelazione divina – è ricorrentemente presente nell'intera opera di Dante, come appare chiaramente scorrendo i frequenti riferimenti all'*Antico* e al *Nuovo Testamento*, che Dante ovviamente leggeva nel latino della *Vulgata* di San Girolamo.

Basti una cursoria esemplificazione, suddivisa secondo i luoghi in cui i termini *Scriptura* o *Scrittura* sono usati, sia in modo assoluto, sia uniti ad aggettivi qualificativi di particolare rilevanza:

a) *Scriptura / Scrittura*. In *Paradiso* IV, 43 («Per questo la Scrittura condescende / a vostra facultate, e piedi e mano / attribuisce a Dio e altro intende») è spiegato il concetto dell'attribuzione a Dio delle qualità umane, che Dio ovviamente, in quanto puro spirito, non ha. La fonte dottrinaria sottesa ai versi è, come sempre, Tommaso d'Aquino, che in *Summa Theologica* (I, q. I, 9) così scrive: *Conveniens est Sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudinem*

[18] Si contrappone ad essa, nell'epistola XIII, 22, la *scriptura paganorum* in una serie di paralleli tra *Scriptura sacra* e scritti dei pagani (viene citato Lucano, *Pharsalia* IX, 580: *Iuppiter est quodcunque vides, quocunque moveris*). In *Paradiso* XII, 125 («là onde vegnon tali alla scrittura») poi il termine indica la *Regola di San Francesco*, anch'essa scrittura sacra, in quanto documento scritto degno di venerazione: l'uso del termine secondo questa accezione potrebbe significare la venerazione con cui Dante guardava alla *Regola* francescana, ma non una sua collocazione al livello della *Scrittura* ispirata. Benvenuto da Imola (XIV sec.), uno dei più antichi commentatori della *Commedia*, chiosa: *ad exponendam scripturam sacram*.

corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium.

E in *Paradiso* XIII, 128, nel cielo quarto o del sole, San Tommaso deplora la dottrina di alcuni filosofi ed eresiarchi, tra cui Sabellio, che nel III secolo aveva negato il dogma della Trinità, e Ario, il prete di Alessandria che non ammetteva l'esistenza di due nature in Cristo (eresia condannata nel Concilio di Nicea del 325), eresiarchi «che furon come spade alle Scritture». E nel cielo sesto o di Giove l'aquila celeste formata da spiriti giusti e pii, parla sostenendo, nell'ambito del suo discorso vòlto a dimostrare l'imperscrutabilità della giustizia divina, che la ragione umana non può comprenderla se non con la guida della Scrittura (*Paradiso* XIX, 82-84): «Certo a colui che meco s'assottiglia[19], / se la Scrittura sovra voi non fosse, / da dubitar sarebbe a maraviglia».

b) *Scriptura sacra*. In *Monarchia* III, IV, 1 Dante intende contestare coloro che ritengono che l'autorità dell'imperatore derivi da quella del papa adducendo a fondamento la *Scriptura sacra*, dalla quale essi «tiran fuori a fatica» (*eliciunt*: il verbo latino *elicio* ha questo forte valore, anche metaforico) la dottrina della subordinazione della luna al sole, con riferimento alla creazione dei due astri (secondo quanto si legge in *Genesi* 1, 16), una luce maggiore per regolare il giorno ed una minore per regolare la notte. A costoro Dante contrappone la teoria dei due soli, espressa anche in versi celebri in *Purgatorio* XVI, 106-108: «Soleva Roma, che 'l buon mondo feo / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo. / L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pasturale, e l'un con l'altro inseme / per viva forza mal convien che vada».

c) *Scriptura sacratissima*. In *De vulgari eloquentia* I, IV, 2 Dante sta parlando dell'unicità della stirpe umana in relazione al linguaggio e tratta dell'origine del linguaggio stesso, individuando nella *Scriptura sacratissima*, nello specifico nella *Genesi* (3, 2 ss.), la testimonianza su chi sia stato il primo individuo ad usare il linguaggio. Fu Eva, che al diavolo tentatore rispose che era concesso a lei e ad Adamo

[19] «S'assottiglia»: si sforza di investigare («assottigliarsi», nel senso di 'essere sottile' nel ragionamento) la dottrina teologica.

di gustare il frutto di tutti gli alberi del paradiso, tranne quello del bene e del male: *Soli homini datum fuit ut loqueretur… Secundum quidem quod in principio Genesis loquitur, ubi de primordio mundi sacratissima Scriptura pertractat, mulierem invenitur ante omnes fuisse locutam…*

d) *Scrittura «divina»*. L'attributo «divina» è utilizzato per dimostrare, in *Conv*ivio XX, XX, 3, che la vera nobiltà non deriva dall'appartenenza a una nobile stirpe, come le famose famiglie de «li Uberti di Fiorenza» o «li Visconti da Melano», ma dalla nobiltà dell'animo. Ancora «divina» è detto della *Scrittura*, per contrapporla, in *Paradiso* XXI, alle «ciance» (v. 110) dei vani predicatori: nel cielo nono o primo mobile Beatrice spiega a Dante quanto siano erronei e vani i ragionamenti di filosofi e predicatori, trasportati non dalla verità ma da «l'amor dell'apparenza e 'l suo pensero» (v. 87), per cui ognuno «s'ingegna e face / sue invenzioni» (vv. 94-95), posponendo o travisando «la divina scrittura» (v. 90).

f) *Scrittura «santa»*. Nel cielo decimo o Empireo la Scrittura è così definita, «santa» appunto (XXXII, 68), in riferimento al racconto di *Genesi* 25, 21 ss., ove appare la rivalità, fin nell'utero materno della madre Rebecca, dei due figli di Isacco, Esaù e Giacobbe.

g) *Scrittura «verace»*. Spesso poi il termine *Scrittura*, riferito ai testi sacri dell'*Antico* e *Nuovo Testamento*, è seguito o preceduto da attributi come «verace»: in *Convivio* IV, XII, 8 l'aggettivo serve ad avvalorare la tesi relativa alla «imperfezione delle ricchezze», manifesta non solo nel loro «avvenimento» (inizio), ma anche nel loro «pericoloso accrescimento»; a tal proposito Dante adduce una serie di testimonianze, tratte da autori dell'antichità classica e tardoantica – Cicerone, *Paradoxa Stoicorum*, Orazio, Giovenale, Seneca, Boezio, *De consolatione philosophiae* – e da «quanto la verace Scrittura divina chiama contro queste false meretrici, piene di tutti defetti» (*ibid.*).

e) *Scritture «nove e antiche»*. In *Paradiso* XXV, 88 *Antico* e *Nuovo Testamento* sono indicati in tal modo da Dante a San Jacopo quando l'apostolo lo interroga circa la virtù teologale della speranza.

L'esemplificazione potrebbe continuare, ma basta forse quanto velocemente fin qui elencato per sottolineare quanto la lingua latina e i suoi testi, classici e cristiani, siano stati alto nutrimento intellettuale per un grande poeta e scrittore universale quale fu Dante.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 797-816
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.797

IL POTERE DEL CANTO: UN OMAGGIO ALLA POESIA IN SIL. 11, 288-297; 440-482

Carmela LAUDANI[*]
(Università della Calabria)

Keywords: *Silius, Capua, Rome, Teuthras, Chiron.*

Abstract: ***The power of song: a tribute to poetry in Sil. 11, 288-297; 440-482***. *This contribution aims to suggest a reading of two passages from the eleventh book of the* Punica *(11, 288-297; 440-482), in which two songs are performed during the banquets offered by the Capuans to Hannibal. The performer, the Cumaean citharist Teuthras, is an ambiguous figure: the text does not reveal whether and to what extent he supports Venus' intervention in the book's plot. The first song connects the legendary past of Rome and Capua with the time of the main plot, suggesting the Campanian city's return to an alliance with Rome. The second song is a unique tribute to poetry, extolling its exemplary didactic value; furthermore, the epic narrator reflects the choice to present from an alternative perspective to the historiographical one, through a poem with a historical subject, the Second Punic War, a pivotal event for the past and the future of Rome.*

Cuvinte-cheie: *Silius, Capua, Roma, Teuthras, Chiron.*

Rezumat: ***Puterea cântecului: un omagiu adus poeziei în Sil. 11, 288-297; 440-482***. *Această contribuție își propune să sugereze o lectură a două pasaje din cartea a unsprezecea din* Punica *(11, 288-297; 440-482), în care sunt interpretate două cântece în timpul banchetelor oferite de capuani lui Hannibal. Interpretul, citaredul Teuthras din Cumae, este o figură ambiguă: textul nu dezvăluie dacă și în ce măsură acesta susține intervenția Venerei în desfășurarea acțiunii cărții. Primul cântec leagă trecutul legendar al Romei și al Capuei de timpul acțiunii principale, sugerând revenirea cetății campane la o alianță cu Roma. Al doilea cântec constituie un omagiu unic adus poeziei, exaltând valoarea sa didactică exemplară; în plus, naratorul epic reflectă alegerea de a prezenta, dintr-o perspectivă alternativă celei istoriografice, prin intermediul unui poem cu subiect istoric, al Doilea Război Punic, eveniment decisiv pentru trecutul și viitorul Romei.*

I versi 288-90 e 481-482 del libro undicesimo dei *Punica* segnano rispettivamente l'inizio e la conclusione di una sequenza narrativa in

[*] carmela.laudani@unical.it

cui sono comprese le uniche due esibizioni musicali presenti nel poema, attribuite al cantore cumano Teutra. In essi Silio rielabora in maniera originale il motivo del canto di un aedo durante un banchetto, pur tenendo inevitabilmente conto di una pluralità di testi della tradizione letteraria anteriore. Questi due intermezzi musicali, che rappresentano probabilmente uno dei momenti più alti del poema, sono leggibili a più livelli. Il primo e più evidente è quello di un "onesto diletto"[1] che la colta poesia in musica di Teutra elargisce senza distinzione, e con successo, a chi partecipa ai conviti di Capua. Molti studiosi si sono interrogati sul significato da attribuire a questa doppia esibizione[2]; nel presente contributo propongo una possibile lettura riguardante i loro reciproci rapporti, la loro integrazione nella trama principale e il valore programmatico del secondo e più complesso canto.

La connessione tra i due canti

Durante il primo dei banchetti organizzati in onore dei Cartaginesi, il musico esordisce con un canto di carattere genealogico[3], ri-

[1] Mi piace prendere a prestito questa espressione, con la quale il cardinale Pallavicino esaltava l'opera poetica dell'amico Giovanni Ciampoli, contrapponendola alla per lui empia e lasciva poesia di Marino e dei suoi seguaci (cito da Riga 2018, 12 e n. 32).

[2] Che la duplice performance del cantore cumano sia profondamente integrata nell'azione del poema è stato sostenuto da più di uno studioso. Solo per fare qualche nome, ricordo Schenk 1989, 366-368; Marks 2010, in particolare 192; Derametz 1995, 415-418, secondo cui l'intero libro undicesimo è una "épochè épique" in cui la narrazione viene sospesa allo scopo di approfondirne la comprensione; il racconto diventa così autoreferenziale e presenta indizi che invitano a oltrepassare l'interpretazione letterale (ma vedi già von Albrecht 1964, 161). Per lo studioso vi sono altri momenti di "épochè épique" disseminati nel poema, in particolare la catabasi di Scipione, con la quale il passaggio del libro undicesimo mostrerebbe più di un punto di contatto. Littlewood 2014 sostiene che al centro di ogni banchetto Teutra esegue un canto di rilevanza contestuale che gioca sul termine *fides*, inteso nel primo canto come "lealtà" che i Capuani devono a Roma, nel secondo come "lira" che ha il potere di conquistare Annibale. Per Stoffel 2017 i dotti conversari di Silio con i suoi ospiti nella dimora campana, di cui parla Plinio nell'epistola 3, 7, 4, troverebbero corrispondenza nell'erudizione (anche eziologica) dei canti eseguiti da Teutra nei conviti capuani.

[3] Walter 2019, 639 parla per il primo canto di Teutra di "particular prominence" della genealogia e di stile esiodeo, anche perché ritiene corretto lo spostamento dei versi 453-458, di carattere cosmologico, postulato da Summers (che la mette a testo nella sua edizione, Summers 1904) e accolto da Duff 1934 (Walter 2014,

portato in forma indiretta (vv. 291-297), in cui ricostruisce la discendenza del fondatore eponimo di Capua da Giove e successivamente da Dardano, capostipite condiviso con i Troiani. Teutra ricompare in un secondo convito, celebrando, con un canto in discorso diretto e di ampio respiro, l'elogio della lira e dei primi illustri cantori (vv. 440-480)[4].

I due canti dei *Punica* sono tra loro connessi. Si possono in primo luogo cogliere alcuni reciproci richiami, come la studiata corrispondenza degli effetti fisici e insieme psicologici che entrambe le esibizioni di Teutra sortiscono sui Cartaginesi, in particolare sul loro comandante: all'inizio (vv. 288-290) il cantore dischiude al canto le loro orecchie stordite dalla tromba bellica; al termine suscita l'applauso concorde di Capuani e Cartaginesi e il buonumore in un Annibale inizialmente sospettoso e accigliato. Quando Teutra si accinge a cantare nuovamente, pervade con la sua musica le orecchie di Annibale mentre questi è immerso nelle gioie del banchetto (432-435); alla fine, riesce ad infrangere i petti induriti dalla guerra di tutti gli ospiti punici (vv. 481-482). Inoltre, entrambe le esibizioni conducono l'uditorio in una dimensione estranea, almeno in apparenza, al contesto di guerra in cui si realizza l'ospitalità capuana.

Altro fattore che accomuna il primo e il secondo pezzo musicale è che essi contengono un chiaro riferimento all'unica esibizione di Iopa[5] nell'*Eneide*: il secondo canto ne richiama indirettamente il contenuto (Verg. *Aen.* 1, 742-746) tramite il sommario cosmogonico eseguito dalla lira di Chirone (Sil. 11, 453-458), mentre il primo allude al contesto in cui si esibisce il cantore cartaginese (ma invertendo la successione di libagione e canto), compresa la rapida presentazione dell'esecutore (Verg. *Aen.* 1, 736-741 e 747; Sil. 11, 288-290; 298-302). In entrambi i canti Silio propone per l'esibizione del suo aedo, che come

288 n. 110; a 286-287 la studiosa sottolinea inoltre la differenza tra i due canti di Teutra, contrapponendo la dignità quasi epica del primo alla dimensione elegiaca del secondo, rovinosa per abbattere lo spirito combattivo di Annibale).

[4] Per una lettura del libro undicesimo dei *Punica*, che comprende anche i due intermezzi musicali, rimane fondamentale il contributo di Burck 1984; esso ripercorre, analizzandoli anche alla luce del confronto con Tito Livio, gli eventi che riguardano Capua dalla rottura dei rapporti con Roma (in cui riveste un ruolo fondamentale l'accoglienza riservata ad Annibale) alla riconquista da parte dei Romani.

[5] Il canto cosmologico di Iopa (Verg. *Aen.* 1, 740-746) aveva costituito infatti il solo spazio concesso dal poeta augusteo ad una esibizione canora all'interno del suo poema maggiore, come ha notato Pöschl 1977, 189; si vedano anche Segal 1971, 342 e id. 1981, 24; Hardie 1986, 52.

Iopa mostra solide competenze musicali e disciplinari, un tema egualmente inatteso (storia ed eziologia; scienza e filosofia della natura).

Il primo canto

Il primo canto di Teutra, che si presenta come una forma di omaggio alla città ospitante, consiste in una genealogia che da una coppia divina conduce, attraverso la successione di personaggi umani (non divini), al fondatore di Capua. Esso si legittima all'interno della vicenda principale in quanto il cantore ricorda ai Capuani, dopo l'ammonimento inascoltato di Decio, l'antica parentela con Roma[6]. L'esordio (*namque Iovem et laetos per furta canebat amores / Electraeque toros Atlantidos*, vv. 291-292)[7] illustra l'origine di due stirpi sorelle, quella di Roma e quella di Capua[8]. Il riferimento ad Atlante è già nel primo libro dell'*Eneide*, in cui Virgilio premette al canto di Iopa l'informazione secondo cui il cantore è stato istruito da questo personaggio, *docuit quem maximus Atlas* (Verg. *Aen.* 1, 741)[9]. La scelta di ricordare Atlante (attraverso il patronimico) nei *Punica* consente a Teutra di delineare l'origine di una città che appare come il risultato di una riconciliazione tra le divinità maggiori e i Titani, il cui potere era stato soppiantato da Giove[10].

[6] Deremetz 1995, 413-418. Concordo inoltre con quanto osserva Schenk 1989, 355-359, secondo il quale il primo canto di Teutra dev'essere letto sullo sfondo dei discorsi pronunciati da Decio (11, 29-32 e 177-188), l'unico maggiorente capuano ad essersi opposto pubblicamente all'accordo con i nemici di Roma.

[7] Per le citazioni del testo siliano faccio riferimento a Delz 1987.

[8] Sulla figura di Capi nei *Punica* rinvio a Brugnoli 1992, 35-40; Bernstein 2008, 187. Per il personaggio dell'*Eneide*, si vedano Heurgon-D'Anna 1984.

[9] Per un commento, rinvio ad Austin 1971, 222. Gli echi dell'esordio siliano sono molteplici. Esso rinvia anche all'inizio del canto (pure riportato in forma indiretta) della ninfa Climene, sorella di Cirene madre di Aristeo, in Verg. *georg*. 4, 345-347, il cui oggetto sono i *dulcia furta* di Marte e Venere e gli innumerevoli amori degli dèi a partire dalle origini del mondo. Sul richiamo a questo passo virgiliano ricordo, ad esempio, Nelis 2005, 175 e nn. 19-20; 177 n. 27; 185; Keith 2019, 222, che riguardo agli amori tra Giove ed Elettra individua molteplici riferimenti sotto il denominatore comune di "a mixed Virgilio-Ovidian debt". Inoltre, vi sono elementi in comune anche con l'inno omerico a Ermes; su questo mi permetto di rinviare a Laudani 2025.

[10] La situazione precedente al loro scontro era stata oggetto del canto di Orfeo nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (1, 496-511). Potremmo vedere nella presenza di Atlante un elemento di continuità tra il poema ellenistico, il passo virgiliano e il testo di Silio.

Silio segue come ulteriore ipotesto un passo dei *Fasti* ovidiani (4, 19-40) in cui si ricorda la genealogia troiana. Ovidio, con cui Silio concorda fino a quando menziona Assaraco, presenta Capi come padre di Anchise, proseguendo con Enea e Iulo (*ibid*. 39-40 … *nomen Iuli, / unde domus Teucros Iulia tangit avos*) e facendo di quest'ultimo il punto di congiunzione tra stirpe troiana e stirpe romana. Il poeta flavio, invece, non attribuisce al "suo" Capi la paternità di Anchise (questo ci si aspetterebbe dalla genealogia ricostruita fino a v. 296), ma ne fa il fondatore della città campana; tuttavia il personaggio siliano, pur rivelandosi solo omonimo del nonno di Enea, possiede doti che in qualche modo (… *nulloque minor famave manuve / tum Capys*, Sil. 11, 296-297) riconducono all'eroe troiano[11]. In virtù dei vincoli derivanti dalla comune origine di Capua e di Roma[12], la violazione del patto con l'Urbe da parte del centro campano finisce per acquisire uno speciale risalto.

Nonostante la sua breve estensione, questo canto assolve la funzione di congiungere il passato leggendario delle due città con il tempo

[11] In Verg. *Aen*. 1, 544-545 le ben note parole d'esordio del discorso di Ilioneo a Didone sottolineano le caratteristiche di giustizia, *pietas* e valore militare che contraddistinguono il figlio di Anchise: *rex erat Aeneas nobis, quo iustior alter, / nec pietate fuit, nec bello maior et armis*; nei *Punica* si dice che Capi non è inferiore a nessuno per rinomanza, *fama*, e valore guerriero, *manu* (Sil. 11, 296). Secondo Stürner 2024, 244-245, Silio metterebbe in risalto il valore guerriero e non l'esemplarità etica di Capi, in linea con la tesi secondo la quale la preoccupazione per l'aspetto etico, edificante della poesia è assente dalla proposta artistica di Teutra e dall'orizzonte valoriale dei suoi ascoltatori.

[12] Le altre menzioni di Capi nei *Punica* confermano l'importanza di questo motivo. La prima, sempre nel libro undicesimo, è nel discorso diretto del capuano Decio, che nel suo accorato appello ai concittadini a non tradire Roma ricorda con orgoglio e commozione il legame di stirpe tra le due città: … *ille ego sanguis / Dardanius, cui sacra pater, cui nomina liquit / a Iove ducta Capys magno cognatus Iulo* (Sil. 11, 177-179). Le altre due ricorrenze sono nel libro tredicesimo, dove assistiamo alla presa della città da parte dei Romani; in entrambe, Capi è rappresentato nell'atto di porre materialmente le fondamenta di Capua. Mentre traccia il perimetro delle mura, egli riceve in dono una cerva candida, garanzia di stabilità e di fortuna (episodio chiaramente modellato su quello di Verg. *Aen*. 7, 483-510, riguardante un cervo allevato dalla figlia di Tirro, il mandriano del re Latino): *hanc agreste Capys donum, cum moenia sulco / signaret* (Sil. 13, 117-118). Più avanti, quando ormai la città è catturata e sta per essere rasa al suolo, interviene il dio Pan a fermare la mano dei militari romani rammentando loro, non visto, il nome del comune antenato: … *ille superbae / fundamenta Capyn posuisse antiquitus urbi / non cuiquam visus passim monet* (Sil. 13, 320-322).

dell'intreccio principale[13]. La loro parentela e il rilievo conferito alla figura di Capi fanno emergere la particolare gravità della defezione della città campana, pur nel contesto storico del passaggio di molte comunità dell'Italia meridionale dalla parte dei Cartaginesi[14]. Anche la precisazione sulla provenienza del cantore da Cuma è rilevante: si tratta di una città che ha mostrato la sua *fides* nei confronti di Roma rimanendole devota[15]. Di fronte alla scelta di Capua, orientata verso la *perfidia* punica[16], Teutra sembra suggerire, indirettamente con la sua origine e in maniera più esplicita con la materia del suo canto, un'auspicabile ricomposizione del rapporto con Roma, depositaria del giusto sistema di valori etici e politici.

Il secondo canto

L'inserimento nella narrazione principale della seconda performance di Teutra, piuttosto complessa dal punto di vista letterario, è oggetto di opinioni contrastanti. C'è chi pensa che non vi sia una relazione riconoscibile con il contesto narrativo, ma solo interesse ad abbellire il racconto principale come da tradizione epica[17]. Altri studiosi

[13] Wilson 1993, 220 definisce questo canto "aetiological in character".

[14] Per le defezioni si vedano Polibio (3, 118) e soprattutto la rassegna di Liv. 22, 61, 11-12 *Defecere autem ad Poenos hi populi: Atellani, Calatini, Hirpini, Apulorum pars, Samnites praeter Pentros, Bruttii omnes, Lucani, praeter hos Uzentini, et Graecorum omnis ferme ora, Tarentini, Metapontini, Crotonienses Locrique, et Cisalpini omnes Galli*; De Sanctis 1968², 201-208 e 342-347. Per una ricostruzione dei primi scontri dopo Canne a confronto con Livio rinvio a Venini 1972.

[15] Si veda Liv. 23, 35-37 per la resistenza di Cuma dapprima alle lusinghe dei Capuani, poi all'assedio da parte dei Cartaginesi.

[16] Cfr. von Albrecht 1964, 206.

[17] Ad esempio, per Burck 1984, 27-28 questo canto non toglie nulla al valore dei Cartaginesi ed è privo di conseguenze psicologiche su di essi, in quanto Silio trascurerebbe il rapporto tra le esibizioni dell'aedo e l'azione principale. Lo studioso pone inoltre in rilievo la vicinanza tra l'intervento di Venere e degli Eroti e il fatto che un inno di lode in loro onore sarebbe stato appropriato. Secondo Spaltenstein 1990, 134 il secondo canto, a differenza del primo, non ha rapporto col contesto ma è puramente decorativo; questo giudizio si pone in ideale continuità con quello dei commentatori del Settecento (Ernesti 1792, 33; Ruperti 1795, 149), che vedono lo scopo di questa sequenza nella volontà di adornare e abbellire il poema. Una posizione non dissimile è quella di Lefèvre 2004, 275, secondo cui in questa scena, nella quale assistiamo al progressivo indebolimento del Cartaginese, Silio non intende dimostrare in maniera diretta la forza dell'azione divina (in questo caso l'intervento di Venere), ma abbellire il suo lavoro come da tradizione epica.

ammettono la presenza di una relazione tra il secondo componimento e la trama principale del poema, sia pure trovandosi su posizioni differenti[18]. Altri critici si pronunciano per una azione pacificatrice del canto[19].

Silio poteva individuare nel primo libro dell'*Eneide* un modello letterario per rappresentare, con le ragioni della poesia, una svolta di capitale importanza nelle sorti della guerra. Nel poema virgiliano, Giove, mosso dalle preghiere di Venere, invia a Cartagine Mercurio, con lo

[18] Ricordo almeno Santini 2005, 130, per il quale è palese "il rapporto di consequenzialità tra ingresso in Capua, performance di Teutra e mutamento d'animo"; sarebbe dunque l'esibizione del cantore a modificare "l'animo e l'indole" sia dei Cartaginesi che del loro comandante. Schenk 1989, 366-368 ritiene che i versi dedicati all'azione della lira istituiscano un legame, anche se meno evidente rispetto al primo canto, con la narrazione principale: lo strumento di cui si celebrano i poteri agisce durante l'esecuzione musicale anche sull'animo bellicoso di Annibale, divenendo strumento e simbolo dell'infiacchimento suo e dei Cartaginesi. Lo studioso accoglie, come Burck e altri, la trasposizione dei vv. 453-458 prima di v. 291 (ibid., 353-354 e n. 5). Per Pomeroy 2000, 166 n. 43, l'effetto del canto non è tanto quello di elogiare il potere della poesia quanto quello di fiaccare gli animi dei Punici. Anche per Deremetz 1995, 418 l'obiettivo dell'incanto creato dalla magica arte dell'aedo cumano consiste nell'abbattere lo spirito pugnace dei Cartaginesi, oltre che nello stimolare la capacità di reazione dei Romani. Questa interpretazione è proposta per entrambi i canti di Teutra. Wilson 1993, 232 osserva che in virtù del suo canto Teutra provoca la marea della guerra contro Annibale così come Orfeo (vv. 469-772) aveva suscitato la marea per imbarcare Argo (il testo inglese gioca sull'espressione "to turn the tide"). Ancora più deciso il convincimento di Marks, 2010, 192: lo studioso parla di Teutra come di un poeta guerriero, o meglio di un guerriero che è anche poeta, "a poet-warrior", nell'atto di celebrare non semplicemente la lira, ma il potere della lira, in riferimento a quello che egli stesso sta esercitando. Per Marks, Teutra può essere considerato il principale tra i poeti guerrieri di Silio, in quanto indebolisce le virtù marziali dei Cartaginesi dopo Canne grazie al contenuto del canto, una poesia su temi mitologici greci moralmente distruttiva. Quest'ultimo motivo è già presente in von Albrecht 1964, 160 e n. 41, secondo cui Silio avrebbe rifiutato l'epos mitologico in quanto concentrato sull'*otium* senza agganci con il *negotium*. Si vedano anche Schenk 1989, 368 n. 37; Río Torres-Murciano 2012, 397 e n. 28; Heerink 2013, 273-274.

[19] Come Bettenworth 2004, 366-367, secondo cui la lira di Chirone sortisce sugli ascoltatori l'effetto di assicurare la pace, così come avviene nelle *Argonautiche* apolloniane (Ap. Rh. 1, 496-511), dove Orfeo, cantando una cosmogonia, riesce a sedare la lite tra Idmone e Ida; sarebbe anche per questo motivo che il canto cosmogonico dei *Punica* non arriva a Giove, ma si ferma a Saturno. Jourdan 2008, 112-115 parla di una duplice *mise en abîme*: l'esibizione di Teutra, che mette in risalto l'effetto rasserenante del canto, produce lo stesso effetto nel lettore, consentendo al narratore primario di dimostrare che il proprio *carmen* possiede le medesime virtù pacificatrici elogiate nei cantori antichi.

scopo di ammansire il cuore dei suoi abitanti (Verg. *Aen.* 1, 297-304); la regina Didone, "prima di tutti gli altri" (*in primis*, ibid. 303), ignara dei fati, si predispone ad accogliere benevolmente i Troiani (ibid. 302-304); oltre all'intervento divino, è grazie alla sua pronta ospitalità che si rende possibile e sicuro il soggiorno di Enea a Cartagine. Ma questo a Venere non basta. La dea provoca l'innamoramento di Didone per Enea ricorrendo a uno scambio di persona tra Ascanio e Cupido, suo figlio (Verg. *Aen.* 1, 657-722); si rivolge a lui in discorso diretto, *'nate, meae vires, mea magna potentia, solus, / nate, patris summi qui tela Typhoëa temnis'* (ibid. 664-665), rivelandogli lo scopo della sua missione, *'ut… / occultum inspires ignem fallasque veneno'* (ibid. 685-688). Nei *Punica* sempre Venere, all'indomani del primo banchetto a Capua, si rivolge ai figli (chiamandoli *mea turba*, 11, 395; cfr. *meae vires* di Verg. *Aen.* 1, 664) con un lungo discorso riportato in forma diretta (11, 390-409), per istigarli a scagliare le loro frecce contro i Punici lì ospitati. Silio dunque riprende, con un'operazione al contempo di semplificazione e di potenziamento, il motivo dell'intervento divino presente in Virgilio; adotta e moltiplica il motivo dell'occulta fiamma di Cupido evocato da Venere nell'*Eneide*, nonché, andando più a ritroso, quello della freccia che, in Apollonio Rodio, Eros (istigato da Afrodite su richiesta di Era) scaglia, non visto, contro Medea (Ap. Rh. 3, 275-298). Si instaura così una diretta connessione tra le armi degli Amorini[20] e il mutamento piuttosto repentino intervenuto nell'animo dei Punici, che avvertono nel petto uno strano tepore in coincidenza con i colpi ricevuti e subito desiderano vino, conviti, musica, mentre i loro corpi si abbandonano al sonno e l'aspro valore guerriero viene meno (11, 412-419); lo stesso Annibale, a poco a poco dimentico della

[20] Hutchinson 1993, 203-207 esamina i vv. 385-426 del libro undicesimo rilevando la complessità dell'operazione poetica di Silio, che trasgredisce in modo significativo i consueti limiti del suo mondo poetico, ma pone l'accento sul risvolto etico dei fatti e conferisce alla sequenza un valore paradossale e un'interpretazione filosofica (11, 419, … *miserisque bonis perit horrida virtus*; 425-426 … *intactumque secundae / fortunae ingenium vitia allicientia quassant*). Barchiesi 2001, 335-338 ricorda come la freccia di Eros in Apollonio continui a far sentire la sua presenza in Virgilio (specie tramite le metafore e le similitudini contenute in *Aen.* 4) e si sofferma sulla novità costituita nei *Punica* da un esercito di Amorini (sia pure allusiva a Verg. *georg.* 1, 382) che sferrano un vero e proprio "attacco aereo" (336).

patria, rinnova i banchetti, Capua diventa *altera Carthago* (v. 425)[21]. I Capuani assecondano volentieri le richieste degli ospiti (ibid. 427-431), facendo a gara per rendere memorabili i loro conviti con spettacoli scenici degni della loro fama di popolo gaudente e dissoluto[22]. Nell'*Eneide* sia l'azione di Mercurio, ordinata da Giove su sollecitazione di Venere, sia l'intervento diretto della dea agevolano Enea nella sua missione (… *ponuntque ferocia Poeni* / *corda volente deo*, Verg. *Aen*. 1, 302-303); nel poema siliano, l'azione degli Amorini istruiti da Venere si rivela egualmente funzionale al successo dei Romani, in quanto viene addotta come causa dell'indebolimento dei Cartaginesi[23].

È dopo la trasformazione provocata nei guerrieri punici dalle frecce divine che ritroviamo Teutra. La sequenza di cui è protagonista non presenta segnali testuali evidenti che colleghino il suo intervento a quello di Venere[24]; essa sembra rispondere alla necessità di inserire nel poema una canonica scena di banchetto allietata dall'arte di un esecutore esperto, per cui potremmo considerare l'azione del cantore concomitante ma autonoma rispetto ai maneggi della dea. D'altra parte, la sua seconda esibizione presenta caratteri di ambiguità. Nel discorso

[21] Il nesso ritorna identico, e in modo sprezzante, in bocca al proconsole Fulvio Flacco, quando incita i Romani a prendere Capua abbandonata al suo destino da Annibale, … *perfida et urbi* / *altera Carthago nostrae* (Sil. 13, 99-100).

[22] Sil. 11, 428-429 … *accumulant variasque per artes* / *scenarum certant epulas distinguere ludo*. Caratteri principali di tale accoglienza sono il frastuono e la licenziosità, come si evince dalla similitudine dei vv. 430-431 con le feste che si celebrano nelle città egizie di Menfi e Canopo.

[23] Le valutazioni di parte della critica accentuano l'importanza ora delle frecce divine ora della musica di Teutra. Barchiesi 2001, 336 parla di "effetti di sabotaggio dell'epos" ed evidenzia il contributo della poesia elegiaca alla scelta siliana di far dipendere le sorti della guerra dalle frecce degli Amorini; Santini 2005, 130 pensa invece ad una "giustificazione tutta letteraria" che attribuisce alla performance di Teutra la responsabilità del mutamento dell'indole dei Punici (si veda già Venini 1972).

[24] Quando nel dodicesimo libro (Sil. 12, 15-26), ritroviamo i Cartaginesi rimasti nella penisola italica ormai privi del vigore con cui avevano affrontato le prime fasi della guerra, il narratore primario non attribuisce apertamente la responsabilità di questo indebolimento a Teutra, bensì alle comodità di cui i Punici avevano goduto a Capua, nello specifico al lusso, al vino e al sonno, … *molli luxu madefacta meroque,* / *illecebris somni, torpentia membra fluebant* (Sil. 12, 18-19). Il *luxus* è menzionato nel libro precedente, a v. 387, quando Venere manifesta la sua intenzione di domare, annientandoli, i *corda importuna* dei Punici grazie a piaceri e mollezze (386-387 *Poenorum mentes caeco per laeta premendi* / *exitio et luxu corda importuna domandi*).

che Venere rivolge agli Amorini non manca il richiamo alla *grata chelys* (11, 408), in quanto la musica è necessario complemento del convito[25]. Le altre due attestazioni di *chelys* nel poema si trovano nella parte iniziale (v. 441) e centrale (v. 451) del successivo canto di Teutra, dove il termine costituisce un dotto richiamo all'invenzione di Ermes da un guscio di una testuggine (χέλυς) ma anche una possibile, suggestiva eco delle parole della stessa Venere. Alla fine, il narratore non si limita a registrare la conclusione di quel lungo canto (come avviene per il primo), ma specifica che Teutra domava grazie a quello che definisce "carme castalio" il petto dei Cartaginesi (481-482 … *bellis durata virorum* / *pectora Castalio frangebat carmine Teuthras*). Anche la provenienza dell'esecutore contribuisce a sottolineare la possibile ambivalenza del suo intervento: Cuma è città profetica, come preannunciato nell'ottavo libro (8, 531 … *et quondam fatorum conscia Cyme*); nel poema tutto parla di questa vocazione[26]. Teutra è l'unico personaggio di origine cumana nominato nel poema oltre alla sacerdotessa Autonoe e all'antica Sibilla; egli è … *Cymes* / *incola* (11, 288-289; si veda *Cymes anus* a 13, 494)[27], condizione che contribuisce ad attribuire alle sue parole il valore di un presagio.

Il cantore si presenta così come una figura enigmatica: per un verso sembra assecondare la direzione impressa agli eventi da Venere, integrando l'azione divina; d'altro canto, agisce in autonomia, nobilitando con la sua arte il tempo del convito. Venere, la cui azione resta determinante nella trama del poema[28], crea le condizioni per il declino militare dei Punici (Sil. 11, 385-387; 12, 18-19), mentre Teutra (che sia complice o meno dell'interferenza della dea non è dato sapere) riesce

[25] Si veda anche 11, 414-415 …*et carmina rursus* / *Pieria liquefacta lyra*.

[26] A Cuma, nei pressi del tempio (… *fulgentia* … / … *templa*, 12, 85-86) costruito da Dedalo in onore di Apollo (ibid. 102-103), Scipione incontra la sacerdotessa del dio, la profetessa Autonoe (13, 400-401), e, all'ingresso degli inferi, in un recesso dell'antro (*Cymaeo* … *in antro*, 13, 498), l'antica Sibilla (ibid. 494 *Cymes anus*), che a suo tempo aveva vaticinato la disfatta dei Romani presso Canne (9, 57-64; si tratta di una versione elaborata da Silio, Vinchesi 2004, 538 n. 9); ora ella predice a Scipione il suo destino e quello di Annibale (13, 507-516; 874-893).

[27] Con *Cumanus* e col genitivo *Cumarum* Silio indica invece luoghi e cose legati alla città: *Cumarum* … *portus*, 12,60; *Cumanus*… / *agger*, 12,75-76; *Cumana ratis*, 14,408.

[28] Sull'ampliamento delle competenze del personaggio di Venere nell'intreccio dei *Punica*, e ancora prima nelle *Metamorfosi*, si vedano Barchiesi 1999 e 2001, 335-339; Fucecchi 2011, 320-326.

a vincere, sia pure per il tempo fugace del banchetto, la durezza del loro animo[29].

La sua esibizione propone "un canto dolcissimo", *imprimis dulcem … / … cantum* (432-433)[30]; il nesso superlativizzante viene richiamato da *mollissima* di v. 439, *atque haec e multis carpsit mollissima mensae*[31]. Entrambi gli aggettivi indicano la scelta di un tema gradevole, adatto a un convito; entrambi sono presenti in un carme oraziano (2, 12), che non a caso costituisce una *recusatio*, nei cui versi 1-4 l'io poetico chiede venia a Mecenate per il rifiuto di cantare temi di epica storica, personificati proprio dal "duro Annibale": *Nolis longa ferae bella Numantiae, / nec durum Hannibalem nec Siculum mare / Poeno purpureum sanguine mollibus / aptari citharae modis*; pochi versi più avanti, Orazio parla della sua musa, che gli suggerisce invece *dulcis…cantus*[32]. Il primo aggettivo siliano, *dulcis*, è epiteto usuale di *cantus*[33], mentre *mollis* evoca anzitutto l'accompagnamento della lira (che identificava presso i Greci il genere della lirica)[34], come ricordato

[29] Occioni 1869, 99: "I canti di Teutra sono anch'essi cosa di lusso [oltre agli episodi dei fratelli gemini e trigemini, di Scipione agli inferi e della contesa tra Virtù e Voluttà], pure si legano maggiormente al soggetto principale, sendo che operano a intenerire i feroci Cartaginesi e a farli più avidi di piaceri che di gloria guerresca".

[30] Come segnala il *ThlL* VII 1, 678, 55-679, 5, *imprimis* ha il compito di intensificare l'attributo. Stürner 2024, 245 interpreta *imprimis* di 11, 432 come "soprattutto", a sostegno dell'idea secondo cui il canto di Teutra contribuisca più del lusso campano e dell'azione di Venere al declino dei Cartaginesi.

[31] Il ricorso a *mollis* deve forse qualcosa al "tocco delicato" con cui bisogna suonare la lira nell'Inno a Ermes, συνηθείησιν … μαλακῆισιν, Hom. 4, 485. Per la corrispondenza di significato tra l'aggettivo latino e quello greco, si veda ad es. Jackson 1914.

[32] Ibid. 13-14 *me dulcis dominae Musa Licymniae / cantus*. *Dulcis* e *mollis* sono epiteti molto frequenti in Virgilio, con un'ampia gamma di significati (Cupaiuolo 1969, 67; si veda anche Zaffagno 1985, 151). Per *mollis*, Virgilio ha esteso "il campo semantico dell'epiteto al di là di ogni confine raggiunto dai suoi predecessori", ma ancora senza il valore tecnico riferito a generi letterari non impegnati che assumerà nei poeti successivi (Pinotti 1987, 561-562).

[33] Tra gli esempi registrati dal *ThlL* V 1 2191, 53-2192, 9 (*s. v. dulcis*) segnalo, per il contesto conviviale, Manil. 5, 332 *ille dabit cantus inter convivia dulcis* e, per l'uso della lira, Laus *Pis*. 167 *dulcis Apollinea sequitur testudine cantus*.

[34] Nella poesia latina era soprattutto la scelta dei metri a determinare la differenza tra generi letterari, oltre allo stile. Su questo si vedano Fedeli 2004, 95; Boldrer 2020, 629. Trovo persuasiva la tesi di Keith 2019, la quale, con particolare riguardo al secondo canto, interpreta la caratterizzazione di Teutra come poeta greco per eccellenza e al tempo stesso allusiva alla postura oraziana del poeta lirico, all'am-

da Orazio in *mollibus … citharae modis*[35], ma anche una musicalità orecchiabile e carezzevole, caratteri alieni dalla solennità e dal vigore della poesia epica[36].

Tuttavia nel canto di Teutra non vi è spazio per l'abbandono all'amore o a toni elegiaci[37], bensì per la celebrazione delle superbe imprese della lira (… *superbas / Aoniae laudes … testudinis*, 435-436) in mano ad Anfione, Arione, Chirone (440-458) e, nella seconda metà del canto, ad Orfeo (459-480). A differenza di quanto avviene per i cantori che lo precedono, la vicenda umana dell'ultimo cantore viene ripercorsa in una sorta di ideale biografia: Silio inizia dalla conclusione, il catasterismo, e termina con il viaggio del capo reciso di Orfeo dall'Ebro fino al mare; la fine cruenta del musico, significata attraverso l'esecrazione del delitto di cui si sono macchiate nei suoi confronti le donne Ciconi, è messa in relazione con la persistenza del canto (475-480)[38].

Il secondo intervento musicale di Teutra affronta un tema insolito rispetto agli usuali argomenti bellici e mitologici, come genealogie divine e amori tra dèi. Lo strumento (*citharae*, 11, 437), che richiede

bientazione virgiliana del banchetto epico e alla costruzione e allo stile ovidiani del suo canto.

[35] Ma anche Stat. *Theb*. 10, 873-877, nelle parole sprezzanti di Capaneo: … *'haene illae Amphionis arces? / pro pudor! Hi faciles carmenque imbelle secuti / hi mentita diu Thebarum fabula muri? / et quid tam egregium prosternere moenia molli / structa lyra?'*. In Sen. *Ag*. 360-361 *tibi fila movent docta puellae / carmine molli* si attribuisce allo strumento, *fila … docta*, la competenza delle giovani donne di Micene che suonano in onore di Giunone, mentre *molli* è detto del loro canto.

[36] *Molle* (*sat*. 1, 10, 44; è concordato con *epos*, come interpreta Lejay 1911) è uno dei due termini prescelti nella satira 1, 10 da Orazio per il suo celebre giudizio sulla poesia bucolica virgiliana, in contrasto con il *forte epos* (v. 43) di Vario. Numerosi i contributi sul passo; rinvio almeno a Jackson 1914; Ogle 1916; Knapp 1917; Pasoli 1964; Della Corte 1987; Citroni 2019; Boldrer 2020, anche per la bibliografia.

[37] Sempre Orazio nell'*Ars poetica* prescrive una norma di carattere generale sulle caratteristiche di una poesia ben riuscita: *non satis est pulchra esse poemata; dulcia sunto, / et quocumque volent animum auditoris agunto* (Hor. *ars* 99-100). Del resto anche Cicerone ricorre a *dulcis* e a *mollis* per giudicare con favore rispettivamente la gradevolezza di un discorso dallo stile armonicamente regolato (Cic. *de orat*. 2, 34 *qui enim cantus moderata oratione dulcior inveniri potest?*) o la musicalità di versi tragici (Cic. *div*. 1, 66 *o poema tenerum et moratum atque molle!*; *fin*. 5, 3 *illo mollissimo carmine*).

[38] Santini 2005 sostiene che Orfeo trova la morte proprio in virtù dell'esclusività del suo canto e pensa a un antagonismo tra lo strumento e il capo del cantore ormai morto che produce in chi ascolta i medesimi effetti della sua lira.

un lungo apprendistato[39], vi ha un ruolo da protagonista. Il cantore propone dunque una forma di intrattenimento che si pone su un livello differente (e superiore) rispetto a quello abituale offerto dai Capuani, di cui si è parlato pochi versi prima.

Precedenti tematici si trovano in testi poetici latini appartenenti a generi diversi da quello dell'epica[40]. All'*Ars poetica* e ad altri componimenti di età augustea[41] Silio deve probabilmente l'idea del catalogo[42] di poeti illustri. Nel testo di Orazio, Orfeo e Anfione sono presentati come coloro che hanno portato il genere umano dallo stato ferino a una condizione di civile convivenza; l'elenco oraziano esclude Arione ma ingloba Omero e Tirteo, valorizzando la funzione civilizzatrice della loro arte[43]. Il passaggio dell'*Ars* che interpreta la poesia più eletta come veicolo di civiltà e di armoniosa convivenza viene ricontestualizzato nei *Punica* concentrando la componente didattica nella lira di Chirone, maestro di eroi.

---

[39] Nei poemi omerici, l' "aristocratica *kitharis*" viene suonata da "gelosi professionisti", tra cui Paride. "È nell'Odissea che troviamo l'apoteosi del bardo citaredo di professione" (Henderson 1991, 421).

[40] All'analisi del passo costituito da Sil. 11, 440-480, con il richiamo ai possibili modelli, dedica parte del suo contributo Lieberg 1984, 139-155. Sul mito di Orfeo come "source commune et … paradigme idéal" dei miti relativi ai precedenti cantori si veda Deremetz 1995, 419; 427-434.

[41] Nell'*Ars amatoria* di Ovidio, un passaggio di sei versi (3, 321-326) presenta in sequenza Orfeo, Anfione e Arione (si veda Lieberg 1984, 142-143); rispetto a questa rassegna, l'ordine in cui i poeti sono menzionati in Silio è praticamente invertito (nel testo ovidiano, la voce autoriale, al termine di un nuovo elenco con altri nomi di poeti greci e latini di epoca storica, auspica anche per sé gloria duratura, ibid. 3, 329-348). I tre cantori si trovano accostati in autori più tardi, Clemente Alessandrino (*prot.* 1, 1-2) e Marziano Capella (9, 906-908). Properzio pone se stesso al termine di un elenco in cui figurano Orfeo, Anfione e Polifemo (3, 2, 3-10).

[42] Con una differenza: mentre in quei testi Orfeo viene sempre menzionato per primo, nel canto di Teutra è posto alla fine, con evidente effetto di climax. Sulla struttura catalogica ha influito anche il canto di Sileno nella sesta ecloga virgiliana, a cui si può ricondurre la matrice didattica del canto di Chirone per la scelta di un tema cosmogonico; si tratta di un argomento che intendo approfondire.

[43] Hor. *ars* 391-396 *silvestres homines sacer interpresque deorum / caedibus et victu foedo deterruit Orpheus, / dictus ab hoc lenire tigris rabidosque leones; / dictus et Amphion, Thebanae conditor urbis, / saxa movere sono testudinis et prece blanda / ducere quo vellet*. Un confronto tra il testo oraziano e quello siliano si trova in Jourdan 2008, 107-108; nel contributo si ricorda che Orazio trovava un precedente nelle *Rane* di Aristofane (vv. 1030-1036), dedicato ai meriti di Orfeo, Museo, Esiodo e Omero.

È soprattutto la presenza del Centauro a conferire un'impronta originale al testo siliano, anche perché si tratta dell'unico citaredo del cui canto venga reso noto l'argomento. Un precedente illustre è quello del tredicesimo epodo oraziano, in cui sono congiunte profezia e parenesi[44]: l'io poetico invita a scacciare con la lira cillenia (Hor. *epod.* 13, 9 *fide Cyllenea*) le ansie che atterriscono ed esorta a seguire l'esempio di Chirone; questi predice (*ut … cecinit*, Hor. *epod.* 13, 11, da confrontare con Sil. 11, 454 *canebat*) ad un Achille già adulto il suo destino futuro e nel medesimo tempo lo invita a tenerlo lontano col vino e col canto, oltre che con amabili conversari. In maniera esattamente speculare a quella dell'epodo oraziano, nei *Punica* la lira del Centauro esplica la sua azione educativa su Achille e su altri eroi che invece sono ancora giovanissimi e rivolge lo sguardo al passato, da quello remoto della formazione del mondo a quello indefinito ma benefico dell'era di Saturno (Sil. 11, 458 *castaque Saturni monstrabat saecula patris*), privo di dissolutezza e di violenza; *monstrare*, come altre volte nei *Punica*, assume la connotazione di "rivelare", con un gesto che è insieme parenetico e didattico[45].

In entrambi i testi, quello oraziano e quello siliano, la poesia si propone come *provvisorio* rimedio e temporanea via di fuga dalla storia; ma al tempo stesso il narratore epico promuove una riflessione su di essa. Nel resoconto di Teutra, il Centauro forma i giovani eroi con la lira, mostrando a dito il regno di Saturno; in modo simile, lo sguardo del narratore epico, rivolto al passato, propone al lettore un periodo esemplare della storia di Roma, e ciò a più di tre secoli di distanza dagli *Annales* di Ennio, di cui il secondo conflitto punico costituiva una parte fondamentale[46]. Durante quella decisiva fase storica, l'estremo pericolo corso dal popolo romano si è trasformato in un suo rilancio,

[44] Ma si veda anche Seneca, il cui Chirone intona canti di argomento bellico (*Troad.* 832-835 *iam trucis Chiron pueri magister, / tinnulas plectro feriente chordas, / tunc quoque ingentes acuebat iras / bella canendo*.

[45] Si vedano ad es. 4, 121; 5, 361; 12, 93; 15, 200; 16, 591. Nell'*Achilleide* di Stazio, Achille, sotto mentite spoglie, insegna a Deidamia i canti di Chirone (Stat. *Ach.* 570-579; *… et carmina monstrat / Chironis*, ibid. 573-574). Da notare la coincidenza nel ricorso al verbo *monstro* nel passaggio staziano e nella conclusione del passaggio di Silio dedicato al centauro, *castaque Saturni monstrabat saecula patris* (Sil. 11, 458).

[46] Per Silio ed Ennio, rinvio a von Albrecht 1964, 161-164, oltre che a Bettini 1977 e Häussler 1978, 148-161.

da additare, come *exemplum* dalla validità perenne, alle generazioni successive.

Grazie alla complessità di questo canto e al rilievo che riceve, Silio mostra al lettore/ascoltatore fino a che punto egli consideri la poesia mezzo d'elezione per narrare, in alternativa e in competizione con la storiografia, un evento capitale per la storia di Roma[47]; questo intento si rivela non meno importante dell'esigenza di salvaguardare l'impianto strutturale e le leggi compositive del poema epico[48]. Ritengo che l'affermazione della centralità della poesia possa costituire una risposta (tra le molte possibili) al quesito sul ruolo della sequenza di Teutra in rapporto alla narrazione principale.

Al perseguimento di questo fine va rapportata la scelta di un tema inedito. L'idea di inserire dichiaratamente l'elogio della lira in un poema epico storico, dove la guerra è protagonista, trova realizzazione in un libro dove mancano resoconti di battaglie, controbilanciandone l'assenza. Ciascuno dei cantori del mito è in grado di dare compimento e soluzione ad una circostanza problematica: la lira di Anfione costruisce le mura di Tebe (Sil. 11, 440-445); il suono della lira placa il mare in tempesta e guida il viaggio di Arione sulla schiena del delfino (ibid. 446-448); grazie al suo strumento e alla propria voce Orfeo ha ragione delle leggi della natura come di quelle degli inferi (ibid. 464-474); addirittura, il suo canto gli sopravvive (ibid. 478-480)[49]. Anche Teutra, come i musici che lo hanno preceduto, riesce in un'impresa, stavolta a

[47] Sul rapporto tra storiografia e poesia, Wilson 1993 pone a confronto i *Punica* con la *Pharsalia* e nota, proponendo l'esempio delle cause della guerra, che mentre Lucano scrive un poema epico storico, "a compromise" (219), Silio opta per un poema anti-storico; dove la storia vede i cambiamenti in termini di istituzioni e di aspirazioni umane, l'epica come la intende Silio subordina queste al controllo divino, perché la prospettiva da cui egli guarda la storia di Roma è quella dell'eternità (219). Si veda anche Feeney 1991, 250-312.

[48] Ragioni strutturali e desiderio di non frammentare la narrazione spingono Silio a concentrare nel libro dodicesimo diverse azioni militari intraprese da Annibale e di cui si trova un particolareggiato rendiconto in Livio; il libro undicesimo dei *Punica* dedica invece ampio spazio ai cosiddetti ozi capuani, con una scelta esattamente opposta a quella di Livio, nella cui opera essi occupano cinque soli paragrafi (23, 18, 10-14). Si veda ad es. Santini 2005 per il problema della prosecuzione delle attività belliche da parte di Annibale testimoniate da tutte le fonti storiche (come ricordato da Lucarini 2004, 119), in contrasto con la rinuncia ad ogni azione guerresca nella ricostruzione siliana.

[49] Di Chirone si dice che sarebbe capace di placare inferi e mare agitato (Sil. 11, 451-452).

livello intradiegetico, che consiste nel pervadere con la musica, soggiogandoli, gli animi dei Punici induriti dalla guerra (Sil. 11, 481-482 *sic tunc Pierius bellis durata virorum / pectora Castalio frangebat carmine Teuthras*); si tratta di un evidente aggancio con l'azione principale del poema. Il suo canto tiene avvinti Annibale e i Cartaginesi per l'intero tempo dell'esecuzione, in tutti i conviti nei quali l'aedo si esibisce, creando una dimensione 'altra' rispetto al tempo principale della narrazione, come chiarisce il tempo imperfetto di *frangebat*[50].

Le imprese di cui la poesia si rende protagonista non sono meno ardue e importanti delle gesta militari e i suoi traguardi possono degnamente competere con quelli ottenuti grazie alle armi; la sequenza di Teutra ha il valore di una dichiarazione di poetica, perché equipara implicitamente la grandezza e l'importanza dell'argomento dei *Punica* a quella della poesia, mezzo d'elezione tramite il quale esso può essere raccontato.

Bibliografia

von Albrecht 1964 = M. von Albrecht, *Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*, Schippers, Amsterdam.

Austin 1971 = P. Vergili Maronis *Aeneidos liber primus* by R. G. Austin, Clarendon Press, Oxford (= 2004).

Barchiesi 1999 = A. Barchiesi, *Venus' Masterplot: Ovid and the Homeric Hymns*, in *Ovidian Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 112-126.

Barchiesi 2001 = A. Barchiesi, *Genealogie letterarie nell'epica imperiale: fondamentalismo e ironia*, in *L'Histoire littéraire immanente dans la poésie latine*, Fondation Hardt, Genève, 315-362.

[50] Derametz 1995, 415; Santini 2005, 132. Chi ascolta la poesia, soprattutto se potenziata dalla musica, non è capace di sottrarsi al suo fascino, sganciato dal tempo: così avviene già nell'*Odissea*, dove Eumeo, parlando di Odisseo a Penelope, paragona l'ascendente che su di lui esercita quello che considera uno sconosciuto al carisma di un aedo, istruito dagli dèi, che attira su di sé gli sguardi degli ascoltatori bramosi di ascoltarlo (Hom. *Od.* 17, 518-521). Si veda anche Ap. Rh. 1, 512-515 per la reazione suscitata dal canto di Orfeo negli animi degli Argonauti.

Oltre a *frangebat*, segnalo anche *canebat* (Sil. 11, 454) e *monstrabat* (ibid. 458), riferiti alla lira di Chirone, e *pulsabat*, detto delle corde toccate da Orfeo (Sil. 11, 469).

Bernstein 2008 = N. Bernstein, *In the Image of Ancestors: Narrative of Kinship in Flavian Epic*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London.

Bettenworth 2004 = A. Bettenworth, *Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian: Diachrone Untersuchungen zur Szenentypik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Bettini 1977 = M. Bettini, *Ennio in Silio Italico, a proposito dei proemi al I e al VII degli* Annales *e del proemio allo* Scipio, *RFIC*, 105, 425-447.

Boldrer 2020 = F. Boldrer, *L'umorismo pastorale di Virgilio nel giudizio di Orazio (*sat. *1,10,43 s.* epos… facetum*): problemi e contributi (tra Cicerone e Quintiliano) e l'esempio della I bucolica*, *BSL*, 50/2, 628-644.

Brugnoli 1992 = G. Brugnoli, *Siliana*, *GIF*, 44, 35-40.

Burck 1984 = E. Burck, *Silius Italicus. Hannibal und die Rückeroberung der Stadt durch die Römer*, Franz Steiner Verlag, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz.

Citroni 2019 = M. Citroni, *Vario* alter Homerus. *Hor.* sat. *1, 10, 43 s. e il ruolo dell'epica nel progetto poetico augusteo*, *Pan*, n.s., 8, 43-58.

Della Corte 1987 = F. Della Corte, voce *Orazio*, *Enc. Virg*. III, 872-876.

Delz 1987 = Silius Italicus *Punica*, edidit J. Delz, in aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae.

Deremetz 1995 = A. Deremetz, *Le miroir des Muses : poétiques de la réflexivité à Rome*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

De Sanctis 1968² = G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, Volume III. *L'età delle guerre puniche*, Parte II, La Nuova Italia, Firenze.

Duff 1934 = Silius Italicus *Punica*, with an English Translation by J. D. Duff, vol. 2 (books 9-17), William Heinemann, London-Cambridge Mass.

Ernesti 1792 = *Caii Silii Italici Punicorum libri septendecim* varietate lectionis et commentario perpetuo illustravit Io. Chr. Teoph. Ernesti, accedit index uberrimus, volumen II, in Libraria Weidmannia, Lipsiae.

Fedeli 2004 = P. Fedeli, *Bucolica, lirica, elegia*, in *La poesia latina. Forme, autori, problemi*, a cura di F. Montanari, Carocci, Roma [prima edizione 1991].

Feeney 1991 = D. C. Feeney, *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, Clarendon Press, Oxford.
Fucecchi 2011 = M. Fucecchi, Ad finem ventum. *Considerazioni sull'ultimo libro dei* Punica, in L. Castagna, G. Galimberti Biffino, C. Riboldi (edd.), *Studi su Silio Italico*, Vita e Pensiero, Milano, 299-333.
Hardie 1986 = P. R. Hardie, *Virgil's Aeneid*. Cosmos *and* imperium, Clarendon Press, Oxford.
Häussler 1978 = R. Häussler, *Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie. Studien zum historische Epos der Antike*. II Teil: *Geschichtliche Epik nach Vergil*, Winter, Heidelberg.
Henderson 1991 = I. Henderson, *L'antica musica greca*, in E. Wellesz (a cura di), *Storia della musica*, I, Milano, 375-448.
Heerink 2013 = M. Heerink, *Silius versus Valerius. Orpheus in the* Punica and the *Argonautica*, in G. Manuwald, A. Voigt (eds.), *Flavian Epic Interactions*, De Gruyter, Berlin-Boston, 267-278.
Heurgon – D'Anna 1984 = J. Heurgon – G. D'Anna, voce *Capi*, *Enc. Virg*. I, 651-653.
Hutchinson 1993 = G. O. Hutchinson, *Latin Literature from Seneca to Juvenal. A Critical Study*, Clarendon Press, Oxford.
Jackson 1914 = C. N. Jackson, Molle atque facetum. *Horace,* Satires*, 1, 10, 44*, *HSPh*, 25, 117-137.
Jourdan 2008 = F. Jourdan, *Vertus iréniques et civilisatrices du chant sur le chant "L'association poétique des citharèdes légendaires (Amphion, Arion e Orphée) chez Horace et Silius Italicus"*, *REA*, 110/1, 103-116.
Keith 2019 = A. Keith, *Silius' Cumae and Its Augustan Predecessors*, in A. Augoustakis, R. J. Littlewood, *Campania in the Flavian Poetic Imagination*, Oxford University Press, Oxford-New York, 220-226.
Knapp 1917 = C. Knapp, Molle atque facetum, *AJPh*, 38/2, 194-199.
Laudani 2025 = C. Laudani, *Del buon uso della lira: Ermes (Hom. 4) e Teutra (Sil. 11, 288-482)*, *C&C*, 20/2, 421-430.
Lefèvre 2004 = E. Lefèvre, Deque tuis pendentia Dardana fatis. *Beobachtungen zu den* Fata *und den Göttern in Silius Italicus'* Punica, in L. Castagna, G. Galimberti Biffino, C. Riboldi (edd.), *Studi su Silio Italico*, Vita e Pensiero, Milano, 263-279.
Lejay 1911 = *Oeuvres d'Horace*, texte latin avec un commentaire critique et explicatif des introductions et des tables par F. Plessis,

P. Lejay et E. Galletier, Hachette, Paris, vol. I, *Satires*, publiées par P. Lejay (= 1966).
Lieberg 1984 = G. Lieberg, *Arione, Orfeo ed Anfione: osservazioni sul potere della poesia*, *Orpheus*, n.s., 5/1, 139-155.
Littlewood 2014 = R. J. Littlewood, *Constructions of* Fides *in Hannibal's Capuan Banquets*, in A. Augoustakis [ed.], *Flavian Poetry and its Greek Past*, Brill, Leiden-Boston, 267-285.
Lucarini 2004 = C. M. Lucarini, *Le fonti storiche di Silio Italico*, *Athenaeum*, 92,103-126.
Marks 2010 = R. Marks, *The Song and the Sword: Silius' Punica and the Crisis of the Early Imperial Epic*, in D. Konstan, K. A. Raaflaub, *Epic and History*, Wiley-Blackwell, Chichester.
Nelis 2005 = D. Nelis, *The Reading of Orpheus: The* Orphic Argonautica *and the Epic Tradition*, in M. Paschalis (ed.), *Roman and Greek Imperial Epic*, Crete University Press, Herakleion, 169-192.
Occioni 1869 = O. Occioni, *Cajo Silio Italico e il suo poema*, Pietro Prosperini, Padova.
Ogle 1916 = M. B. Ogle, Molle atque facetum, *AJPh*, 37/3, 327-332.
Pasoli 1964 = E. Pasoli, *Spunti di critica letteraria nella satira oraziana*, *Convivium*, 32, 449-478.
Pinotti 1987 = P. Pinotti, voce *mollis*, *Enc. Virg*. III, 560-562.
Pomeroy 2000 = A. J. Pomeroy, *Silius' Rome: the Rewriting of Virgil's Version*, *Ramus*, 29/2, 149-168 [ora in *Flavian Epic*, Oxford University Press, Oxford, 2016, 321-344].
Pöschl 1977 = V. Pöschl, *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Äneis*, De Gruyter, Berlin, New York.
Riga 2018 = P. G. Riga, *L' "onesto diletto" della poesia. Note sulla cultura letteraria di Sforza Pallavicino*, *La Rassegna della letteratura italiana*, 122/1, 5-18.
Río Torres-Murciano 2012 = A. Río Torres-Murciano, *El canto de Quirón y el ethos de la música. A propósito de Silio Itálico XI 453-458*, *Emerita*, 80/2, 387-399.
Ruperti 1795 = *Caii Silii Italici Punicorum libri septendecim* varietate lectionis et perpetua adnotatione illustrati a Georg. Alex. Ruperti, I, Goettingae, sumtibus Io. Christ. Dieterich, II.
Santini 2005 = C. Santini, *Il canto di Teutra in Silio Italico ovvero dai miti della lira alla lira del mito*, in *Aspetti e forme del Mito. La*

sacralità, a cura di G. Romagnoli e S. Sconocchia, con la collaborazione di E. Carini, Edizioni Anteprima, Palermo, 123-133.
Schenk 1989 = P. Schenk, *Die Gesänge des Teuthras (Sil. It. 11, 288-302 u. 432-482)*, *RMPh*, n. f., 132/3-4, 366-368.
Shackleton Bailey 2008 = Q. Horatius Flaccus *Opera*, edidit D. R. Shackleton Bailey, editio stereotypa editionis quartae (2001), Walter De Gruyter, Berolini et Novi Eboraci.
Segal 1971 = C. Segal, *The Song of Iopas in the* Aeneid, *Hermes*, 99/3, 336-349.
Segal 1981 = C. Segal, *Iopas revisited (Aeneid I 740 ff.)*, *Emerita*, 49/1, 24.
Spaltenstein 1990 = F. Spaltenstein, *Commentaire des* Punica *de Silius Italicus*, II, livres 9 à 17, Droz, Genève.
Stoffel 2017 = C. Stoffel, otium Campanum – *Silius in Ruhestand (Plin.* epist. *3, 7), Hannibal in Capua (Sil. 11)*, *Hermes*, 145/4, 375-385.
Stürner 2024 = F. Stürner, Poesis ancilla philosophiae – *Teuthras' Gesänge und die Poetik der* Punica, in *Gattungstheorie und Dichtungspraxis in neronisch-flavischer Epik*, herausgegeben von Christoph Schwameis und Bernhard Söllradl, de Gruyter, Berlin, Boston, 241-256.
Summers 1904 = *Sili Italici Punicorum libri XVII* recogniti a G. C. Summers, in *Corpus Poetarum Latinorum*, edidit I. P. Postgate, vol. II, fasc. IV, *Calpurnius Siculus, Columellae liber X, Silius Italicus, Statius*, Bell, Londini.
Venini 1972 = P. Venini, *Cronologia e composizione dei "Punica" di Silio Italico*, *RIL*, 106, 518-531.
Vinchesi 2004 = Silio Italico, *Le guerre puniche*, a cura di M. A. Vinchesi, 2 voll., Rizzoli, Milano.
Walter 2014 = A. Walter, *Erzählen und Gesang im flavischen Epos*, De Gruyter, Berlin-Boston.
Walter 2019 = A. Walter, *Aetiology and genealogy in ancient epic*, in C. Reitz, S. Finkmann (edd.), *Structures of Epic Poetry*. Volume I: *Foundations*, De Gruyter, Berlin-Boston, 609-652.
Wilson 1993 = M. Wilson, *Flavian Variant: History. Silius'* Punica, in A. J. Boyle (ed.), *Roman Epic*, Routledge, London and New York, 218-236.
Zaffagno 1985 = E. Zaffagno, voce *dulcis / dulcedo*, *Enc. Virg*. II, 151-152.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 817-832
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.817

CATTOLICESIMO, DEMOCRAZIA CRISTIANA E MITO DI ROMA IN ITALIA ALL'ALBA DEL SECONDO DOPO-GUERRA. UN CASO DI STUDIO

Anna Maria LIBERATI*
(Museo della Civiltà Romana, Roma)

Parole chiave: *Cinquantenario del Regno d'Italia, fascismo, Cattolicesimo*, *Democrazia Cristiana*, *Mostra Archeologica nelle Terme di Diocleziano*, *Museo dell'Impero Romano*, *Mostra Augustea della Romanità*, *Mostra della Romanità*, *Museo della Civiltà Romana*, *Istituto di Studi Romani*.

Riassunto: ***Cattolicesimo, Democrazia Cristiana e mito di Roma in Italia all'alba del secondo dopoguerra. Un caso di studio.*** *Il saggio prende in esame la metamorfosi del mito di Roma in Italia dopo la caduta del fascismo e la fine del secondo conflitto mondiale quando nella neonata Repubblica molto significativo è il ruolo rivestito dal Cattolicesimo e dalla Democrazia Cristiana, sua massima espressione politica in forma di partito. Attraverso le vicende di alcune importanti istituzioni museali e delle loro collezioni l'Autore traccia un'analisi che descrive come i cambiamenti politici abbiano influenzato la percezione e la fruizione della cultura non solo in età liberale e fascista ma anche nei primi anni del secondo dopoguerra, con un riferimento particolare al 1955, anno della definitiva inaugurazione del Museo della Civiltà Romana.*

Keywords: *Fiftieth anniversary of the Kingdom of Italy, Fascism, Catholicism*, *Democrazia Cristiana*, *Mostra Archeologica in the Baths of Diocletian*, *Museo dell'Impero Romano*, *Mostra Augustea della Romanità*, *Mostra della Romanità*, *Museo della Civiltà Romana*, *Istituto di Studi Romani*.

Abstract: ***Catholicism, Democrazia Cristiana, and the Myth of Rome in Italy at the Dawn of the Second Post-World Period. A Case Study***. *This essay examines the metamorphosis of the myth of Rome in Italy after the fall of Fascism and the end of the Second World War, when Catholicism and Democrazia Cristiana, its highest political expression in the form of a political party, played a significant role in the newly formed Republic. Through the histories of several important museum institutions and their collections, the author analyses how political shifts influenced the perception and enjoyment of culture not only during the liberal and fascist eras but also in the early second post-war*

* liberatiam@gmail.com

years, with particular reference to 1955, the year of the definitive inauguration of the Museo della Civiltà Romana.

Cuvinte-cheie: *A L-a aniversare a Regatului Italiei, fascism, catolicism, Democrazia Cristiana, Expoziția Arheologică din Termele lui Diocleţian, Muzeul Imperiului Roman, Expoziția Augustană a Romanității, Expoziția Romanității, Muzeul Civilizației Romane, Institutul de Studii Romane.*

Rezumat: ***Catolicismul, Democrazia Cristiana şi mitul Romei în Italia la începutul celei de-a doua perioade postbelice. Un studiu de caz***. *Acest eseu examinează metamorfoza mitului Romei în Italia după căderea fascismului şi sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, când catolicismul şi Democrazia Cristiana, cea mai importantă expresie politică a sa sub forma unui partid politic, au jucat un rol semnificativ în nou formata Republică. Prin intermediul istoriei mai multor instituții muzeale importante şi al colecțiilor acestora, autorul analizează modul în care schimbările politice au influențat percepția şi valorizarea culturii nu doar în epocile liberală şi fascistă, ci şi în primii ani ai celei de-a doua perioade postbelice, cu referire specială la anul 1955, anul inaugurării definitive a Muzeului Civilizației Romane.*

Nella storia dell'Italia unita è esistito – e forse talvolta esiste ancora seppur a fasi alterne ed in tono minore rispetto al passato – un "mito della grande Italia"[1]. Il termine "mito" è in questo caso da intendersi quale «un insieme di credenze e di idee, di ideali e di valori, condensati in un'immagine simbolica, che muove all'azione l'individuo e le masse suscitando in essi fede, entusiasmo e volontà di agire»[2].

Nell'ambito del "mito della grande Italia" riveste un ruolo preponderante il "mito di Roma" perché la città antica, soprattutto nella fase imperiale della sua storia, veniva avvertita come il punto di partenza tanto dell'Unità della penisola italiana quanto del suo influsso civilizzatore universale, quest'ultimo destinato ad essere raccolto e continuato dalla Chiesa cattolica e romana[3].

Non è forse superfluo ricordare come del "mito della grande Italia" e del "mito di Roma" nell'Italia unita siano esistite diverse declinazioni, sia a seconda del periodo storico preso in considerazione –

[1] Sul "mito della grande Italia" vd. Emilio Gentile, *La Grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Milano, 1997.

[2] *Ibidem*, 4.

[3] Per uno sguardo di sintesi su di un tema così vasto restano ancora esemplari le riflessioni di Andrea Giardina, André Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari, 2000, con particolare riguardo ai capitoli III e IV dovuti ad Andrea Giardina.

ad esempio il Risorgimento, il governo liberale sia della Destra che della Sinistra storiche oppure il regime fascista – sia a seconda dei diversi uomini politici e di cultura che ebbero modo di occuparsene – ad esempio, la Roma di Giuseppe Mazzini non era quella di Vincenzo Gioberti oppure la Roma di Giuseppe Bottai non era quella dello stesso Benito Mussolini[4].

Per quanto riguarda più da vicino il Cattolicesimo e la Chiesa di Roma, ad un loro inquadramento più o meno "ufficiale" nella scansione che – pur con sfumature diverse a seconda dei diversi interpreti – conduceva da Roma antica all'Italia attuale ostava la soluzione della Questione Romana, risolta infine soltanto nel 1929 dal governo fascista ma non senza che l'intima essenza del fascismo, quella cioè di una religione politica che intendeva assorbire nella sua visione del mondo lo stesso Cattolicesimo, mancasse di produrre sino quasi da subito attriti e frizioni[5].

[4] Per una sintesi vedi Laura Fournier-Finocchiaro, *Le mythe de la Troisième Rome de Mazzini à Mussolini*, in Juan Carlos D'Amico, Alexandra Testino Zafiropoulos, Philippe Fleury, Sophie Madeleine (a cura di), *Le mythe de Rome en Europe: modèles et contre-modèles*, Actes du Colloque de Caen 27-29 novembre 2008, Caen, 2012, 213-230. Va aggiunto che il neoguelfismo espresso da Vincenzo Gioberti in *Del primato morale e civile degli italiani*, Bruxelles, 1843, venne fortemente riattualizzato in Italia proprio nel secondo dopoguerra dalla Chiesa guidata da papa Pio XII e dalla Democrazia Cristiana al fine di fornire una nuova versione del mito nazionale attraverso una lettura del Risorgimento in chiave appunto neoguelfa: vd. E. Gentile, *La Grande Italia*, cit., 342-345. È inoltre da segnalare come più ancora di Gioberti, Mazzini fu al centro di continue riletture: vd. Simon Levis Sullam, *L'apostolo a brandelli. L'eredità di Mazzini tra Risorgimento e fascismo*, Roma-Bari, 2010, con particolare riguardo alle pagine 75-93. L'idea di Roma di Bottai, che fu tra le altre cose anche governatore di Roma dal gennaio 1935 al novembre 1936 e ministro dell'Educazione Nazionale dal novembre 1936 al febbraio 1943, è efficacemente sintetizzata in Giuseppe Bottai, *Roma e Fascismo*, *Roma. Rivista di studi e di vita romana*, XV.10, 1937, 349-352 ed in Idem, *L'Italia di Augusto e l'Italia d'oggi*, Roma, 1937[2]. La concezione che di Roma aveva invece Mussolini è ben sintetizzata in Benito Mussolini, s.v. *Fascismo. Dottrina*, in *Enciclopedia Italiana*, XIV, Roma, 1932, 847-851 (851): «Lo stato fascista è una volontà di potenza e d'imperio. La tradizione romana è qui un'idea di forza. Nella dottrina del fascismo l'impero non è soltanto un'espressione territoriale o militare o mercantile, ma spirituale o morale. Si può pensare a un impero, cioè a una nazione che direttamente o indirettamente guida altre nazioni, senza bisogno di conquistare un solo chilometro quadrato di territorio».

[5] Vd. Emilio Gentile, *Onde Cristo è fascista? La romanità del cesarismo totalitario*, in Massimiliano Ghilardi, Laura Mecella (a cura di), *Augusto e il fascismo. Studi intorno al bimillenario del 1937-1938*, Roma 2023, 3-74 (*passim* ed

Negli anni del regime fascista, accanto al tentativo di fascistizzazione del Cattolicesimo si assiste anche alla fascistizzazione del "mito di Roma": il regime fa proprie esperienze culturali e scientifiche ad esso anche antecedenti e si poggia su di loro e sui loro risultati per produrre quale esito finale, spesso neppure programmaticamente voluto dai protagonisti di quelle esperienze, una "romanità fascista" intesa come pietra angolare del "mito della grande Italia"[6].

Tra le esperienze cui si accennava sopra, spiccano quelle dell'Istituto di Studi Romani e del Museo dell'Impero Romano. Il primo è espressione di un mito di Roma che ruota attorno alla nozione provvidenziale dell'Impero antico e dunque ha una matrice che è essenzialmente cattolica[7]. Tuttavia esso nasce e si sviluppa interamente all'interno del ventennio fascista e pertanto più interessante risulta forse l'esperienza del Museo dell'Impero Romano, istituito sì nel 1926 ma all'esito di una lunga gestazione avviata in piena età liberale ed in modo particolare in occasione delle cerimonie per il Cinquantenario del Regno nel 1911 con l'allestimento della Mostra Archeologica nelle Terme di Diocleziano[8].

Il Museo dell'Impero Romano, pur con altra configurazione e denominazione, sopravvisse anche al secondo conflitto mondiale e proprio in virtù del suo attraversare fasi tanto diverse della storia ita-

in particolare 52-57). Sul concetto di religione politica vd. Idem, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, 2007[2].

[6] Vd. le considerazioni svolte da Andrea Giardina, s.v. *Archeologia*, in Victoria De Grazia, Sergio Luzzatto (a cura di), *Dizionario del fascismo*, I, Torino, 2002.

[7] Sull'Istituto di Studi Romani e sul suo fondatore Carlo Galassi Paluzzi vd. Benedetto Coccia, *Carlo Galassi Paluzzi. Bibliografia e appunti biografici*, Roma, 2000; Albertina Vittoria, *L'Istituto di Studi Romani e il suo fondatore Carlo Galassi Paluzzi dal 1925 al 1944*, in Fernanda Roscetti, Letizia Lanzetta, Lorenzo Cantatore (a cura di), *Il classico nella Roma contemporanea. Mito, modelli, memoria*, Atti del Convegno di Roma, 18-20 ottobre 2000, II, Roma, 2002, 507-537; Donatello Aramini, *Nel segno di Roma. Politica e cultura nell'Istituto di studi romani*, in Alessandra Tarquini (a cura di), *Il primato della politica nell'Italia del Novecento. Studi in onore di Emilio Gentile*, Roma-Bari, 2016, 35-64; M. Ghilardi, L. Mecella (a cura di), *Augusto e il fascismo*, cit. e Massimiliano Ghilardi, *Documenti e materiali per la storia dell'Istituto Nazionale di Studi Romani (1925-2025)*, Catalogo della Mostra di Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, marzo 2025, Roma, 2025.

[8] Sul Museo dell'Impero Romano mi permetto di rinviare ad Anna Maria Liberati, *Il Museo dell'Impero Romano. La genesi, l'istituzione, lo sviluppo, la sorte*, *CivRom*, III, 2016, 203-278, con indicazione di ampia bibliografia precedente.

liana, già in passato è stato da me impiegato quale angolo visuale privilegiato per l'osservazione di talune declinazioni dell'idea di Roma coinvolgenti anche il Cattolicesimo e la Chiesa romana[9].

In quelle occasioni, tuttavia, mi occupavo essenzialmente di episodi di interpretazione di fatti e personaggi dell'antichità romana e cristiana avvenuti in piena epoca fascista. Quanto mi propongo qui, invece, è di osservare all'indomani della fine del secondo conflitto mondiale il ruolo del Cattolicesimo e del maggior partito cristiano dell'Italia repubblicana, la Democrazia Cristiana, nella definizione del mito di Roma attraverso l'istituzione museale erede del Museo dell'Impero Romano, il Museo della Civiltà Romana[10].

A tale scopo occorre anzitutto contestualizzare alcuni avvenimenti. Il Museo dell'Impero Romano nel 1932 aveva dato vita al progetto della Mostra Augustea della Romanità, aperta al pubblico dal settembre 1937 al novembre 1938 in occasione del Bimillenario della nascita di Augusto[11]. Nata come formidabile volano per l'accrescimento delle collezioni del Museo, al di là della sua dimensione scientifica la Mostra divenne qualcosa di molto simile ad una "versione ufficiale" del mito di Roma negli ultimi anni del regime, tanto che lo stesso Mussolini ne dispose il trasferimento come istituzione permanente nell'ambito della prevista Esposizione Universale del 1942[12].

---

[9] Anna Maria Liberati, *Costantino e la missione universale di Roma tra antichità classica, Cristianesimo e modernità totalitaria. Aspetti di museologia nell'Italia della prima metà del Novecento*, *C&C*, 15, 2020, 105-124 ed Eadem, *L' "Ara Pacis Nova" in un discorso tenuto dal cardinale arcivescovo di Milano il 26 febbraio 1937-XV*, *C&C*, 17/2, 2022, 533-553.

[10] In questa sede vorrei infatti affrontare direttamente alcuni aspetti inseriti in una più ampia riflessione in Anna Maria Liberati, *Dalla civiltà romana alla civiltà latina. Metamorfosi del mito di Roma in Italia dal 1911 al 1952*, *Heródoto. Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas*, IX/1, 2024, 127-159.

[11] Vd. Enrico Silverio, *Il ruolo del Museo dell'Impero Romano nelle celebrazioni del bimillenario augusteo del 1937-1938*, *BollMusComRoma*, n.s. XXVIII, 2014, 149-162 ed Anna Maria Liberati, *La Mostra Augustea della Romanità*, *CivRom*, VI, 2019, 53-95, con ampia bibliografia precedente.

[12] La circostanza è particolarmente documentata in alcuni fascicoli della Presidenza del Consiglio dei Ministri conservati presso l'Archivio Centrale dello Stato, a Roma. Vd. Anna Maria Liberati, Enrico Silverio, *Le fonti sulla Mostra Augustea della Romanità nelle carte dell'Archivio Centrale dello Stato, IV: «Così il patriottico disegno del 1911 […] sarà […] compiuto […]»*, *CivRom*, IX, 2022, 152-184.

Questo "oltrevita" della Mostra – divenuta semplicemente "della Romanità" – non dispiacque a Giulio Quirino Giglioli, direttore tanto del Museo dell'Impero Romano che della Mostra stessa, che vi vide l'opportunità di arrivare finalmente alla costituzione di un grandioso Museo dell'Impero, mentre a dispiacergli fu non solo la collocazione fisica presso l'Esposizione Universale ma allo stesso tempo anche la eccessiva "italianizzazione" dell'universalità di Roma antica che ciò avrebbe comportato, dal momento che l'Esposizione avrebbe dovuto rappresentare l'esclusivo trionfo dell'Italia fascista[13].

Come noto, lo scoppio della seconda guerra mondiale non permise l'inaugurazione dell'Esposizione e così, alla fine del conflitto, in un clima esacerbato in cui dopo anni di regime la "romanità" era ormai indissolubilmente legata al fascismo, si trattava di decidere la sorte tanto del Museo dell'Impero Romano che della Mostra della Romanità. La questione era complicata anche dalla diversa dipendenza delle due istituzioni: il Museo dell'Impero, nel frattempo prudentemente ridenominato "Sezione antica del Museo di Roma", dipendeva dal Comune di Roma – già Governatorato di Roma[14] – mentre la Mostra della Romanità, come in precedenza la Mostra Augustea della Romanità, dipendeva invece dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri[15].

---

[13] *Ibidem*, 153-155. Sull'Esposizione Universale prevista per il 1942 restano fondamentali i due volumi di *E42. Utopia e scenario del regime*, Catalogo della Mostra di Roma, Archivio Centrale dello Stato, aprile-maggio 1987: Tullio Gregory, Achille Tartaro (a cura di), I, *Ideologia e programma dell'Olimpiade delle Civiltà*, Venezia, 1987, e Maurizio Calvesi, Enrico Guidoni, Simonetta Lux (a cura di), II, *Urbanistica, architettura, arte e decorazione*, Venezia, 1987. Su Giulio Quirino Giglioli vd. Marcello Barbanera, s.v. *Giglioli, Giulio Quirino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIV, Roma, 2000, con precedente bibliografia, e cfr. la complessiva definizione della sua figura di uomo e di studioso contenuta in Anna Pasqualini, *L'antiquaria di gesso: passato e futuro del Museo della Civiltà Romana all'EUR*, *MediterrAnt*, IX/2, 2006, 631-646 (636, nota 25).

[14] Sul Governatorato di Roma vd. Paola Salvatori, *Il Governatorato di Roma. L'amministrazione della capitale durante il fascismo*, Milano, 2006 e, per una efficace visione di sintesi, Giovanna Tosatti, *Roma Capitale negli anni Trenta*, in Italo Birocchi, Giovanni Chiodi, Mauro Grandona (a cura di), *La costruzione della 'legalità' fascista negli anni Trenta*, Roma, 2020, 13-22.

[15] La costituzione del Museo dell'Impero Romano avvenne con Deliberazione del Governatore di Roma n. 6073 del 21 agosto 1926. Quanto invece alle vicende della fondazione e dell'ordinamento della Mostra Augustea della Romanità, poi Mostra della Romanità, vd. i documenti raccolti in Archivio Centrale dello Stato,

In ogni caso tra il novembre 1944 ed il maggio 1946 si assistette al trasferimento al Comune di Roma dei materiali della Mostra della Romanità che fu definitivamente sancito dalla Deliberazione n. 1698 del 23 maggio 1946 della Giunta Municipale provvisoria del Comune di Roma. Si trattava, dunque, di integrare i nuovi materiali nelle collezioni comunali e di riaprire in qualche modo il vecchio Museo dell'Impero in un contesto culturale e politico però decisamente trasformato e tendenzialmente più che ostile alle esibizioni di "romanità".

È precisamente in questa fase che il Cattolicesimo inizia a svolgere una funzione importante nella rinascita di istituzioni che, come accennato sopra, avevano già prodotto qualcosa di simile ad una versione ufficiale del mito di Roma dal 1937 alla caduta del fascismo. Il Cattolicesimo, è essenziale ricordarlo, era stato comunque tutt'altro che estraneo alla Mostra Augustea della Romanità.

Infatti nel *Discorso inaugurale* di Giglioli e nella *Presentazione* al Catalogo – dovuta sempre a Giglioli – veniva avallata l'idea della «Chiesa Romana» quale continuatrice di Roma sostenendo come la sua universalizzazione fosse stata la conseguenza del contatto con Roma stessa ed inoltre sostenendone la funzione preservatrice della civiltà romana dopo la «caduta dell'Impero»[16]. Una intera Sala, la XXV, era dedicata a *Il Cristianesimo*: si trattava di un ambiente descritto nel Catalogo come «di carattere mistico» nel quale spiccava «una carta dell'Impero, sulla quale una croce getta un fascio di vivida luce»[17]. Nella Sala XXV i temi già accennati nel *Discorso inaugurale* e nella *Presentazione* venivano ulteriormente specificati con il richiamo alle idee di provvidenzialità dell'Impero e di fusione di Cristianesimo e Romanità in «un elemento solo di resistenza contro la pressione dei barbari» nonché ricordando il fatto della morte di San

Segreteria Particolare del Duce, Carteggio ordinario, 1922-1943, b. 2285, f. 546.254 e Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1937-'39, f. 14/1 n. 918, b. 2493 e b. 2494.

[16] Giulio Quirino Giglioli, *Discorso inaugurale*, in Roberto Vighi, Catia Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità. Catalogo*, I, 4ª ed. (definitiva), Roma, 1938, V-VIII (VII) ed Idem, *Presentazione*, *ibidem*, XI-XXII (XVIII). Quanto al rapporto tra diffusione universale del Cristianesimo e Roma, la Mostra Augustea della Romanità non giungeva a certi eccessi dovuti direttamente a Mussolini che molto erano dispiaciuti a papa Pio XI e che erano stati sottilmente rintuzzati da alti esponenti vaticani proprio in una serie di incontri organizzati dall'Istituto di Studi Romani sul tema *Roma onde Cristo è romano*: vd. E. Gentile, *Onde Cristo è fascista?*, cit., 61-63.

[17] R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea*, cit., 389.

Pietro a Roma. Un evento, quest'ultimo, che avrebbe stabilito in maniera definitiva quel primato romano che, sorto come politico, diviene spirituale dopo la «caduta dell'Impero»[18]. Questi temi erano ripresi anche attraverso l'uso di iscrizioni che comparivano nella Sala, tratte dal *Carmen de ingratis* di Prospero di Aquitania, da un'allocuzione di San Patrizio agli Irlandesi e dal *Carmen* XVII, 262-263 di San Paolino di Nola: «Sedes Roma Petri … quidquid non possidet armis religione tenet»; «Ut Christiani ita et Romani sitis»; «Barbari discunt resonare Christum corde romano»[19].

Quanto appena accennato aiuta molto a comprendere il contesto e lo scopo di una relazione datata in calce 29 maggio 1950 a firma di Antonio Maria Colini, all'epoca direttore dei Musei comunali ma già collaboratore di Giulio Quirino Giglioli almeno dal 1926, molto attivo nell'associazionismo cattolico anche come presidente, nell'immediato dopoguerra, del Fronte della Famiglia, nonché marito della deputata democristiana Pia Lombardi[20].

Nel 1950 né l'ex Museo dell'Impero né la Mostra della Romanità avevano ancora trovato una loro collocazione nel panorama culturale della Roma della Repubblica Italiana ma proprio in quell'anno si svolgeva un evento propizio per l'apertura di un nuovo Museo che fosse una sintesi delle due precedenti istituzioni e che illustrasse la

[18] *Ibidem*, 388-389. Appaiono significativi anche i titoli di alcune Sezioni di cui si componeva la Sala: «I. Elementi di Romanità nella vita e nella predicazione di Gesù»; «II. Fondazione e primato della Chiesa di Roma»; «V. Il trionfo della Chiesa»; «VI. L'espansione della Chiesa fino al VI secolo».

[19] *Ibidem*, 432-433.

[20] Su Antonio Maria Colini e la sua opera scientifica vd. essenzialmente Marco Buonocore - Giuseppina Pisani Sartorio (a cura di), *Antonio Maria Colini, archeologo a Roma. L'opera e l'eredità*, Atti del Convegno di Roma, Protomoteca Capitolina, 18 novembre 1998, *RPAA*, LXX, 1997-1998, 1-317. Un breve ma significativo profilo di Pia Lombardi è in https://www.eletteedeletti.it/elette/colini-lombardi-pia/. Pia Lombardi era la sorella del giusromanista cattolico Gabrio Lombardi, che dopo la guerra fu anche direttore di *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, espressione della Pontificia Università Lateranense. La Mostra della Romanità nella sua collana editoriale *Civiltà Romana* pubblicò il volume di Gabrio Lombardi, *Lo sviluppo costituzionale dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1939. Su Gabrio Lombardi vd. ora Maria Floriana Cursi, s.v. *Lombardi, Gabrio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXV, Roma 2005. La relazione di Colini del 29 maggio 1950 si trova in Archivio Storico Capitolino, Ripartizione X (1920-1953), b. 278, f. 4 *Museo della Civiltà Latina*.

civiltà di Roma antica dalle origini al trionfo del Cristianesimo: l'anno santo del 1950 indetto da Pio XII[21].

Colini indirizzava la sua relazione al conte Paolo Dalla Torre del Tempio di Sanguinetto, all'epoca assessore comunale alle Belle Arti ma soprattutto esponente della Democrazia Cristiana fortemente legato agli ambienti vaticani, tanto che tra il 1960 ed il 1970 fu direttore generale dei Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie[22].

Nella relazione, come si osserverà, l'anno santo del 1950 è sicuramente l'occasione immediata per un rilancio delle collezioni del Museo dell'Impero e della Mostra della Romanità ma allo stesso tempo e ad un livello più profondo, è anche l'occasione di proporre, all'interno di una città governata dalla Democrazia Cristiana[23], un'istituzione culturale che, depurata da ogni riferimento al passato prossimo fascista, illustrasse l'idea di una Roma ancora portatrice di valori eterni e che in sostanza culminava con la Chiesa romana: un'interpretazione che non poteva lasciare indifferente il conte Dalla Torre.

Scopo immediato della relazione era quello di mobilitare tutte le forze politiche democristiane nell'obbiettivo di favorire la fine dei lavori dell'edificio destinato ad accogliere le collezioni, cioè il palazzo già destinato a sede della Mostra della Romanità che avrebbe dovuto essere ultimato dalla F.I.A.T.[24].

---

[21] Sull'anno santo del 1950 vd. ora Luciano Maffi, Riccardo Semeraro, *«L'anno del gran ritorno e del grande perdono»: il ventiquattresimo Giubileo e i pellegrinaggi a Roma (1950)*, *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 33, 2021.

[22] Al conte Paolo Dalla Torre del Tempio di Sanguinetto è stato dedicato nel 2015 l'interno fascicolo di gennaio-aprile del periodico *Res publica. Rivista di studi storico-politici internazionali* con il titolo *Paolo Dalla Torre tra impegno culturale, storico e amministrativo*.

[23] Vd. Grazia Pagnotta, *Sindaci a Roma. Il governo della capitale dal dopoguerra a oggi*, Roma 2006 con attenzione a rimarcare il ruolo di Roma quale ecumenico centro politico e religioso sostenuto dalla Democrazia Cristiana.

[24] Sull'edificio destinato ad ospitare la Mostra della Romanità e che è ora sede del Museo della Civiltà Romana, vd. soprattutto Vito Fioravanti, *Il museo: struttura architettonica*, in Giuseppina Pisani Sartorio, Danila Mancioli, Anna Maria Liberati Silverio, Vito Fioravanti (a cura di), *Dalla mostra al museo. Dalla Mostra archeologica del 1911 al Museo della civiltà romana*, Catalogo della Mostra di Roma, Museo della Civiltà Romana, giugno-dicembre 1983, 101-104; M. Noccioli, *Edificio per la Mostra della Romanità*, in M. Calvesi, E. Guidoni, S. Lux (a cura di), *E42. Utopia e scenario del regime*, II, cit., 481-484 ed Anna Maria Liberati, *Palazzo del Museo della Civiltà Romana*, in *EUR. Guida degli istituti culturali*, Milano, 1995, 56-57.

Colini scriveva che il nuovo Museo avrebbe concretizzato e portato a compimento una iniziativa di grande interesse culturale che «per la sua obbiettività scientifica, le vicende degli ultimi tempi non hanno diminuito»[25]: «Verrebbero in tal modo gettate le basi di un grandioso *Museo della Civiltà Latina* nel quale l'Italia vedrebbe sintetizzato il suo primo fondamentale apporto alla civiltà mondiale e il mondo ritroverebbe l'origine di tanti elementi della sua cultura e riconoscerebbe i suoi legami con Roma. [...].»[26].

Mancano, nella relazione, riferimenti espliciti al Cristianesimo ma esso è tacitamente presente accanto alla dimensione scientifica dell'impresa sia nei riferimenti all'anno santo che nelle persone dei protagonisti del carteggio che, infine, nella notizia dell'interessamento diretto e non episodico dello stesso Giulio Andreotti, all'epoca sottosegretario alla Presidenza del Consiglio dei Ministri: «Da un accenno fattone al Sottosegretario di Stato alla Presidenza del Consiglio on. Andreotti anch'egli è apparso favorevole all'idea, [...]. L'on. Sindaco informato del progetto dallo stesso prof. Valletta sembra essersi dimostrato in linea di massima favorevole e ugualmente l'on. Prosindaco al quale ne avrebbe parlato l'on. Andreotti [...]»[27].

La rinascita del Museo dell'Impero e della Mostra della Romanità avveniva dunque in ambiente cattolico e democristiano e del resto, al di là di ogni considerazione scientifica, la politica aveva un concetto piuttosto preciso dell'idea di Roma che la nuova istituzione avrebbe dovuto rappresentare, come si dirà tra poco presentando l'*Introduzione* alla Guida del Museo a firma del conte Dalla Torre.

Intanto però è il caso di soffermarsi sulla denominazione del nuovo Museo presente nella relazione di Colini: Museo della Civiltà Latina e non "della Civiltà Romana" come verrà infine intitolato. Il richiamo alla "civiltà latina" evidentemente non è casuale: si trattava di stemperare e di ridurre al minimo ogni riferimento alla "romanità"

[25] Archivio Storico Capitolino, Ripartizione X (1920-1953), b. 278, f. 4 *Museo della Civiltà Latina*, relazione riservata del 29 maggio 1950 da Antonio Maria Colini all'Assessore alle Antichità e Belle Arti del Comune di Roma, 1.

[26] *Ibidem*, testo sottolineato nell'originale citato.

[27] *Ibidem*, 2. Su Giulio Andreotti vd. Tommaso Baris, *Andreotti, una biografia politica. Dall'associazionismo cattolico al potere democristiano (1919-1969)*, Bologna, 2021. Il «prof. Valletta» citato nel testo trascritto è Vittorio Valletta, all'epoca amministratore delegato della F.I.A.T., sul quale vd. Franco Amatori, s.v. *Valletta, Vittorio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCVIII, Roma, 2020.

che – come accennato più sopra – era ormai compromessa da venti anni di coabitazione politica, ideologica e culturale con il fascismo[28].

Qualcosa di simile stava avvenendo nello stesso periodo anche presso l'Istituto di Studi Romani, all'epoca retto in gestione commissariale non a caso da un esponente democristiano, Quinto Tosatti, il cui ricordo negli Atti di un Convegno dell'anno 2000 fu affidato ancora una volta non a caso proprio a Giulio Andreotti[29]. Tosatti, nell'ambito dei Corsi Superiori di Studi Romani, avviò infatti un ciclo di conferenze dedicato al *Riesame critico del concetto di romanità*[30]. Il paragone tra l'esperienza dell'Istituto di Studi Romani e le iniziative che ruotavano attorno al Museo dell'Impero, tuttavia, si può allargare anche al rapporto con il Cattolicesimo. Infatti subito dopo il 25 luglio 1943 nei programmi culturali e nelle pubblicazioni dell'Istituto, già – come sopra accennato – fortemente caratterizzato in senso cattolico, si nota un ancor maggiore avvicinamento ad ambienti vaticani. Così ad esempio, proprio nel fascicolo di giugno-agosto 1943 della *Rassegna d'informazioni* un intervento redazionale in prima pagina titolava *L'interessamento del Sommo Pontefice per gli 'Studi Romani'* mentre il 3 gennaio 1944 la prolusione al XVII anno accademico dei Corsi Superiori di Studi Romani veniva tenuta dal cardinale Carlo Salotti sul tema *Un santo due volte romano: S. Agapito*[31].

Tornando alla relazione di Colini al conte Dalla Torre del 29 maggio 1950, ad essa seguirono altri passaggi formali – attestati ad esempio da un timbro datario recante la data del 3 luglio 1950 – e finalmente a fine settembre la questione giunse al sindaco Salvatore Rebecchini, egli pure democristiano, fervente cattolico, particolarmente attento alla ricorrenza dell'anno santo del 1950 ed al quale si deve, tra

[28] Rinvio ad A.M. Liberati, *Dalla civiltà romana alla civiltà latina*, cit., 148-155.

[29] Su Quinto Tosatti vd. Vasco Tassinari (a cura di), *Quinto Tosatti: l'uomo e il pensiero*, presentazione di Giulio Andreotti, Torino, 1983 ed ancora Giulio Andreotti, *Quinto Tosatti*, in F. Roscetti, L. Lanzetta, L. Cantatore (a cura di), *Il classico nella Roma contemporanea*, II, cit., 539-541.

[30] Vd. in proposito *L'Istituto di Studi Romani negli anni accademici 1941-1948*, estratto da *Accademie e Istituti di cultura: Relazione sull'attività svolta negli anni accademici 1941-1948*, Roma, 1950, 42-45 ed ora M. Ghilardi, *Documenti e materiali*, cit., 63-68.

[31] Vd. *L'interessamento del Sommo Pontefice per gli Studi Romani*, *Rassegna d'informazioni dell'Istituto di Studi Romani*, XI.11-13, giugno-agosto 1944, 1-2 e *I Corsi Superiori di Studi Romani*, Roma s.d ma 1944.

l'altro, l'ultimazione di talune opere iniziate in epoca fascista come proprio la stessa via della Conciliazione o la via Cristoforo Colombo, sorta come "via Imperiale"[32].

Una prima inaugurazione del nuovo Museo della Civiltà Romana, limitata a poche sale intorno al grande plastico di Roma antica in età costantiniana opera dell'architetto Italo Gismondi[33], si ebbe nel 1952. Fu solo però nel 1955 che il Museo venne inaugurato nella sua interezza, riproponendo in maniera pressoché invariata rispetto alla Mostra Augustea della Romanità di quasi vent'anni prima la Sala dedicata a *Il Cristianesimo*[34]. Poiché il nuovo Museo era suddiviso in un percorso storico ed in uno tematico e poiché la Sala dedicata al Cristianesimo concludeva il percorso storico, la Chiesa di Roma ne usciva esaltata come il vertice ed il punto di arrivo della storia romana.

Rispetto all'esperienza fascista mancava un aggancio diretto con la realtà attuale, un collegamento politico/culturale con la realtà del Cattolicesimo italiano contemporaneo, ma esso sarebbe stato probabilmente superfluo ed ormai estraneo al nuovo contesto repubblicano. In ogni caso, il messaggio che inequivocabilmente si traeva dall'esposizione era quello per cui i valori eterni della civiltà romana si

---

[32] Su Salvatore Rebecchini vd. ora Paola Acanfora, s.v. *Rebecchini, Salvatore*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXVI, Roma, 2016.

[33] Su Italo Gismondi vd. Fedora Filippi (a cura di), *Ricostruire l'Antico prima del virtuale. Italo Gismondi. Un architetto per l'archeologia (1887-1974)*, Catalogo della Mostra di Roma, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, 20 aprile-1° luglio 2007, Roma 2007 ed in modo particolare anche per il suo rapporto scientifico con Colini vd. ancora Giuseppina Pisani Sartorio, *La partecipazione di Antonio Maria Colini e Italo Gismondi all'organizzazione del Bimillenario Augusteo (1932-1938)*, *CivRom*, VII, 2020, 71-105.

[34] Sulla Sala XV *Il Cristianesimo* del Museo della Civiltà Romana, vd. essenzialmente Giulio Quirino Giglioli, *Descrizione del Museo*, in Antonio Maria Colini, Giulio Quirino Giglioli, *Il Museo della Civiltà Romana*, Roma 1955, 12-39 (22-23); Matilde Burri Rossi, *Museo della Civiltà Romana*, Roma 1976, 35-40; *Museo della Civiltà Romana. Catalogo*, 1982[3], 118-140 ed Anna Maria Liberati, *Museo della Civiltà Romana. Guida*, Roma, 1987, 125-129. A distanza di anni, rilevo come il mio stesso testo introduttivo alla Sala dedicata al Cristianesimo (*ibidem*, 125) rifletta – se confrontato con gli analoghi testi del Catalogo della Mostra Augustea della Romanità o della stessa tralatizia terza edizione del Catalogo del Museo della Civiltà Romana – il depotenziamento dell'interpretazione democristiana, e più in generale cattolica, dell'idea di Roma espressa dal Museo della Civiltà Romana, intervenuto tra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta del Novecento.

identificavano ormai in quelli della cattolicità, il cui riferimento politico nell'Italia dell'epoca era appunto la Democrazia Cristiana.

Quanto sopra accennato può essere forse più facilmente compreso riportando un brano dell'*Introduzione* del conte Dalla Torre alla *Guida* del Museo del 1955, che chiarisce la concezione che la Democrazia Cristiana della capitale aveva dell'idea di Roma che il Museo della Civiltà Romana avrebbe dovuto rappresentare: «Roma non è meta solo di viaggi turistici e culturali ma anche, e soprattutto, di pellegrinaggi della fede. Ora per i cristiani e, soprattutto per i cattolici, il Museo ha un interesse tutto particolare: per i cristiani, poiché non dobbiamo dimenticare che nel quadro che esso offre s'inserisce la vita terrena del Figlio di Dio, e per i cattolici, poiché essi vedono, con i padri della Chiesa e con Dante, nella storia di Roma una trama mirabile disegnata dalla Provvidenza "… per lo loco santo, U' siede il Successor del maggior Piero"»[35].

A tali significative parole ne seguivano subito dopo altre non meno rivelatrici: «Affinché il Museo possa assolvere nel modo più completo alla sua funzione non solo dovrà continuare e intensificare la sua attività, come centro di studio specializzato sulla Civiltà Romana, ma creare altresì un ufficio che sia in grado di corrispondere a tutte le esigenze del pubblico»[36].

---

[35] Paolo Dalla Torre di Sanguinetto, *Introduzione*, in Antonio Maria Colini, Giulio Quirino Giglioli, *Il Museo della Civiltà Romana*, cit., 5-6 (6), con citazione da Dante, *Inf.* II 24. Poco più sopra nel testo, il conte Dalla Torre scriveva: «Non è difficile prevedere che il Museo della Civiltà Romana è destinato a suscitare un grande interesse e ad esercitare una influenza notevole e costante nella cultura. La prima a trarne vantaggio sarà, naturalmente, la scuola nei suoi vari gradi e nelle sue specializzazioni». In questo riferimento alla scuola non si erra, credo, se si scorge un'eco dei forti dissidi già intervenuti tra fascismo e Chiesa cattolica sul tema dell'educazione dei giovani: vd., sotto il profilo che qui interessa e con ulteriore bibliografia, E. Gentile, *Onde Cristo è fascista?*, cit., *passim* ma in particolare 54-55, 61 e 67-74. L'idea di Roma espressa dal testo del conte Dalla Torre sopra trascritto e che l'amministrazione democristiana del Comune di Roma postbellico legava al Museo della Civiltà Romana, non era comunque isolata sul piano nazionale ed anzi trovava nello stesso Alcide De Gasperi uno dei suoi maggiori assertori: vd., nel più vasto quadro della rifondazione del "mito della grande Italia", E. Gentile, *La Grande Italia*, cit., 335-342 con particolare riferimento ai richiami a Roma presenti nelle fonti citate alle pagine 338-339.

[36] Va allo stesso tempo comunque ricordato come, a prescindere dalla particolare idea di Roma di cui l'amministrazione democristiana del Comune di Roma desiderava che il Museo della Civiltà Romana fosse in qualche modo l'espressione,

L'interesse democristiano per il Museo della Civiltà Romana non mancò di tradursi anche nell'accrescimento delle sue collezioni, come già accaduto in passato ed in maniera molto più imponente durante il periodo fascista. Un accrescimento senz'altro significativo e senza eguali sia per il suo valore sia per la sua provenienza, è quello relativo all'ingresso nelle collezioni museali dei calchi vaticani dei rilievi della Colonna Traiana, fatti eseguire da Napoleone III e concessi nel 1953 al Museo proprio da papa Pio XII[37].

Giglioli così nel 1955 ricordava l'ingresso dei calchi nel Museo: «È noto che l'interessantissimo bassorilievo che si avvolge a spirale tutto intorno la colonna del Foro Traiano, è così preciso nei suoi particolari da costituire un'informazione unica della vita dei legionari e dei vari aspetti dell'arte militare. Fu perciò calcato interamente in gesso, superando enormi difficoltà tecniche, per appagare l'interesse di Napoleone III conoscitore entusiasta della Romanità. La prima e più bella copia dei calchi fu riservata a Pio IX che la conservò gelosamente nei sotterranei del Museo Lateranense. Doveva essere un Papa romano, Pio XII, così appassionato studioso di archeologia e della sua città natale, a compiere il munifico gesto di concederla al nostro Museo»[38].

Nonostante queste premesse, tuttavia, il Museo della Civiltà Romana non rivestì mai, non solo nell'Italia repubblicana ma neppure nel Comune di Roma, un ruolo lontanamente simile a quello del Museo dell'Impero Romano o della Mostra Augustea della Romanità e l'idea di Roma che la Democrazia Cristiana gli aveva assegnato di rappresentare rimase nei fatti lettera morta o ebbe vita breve e comunque stentata.

Le ragioni di tale sostanziale fallimento potrebbero anche ravvisarsi nella collocazione del Museo, eccentrica rispetto al centro della città, o in alcune scelte dell'amministrazione comunale, ad esempio

---

la creazione di un centro studi intorno alle collezioni era un'aspirazione molto più risalente: vd. A.M. Liberati, *Il Museo dell'Impero Romano*, cit., *passim*.

[37] Sulla vicenda, che comunque coronava interessi e sforzi posti in essere sino dagli anni Trenta ed in cui ampio spazio ebbero naturalmente – dal lato del Comune di Roma – sia Colini che il conte Dalla Torre, mi permetto di rinviare ad Anna Maria Liberati, *I calchi della Colonna Traiana al Museo della Civiltà Romana. Alcuni documenti inediti*, in Sorin Nemeti, Irina Nemeti, Florin-Gheorghe Fodorean, Sorin Cociș (a cura di), *Est modvs in rebvs. Essays presented to Professor Mihai Bărbulescu at his 75th anniversary*, Cluj-Napoca, 2022, 119-132.

[38] G.Q. Giglioli, *Descrizione del Museo*, cit., 35.

una vera e propria Direzione non venne creata che negli anni Ottanta allorché il Museo era già gravato da plurimi problemi anche e forse soprattutto nella struttura stessa dell'edificio che lo ospitava e negli arredi. Credo, tuttavia, che tali ragioni se da un lato siano valide per spiegare la vita non sempre felice del Museo sino alla sua chiusura nel 2014, dall'altro non siano affatto sufficienti per dare conto del suo fallimento come interprete di una certa idea di Roma di cui l'amministrazione democristiana volle rivestirlo e che era già più che terminata quando chi scrive fece ingresso nell'istituzione, al principio degli anni Ottanta del Novecento.

Bisogna infatti riflettere sulla circostanza come il "mito di Roma", anche nella sua ipostasi democristiana sostenuta dalla Chiesa[39], fosse parte integrante del "mito della grande Italia", secondo quanto ricordato al principio di questo testo. In tal senso è necessario interrogarsi sulla sorte del "mito della grande Italia" nel secondo dopoguerra ed il quadro che ne emerge è in larga parte desolante[40]: dopo l'esperienza totalitaria dello Stato fascista, la Repubblica Italiana si connota come uno "Stato dei partiti" nel quale – portando a compimento uno sviluppo già più che in essere durante il fascismo – è il singolo partito politico a rappresentare la patria ideale e così sfuma inesorabilmente un concetto condiviso della Patria quale emersa nel Risorgimento nazionale. Non solo, ma inoltre tale processo era aggravato ed accelerato dalla circostanza per cui i due maggiori partiti politici dell'Italia repubblicana, la Democrazia Cristiana ed il Partito Comunista Italiano, fossero o storicamente ostili o cronologicamente estranei al Risorgimento. Tuttavia v'è ancora di più perché la situazione ora sommariamente ricordata si collocava nel contesto mondiale di una lotta apocalittica tra il mondo libero ed il comunismo, che imponeva a ciascuno di schierarsi a favore dell'uno o dell'altro universalismo, di fronte al quale lo Stato nazionale non era al più che un gradino di una scala virtuale che dall'individuo conduceva al mito universalistico ed alla patria ideale prescelta. Anche questo contribuiva in maniera determinante a scolorare ancor più quel mito nazionale entro cui era risorto il mito di Roma.

L'idea di Roma che la Democrazia Cristiana intendeva fare rappresentare al Museo della Civiltà Romana rimase vittima di questi svi-

[39] Vd. *supra* note 4 e 34.

[40] Seguo qui l'analisi svolta da E. Gentile, *La Grande Italia*, cit., specie le conclusioni alle pagine 358-373.

luppi e venne presa nell'onda di riflusso del "mito della grande Italia". Così ad essa e più in generale allo stesso mito di Roma nella Repubblica Italiana possono applicarsi alcune parole sul declino del mito nazionale di cui fu pure parte integrante e fondante: «la nazione – intesa modernamente come entità ideale che si concretizza nello Stato nazionale identificandosi con la patria – era un simulacro, che veniva portato sulla scena per esigenze di copione, nelle celebrazioni a scadenza fissa. Era un mito incapace di suscitare negli italiani ideali, sentimenti, emozioni collettivamente condivisi, di evocare in essi memorie, dolori e speranze comuni»[41].

Le gigantesche altezze delle pareti delle sale del Museo della Civiltà Romana – una media di 10 m – pensate per accogliere un accrescimento che non vi fu mai o fu molto contenuto, in un certo senso simboleggiano in maniera significativa il concetto appena citato, specie ove le si confronti con il grandioso sfondo della Mostra Archeologica del 1911, le Terme di Diocleziano appena restaurate da un'Italia unita ancor giovane, o con le sale della Mostra Augustea della Romanità, in molti casi create anche da valenti artisti e tese ad esprimere uno slancio verso una modernità che seppur era totalitaria non per questo era entusiasticamente meno tesa al futuro[42].

[41] *Ibidem*, 373.
[42] R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea*, cit., XXVII-XXVIII.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 833-845
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.833

CRONOLOGIE ŞI MEMORIE IDENTITARĂ ÎN ISTORIOGRAFIA PĂGÂNĂ LATINĂ DIN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL IV-LEA

Claudiu-Costel LUCA[*]
(Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi)

Keywords: *pagan Latin historiography, the second half of the 4th century AD, the cycles of Roman history, the ages of Rome, the linear view of Roman history.*

Abstract: ***Chronology and identity memory in pagan Latin historiography from the second half of the 4th century.*** *This study examines the ways in which pagan Latin authors from the second half of the fourth century employed chronology in order to construct, reconfigure, and instrumentalize the identity memory of* Romanitas. *The rigorous analysis of the historiographical writings produced by Sextus Aurelius Victor* (Liber de Caesaribus*), Flavius Eutropius (*Breviarium ab Vrbe condita*), Rufius Festus (*Breviarium rerum gestarum populi Romani), *and Ammianus Marcellinus* (Rerum gestarum libri), *together with the* Historia Augusta, Epitome de Caesaribus, Origo gentis Romanae *and* De viris illustribus urbis Romae, *is situated within the hermeneutical framework articulated by Professor Nelu Zugravu referring to the ideological deconstruction of Late Antique discourse. The present paper proves that the linear, cyclical, or biological chronological schemes reactivated foundational values, legitimized Rome as the* Vrbs aeterna*, and consolidated Roman cultural identity in the face of the specific challenges of Late Antiquity.*

Cuvinte-cheie: *istoriografia latină păgână, a doua jumătate a secolului al IV-lea d.Hr., ciclurile istoriei romane, vârstele Romei, viziunea liniară asupra istoriei romane.*

[*] luca.claudiu@economic2.ro

Rezumat: *Studiul de faţă analizează modalităţile prin care autorii latini păgâni din a doua jumătate a secolului al IV-lea au utilizat cronologia pentru a construi, reconfigura şi instrumentaliza memoria identitară a* Romanitas. *Analiza riguroasă a scrierilor istoriografice elaborate de Sextus Aurelius Victor (*Liber de Caesaribus*), Flavius Eutropius (*Breviarium ab Vrbe condita*), Rufius Festus (*Breviarium rerum gestarum populi Romani*) şi Ammianus Marcellinus (*Rerum gestarum libri*), împreună cu* Historia Augusta, Epitome de Caesaribus, Origo gentis Romanae *şi* De viris illustribus urbis Romae, *este plasată în cadrul hermeneutic formulat de profesorul Nelu Zugravu, referitor la deconstrucţia ideologică a discursului Antichităţii târzii. Lucrarea demonstrează că schemele cronologice liniare, ciclice sau biologice au reactivat valorile fondatoare, au legitimat Roma ca* Vrbs aeterna *şi au consolidat identitatea culturală romană în faţa provocărilor specifice Antichităţii târzii.*

În ultimele decenii, studiile despre memoria identitară a romanităţii au revelat perspective nuanţate, conform cărora romanitatea nu a fost o entitate statică, ci o realitate ideologică stratificată, contextuală şi negociabilă, fiind supusă unei reinterpretări continue în funcţie de nevoile politice, culturale şi religioase ale fiecărei epoci[1]. La rândul ei, memoria Romei nu a fost transmisă pasiv, ci modelată, reinterpretată şi instrumentalizată în mod activ şi conştient[2].

[1] Arnaldo Momigliano, *Some observations on the Origo gentis Romanae*, *JRS*, 48, 249-251; idem, *Pagan and Christian historiography in the fourth century A.D.*, in Arnaldo Momigliano (ed.), *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, 1963, 79-99; François Paschoud, *Une réponse païenne au providentialisme chrétien*, *CRAI*, 145/1, 2001, 335-346; Eugen Cizek, *Istoria în Roma antică (Teoria şi poetica genului)*, Bucureşti, 1998; idem, *Mentalităţi şi instituţii politice romane*, Bucureşti, 1998; Stéphane Ratti, *Résponses de l'Histoire Auguste aux apologists Tertullien et Lactance*, *MH*, 59, 2002, XIX-XXVII; Timothy David Barnes, *Ammianus Marcellinus and the representation of the historical reality*, Ithaca and London, 1998; Nelu Zugravu, *O «neutralitate religioasă» a breviatorilor latini târzii?*, *Pontica*, 46, 2013, 357-401; idem, *Augustus în scrierile antice târzii (cu privire specială asupra breviariilor istoriografice)*, *Pontica*, 47, 2014, 47-88; idem, *Ammianus Marcellinus şi cultura violenţei în secolul al IV-lea*, 2017; idem, 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; Moisés Antiqueira, *O Império Romano entre a romanitas e a barbaritas: as Histórias abreviadas de Aurélio Vítor*, in M. M. de Carvalho *et al.* (orgs.), *Aldeiade Historia na Antiguidade Tardía*, 2021, 58-90.

[2] Stéphane Ratti, *Les empereurs romains d'Auguste à Dioclétien dans le Bréviaire d'Eutrope*, Paris, 1996; Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, II, Bucureşti, 1994; Nelu Zugravu, *Studiu introductiv*, in Festus, *Breviarium rerum gestarum populi Romani. Scurtă istorie a poporului roman*, 2003, 19-140; idem, *Le idee politiche di un homo nouus della tarda antichità – Sesto Aurelio Vittore*, *C&C*, 7/1,

Cercetarea de faţă are la bază reperele conceptuale fixate de profesorul Nelu Zugravu în analizele dedicate Anticităţii târzii, perspective care au fundamentat şi structura tezei de doctorat pe care am elaborat-o sub coordonarea sa – *Cronologia istoriei Romei în istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea*. Prin acest amplu demers de deconstrucţie ideologică, Nelu Zugravu a creat o veritabilă şcoală românească de istorie a Anticităţii târzii, spaţiu de emulaţie ştiinţifică conceptualizat şi consolidat instituţional în cadrul Centrului de Studii Clasice şi Creştine din Iaşi[3].

Investigând mecanismele de funcţionare a discursului istoriografic de la sfârşitul secolului al IV-lea, istoricul ieşean a demonstrat modul în care autorii epocii au creat o „istorie retorică", în care „*memoria* şi *historia* au misiunea lor particulară – una conferă autoritate, cealaltă legitimitate", transformând trecutul într-un veritabil „catehism" moral şi paideutic[4]. Asumat ca o prelungire firească a acestei direcţii de cercetare ce defineşte profilul academic al Centrului de Studii Clasice şi Creştine din Iaşi, demersul nostru extinde modelul analitic de la nivelul discursului retorico-istoric general către structurile temporale profunde ale textelor.

În opinia noastră, istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea, deşi eterogenă în formă şi abordare, se distinge printr-o viziune conservatoare, optimistă şi profund idealizantă asupra Romei[5]. Astfel, în contrast cu epoca marcată de profunde incertitudini politice, religioase şi sociale, autorii păgâni latini au perpetuat o concepţie de inspiraţie ciceroniană, potrivit căreia Roma era

2012, 249-266; idem, *Exempla regum în breviariile latine târzii. Tarquinius Priscus*, *AŞUI – Istorie*, 60, 2014, 33-46; idem, Celebrare Romam, celebrare imperatorem, celebrare patriam: *istorie şi memorie în* Panegyrici Latini (*sec. III-IV p. Chr.)*, in *Varia epigraphica et archaeologica. Volume édité à la mémoire de Maria Bărbulescu*, Constanţa, 2019 (*Pontica* LII. *Supplementum* VI), 87-108; idem, *Studiu introductiv*, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împăraţi*, 2022, 11-141; Moisés Antiqueira, Si reparata dici potest libertate deposita. *Augusto e a decadência de Roma na História Augusta*, in B. B. Sebastiani *et al.* (eds.), *Problemas de historiografia helenística*, 2019, Coimbra, 177-192.

[3] https://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/

[4] Nelu Zugravu, Celebrare Romam… cit., 102.

[5] Claudiu-Costel Luca, *Cronologia istoriei Romei în istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea*, Iaşi, 2024.

percepută ca *Vrbs aeterna* și ca principal centru al culturii și al vechilor tradiții latine[6].

În opinia noastră, schemele cronologice elaborate de autorii păgâni latini din a doua jumătate a secolului al IV-lea nu mai trebuie văzute ca simple mecanisme de ordonare a evenimentelor în timp, ci ca instrumente esențiale pentru actualizarea, sistematizarea și consolidarea valorilor tradiționale pe care se fundamentează identitatea culturală a romanității. Pentru a demonstra că diferitele perspective – liniare, ciclice sau biologice – au servit drept vehicul ideologic pentru a consolida ideea de *Vrbs aeterna*, analiza noastră se va concentra structurilor temporale.

Această cartografiere a timpului în text nu este însă una liniară sau uniformă, ci presupune o dinamică discursivă profund nuanțată. În acest sens, în istoriografia latină păgână din a doua jumătate a secolului al IV-lea, memoria identitară a romanității este articulată printr-o serie de strategii cronologice, narative și ideologice, care pot fi analizate în trei etape complementare: construcție, reconfigurare și instrumentalizare. Prin urmare, investigarea modului în care autorii păgâni latini din a doua jumătate a secolului al IV-lea manipulează timpul istoric ne va permite să identificăm funcțiile profunde ale discursului lor paideutic. Analiza textelor va demonstra că recurgerea la scheme cronologice liniare, la alternanțe ciclice sau la analogia biologică a vârstelor Romei reprezintă veritabile modele temporale care servesc drept mecanisme de rezistență culturală și de legitimare politică. Așa cum vom arăta în continuare, fiecare autor studiat contribuie distinct la acest proces, adaptând cronologia și discursul istoric la nevoile politice, culturale și religioase ale epocii, pentru a reactiva miturile fondatoare și pentru a consolida perspectiva conservatoare a Romei ca *Vrbs aeterna*, oferind elitei păgâne târzii un scut identitar în fața mutațiilor structurale și a provocărilor Antichității târzii.

Sextus Aurelius Victor, în *Liber de Caesaribus*, contribuie la construcția memoriei identitare prin evocarea unui trecut idealizat, centrat pe moralitatea înaintașilor (*mores ueterum*; *mores antiquissimi*;

[6] Cic., *Rep.*, III, 34: *Debet enim constituia sic esse ciuitas, ut aeterna sit. Itaque nullus interitus est rei publicae naturalis ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, uerum etiam optanda persaepe. Ciuitas autem cum tollitur, deletur, extinguitur, simile est quodam modo, ut parua magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat et concidat.*

ueterum innocentiam)[7] şi pe cultele ancestrale (*ueterrimae religiones*)[8]. În acest caz, reconfigurarea memoriei identitare se realizează prin adoptarea unei viziuni ciclice asupra istoriei[9], care are la bază convingerea că toate evenimentele se întorc de unde au plecat, ca într-un cerc (*cuncta in se orbis modo uerti*), întrucât forţa creatoare a naturii are capacitatea de a le reproduce în decursul timpului (*nihilque accidere quod rursum naturae uis ferre nequet aeui spatio*)[10]. Astfel, decăderea Romei nu va duce nicicând la dispariţia oraşului, ci va fi un alt prilej de revigorare a acestuia[11]. Aşadar, instrumentalizarea memoriei identitare constă în transformarea istoriei într-un veritabil ghid de supravieţuire, menit să contracareze escatologia creştină şi să reafirme persistenţa Romei eterne, care va putea renaşte ori de câte ori corpul civic va reveni la valorile tradiţionale.

Flavius Eutropius, în *Breviarium ab Vrbe condita*, contribuie la construcţia memoriei identitare prin schema cronologică liniară care afirmă continuitatea organică a formelor de guvernare prin raportarea evenimentelor majore la *anno ab Vrbe condita*. Astfel, monarhia romană (*Regnum Romanum*) cuprinde 243 de ani şi şapte regi (*Romae regnatum est per septem reges annis ducentis quadraginta tribus*)[12]; republica romană (*Res Publica Romana*) debutează cu alungarea lui Tarquinius Superbus, întrucât în loc de un singur rege, au început să fie aleşi consuli, desemnaţi în număr de doi (*consules coepere,*

---

[7] Aur. Vict., *Caes*., 18, 1-2; 20, 7.

[8] Aur. Vict., *Caes*., 24, 9; 39, 44.

[9] Claudiu-Costel Luca, *Ciclurile monarhiei imperiale în Liber de Caesaribus – o abordare istoriografică*, *AŞUI – Istorie*, 68, 2022, 159-167.

[10] Aur. Vict., *Caes*., 35, 13: *quod factum praecipue edocuit cuncta in se orbis modo uerti, nihilque accidere quod rursum naturae uis ferre nequet aeui spatio*.

[11] Claudiu-Costel Luca, *Cronologia istoriei Romei*... cit. 40-82: Sextus Aurelius Victor a elaborat o schemă cronologică ciclică în care evoluţia Romei este guvernată de *fortuna* şi *naturae uis*, temperate de virtuţile sau viciile suveranilor şi ale corpului civic. Cele şapte cicluri ale monarhiei imperiale sunt: accentuarea autocraţiei sub Iulio-Claudieni (I – de la Octavianus la Nero), anarhia din anul celor patru împăraţi (II – de la Galba la Vitellius), reforma flaviană compromisă de Domitianus (III – de la Vespasianus la Domitianus), apogeul din timpul Antoninilor (IV – de la Nerva la Didius Iulianus) şi Severilor (V – de la Septimius Severus la Severus Alexander), criza secolului al III-lea (VI – de la Maximinus Thrax la Numerianus) şi restaurarea diocletiană (VII – de la Diocletianus la Constantius II). Criteriul moral este predominant, însă breviatorul valorifică deopotrivă criterii militare, politice şi religioase, argumentând necesitatea recuperării valorilor tradiţionale romane.

[12] Eutr., I, 1.

pro uno rege duo)[13]; imperiul (*Imperium Romanum*) începe cu ascensiunea lui Octavianus, care a dobândind supremaţia asupra statului roman (*rerum potitus*) şi care timp de 44 de ani a condus singur republica (*rem publicam per quadraginta et quattuor annos solus obtinuit*)[14]. Reconfigurarea memoriei identitare se realizează prin estomparea rupturilor istorice şi accentuarea ideii de continuitate organică a formelor de guvernare, sens în care puterea regală este echivalată cu cea consulară, iar dictatura republicană cu demnitatea imperială. Astfel, istoria Romei nu mai este marcată de schimbări radicale, ci de o adaptare continuă a aceleiaşi esenţe politice. Opera lui Eutropius reprezintă, totodată, un exemplu paradigmatic de instrumentalizare a memoriei identitare a romanităţii. Comandată de împăratul Valens cu un scop didactic şi practic – de a oferi o istorie romană concisă noii elite de la Constantinopol – istoria sa devine un instrument de educaţie politică, menit să legitimeze autoritatea imperială a unui *rex – princeps ciuilis* printr-o serie de analogii care-l ancorează într-un trecut glorios. În acest sens, analogiile Romulus – Traianus, Numa Pompilius – Antoninus Pius, respectiv Numa Pompilius – Marcus Aurelius recomandă modele de conducere bazate pe virtuţi diverse, de la expansiunea militară la moralitate şi diplomaţie, fapt care reconfigurează percepţia asupra suveranilor, plasându-i într-o linie de continuitate morală şi politică[15].

Rufius Festus, în *Breviarium rerum gestarum populi Romani*, contribuie la construcţia memoriei identitare printr-o cronologie liniară în stilul *enumeratio*, care urmăreşte succesiunea formelor de guvernare: perioada regală (*sub regibus*) a durat 243 de ani, incluzându-i pe cei şapte regi canonici; perioada republicană (*sub consulibus*) a cuprins 467 de ani şi 917 consuli; perioada imperială (*sub imperatoribus*) a inclus 407 ani şi cei 43 de împăraţi de la Augustus la Iovianus[16]. Reconfigurarea memoriei identitare se realizează prin integrarea unei perspective geografice originale, care urmăreşte expansiunea teritorială a Romei, dar care distinge net între expansiunea justă în Occident,

[13]Eutr., I, 9.

[14]Eutr., VII, 1.

[15] Eutr., VIII, 2, 1: [Traianus] *omnibus principibus merito praeferatur*; 8, 1: *ita ut Romulo Traianus aequetur*; 8, 1: [Antoninus Pius] *merito Numae Pompilio conferatur*; 9, 1: [Marcus Aurelius] *quippe cum eius origo paterna a Numa Pompilius*.

[16] Fest., 3, 1-3.

complexitatea Orientului elenistic şi dificultatea avansului în teritoriile disputate cu parţii şi perşii[17]. Această reconfigurare nu este o simplă observaţie istorică, ci o adaptare a trecutului la nevoile prezentului, sugerând o politică moderată şi prudentă, bazată pe respectarea limitelor geografice şi a tradiţiilor locale. Lucrarea lui Festus implică şi o instrumentalizare a memoriei identitare. Solicitat de Valens pentru a-l familiariza cu realităţile Orientului în perspectiva unei campanii persane iminente, breviatorul instrumentalizează cronologia geografică, pentru a sugera o politică moderată şi prudentă, bazată pe respectarea limitelor şi tradiţiilor locale. Astfel, istoria devine un manual de strategie geopolitică şi morală, menit să ghideze acţiunile imperiale prin lecţiile trecutului şi să reafirme superioritatea morală romană într-un context geopolitic tensionat.

Pseudo-Aurelius Victor, autorul lucrării *Epitome de Caesaribus*, contribuie la construcţia memoriei identitare printr-o cronologie liniară a monarhiei imperiale de la Octavianus la Theodosius I, cu accent pe legitimitatea succesiunii şi condamnarea uzurpărilor. Primele trei etape ale monarhiei imperiale cuprind răstimpul dintre principatul lui Octavianus şi cel al lui Domitianus, fiind marcate de tendinţa de accentuare progresivă a autocraţiei; următoarele două etape cuprind principatele suveranilor de la Nerva la Severus Alexander, remarcându-se prin stabilitatea domniei; iar ultimele două etape surprind evenimentele care au dus la modificarea mecanismelor tradiţionale de accedere la demnitatea imperială şi la reinstituirea treptată a principiului dinastic al succesiunii la tron. Reconfigurarea memoriei identitare implică pledoaria breviatorului pentru o restaurare superioară a monarhiei ancestrale prin Octavianus Augustus, care ar fi reluat vechea deprindere de a impune ascultarea de un singur om – *mos Romae repetitus uni prorsus parendi* („Roma s-a deprins a asculta numai de un singur om") –, dar într-un mod mai venerabil sub titlul de Augustus – *pro rege imperatori uel sanctiori nomine Augusto appellato* („numit împărat în loc de rege sau, cu un nume mai venerat, Augustus")[18]. În fine, instrumentalizarea memoriei identitare este evidentă în biografia lui Theodosius I, în care autorul afirmă legitimitatea noii dinastii,

[17] Fest., 4-14 (expansiunea în Occident), 15-20 (Orientul elenistic), 15-30 (conflictele cu parţii şi perşii).

[18] Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, I, 1.

justifică ordinea existentă şi susţine consolidarea autorităţii imperiale ca metodă optimă de prevenire a actelor de uzurpare[19].

Raportând întreaga evoluţie istorică la toate fazele vieţii umane, *Rerum gestarum libri*[20] şi *Historia Augusta*[21] contribuie la construcţia memoriei identitare prin metafora biologică a vârstelor Romei. Analiza comparativă între etapele evolutive identificate în opera lui Ammianus Marcellinus şi cele din colecţia de biografii imperiale a scos în relief următoarea corespondenţă: copilăria (*infantia*, *pueritia*)[22] din opera lui Ammianus corespunde cu întemeierea (*fundauit*)[23] din abordarea biografului anonim; adolescenţa (*adulescentia*, *aetas adulta*)[24] cu dezvoltarea (*adoleuit*)[25]; tinereţea (*iuuentus*, *uirum*)[26] cu apogeul (*creuit*)[27], iar bătrâneţea (*senectus*, *senium*, *uenerabilis*)[28] cu decăderea (*consenuit*)[29]. Mai interesant este că deşi analogia metaforică incumbă ideea de moarte şi, implicit, corespondenţa cu dispariţia oraşului, ambii autori recurg la o reconfigurare a memoriei identitare prin excluderea posibilităţii ca Roma să înceteze să mai existe.

---

[19] Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XLVIII, 16: *Melior haud dubie, quod est rarae uirtutis, post auctam annis potentiam regalem multoque maxime post ciuilem uictoriam*.

[20] Amm., XIV, 6, 3.

[21] *SHA*, *Car.*, III, 1-7.

[22] Amm., XIV, 6, 4: copilăria – *eius populus ab incunabulis primis ad usque pueritiae tempus extremum, quod annis circumcluditur fere trecentis, circummurana pertulit bella*.

[23] *SHA*, *Car.*, II, 2: *et, ut a Romulo incipiam, vero patre ac parente rei publica, quae illius felicitas fuit, qui fundavit, constituit roboravitque rem publica atque unus omnium conditorum perfectam urbem reliquit!*.

[24] Amm., XIV, 6, 4: *deinde aetatem ingressus adultam post multiplices bellorum aerumnas Alpes transcendit et fretum*.

[25] *SHA*, *Car.*, II, 5: *adolevit deinde usque ad tempora Gallicani belli, sed quasi quodam mersa naufragio capta praeter arcem urbe plus prope mali sensit quam timebant boni*.

[26] Amm., XIV, 6, 4: *deinde aetatem ingressus adultam post multiplices bellorum aerumnas Alpes transcendit et fretum*; *SHA*, *Car.*, II, 6: *reddidit se deinde in integrum, sed eo usque gravata est Punicis bellis ac terrore Pyrrhi, ut mortalitatis mala praecordiorum timore sentiret*;

[27] *SHA*, *Car.*, III, 1: *Creuit deinde uicta Carthagine trans maria missis imperiis*.

[28] Amm., XIV, 6, 4: *iamque vergens in senium et nomine solo aliquotiens uincens ad tranquilliora vitae discessit*.

[29] *SHA*, *Car.*, III, 1: *sed socialibus adfecta discordiis extenuato felicitatis sensu usque ad Augustum bellis civilibus, adfecta consenuit*.

În acest cadru teleologic, Roma lui Ammianus alunecă spre bătrâneţe (*uergens in senium*), dar nu dispare, ci se retrage către o viaţă mai liniştită (*ad tranquilliora vitae discessit*) conservându-şi întreaga autoritate, ca o veritabilă „stăpână şi regină" (*domina et regina*). Această autoritate universal recunoscută nu este una abstractă, ci se materializează prin respectul profund acordat corpului senatorial. Astfel, chiar şi în absenţa vechilor lupte electorale, părul cărunt al senatorilor (*patrum reverenda canities*) rămâne garantul unei stabilităţi morale şi al unei legitimităţi istorice de nezdruncinat[30]. Mai mult, prin personificarea cu un oraş venerabil (*Vrbs uenerabilis*), care, ca un părinte hrănitor, înţelept şi bogat (*uelut frugi parens et prudens et diues*), îşi transmite drepturile asupra moştenirii (*patrimonii iura*) către cezari, ca unor fii ai săi (*tamquam liberis suis*), continuitatea Romei este garantată prin succesiunea imperială. Astfel, prin simbioza dintre prestigiul intact al Senatului şi dinamismul puterii imperiale, bătrâneţea devine o formă de maturitate politică, nu de sfârşit, căci *Vrbs uenerabilis* se va înălţa în eternitate (*uenerabilis Roma in aeternum attollit*)[31].

În acelaşi cadru teleologic, *Historia Augusta* reconfigurează memoria identitară asigurând revigorarea perpetuă a puterii romane prin succesiunea ciclică a împăraţilor buni şi răi (*boni malique imperatores*) dictată de capriciile factorului imanent reprezentat de soartă. Astfel, *fortuna* – această duşmană a dreptăţii (*inimica iustitiae*), dornică de schimbări necontenite (*amans uarietatum*), face ca Augustus să fie urmat de principi numiţi cu titlul generic de „Neroni" (*Nerones*)[32], Vespasianus şi Titus de Domitianus[33], Antoninii de Commodus[34], Severii de suveranii din perioada crizei[35], iar Valerianus de Gallienus[36]. Aceeaşi *fortuna* este responsabilă şi de dispariţia prematură a bunilor

[30] Amm., XIV, 6, 6: *Et olim licet otiosae sint tribus, pacataeque centuriae, et nulla suffragiorum certamina, sed Pompiliani redierit securitas temporis, per omnes tamen quot orae sunt partesque terrarum, ut domina suscipitur et regina, et ubique patrum reverenda cum auctoritate canities, populique Romani nomen circumspectum et verecundum.*

[31] Amm., XIV, 6, 5: *Ideo urbs venerabilis… velut frugi parens et prudens et dives, Caesaribus tamquam liberis suis regenda patrimonii iura permisit.*

[32] *SHA*, *Car.*, III, 1-2.

[33] *SHA*, *Car.*, III, 3.

[34] *SHA*, *Car.*, III, 3.

[35] *SHA*, *Car.*, III, 4.

[36] *SHA*, *Car.*, III, 5.

împăraţi: Claudius II Gothicus, Aurelianus, Tacitus şi Probus[37]. Cu toate acestea, eternitatea este predestinată Romei, deoarece *Vrbs* are capacitatea unică de a se reînnoi prin fiecare împărat bun asociat cu numele sacralizat *Caesar*, care „va dăinui cât lumea" (*duraturum cum aeternitate mundi*)[38]. Procedând astfel, biograful anonim a contribuit la reconfigurarea memoriei identitare printr-o cronologie mitică, întrucât originea numelui nu mai are nicio relevanţă, importantă fiind doar semnificaţia atribuită în discursul istoric – o identitate imperială eternă, în consonanţă perfectă cu valorile romanităţii idealizate.

Un alt punct comun între cele două opere îl reprezintă instrumentalizarea profundă a istoriei, utilizată nu doar ca simplă naraţiune a trecutului, ci ca un vector ideologic de rezistenţă culturală. Atât în *Res Gestae*, cât şi în *Historia Augusta*, se poate decela o formă subtilă, dar deosebit de puternică, de manipulare a memoriei identitare în scopuri propagandistice. Refuzând ideea unei prăbuşiri ineluctabile sugerată de analogia biologică, ambii autori au retrasat teleologic destinele statului[39]. Procedând astfel, atât Ammianus Marcellinus, cât şi biograful anonim au transformat discursul istoriografic într-o replică polemică directă la adresa escatologiei creştine care, prin profeţiile timpului, vehicula ideea dispariţiei iminente a vechii capitale. Or, în această paradigmă, trecutul şi prezentul sunt instrumentalizate prin mecanisme diferite, adaptate strategiei fiecărui autor. Dacă Ammianus reconverteşte senectutea Romei într-o formă superioară de maturitate politică, în care *Vrbs* îşi transferă legitim autoritatea morală (*patrimonii iura*) către *Caesares*, biograful recurge la o cronologie mitică, cu un pronunţat caracter utilitar. La acesta din urmă, alternanţa ciclică a împăraţilor buni şi răi, deşi dictată de capricioasa *fortuna*, este neutralizată prin sacralizarea numelui *Caesar* – un construct ideologic menit să garanteze că identitatea imperială şi valorile romanităţii idealizate vor dăinui, prin manipularea naraţiunii istorice, deodată cu eternitatea lumii.

[37] *SHA*, *Car*., III, 6-7.

[38] *SHA, Ael*., 2, 5: *Certe quaecumque illa, felix necessitas fuit, unde tam clarum et duraturum cum aeternitate mundi nomen effloruit*.

[39] Dariusz Brodka, *Ammianus Marcellinus. Studien zum Geschichtsdenken im vierten Jahrhundert n. Chr*., Krakow, 2009, 32-39.

La rândul său, autorul lucrării *Origo gentis Romanae* contribuie la construcţia memoriei identitare prin încercarea de a istoriciza originile mitice[40]. Urmărind să sistematizeze şi să raţionalizeze cunoştinţele despre evenimente imemoriale, dar şi să elimine incertitudinile şi contradicţiile narative despre originile Romei, anonimul a trasat opt etape ale evoluţiei istorice[41]. Procedând astfel, autorul s-a străduit să confere legitimitate istorică şi continuitate cronologică unor episoade din sfera tradiţiei legendare şi a mitologiei romane. În acest caz, reconfigurarea memoriei identitare este marcată de încercarea de a plasa începutul istoriei romane mult anterior tradiţionalului *ab Vrbe condita* şi de a stabili astfel o legătură organică între *gens* şi *populus Romanus*[42]. În etapa de instrumentalizare a memoriei identitare, autorul consolidează construcţia memoriei identitare a romanităţii prin două garanţii ideologice care asigură continuitatea istorică nedefinită în timp: originea divină şi vechimea atemporală.

În fine, autorul anonim al lucrării *De uiris illustribus urbis Romae* contribuie la construcţia memoriei identitare printr-o succesiune de microbiografii care includ un veritabil catalog al virtuţilor republicane şi printr-o schemă cronologică liniare articulată în patru etape evolutive: regalitatea ancestrală, instaurarea şi consolidarea regimului republican, epoca expansiunii în bazinul Mediteranei şi declinul Re-

[40] Markus Sehlmeyer, *Origo Gentis Romanae. Die Ursprünge des römischen Volkes*, Darmstadt, 2004.

[41] Claudiu-Costel Luca, *op. cit.*, 404-407: cele opt etape evolutive ale schemei cronologice din Origo gentis Romanae sunt sugerate prin referinţele care privesc contribuţiile civilizatoare ale unor personaje mitice sau legendare: I. Epoca primordială a lui Ianus, în care primii locuitori ai Italiei duceau o existenţă primitivă; II. Secolul de aur al lui Saturnus, care a reuşit să cizeleze caracterul rudimentar al locuitorilor; III. Perioada de declin din timpul lui Picus şi al lui Faunus, care a fost determinată de sosirea aborigenilor; IV. Secolul de aur al lui Evandrus şi Hercules, care a fost marcat de perpetuarea spiritului saturnian; V. Declinul din timpul regelui Latinus, ce a fost cauzat de confruntările cu populaţiile vecine; VI. Secolul de aur a lui Aeneas şi Ascanius, caracterizat prin întărirea autorităţii regale, eliminarea pericolului extern şi instaurarea supremaţiei militare; VII. Perioada de decădere din timpul regilor albani, determinată de conflicte interne pentru succesiune, de aroganţa (*superbia*) unor monarhi şi de conflictele permanente cu populaţiile vecine; VIII. Secolul de aur al lui Romulus, sugerat de auspiciile favorabile ale întemeierii Romei.

[42] Jean-Claude Richard, *Introduction*, in Pseudo-Aurélius Victor, *Les origines du peuple Romain*, Paris, 1983, 1-50.

publicii[43]. Prin valorificarea tradiţiei de *exempla classica*, autorul asociază figuri emblematice precum Cincinnatus sau Agrippa cu virtuţile esenţiale ale romanităţii, consolidând astfel o memorie identitară fondată pe *uirtutum Romanarum* şi *mos maiorum* ca repere de conduită civică şi morală. Reconfigurarea memoriei identitare se realizează subordonarea perspectivei biografice unei viziuni istorice ideologice, în care personajele nu întruchipează doar figuri ale trecutului, ci valori perene şi virtuţi republicane ce trebuie actualizate. Prin selectarea şi prin organizarea unor *exempla classica*, autorul întăreşte în conştiinţa publică imaginea ideală a cetăţeanului roman, oferind un model de comportament bazat pe *uirtus* şi *mos maiorum*. Astfel, *De uiris illustribus urbis Romae* evocă trecutul pentru a mobiliza corpul civic, contribuind astfel la consolidarea identităţii romane.

După cum s-a putut observa, cele trei dimensiuni analitice – construcţia, reconfigurarea şi instrumentalizarea memoriei identitare – nu operează independent în discursul autorilor păgâni latini din a doua jumătate a secolului al IV-lea. Dimpotrivă, ele sunt profund interconectate şi se influenţează reciproc. Construcţia memoriei reprezintă fundamentul: este actul prin care o imagine idealizată a Romei este edificată, folosind scheme cronologice coerente pentru a activa valorile fondatoare şi a prezenta *Vrbs aeterna* ca un reper imuabil. Pe această bază intervine reconfigurarea memoriei, dimensiunea adaptabilităţii discursive. Trecutul, odată construit, nu rămâne rigid, ci este constant reajustat prin diverse modele cronologice pentru a integra noi realităţi şi a negocia între tradiţie şi prezent. În cele din urmă, instrumentalizarea memoriei reprezintă utilizarea conştientă şi strategică a acestui trecut construit şi reconfigurat pentru a servi scopuri politice şi culturale imediate. Astfel, cronologia devine un vehicul ideologic, iar istoria este modelată pentru a transmite mesaje propagandistice specifice, a legitima puterea sau a contracara ideologii concurente. În opinia noastră, acest ciclu continuu de construcţie, reconfigurare şi

[43] Joachim Fugmann, *Pseudo-Aurelius Victor. De uiris illustribus urbis Romae*, Darmstadt, 2016; Paul Marius Martin (éd.), *Les Hommes illustres de la ville de Rome*, Paris, 2016; Claudiu-Costel Luca, *op. cit.*, 408: fiind determinată de succesiunea evenimentelor majore, schema cronologică de la Proca la Octavianus corespunde cu periodizarea modernă. *DVI*, I-VIII (perioada regală); IX-XXXVI (instaurarea şi consolidarea regimului republican); XXXVII-XLIII (expansiunea romană în bazinul Mediteranei); XLIV-LXXXVI (declinul şi sfârşitul Republicii).

instrumentalizare subliniază caracterul activ, conştient şi strategic al discursului istoric în Antichitatea târzie.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 847-860
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.847

RUNAWAY NUNS AND RUNNING EMOTIONS AROUND THE POITIERS REVOLT (589-590)[*]

Ecaterina LUNG[**]
(University of Bucharest)

Keywords: *Merovingian Kingdoms, nuns' revolt, Poitiers monastery, emotions.*

Abstract: *Gregory of Tours, bishop and author of the* Historiarum Libri Decem*, a chronicle focused on the history of the Franks, recounts that in the autumn of 589 about forty nuns, led by Clotild – a daughter of the late Merovingian king Charibert – revolted against their abbess and fled their monastery in Poitiers. The episode set in motion a series of movements, exchanges of letters, and acts of violence, almost all accompanied by strong emotional responses. Humiliation, anger, pride, shame, and fear propelled the protagonists into an unusual pattern of mobility at a time when nuns were cloistered and theoretically unable to leave their monasteries. Whatever the emotions at stake, and despite the picture of unhinged violence that emerges, the world Gregory describes was also governed by rationality, which ultimately contributed to the resolution of the conflict.*

Cuvinte-cheie: *regatele merovingiene, revolta călugărițelor, mănăstirea din Poitiers, emoții.*

Rezumat: ***Călugărițe fugare și dinamica emoțiilor în contextul revoltei de la Poitiers (589-590).*** *Grigore de Tours, episcop și autor al lucrării* Historiarum Libri Decem*, o cronică dedicată istoriei francilor, relatează că în toamna anului 589 aproximativ patruzeci de călugărițe, conduse de Clotilda – fiică a defunctului rege merovingian Charibert –, s-au revoltat împotriva stareței lor și au fugit din mănăstirea lor din Poitiers. Episodul a declanșat o serie de deplasări, schimburi de scrisori și acte de violență, aproape toate însoțite de reacții emoționale puternice. Umilirea, furia, mândria, ruşinea și frica le-au determinat pe protagoniste să adopte un tipar neobișnuit de mobilitate într-o perioadă în care*

[*] This article is based on a paper given at the international conference *Mobilité et émotions au Moyen Âge/ Mobility and Emotions in the Middle Ages*, organized by the Centre for Medieval Studies at the University of Bucharest, 25-26 October 2024.

[**] ecaterina.lung@istorie.unibuc.ro

călugăriţele erau supuse clauzurii şi, în mod teoretic, nu puteau părăsi mănăstirile. Indiferent de emoţiile implicate şi în ciuda imaginii unei violenţe scăpate de sub control care se conturează, lumea descrisă de Grigore era guvernată şi de raţionalitate, aceasta contribuind în cele din urmă la rezolvarea conflictului.

The book of professor Nelu Zugravu on the Genesis of the Romanian Popular Christianity (Nelu Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bibliotheca Thracologica, XVIII, Bucureşti, 1997, 570 p.) inspired me to look from different perspective at the Christian religion and its manifestations.

I have therefore chosen to examine a rather exceptional episode: a major scandal that began at the Abbey of Sainte-Croix in Poitiers and involved a group of rebellious nuns moving back and forth across Merovingian Gaul at the end of the sixth century. Their mobility was highly unusual in a period when female monastic communities were expected to remain enclosed. These movements were prompted by powerful emotions and, in turn, produced further emotional responses both among the nuns themselves and among the other figures implicated in the scandal.

The text analysis will provide us with some glimpses into the emotional world of the 6th century, as I will be trying to underline the emotions, affects, feeling or moods which motivated the characters. The Merriam Webster Dictionary definition of emotios is „conscious mental reaction (such as anger or fear) subjectively experienced as strong feeling usually directed toward a specific object and typically accompanied by physiological and behavioral changes in the body”[1]. They can be considered as phenomena elicited by something, which are reactions to something and are generally about something[2]. The affect or feeling is a broader concept than mood and emotion[3]. Methodologically, I will take into consideration not only the „emotion words”, which can or cannot be used by the autor, but also the scripts: culturally codified sequences of interactions with regard to emotions they provoke and channel in order to understand the se-

[1] https://www.merriam-webster.com/dictionary/emotion, visited on the 20th of July 2026.

[2] Panteleimon Ekkekakis, *Untangling the Gordian Knot*, in *The measurement of Affect, Mood and Emotion. A Guide for Health Behavioral Research*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2013, 33-51, here 41, 42, 35.

[3] Stavroula Constantinou, Mati Meyer (eds.), *Emotions and Gender in Byzantine Culture*, Springer, 2019, 8.

quence of norms and gestures eliciting specific emotions. This way a given emotion may not be mentioned, but the members of the cultural community in which the text was produced knew it was at stake[4].

First of all, as often happens with events taking place in the 6th century Gaul, we know the story essentialy from one source: *Historiarum Libri Decem*, a chronicle centered on the History of Franks, finished at around 594 by Gregory of Tours, bishop and counsellor of some of the Frankish kings[5]. As he was personally involved in the events, and not always in a way that shed an advantageous light on him, we have to be quite suspicious of the manner in which he presented the characters and the reasons that put them in movement, but, at the same time, the first person narration offers us a first hand source that we cannot dismiss.

Gregory wrote that in the spring of 589, about 40 nuns lead by one of them, Clotild, a natural daughter of the late Merovingian king Charibert, and her cousin Basina, daughter of the king Chilperic and first wife Audofleda, escaped from their monastery in Poitiers together with other 40 nuns and marched on foot to Tours, during very harsh weather[6]. They had complains against their abess, Leubovera, caused, as Clotild said, by "the insults which we have to suffer, for we are humiliated here as we were the offspring of low-born serving women, instead of being the daughters of kings!"[7]. Clotild was probably inspired to take action by the Merovingian aristocratic code of

[4] Piroska Nagy, *History of Emotions*, in Marek Tamm, Peter Burke (eds.), *Debating New Approaches to History*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney, Bloomsbury, 2019, 189-202, here 199.

[5] For more details about Gregory see Alexander C. Murray, ed., *A Companion to Gregory of Tours*, Brills, 2016.

[6] Gregory of Tours, *History of the Franks*, ed. Lewis Thorpe, Penguin Classics, 1974, IX, 39. The Latin edition I used in parallel with the English variant is *Gregorii Episcopi Turonensis Historia Francorum*. MGH, *SRM* 1,1. Edited by W. Arndt and Br. Krusch, 1-450. Hanover: Hahn, 1884, in Digital Monumenta Germaniae Historica: https://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_1_1/index.htm#page/-460/mode/1up (visited 30.07.2026)

[7] *Ibidem*. For the general context of the revolt, see Jennifer C. Edwards, *Superior Women. Medieval Female Authority in Poitiers' Abbey of Sainte-Croix*, Oxford University Press, 2019, 79.

honour, which made her feel humiliated by the abbess of lower origins who threatened her precedence in the monastery[8].

The fugitive nuns asked for help and were given shelter by Gregory himself, as the Christian feeling of charity demanded from the bishop of the city. He also tried to convince them to appeal to their own bishop, Maroveus, but their leader refused, saying that „his incompetent handling of the situation" made him also responsible for the conflict[9]. This is a glimpse into a more complex situation, in which the characters are motivated by different kind of emotions, leading to a societal conflict. The nuns' accused the bishop of incompetence but we wil see later that Gregory considers him motivated by a sort of rancune against the nunnery. Gregory attempted persuation, by reminding their leader, Clothild, about the founding mother of the monastery, Saint Radegund and asked her to not disperse everything she has done. Clotild seemed stubborn, as she is determined to go to her royal relatives to seek justice. The only trace of humanity atributed to her is her care (Christian caritas) for her followers, "these nuns who have been gravely humiliated by their abbes in Poitiers", as she asked Gregory to feed them while she travels[10]. Gregory tried to use fear to convince the runaway nuns to go back to their convent, telling that they face excomunication, but Clothild didn't flich and repeated her intent to go to her royal relations"[11]. Gregory was put in an uncomfortable situation to have received and sheltered the nuns placed under the authority of another bishop, so this might be the main cause for the unsimpatetic attitude he used in his writing in relation with Clotild. The bishop of Tours thought that Clotild was inspired by the devil in her revolt against her Abbess: „gave in to the blandishments of the Devil"[12]. Gregory's account reveals a broader process by which certain emotions were reclassified from ordinary movements of the soul into sins, including some later deemed capital. Although he does not name the vice explicitly in this passage, he appears to suggest that Clotild's conduct was motivated by pride, which

[8] Nira Gradowicz-Pancer, *De-gendering female violence: Merovingian female honour as an 'exchange of violence'*, *Early Medieval Europe*, 11/1, 2002, 1-18, here 9.

[9] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 40.

[10] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 40.

[11] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 39.

[12] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 39.

he implicitly treats as the underlying impulse shaping her actions. Her main motive to leave the monastery was, he said, her desire to be elected as Abbess in place of Leudovera. A proof that this strong emotion or capital sin was at stake in the events he is descibing is the relation in which he put the self-perceived humiliation as motivation of the leader of the fugitive nun's and the humility of Saint Radegund, the founder of the monastery: "How little mindful was this unhappy woman of the humility shown by Saint Radegund who founded the convent!"[13].

Gregory used few emotion words, as those related to the humiliation (shame) invoked by the leader of the fugitive nuns, the humility of the late founder of the convent, Saint Radegund, the unhappiness of Clotild and his own fear. Clotild insisted many times upon the shame felt by her and her fellows as they were humiliated by the abbess, and which forced them to take the road for such a dangerous journey[14]. As Nira Pancer has argued, formed part of the Merovingian emotional repertoire[15]. The shame experienced for a long period forced the nuns to escape their convent and to brave the elements, during a long and dangerous journey.

At the end of his first exchanges with Clotild, Gregory wrote more about the conditions of nun's travel, which were very difficult. They arrived on foot from Poitiers, exhausted and unfed, having had no horses and no assistance along the way. Reaching the city on the first of March, they found the roads flooded and the rain falling in torrents[16]. Taking into consideration what we know about Gregory's narrative strategies, this information is placed intentionally there. He might imply that the harshness of travel conditions were responsible for the lack of measure in Clotild reactions after she arrived in Tours. He insisted on the fact that nobody helped them during their travel. Maybe this information was given as an explanation for the fact that he showed them the Christian love (*caritas*) which was expected from a bishop, received and fed them. And maybe we have here a glance

[13] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 39.

[14] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 39.

[15] Nira Pancer, *Les hontes mérovingiennes : essai de méthodologie et cas de figure*, *Rives Nord méditerranéennes*, 31 | 2008, Histoire de la vergogne [En ligne], 31 | 2008, URL : http://journals.openedition.org/rives/2783, viewed 30.07.2026.

[16] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 39.

into the bad treatment women without male protection can encounter when travelling. During a period when the nuns had to stay enclosed in their convents, those who saw them en route were probably at least wondering why they are doing that, if not openly condemning them. We have to mention here another fact: it was essentially the Church's and monasteries' duty to receive and feed travellers. Or the nuns openly revolting against the established ecclesiastical order and taking to the road certainly were eliciting not such charitable feelings from the churchmen they could have encountered during their more then 100 km march. Gregory was able to openly show them his Christian feelings because his position was quite secure at that moment, as one of the important bishops of the area, in good relations with the Merovingian kings. And it seems that it was no love lost between him and the bishop Maroveus, whom he portrayed not so positively later in the history, when he wrote about the lack of cooperation between Maroveus and Saint Radegund. Gregory presented a long-standing power struggle over authority and property between Maroveus and the late Radegund, and the animosity that lasted, he thought, between the bishop and the nuns: "Maroveus still harboured some resentment against the nuns, and, indeed, they declared that this was one of the causes of their revolt"[17].

So, some feelings and emotions are rather implied than called by their name in the narration of this opening episode. I don't want to imply that some of the emotions suggested by Gregory didn't exist and that their presence was only the result of his narrative strategies. But it is difficult to say what was the reality of the moment described by a late antique historian.

Gregory managed to convince Clotild to wait until summer before taking to the road once again. But she eventually found King Guntram who „gave her an audience and honoured her with gifts"[18]. The bishop didn't tell us where the king was, but we know that at that moment the Merovingian royalty was itinerant[19]. It seems that the distance Clotild had to travel was quite significant, because until she

[17] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 40.

[18] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 40.

[19] Jip Barreveld, *Topographies of power: towns and elites in Merovingian northern Gaul, 450-650*, Doctoral Thesis, Universiteit Leiden, 2025, Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/4248070, 246.

returned from the king's court, some of the nuns left in Tours had married[20].

The fact that after arriving at the king's court she was "honoured with gifts" is important, as in the Merovingian society the concept of honour was essential. As Nira Pancer states "La société de l'Antiquité tardive a largement utilisé le terme *honos* et ses dérivés, *honoratus*, *jus honorum*, *honorare* pour désigner la prééminence" du rang, de la dignité, et des privilèges attachés au pouvoir". She considers that "L'honneur est un fait social par excellence. Étalon de mesure de la valeur individuelle et collective"[21].

Clotild's decision to seek out her uncle arose from the imperative to restore her honour within a social order in which visibility before kin and community was essential. Her insistence on appealing to her royal relatives reflects the structure of Frankish society, where members of a kin-group were entitled to expect support from one another[22]. Although unnamed in the narrative, Clotild relies on the familial affection her relatives were socially obliged to display toward her. Once her uncle received her favourably, she and several nuns returned to Poitiers, not to their monastery but to the Church of Saint Hilarius, where they sought refuge. Gregory doesn't explain the reason of the nuns not going back to their convent, but the context suggests that their claims were not fulfilled, the Mother Superior was still in power so they didn't feel secure there.

Fear of reprisals led the rebellious nuns to assemble a small armed force and it is certainly fear the emotion experienced by the clergy gathered in Poitiers when they were attacked by Clotild's army. This happended when bishops from Bordeaux, Angoulême, Périgueux came to Poitiers and together with the local bishop they tried to convince the nuns to put an end to their revolt, and being met with stubborness, excomunicated them. But they and their clerics were attacked by the men recruited by Clotild and had to run "terrified" to save

[20] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 40.

[21] Nira Grandowicz-Pancer, *« L'honneur oblige ». Esquisse d'une cartographie des conduites et des stratégies de l'honneur aux V^e et VI^e siècles*, *RBPh*, 74/2, 1996. *Histoire médiévale, moderne et contemporaine - Middeleeuwse, moderne en hedendaagse geschiedenis*, 273-293, here 273.

[22] Gerd Althoff, *Family, Friends and Followers. Political and Social Bonds in Early Medieval Europe*, translated by Christopher Caroll, Cambridge University Press, 2004, 2.

their lives[23]. After that Clotild took possesion of the estates and the working men belonging to the nunnery. "She threatened that, if she could only make her way into the building, she would toss the Mother Superior over the wall"[24]. By threatening to cast the Abbess down from the walls, Clotild evidently sought to instil fear among her opponents.

After that, a to and fro of messengers and letters is recorded, between the Bishops involved, and also coming from the two parts in conflict, both appealing to king Childebert II, Clotild's cousin. The letter sent to the bishop Godegisel by his fellows bishops used some strong emotion words to describe the gravity of the situation, pointing to sadness, shame, humiliation, temerity, pride. The shame brought to the Church by the nun's army is so great that the bishops are ready to move and to meet in a Council (when they normally were not too keen to leave their cathedrals) in order to punish the perpetrators who were inspired by pride. Once again, pride and its counterpart, shame, are the first motors of some movements in space.

"We... are distressed beyond measure to read of the insult which you say has been done to you. The Rule has been broken and great outrage has been done to the Church. You have told us how the nuns who, at the prompting of the Devil, had escaped from the nunnery of Radegund, of blessed memory, refused to listen to your admonition and also refused to go back inside the walk of their institution. Then they profaned the church of Saint Hilary by doing violence there to you yourself and your attendant clergy. As a result you have decided to excommunicate them... When we sit side by side at our next Council of Bishops, which is to meet on 1 November, we will discuss with you how best to bridle the temerity of such offenders, to the end that it may never happen again that anyone may be led by overweening pride to commit a crime of this nature".

The letters' exchanges are the substitute of spatial movements, as it is shown in the way Leubovera, the accused Mother Superior, who cannot leave her Abbey (in respect of the Rule and in fear of the revolted) wrote to the bishops. She reminded them of a letter written by the founder of the nunnery, Radegund, who herself said she cannot travel, but she sent messengers with a letter[25]. A priest, Theutar,

[23] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 41.
[24] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 41.
[25] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 42.

was sent to Poitiers, to try to pacify the nuns, but they asked their excommunication to be lifted before that, so he returned to the bishops who sent him, and once again came to Poitiers. We are not told anything about his feelings about this unsuccessful, never-ending travels. But in the meantime, Gregory told us that the revolted nuns' camp had broke up, because of harsh conditions but also because of discord, as the few nuns remaining with Clotild and Basina "kept on quarrelling with each other, for each one of them wanted to lord it over her companions"[26]. Here, discord seems to be the pride's, first of the capital sins, daughter.

The army recruited by Clotild managed to break into the monastery and during the night they kidnapped the prioress whom they mistook for the abbess. The actions of the kidnappers seem to intend to humiliate her, as they "tore off her veil, let down her hair, dragged her out and carried her off in the midst of a mob to Saint Hilary's church"[27]. Such actions were evidently intended to violate the abbess's religious personhood and to expose her to shame, since both the veil and the concealed hair signified her consecrated status. After that, they also dragged out the Abbess and put her under guard.

Unable to find another way to contain the revolt, the bishop Maroveus put the town under interdict and the violence became generalized. We could see here a glimpse of the Frankish society, in which emotions played an active role and violence functioned as an accepted means of conflict resolution. But contrary of what Gregory suggested, the groups involved in conflict were not governed by unrestrained passions. In general, both men and women were expected to exercise aggression when it could be justified. Emotions and violence were therefore deployed in deliberate and calculated ways, according to forms that were socially accepted and, in certain circumstances, socially required[28].

The Abbess was freed by Flavianus, a king's official sent to Poitiers, sought refuge in Saint Hilaire church, and after that blood was shed daily. Small distance movements, accompanied by violence, were recorded in Poitiers, in which were involved the armed men re-

[26] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 43.

[27] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 15.

[28] Damien Bouquet, Piroska Nagy, *Medieval Sensibilities. A history of Emotions in the Middle Ages*, Cambridge, Polity Press, 2018, 91.

cruited by Clotild and her cousin Basina, the nuns opposed to the revolt and their Abbess, and finally the army sent by the count Macco.

What kept Clotild going is the arrogance/pride, we are now told directly and repeatedly by the chronicler: "Clotild in her arrogance egged them all on to further fury", in her "overweening insolence" she quarrelled with Basina, her cousin and co-leader of the rebels[29]. Gregory told us that Basina came to feel regret: "I committed a sin when I behaved in the same arrogant way as Clotild, 'she said to herself. I am in revolt against my Abbess all right, but that doesn't seem to stop me being despised by Clotild.'"[30]. Gregory explained Basina's reconciliation with the Abbess in terms of remorse and an awareness of sin, thereby framing her conduct within the Christian practice of penance that churchmen sought to promote more broadly. He didn't tell how Basina "humbled herself before the Abbess", but this certainly have been an emotional performance, probably like throwing herself at the other woman feet, a communicative practice understood by all in the epoch[31]. A peace followed, which put the two women in the same Saint Hilaire Church, but this was broken by the quarrels between the different armed bands. Basina left the Abbess' camp but later came once again to her and made a second peace. This is probably the fragment most charged with emotion words in the whole description of the events. It is, of course, a rhetoric piece in which Gregory assumed that the characters experienced some emotions and feelings, which explained their behaviour. The narration of the events allows Gregory to express his own feelings of being unable to describe all the violence that was perpetrated and the sorrow it created.

"Basina and the Abbess made peace a second time, but their rival bands of supporters never stopped squabbling. Scarcely a day passed without someone being murdered, scarcely an hour without some quarrel or other, scarcely a minute without some person or other having cause for sorrow. Who could possibly set down in words all this violence, all this slaughter, all this evil?"[32].

---

[29] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 15.

[30] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 15.

[31] About the emotions as practice the groundbreaking study was that of Monique Scheer, *Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuian approach to understanding emotion*, *History and Theory*, 51/2, 2012, 193-220.

[32] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 15.

We have here, of course, the manifestation of a "gradual Christian acculturation" in the Frankish society[33], more evident in the writings of a bishop like Gregory who felt compelled to condemn the violence as something evil, contrary to the Christian love which was central to the Church teachings.

The two Merovingian kings of the moment sent messengers to the bishops from Cologne, Bordeaux, and Tours asking them to go to Poitiers and together with the local bishop to settle the dispute, but they refused to go there, until the revolt was not quelched by Count Macco's intervention. Clotild showed manly courage, first ordering her men to resist and then facing her adversaries holding the piece of the Holly Cross guarded inside the monastery and invoking to them the relics and her royal relatives' protection.

"I warn you!' she shouted. 'Do not lay a finger on me! I am a queen, the daughter of one king and the niece of another! If you touch me, you can be quite sure that the day will come when I shall have my revenge'"[34]. This forcefully asserted her right to retaliate if her honour was injured.

After the city was thus "pacified", Gregory told his audience about the long-distance movements, as those of the bishops from two Merovingian kingdoms coming to Poitiers to judge the case. Standing before the tribunal established in the cathedral, Clotild made a series of accusations against the abbess, none proven true.

Very interesting is that charge that the Abbess kept in the monastery a man who used to wear women's clothes, whose appearance within the cathedral probably shocked everyone. Gregory didn't use the words, but the construction of the small paragraph points towards some emotions or at least curiosity if not something else, as he said: "everyone stared at him"[35].

Gregory gives his audience what appears to be a transcript of the proceedings of the judicial procedure, though we cannot know how complete or accurate it is. Even so, this passage seems to preserve the voices of the rebellious nuns more directly than elsewhere. They complain of "harsh treatment," including inadequate food and clothing, and they also describe practices they regarded as humiliating be-

[33] Damien Bouquet, Piroska Nagy, *op. cit.*, 93.
[34] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 15.
[35] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 15.

cause they did not accord with their social standing – for example, the fact that others shared their bathroom. They further accused the Abbess of breaking the Rule by playing backgammon, eating with lay visitors, allowing engagement parties to take place in the nunnery, and acting in ways shaped by worldly pride ("she was so lacking in reverence"), an emotion Gregory more often associates with the revolt's leaders[36]. In the end, the accusations were not proven, the Abbess was restored to office, while the two leaders of the revolt were excommunicated.

The last episode of the story is the long journey made by the excomunicated Clotild and Basina towards Metz to appeal to the king Childebert II, their cousin. The king asked the bishops that the excomunication be lifted. In the autumn of 590, Basina "threw herself at the bishops' feet and begged for forgiveness" then returned to the Poitiers monastery, as did some of the rioting nuns. Gregory only described Basina's gesture, without saying anything about the emotions or feelings that lay behind it. But the society at a whole was used by this kind of public perrormances which could express a whole array of emotions[37]. It is a good exemple of how an emotion, not named here, was embodied, its expression was learned, and enacted through historically specific practices[38]. Clotild refused to go back to the nunnery and was given a villa where she lived for the rest of her life[39].

As I have already suggested, when explaining the events which generated those spatial movements, the author seldom used emotion words, but the scripts he employed were probably understood in this sense by those who were part of the same emotional community. The first motor of this unusual movement in space, which took place in a period when the nuns were cloistered and so unable to exit their monasteries, seems to be the pride, on its way to become a capital sin. Injured pride appears to have been the revolt's immediate cause: Clotild accused the Abbess of making the nuns endure "insults," claiming that they were being humiliated as though they were the

[36] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 16.

[37] Damien Bouquet, Piroska Nagy, *op. cit.*, 82.

[38] Kate Davison, Marja Jalava, Giulia Morosini, Monique Scheer, Kristine Steenbergh, Iris van der Zande, and Lisa Fetheringill Zwicker, *Emotions as a Kind of Practice: Six Case Studies Utilizing Monique Scheer's Practice-Based Approach to Emotions in History*, *Cultural History*, 7/2, 2018, 226-238, here 227.

[39] Gregory of Tours, *History of the Franks*, X, 20.

children of low-born serving women rather than royal daughters[40]. Gregory was also aware that the nuns' unhappiness was another motivation for them leaving the monastery to which, we can assume, most of them were sent against their will, with no regard to their lack of religious calling. The other persons in this story were set in motion by different emotions, some very real, like anger, shame or fear, some possibly faked, like the Christian love (or *caritas*).

Conclusions

The story is one of multiple transgressions, from a Christian point of view, first being encountered on a social and ecclesiastical level, as the nuns broke the Rule and left their convent. Then, we can wonder if we can read there a transgression against what can be called a "normal" emotional regime, in which some emotions had male connotation and other female. In general, in this period, there was a gendered dimorphism in the adscription of emotions[41]. From a Christian perspective, some emotions (or at least their visible manifestations) entered the domain of women, like grief and fear, while some others were mostly associated with men, like courage and anger, and in a way, those were denied to women[42]. Pride was the worst of all, on its way to becoming the first of the capital sins, and could be experienced be men and women alike, but usually in different contexts[43]. Men's pride was usually linked with their social status and the public sphere, while women's one tended to be associated with competition with other women for the attention of men or for their status within the domestic space. What we have seen in the story told by Gregory is a world in which many emotional regimes, to use Ready terminology, still exist and compete with one another[44]. The Christian one had not

[40] Gregory of Tours, *History of the Franks*, IX, 39.

[41] David Konstan, *Foreword*, in Stavroula Constantinou, Mati Meyer (eds.), *op. cit.*, IX.

[42] Stavroula Constantinou, Mati Meyer (eds.), *op. ci.*, 8.

[43] John Cassian was one of the first to consider some emotions, including pride (superbia), to be to be the principal sins. Pope Gregory the Great was the one to see pride as the "root" of a kind of tree comprising every other capital sins. See Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2006, 47-48.

[44] William Reddy uses the concept of "emotional regimes" to refer to the modes of emotional expression and thought that are dominant, even somehow im-

been yet accepted by all the lay persons within the Merovingian kingdoms, so the women can actively feel and act upon some strong emotions which in the subsequent period would be conceivable only in relation with the male population, like anger and pride. In the case presented, the emotions were agents inspiring social deviation, but this ecclesiastical view was only partially accepted by the political rulers. The Christian order was still too recent to impose a gendered typology capable of confining women to the domestic sphere, particularly in light of the relative freedom they had enjoyed within pre-Christian Germanic societies[45]. The leaders of the nuns' revolt were punished with excommunication because they broke the monastic rule and were wandering in space, but nothing else happened to them. Finaly, one of them could return in peace to the monastery and the other received a house in which she also lived in peace. They enjoyed royal protection, it is true, but also it seems that they enjoyed a right to act, inspired by such strong and masculine emotions, like pride and courage, and they still have the right to move quite freely within the space controlled by the Merovingian kings.

Whatever the emotions at stake and their significance, despite the picture of unhinged violence that appears in the story from a moment onwards, the world described by Gregory was also governed by a kind of rationality, centred around the ideals of honour and status, which contributed, finally, to the resolution of the conflict.

posed by the political authorities, in particular time periods and cultural contexts. See William Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2001.

[45] Damien Bouquet, Piroska Nagy, *op. cit.*, 91.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 861-881
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.861

GIORGIO OTRANTO E LA TRASFORMAZIONE DI *VETERA CHRISTIANORVM*

Marcello MARIN[*]
(Università degli Studi di Foggia)

Parole-chiave: Vetera Christianorum*, Giorgio Otranto, Antonio Quacquarelli.*

Riassunto: *L'attività scientifica di Giorgio Otranto si segnala per una serie di elementi innovativi. Essa è caratterizzata dall'estensione dei limiti cronologici delle ricerche e dall'ampliamento interdisciplinare delle metodiche di indagine rispetto agli orientamenti tradizionali della ricerca storico-cristianistica. Tematicamente, affronta la cristianizzazione del territorio, la sua istituzionalizzazione nella forma delle diocesi episcopali, il culto dei santi, il "sistema santuario" e i pellegrinaggi, il 'vissuto' delle comunità cristiane e le realtà periferiche e marginali. Questi tratti distintivi dell'azione di Otranto, trasfusi nella Direzione di* Vetera Christianorum *e intrecciati ai caratteri già definiti dal fondatore e primo Direttore Antonio Quacquarelli, rappresentano compiutamente la nuova linea editoriale della Rivista.*

Keywords: Vetera Christianorum*, Giorgio Otranto, Antonio Quacquarelli.*

Abstract: ***Giorgio Otranto and the transformation of* Vetera Christianorum**. *The scholarly work of Giorgio Otranto is distinguished by its innovative character and its learned contributions to the field. The distinctive features of this approach are the expansion of the chronological boundaries of research and the interdisciplinary broadening of investigative methodologies beyond the traditional parameters of historical-Christian studies. Thematically, the author's work addresses the Christianization of territory, its institutionalization through the establishment of episcopal dioceses, the cult of saints, the "sanctuary system" and pilgrimages, as well as the lived experience of Christian communities and the peripheral or marginal realities. The distinctive traits of Otranto's work, which are evident in his leadership of* Vetera Christianorum *and are interwoven with the features already defined by its founder and first director, Antonio Quacquarelli, fully reflect the journal's renewed editorial direction.*

[*] marcello.marin@unifg.it

Cuvinte-cheie: Vetera Christianorum, *Giorgio Otranto, Antonio Quacquarelli.*

Rezumat: ***Giorgio Otranto şi transformarea revistei* Vetera Christianorum**. *Activitatea ştiinţifică a lui Giorgio Otranto se distinge prin caracterul său inovator şi prin contribuţiile sale erudite în domeniu. Trăsăturile definitorii ale acestei abordări sunt extinderea limitelor cronologice ale cercetării şi lărgirea interdisciplinară a metodologiilor de investigaţie dincolo de parametrii tradiţionali ai studiilor de istorie a creştinismului. Din punct de vedere tematic, opera autorului abordează creştinarea teritoriului, instituţionalizarea acesteia prin înfiinţarea diecezelor episcopale, cultul sfinţilor, „sistemul sanctuarelor" şi pelerinajele, precum şi experienţa de viaţă a comunităţilor creştine şi realităţile periferice sau marginale. Trăsăturile distinctive ale operei lui Otranto, evidente în activitatea sa de conducere a revistei* Vetera Christianorum *şi împletite cu orientările deja conturate de fondatorul şi primul ei director, Antonio Quacquarelli, reflectă pe deplin noua direcţie editorială a publicaţiei.*

1. Chi legga consecutivamente le poche righe di presentazione di *Vetera Christianorum*, stampate nella seconda di copertina della Rivista fondata da Antonio Quacquarelli nel 1964, e l'altrettanto scarna trasposizione del 2023 (anno in cui veniva a mancare Giorgio Otranto), non potrà non rilevare la grande diversità, pur nella complementarietà, dei due testi.

L'editoriale originario (1964) faceva riferimento al proposito dei *Vetera* di contribuire alle indagini intorno alla letteratura cristiana delle origini, nel solco dell'opera di Francesco Di Capua, e di pubblicare ricerche indirizzate, nella fortuna delle forme, a seguire le tracce del moto spirituale del mondo cristiano antico, soprattutto approfondendo le antiche versioni della Sacra Scrittura e l'esegesi biblica dei Padri; e di accogliere inoltre, allargando le indagini ai diversi aspetti dell'antichità cristiana in Puglia, anche la documentazione archeologica.

Così definito, il manifesto programmatico della Rivista ne segnalava esplicitamente i caratteri di novità: la scelta tematica, la letteratura cristiana dei primi secoli, indagata con approccio squisitamente retorico, grammaticale, esegetico e ridotto interesse per l'opzione teologica e l'ambito dottrinale; la continuità con le ricerche di Francesco Di Capua, primo titolare della Cattedra di Letteratura cristiana antica a Bari (1948-1950); lo stretto legame tra studio delle forme ed espressione dei contenuti spirituali degli antichi testi cristiani; l'attenzione

dedicata anche alla documentazione archeologica dell'antichità cristiana in Puglia, primo esempio di apertura al territorio in tutte le sue espressioni[1].

Sono seguiti ormai sessant'anni di vita della Rivista, quasi tutti interamente compiuti con la Direzione di Quacquarelli e Otranto. I due Direttori hanno ricoperto il loro ruolo per 37 anni ciascuno, per una fortuita coincidenza aritmologica: Quacquarelli da solo (1964-1985) e in condivisione con Giorgio (1986-2001), Giorgio sempre in condivisione, con il Maestro, con Carlo Carletti (2002-2021), infine con chi scrive questa nota e con Paola De Santis (2022-2023).

Al termine di questo doppio ciclo e di una serie progressiva di modifiche, il nuovo programma di *Vetera* appare diversamente determinato (2023). La Rivista

> «si propone come sede specialistica di ricerche, approfondimenti, confronti su temi e problemi relativi alla storia, alla letteratura, all'agiografia, alla documentazione epigrafica e archeologica del cristianesimo dalle origini al medioevo. In prospettiva interdisciplinare e attraverso l'integrazione di fonti di natura diversa, promuove ricerche riferite a documenti e monumenti che contribuiscano a ricostruire la vita delle singole comunità cristiane in tutte le loro dinamiche»[2].

Le celebrazioni per il cinquantesimo e il sessantesimo anniversario della Rivista hanno sottolineato la continuità nella diversità[3]. Già

[1] Simonetti 2013, 7-10; Clausi 2025, 17-18.

[2] Si notino in primo luogo il primato della 'storia', anticipata rispetto alla 'letteratura', e la forte metodologia interdisciplinare delle ricerche.

[3] Per celebrare il cinquantesimo anniversario dell'istituzione di *Vetera Christianorum*, i Direttori Giorgio Otranto e Carlo Carletti affidarono a Manlio Simonetti la magistrale ricostruzione *Cinquant'anni di* Vetera Christianorum *nella ricerca anticocristianistica in Italia*, apparsa su *Vetera* 50, 2013, 5-44 e completata dai sommari delle annate fino al 2012 e dall'indice degli autori moderni (*ibid.*, 45-152). Organizzarono poi un Incontro di Studi il 4 dicembre 2014 presso l'Istituto Patristico *Augustinianum* in Roma, con la partecipazione di Alberto Camplani, Giovanni Filoramo, Vincenzo Fiocchi Nicolai e Rocco Ronzani: le tre relazioni pubblicate (Camplani Filoramo Ronzani), apparse su *Vetera* 51, 2014, 5-43, ripercorrono le linee della ricerca perseguita dalla Rivista, evidenziando nel graduale arricchimento tematico il ruolo svolto negli studi storico-cristianistici a livello italiano e internazionale.

Sul modello di queste manifestazioni, nel medesimo spirito di continuità e servizio, per iniziativa dei Direttori Marcello Marin e Paola De Santis abbiamo voluto festeggiare anche il sessantesimo anniversario, con un focus sull'ultimo decennio di ricerche e studi (2014-2023), il 14 maggio 2024 nell'*Auditorium* barese intitolato a

con Quacquarelli avevamo assistito a graduali passaggi, con sempre più convinto ricorso alla metodica interdisciplinare, dalla retorica all'esegesi, alla storia della cultura e della scuola, all'iconologia, alla problematica del lavoro monastico, all'incidenza delle scienze matematiche come elementi determinanti per cogliere il tessuto sociale della comunità della chiesa antica e il suo vivere nel quotidiano[4].

Nel volgere degli anni, per la forza propulsiva di Giorgio, alle fonti letterarie e documentarie si sono aggiunte fonti epigrafiche e papirologiche, archeologiche e iconografiche, agiografiche e liturgiche, conciliari e giuridiche in un costante tentativo di interazione, con il loro corollario di riflessione metodologica sulle fonti, sulla loro tipologia, sulla loro varia capacità di informare il ricercatore[5]: è quello che Giorgio definiva «approccio pluridirezionale e multidisciplinare» per riconoscere e valorizzare i caratteri dell'antico cristianesimo, certamente non circoscritti alla fonte letteraria, per lo più di provenienza colta, ma documentati da ogni altro tipo di fonte, che permetta di penetrare nella dimensione del 'vissuto' cristiano[6]. Così, gradatamente, progressivamente si metteva mano a fonti lungamente rimaste in ombra – il Martirologio geronimiano, gli atti sinodali, gli epistolari –, si cercava di recuperare il 'quotidiano' della vita concreta delle comunità cristiane senza rimanere legati solo agli aspetti dottrinali e al prescritto religioso; e parallelamente si estendevano i limiti cronologici ben oltre i confini inizialmente definiti, seguendo le vicende del culto dei santi e della diffusione dei santuari nei rapporti con la realtà sociale economica politica, studiando i flussi dei pellegrini, le pratiche e devozioni religiose, e ancora approfondendo i problemi relativi alla cristianizzazione del territorio e alla sua istituzionalizzazione nella forma delle diocesi episcopali[7].

Un processo innovativo che fondeva efficacemente il coraggio del rinnovamento e la forza della tradizione, osserva Filoramo, il quale

Quacquarelli: le relazioni di Marcello Marin, Benedetto Clausi, Emanuela Colombi, Giuliano Volpe, Paola De Santis, dedicate all'approfondimento, da diversi punti di vista, del contributo della Rivista agli studi anticocristianistici, sono pubblicate su *Vetera* 62, 2025, 5-65.

[4] Simonetti 2013, 8; ripreso da Camplani 2014, 8 e da Filoramo 2014, 20.

[5] Camplani 2014, 8.

[6] Otranto 2006, in particolare 22-23; Otranto 2009, 20-21; Otranto 2022b, 16.

[7] Camplani 2014, 8-12; Filoramo 2014, 20-21.

individua in questo percorso il passaggio della Rivista da una impostazione essenzialmente letteraria ad una prevalentemente di storia del cristianesimo[8], giungendo a definire la rinnovata versione di *Vetera* una Rivista di storia del cristianesimo «a tutto campo», cui riconosce il merito e la peculiarità di far entrare in un fecondo dialogo storico l'analisi letteraria, esegetica e filologica dei testi, l'interazione di fonti documentarie, i settori dell'iconografia e iconologia[9]. Personalmente, mi sento più vicino alle considerazioni di Camplani, il quale identifica nei vari interessi della Rivista una matrice unitaria, «l'indagine sul cristianesimo antico nella sua dimensione culturale e letteraria da una parte, storica e concreta dall'altra», che ha fortemente contribuito ad abbattere gli steccati fra Letteratura cristiana antica e Storia del cristianesimo[10].

Essendo ormai la figura e il ruolo di Quacquarelli come fondatore di *Vetera Christianorum* acquisiti dalla critica[11], e così pure per Di Capua come precorritore di molte tematiche recepite dalla Rivista[12], vorrei in queste pagine trattare brevemente il fondamentale contributo di Giorgio nella accennata trasformazione di *Vetera*[13].

2. Laureatosi a Bari all'inizio della seconda metà degli anni Sessanta con una tesi in Storia del cristianesimo affidatagli da Ambrogio

[8] Filoramo 2014, 20-21.

[9] Filoramo 2014, 21.25. Clausi 2025 sottolinea, piuttosto che la trasformazione, la continuità rispetto alle originarie premesse, parlando di «sostanziale fedeltà al profilo iniziale» (18), e definisce l'ampliamento del ventaglio degli interessi «aperture che non rinnegano la fedeltà», «cambiamenti che non contraddicono la continuità» (19).

[10] Camplani 2014, 8.

[11] Lomiento 1988; Marin 1998, 235-240; Simonetti 2002; Otranto 2002; Marin 2010; Marin 2025, 9-12. Si veda anche la 'confessione' autobiografica dello stesso Quacquarelli 1988.

[12] Quacquarelli 1980; Marin 1998, 229-234; Marin 2025, 8-9. Vd. anche Cioffi 1980; *Francesco Di Capua* 1980; Ferraro 1981; Cioffi 1988; Cioffi, Malafronte 2007; Campione 2009, 157-159.

[13] Sulla personalità e attività scientifica di Giorgio cfr. il ricordo di Marin *et alii* 2023; Stefanelli 2023; Marin 2025, 12-15. Le allieve di Giorgio, Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza, e la figlia Rosa Otranto hanno organizzato a Bari nei giorni 23-24 settembre 2025 il Convegno Internazionale di Studi "Giorgio Otranto, l'Università e il territorio. Paesaggi, culti e tradizioni per una storia cristiana dell'Italia", per il quale ho tenuto la prolusione *La ricerca cristianistica per Giorgio Otranto*: gli Atti sono in corso di pubblicazione.

Donini, Giorgio viene rapidamente individuato da Quacquarelli e attratto nell'orbita dell'Istituto di Letteratura cristiana antica. Inizialmente svolge il suo apprendistato cristianistico ponendosi sulla linea delle ricerche del Maestro. Ma già la sua prima produzione, incentrata sull'esegesi biblica dei Padri, è costantemente orientata nella prospettiva di ricostruire la storia delle comunità cristiane, soprattutto nei loro rapporti con giudei e pagani, e l'atteggiamento dei cristiani dei primi secoli nei confronti di figure quali falsi profeti, predicatori, eretici, o di nuclei tematici come quello della resurrezione, o di ruoli e funzioni, come il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio femminile. Lo testimoniano anche due dispense universitarie, realizzate nel 1975 e 1976: la prima, incentrata sul tertullianeo *Adversus Iudaeos* e sui rapporti fra giudei e cristiani a Cartagine[14], la seconda, sull'esegesi biblica di Giustino martire[15].

Risultati di rilievo consegue la matura monografia del 1979, *Esegesi biblica e storia in Giustino (*Dial. *63-84)*[16]. Sul piano metodologico, il saggio non intende fermarsi al diffuso giudizio che considera Giustino scrittore scadente per la prolissità e il disordine, le ripetizioni e le digressioni, utile soprattutto per i contenuti filosofici e teologici: si propone invece di analizzare approfonditamente i procedimenti logici e il metodo compositivo giustinei, «per comprenderne» – riprendo le sue parole – «anche la dottrina, per sottolineare la sua conoscenza del mondo ebraico contemporaneo e il suo ruolo nella storia dell'esegesi cristiana». La via prescelta è una minuziosa analisi su una sezione organicamente estesa dell'opera (i capitoli 63-84 che affrontano la profezia della nascita verginale del Cristo) per seguire gli sviluppi e i caratteri del genere dialogico attraverso la dinamica delle citazioni bibliche utilizzate da Giustino e così cogliere i valori della sua singolare *compositio*[17]. Al forte richiamo a volere dar conto dei procedimenti logici e dei meccanismi formali di progressione della disputa si affianca inoltre, già dal titolo, il termine 'storia' a significare l'impatto innovativo proposto dall'indagine, tesa a documentare le vicende di un fenomeno religioso, quello cristiano, destinato a modificare nei tempi l'assetto sociale e civile della società antica (e non solo)[18].

[14] Otranto 1975.
[15] Otranto 1976.
[16] Otranto 1979.
[17] Otranto 1979, *Introduzione*, 7-18 (la citazione è tratta da p. 10).
[18] Stefanelli 2023, 16.

La progressiva centralità del discorso storico e l'ampliamento delle fonti utilizzate trovano esemplare conferma in due ricerche di poco successive, che si collocano nei due fascicoli di *Vetera* del 1982. Da un lato, Giorgio rileva la discrasia della ricerca storica che continua a ritenere Pardo vescovo di Arpi presente al primo concilio di Arles (314), malgrado le più recenti edizioni critiche del concilio (Turner, Munier) accolgano secondo la tradizione ms. *Pardo vescovo di Salpi*: «segno evidente» – cito – «dello stacco esistente fra ricerca filologica e ricerca storica, soprattutto quando quest'ultima interessa piccole comunità o diocesi, per le quali non si fanno molti studi sistematici e ad ampio respiro»; e all'indagine incentrata su piccole comunità o su diocesi periferiche rifiuta l'etichetta di 'provinciale', ammonendo che la provincialità di una ricerca «è nel metodo, nel taglio, nella organizzazione e nel respiro che alla ricerca stessa si dà piuttosto che nell'oggetto di essa»[19]. Per altro verso, la ricerca seguente prende le mosse dalla testimonianza di una lettera di Gelasio I (la 16, del 494), che fornisce elementi significativi – a suo dire «finora non adeguatamente valutati dagli studiosi» – in relazione al problema del sacerdozio femminile, per riesaminare una serie di antiche attestazioni (letterarie ed epigrafiche) che sembrano costituire indizi importanti di un ruolo sacerdotale di donne in alcune aree geografiche, smentendo l'apparentemente monolitica posizione contraria della Chiesa[20].

[19] Otranto 1982a (le citazioni sono tratte da p. 165); ripreso con modifiche in Otranto 1991, 159-173. Anche Camplani 2014, 12-13 sottolinea la particolare importanza delle conclusioni di metodo proposte da Giorgio in questo contributo.

[20] Otranto 1982b (la citazione è tratta da p. 343); ripreso, con il titolo *Il sacerdozio della donna nell'Italia meridionale*, in Otranto 1991, 95-121: una nota preliminare annuncia la traduzione in inglese del saggio di *Vetera*, curata da M.A. Rossi (University of Wisconsin, Madison), in corso di stampa nel «Journal of Feminist Studies in Religion» 7, 1991 della Harvard University Divinity School, Cambridge, Massachussets (pubblicata in effetti in 7/1, 1991, 73-94, a firma Mary Ann Rossi e Giorgio Otranto, con il titolo *Priesthood, Precedent, and Prejudice on Recovering the Women Priests of Early Christianity*; la sezione di Giorgio, intitolata *Notes on the Female Priesthood in Antiquity*, occupa le pp. 78-93). Per i risultati delle sue ricerche Giorgio fu invitato nel 1991 a tenere un ciclo di conferenze in sette Università americane suscitando grandissimo interesse. Si veda ancora Otranto 2009, 175-182. 426-428: le sue conclusioni sono discusse in «approfondimento dialogico» da Ronzani 2014 con invito ad ulteriore, più ampia disamina (la formulazione è tratta da p. 28).

3. Dal 1970 frequenta l'Istituto barese di Letteratura cristiana antica anche Carlo Carletti, laureato in Archeologia cristiana con Pasquale Testini a Roma 'Sapienza' e solidamente indirizzato verso gli studi epigrafici per via dell'appassionata collaborazione con il suo grande Maestro, il gesuita p. Antonio Ferrua, presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana[21]. Da estrazione familiare diversa (modesta e calabrese quella di Giorgio, 'papalina' e romana quella di Carlo)[22], da indirizzi diversi ma complementari di studio, nasce in breve una intesa ricca di vicendevole influsso e una fusione di metodi e intenti di ricerca fra i due giovani studiosi accomunati da una forte tensione alla contestualizzazione e ricostruzione storica di testi e documenti e dalla preoccupazione di recuperare il "senso storico" degli eventi.

Le loro ricerche, che corrono parallele nei primi anni, si incrociano e intrecciano a proposito della grotta del santuario micaelico del Gargano a Monte Sant'Angelo, di cui Carlo presenta l'edizione delle quasi 200 iscrizioni murali[23] e Giorgio progressivamente indaga la storia del culto fra Oriente e Occidente, la tradizione agiografica soggiacente, la tipologia degli insediamenti micaelici in Italia e in Europa, la documentazione iconografica[24]. Siamo di fronte ad uno dei nuclei nevralgici della ricerca di Giorgio e Carlo e del loro folto gruppo di allievi. Dalla pubblicazione delle iscrizioni si susseguiranno per quarant'anni circa, tra continui confronti e reciproche influenze, nuovi contributi e aggiornamenti, organizzazione di seminari, tavole rotonde e convegni, realizzazione di volumi: una storia ininterrotta di ricerche, verifiche e accertamenti nella grotta e nel santuario, instancabilmente condotti con la collaborazione di studiosi locali, italiani, europei. Seguiamo alcune tappe significative di questo lungo percorso di studi, che ha segnato nel tempo l'ampliamento e l'approfondimento delle tematiche, della metodica interdisciplinare, delle risultanze acquisite.

---

[21] Vd. De Santis 2022, Felle 2021-2022, Otranto 2022a.

[22] Il padre di Giorgio, capocantoniere, pensava di avviare il figlio "a bottega" presso un sarto; nella famiglia di Carlo, il nonno, omonimo, è stato cultore di antichità cristiane, il padre, Sandro, è stato per anni vicedirettore de "L'Osservatore Romano" e Ispettore aggiunto della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.

[23] C. Carletti, *Iscrizioni murali*, in Carletti, Otranto 1980, 7-179; vd. anche C. Carletti, *Il santuario tra archeologia ed epigrafia*, in Otranto, Carletti 1990, 77-117, che illustra sinteticamente le strutture architettoniche, le iscrizioni e i pellegrini.

[24] Fra i numerosissimi contributi su questi temi mi limito a ricordare Otranto 1983 (collegato, nel volume, con Lassandro 1983); G. Otranto, *Il santuario tra Oriente e Occidente*, in Otranto, Carletti 1990, 1-76.

Nella *Prefazione* al volume del 1980, che riunisce gli Atti del primo Convegno (1978), i due curatori ricordano che sin dalle prime ricognizioni erano emersi, accanto ai complicati aspetti archeologici, epigrafico-antiquari e storico-artistici del santuario micaelico garganico, problemi di carattere antroponimico, linguistico e filologico, e annunciano gli esiti più importanti dei vari saggi, che permettono di conoscere la ricchissima, forse insospettabile documentazione archeologica ed epigrafica legata alla presenza longobarda, resa ancora più preziosa dalla scoperta di 4 iscrizioni runiche, le prime rinvenute in Italia[25]. Il volume del 1990 intende rivolgersi ad un pubblico più vasto e aggiornare le risultanze del precedente con ulteriori approfondimenti e talora sostanziali ripensamenti: nella *Prefazione* i curatori citano le problematiche affrontate nell'ultimo decennio che hanno illustrato aspetti tipici della società altomedievale e delineano nuove piste per successive indagini[26].

Nel 1992 si celebra un nuovo Convegno Internazionale a Monte Sant'Angelo in occasione della ricorrenza del XV centenario delle 'apparizioni' dell'Angelo sul Gargano, che la tradizione fissa al 490, 492, 493: gli Atti sono pubblicati nel 1994. Se la breve *Prefazione*, a cura dei due studiosi, specifica tra le recenti acquisizioni il ruolo del tutto particolare dell'insediamento garganico, da assimilare ai santuari dei martiri romani come catalizzatore della religiosità medievale, e sottolinea la diffusione del culto micaelico, veicolata dai pellegrinaggi che contribuiscono a creare una tipologia insediativa del culto stesso[27], l'articolata *Prolusione* di Giorgio traccia un bilancio degli studi, delinea le prospettive delle indagini, ripropone i tre grandi filoni della ricerca compiuta, che costituiscono anche l'impalcatura del Convegno stesso, quello epigrafico-monumentale, quello linguistico-letterario, quello storico-agiografico, «da non considerare autonomi e conchiusi ciascuno in se stesso» – sono sue parole – «ma da inserire in una visione circolare e necessariamente unitaria del medesimo fenomeno; se il termine non fosse tanto abusato da apparire ormai banale, direi in una visione interdisciplinare». Giorgio individua così un punto di forza nell'impegno di collocare la storia del santuario in un quadro generale

[25] Carletti, Otranto 1980, *Prefazione*, (5). Il contributo di Giorgio al volume riguarda *L'iscrizione di Pietro e Paolo*, *ibid*., 181-206.

[26] Otranto, Carletti 1990, *Prefazione*, vii-viii.

[27] Carletti, Otranto 1994, *Prefazione*, (xv).

di riferimenti e di istanze, ritenendo l'innesto del particolare nel generale un elemento proprio di ogni corretta metodologia storica e uno strumento irrinunciabile per cogliere la ricchezza dei significati e delle valenze assunte sul Gargano da etnie e culture diverse; richiama la straordinaria presenza di insediamenti micaelici nell'Italia meridionale, fondati o incrementati sia dai Longobardi sia dai Bizantini, e il ruolo eccezionale dei pellegrinaggi e delle testimonianze segniche, che dicono e lasciano immaginare; per concludere con le parole di Le Goff sul compito della nuova storia, che è anche quello di «individuare, spiegare le lacune, i silenzi della storia e basare la storia tanto su questi vuoti quanto sui pieni che sono giunti sino a noi»[28].

Negli anni si sviluppano e infittiscono iniziative, collaborazioni e pubblicazioni, diversificate in funzione del diverso pubblico da raggiungere. Consapevole dell'importanza del culto micaelico del Gargano e del santuario di San Michele Arcangelo, sempre impegnato nella prospettiva di dialogo e relazione con il territorio e attento a perseguire costantemente uno stretto rapporto fra ricerca e dimensione operativa, nel 1995 Giorgio fonda il Centro di Studi Micaelici e Garganici a Monte Sant'Angelo (sede distaccata dell'Università di Bari), a lui intitolato dopo la sua scomparsa, con la finalità di sviluppare e approfondire la conoscenza e la valorizzazione in ambito internazionale della storia del culto di San Michele e dei santuari micaelici[29].

È del 2007 il primo volume della neonata Collana «Bibliotheca Michaelica». Nella *Presentazione* Giorgio richiama l'attenzione sulla singolare diffusione del culto dell'Angelo, dall'Oriente all'Italia (Roma e il Gargano), all'Europa continentale, ai Paesi nordici, testimoniata da chiese e monasteri, cappelle e oratori, e principalmente da tre santuari durante il Medioevo: quello garganico (V sec.), quello normanno di Mont Saint-Michel (inizi VIII sec.) e quello fondato sul finire del X sec. sul Monte Pirchiriano in Valle di Susa, poi denominato 'Sacra'. Nel rinnovato fervore di studi micaelici dell'ultimo cinquantennio, Giorgio ha voluto proporre la nascita della nuova Collana con una duplice prospettiva, che così enuncia: «promuovere indagini specifiche sul santo» e «tenere in piedi il dialogo e il confronto tra scuole e gruppi di ricerca

[28] G. Otranto, *Prolusione. Quindici secoli di storia per il santuario garganico: bilancio e prospettive degli studi*, in Carletti, Otranto 1994, 3-12 (le citazioni sono tratte rispettivamente da pp. 6 e 12: qui il rinvio a J. Le Goff, *La nuova storia*, Milano 1980 [ed. or. Paris 1979], 42).

[29] Aulisa 2025.

di Paesi diversi: l'internazionalizzazione dei sistemi universitari europei passa anche attraverso queste forme di collaborazione»[30].

E ancora vengono pubblicati nel 2012 una Guida del santuario[31], specificamente legata alla sua ottica di voler comunicare le risultanze scientifiche delle ricerche ad un pubblico più vasto e di non lasciarle confinate entro le mura dell'Accademia, e, ultimo frutto della sua assidua dedizione a San Michele, il volume del 2022 a curatela congiunta con Sandro Chierici[32]: il ricorso ad un rilevante numero di specialisti (letterati e storici, epigrafisti e agiografi, storici dell'arte) corrisponde all'ampiezza del Progetto, che, oltre a presentare l'origine e gli sviluppi più significativi del culto nella documentazione letteraria, nella edificazione dei grandi santuari e dei diversi insediamenti micaelici, nelle rappresentazioni del Santo in ogni forma d'arte, nella devozione popolare e nei pellegrinaggi, puntualmente esamina e ricostruisce la diffusione del culto dell'Arcangelo in tutta Europa[33].

4. Sostenuto da una visione fortemente interdisciplinare in crescente definizione e da una vivacissima attenzione al 'vissuto' dei cristiani, seguìto attraverso l'arte, le tradizioni popolari, i costumi e la vita della popolazione, Giorgio si dedica anche alla storia di altri culti, quello di san Nicola e quello mariano. Tra 1986 e 1987, per il IX Centenario della traslazione delle reliquie di san Nicola di Myra a Bari (1087-1987), affronta le vicende di san Nicola (la sua figura, i dati relativi alla traslazione/trafugamento delle reliquie, la sua presenza nella vita del popolo barese e nell'arte pugliese), la storia religiosa politica culturale artistica della Basilica a lui dedicata, la fortuna di san Nicola nelle tradizioni popolari e iconografiche con riferimento a Bari, all'Italia e anche ad altri Paesi[34]. Con metodo collaudato Giorgio coinvolge

[30] G. Otranto, *Presentazione*, in Bouet, Otranto, Vauchez 2007, 7-10 (la citazione è tratta da p. 9). La *Bibliotheca Michaelica*, giunta nel 2022 all'undicesimo volume, prosegue sotto la direzione di Ada Campione e Immacolata Aulisa.

[31] Otranto, Aulisa 2012a.

[32] Otranto, Chierici 2022.

[33] L'iniziativa prevedeva anche la traduzione in molteplici lingue europee: finora sono stati pubblicati i volumi in francese e tedesco nel 2022, in polacco nel 2025.

[34] Nel 1986 Giorgio aveva scritto la *Prefazione* a un volumetto di Vito A. Melchiorre (*Bari e S. Nicola*. Con un saggio di Vito Maurogiovanni, Bari 1986): in questa ricorda brevemente le vicende del culto di S. Nicola, il legame stretto e profondo tra il Santo e la città, che porta ad un singolare rapporto di identificazione e ad una serie di ricadute anche sulla vita di Bari, l'appassionato coinvolgimento di una umanità

puntigliosamente gli specialisti più accreditati, dall'agiografo al liturgista, dal teologo allo storico dell'arte e all'iconografo, dall'archeologo agli storici del cristianesimo e delle tradizioni popolari; nasce così un volume di 422 pagine e oltre 400 illustrazioni edite e inedite di capolavori d'arte, reperti e monumenti, che consente di delineare un quadro unitario della figura storica del Santo, della sua incidenza nella storia di Bari, della vita del santuario barese[35].

L'attenzione per il culto mariano rivela anche uno specifico interesse personale di Giorgio, che per anni ha coltivato l'*hobby* di raccogliere denominazioni riguardanti Maria, di estrazione popolare e popolareggiante, anche stravaganti, talvolta bizzarre: l'istanza metodologica di fondo è sempre quella di fondarsi sul 'vissuto' dei cristiani per affiancare alla mariologia dogmatica nelle sue diverse espressioni, su cui si è prevalentemente incentrato l'interesse degli studiosi, la mariologia popolare che esprime sensibilità, bisogni e atteggiamenti propri del popolo di Dio, in relazione all'esperienza quotidiana e alla religiosità personale di ogni fedele. Ancora una volta la ricerca si incentra, più che sulla storia delle dottrine, delle concezioni e del pensiero, cioè sul 'prescritto', specificamente sul 'vissuto' dei fedeli, sulla vita del popolo in tutte le sue manifestazioni, anche secondarie, marginali e materiali della sua fede, secondo un indirizzo che richiama il metodo storiografico delle *Annales*. Le varie denominazioni, derivanti da processi spontanei e creativi, mostrano un sicuro retroterra non solo devozionale, ma anche culturale e socioantropologico e nel 2011 ammontavano, quasi esclusivamente per l'Italia, a più di mille. Da ciò la proposta operativa di Giorgio, rimasta incompiuta: dar vita alla compilazione di un *Dizionario di mariologia popolare*, con il concorso di vari

varia e colorita, e sottolinea come il percorso dei due benemeriti autori baresi si muova con efficacia fra ricostruzione storica e memoria leggendaria (3-11). A tal proposito osserva: «Né sembri azzardato mettere sullo stesso piano storia e leggenda: specie nel settore dell'agiografia un taglio netto tra l'una e l'altra non è sempre possibile né, forse, auspicabile, giacché alcuni dati che si possono definire leggendari o inventati, col passare dei secoli, si sono intimamente fusi con altri, più propriamente storici, e sono penetrati profondamente nella coscienza popolare, che li sente ormai come parte integrante della propria storia e, quindi, come caratterizzanti la propria identità» (11).

[35] Otranto 1987, 15-16.

colleghi di diverse Università italiane e la collaborazione dei docenti del 'Marianum'[36].

Questa attenzione fortemente impegnata nelle ricerche sui due Santi, Michele e Nicola, su Maria, Vergine e Madre, sul culto loro tributato, sulla formidabile ricezione nel 'vissuto' dei fedeli si apre naturalmente a nuovi fulcri d'interesse: i santuari e i pellegrinaggi[37]. I luoghi di culto, che esplicano una dimensione non solo pastorale e religiosa, ma anche storico-artistica, sociale, culturale e politica, con il loro patrimonio di fede, arte e cultura sono al centro della storia religiosa e socio-politica, specialmente riguardo al ruolo delle istituzioni nella valorizzazione dei santuari, dei 'cammini' e della fitta rete viaria percorsa dai pellegrini; e hanno anche sviluppato nell'Europa medievale i valori dell'accoglienza e della solidarietà tra persone di contesti e ambienti sociali diversi, contribuendo alla costruzione di una prima identità europea[38]. I pellegrinaggi, sotto forma di singoli e gruppi, uomini e donne,

[36] La devozione per il culto mariano è dichiarata in occasione del conferimento della XII edizione del Premio «René Laurentin – Pro Ancilla Domini» all'AIRS (Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari), avvenuto il 7 ottobre 2011 presso la Pontificia Facoltà Teologica 'Marianum', che consente a Giorgio, in qualità di Presidente, di esporre con una relazione l'interesse suo personale e dell'intera Associazione. Il testo della conferenza (*Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari*), pubblicato in Otranto 2012, è ripreso per larghi estratti, con il titolo *Sull'opportunità di un* Dizionario di mariologia popolare, in Aulisa 2014, 275-287. La proposta del *Dizionario* in una lettera di Giorgio alla Pontificia Facoltà Teologica 'Marianum' dell'11 marzo 2013. La prudente risposta del Preside Salvatore M. Perrella osm – che dichiarava interesse e adesione all'iniziativa, vista la serietà ed esperienza dell'AIRS, sottolineava la necessità di precisare e definire «forme, tempi e modi di collaborazione» della Facoltà, suggeriva l'opportunità di mutare il titolo dell'opera in *Dizionario Popolare Mariano* – è pubblicata (*Alcune osservazioni in ordine alla proposta di un* Dizionario di mariologia popolare *curato dall'AIRS*) in Aulisa 2014, 289-295.

[37] Otranto 1999; Otranto 2014. A questo ulteriore sviluppo delle indagini Giorgio si è dedicato, soprattutto in anni più recenti, con tale intensità da essere spesso identificato, in ambito nazionale e internazionale, con questo filone di ricerca, osserva Laura Carnevale in Marin *et alii* 2023, 20.

[38] G. Otranto, R. Bianco, *Presentazione*, in Barile, Gadaleta, Resta 2022, 9-10; G. Otranto, *Prolusione: Leuca e Compostella*, *ibid*., 15-24. In occasione del Convegno Internazionale *Alle origini dell'Europa. Il culto di S. Nicola tra Oriente e Occidente. I. Italia-Francia* (Bari, 2-4 dicembre 2010), Giorgio redasse un documento, in italiano, francese e inglese, inoltrato al Consiglio d'Europa, per il riconoscimento de *Il Cammino dell'Angelo e di San Nicola* come Patrimonio Culturale d'Europa, «Nicolaus. Studi storici» 42-43, 2011, 27-30.

adulti e bambini, esprimono l'ansia di spiritualità nel 'vissuto' dei cristiani, costruiscono nella macerazione e nella sofferenza l'incontro atteso e sperato, urlano la fede che reclama il compimento del voto richiesto o manifesta con giubilo estremo la riconoscenza per la grazia ricevuta[39].

5. L'attenzione al 'vissuto' dei cristiani e alla quotidianità della microstoria, che inizialmente aveva orientato le ricerche di Giorgio a riconoscere nei testi cristiani antichi, accanto agli aspetti dottrinali ed esegetici, soprattutto la vita concreta degli scrittori e delle comunità per le quali sono stati prodotti, contribuisce a sviluppare nuove indagini, tese a definire la reale dimensione del fenomeno cristiano nei primi secoli, al di là del 'prescritto' e delle norme conciliari, e a ricostruire, con il passaggio dai culti pagani al cristianesimo, le fasi e le modalità della cristianizzazione della Puglia e dell'Italia meridionale. Qui appare, via via sempre più matura, la sua vocazione e prospettiva interdisciplinare, che all'analisi dei testi letterari e documentari unisce quella dei testi storici agiografici epigrafici liturgici conciliari giuridici, lo studio dell'iconografia cristiana e della documentazione archeologica.

Su questo versante si collocano due grandi raccolte di studi, *Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici* (1991)[40] e *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana* (2009)[41], che riuniscono nuove ricerche e saggi già pubblicati.

Nella prima, Giorgio traccia il percorso dei suoi interessi, che, incentrandosi sul territorio pugliese «sulla spinta di una felice intuizione di Antonio Quacquarelli», hanno progressivamente riguardato alcuni centri (Lucera, *Salapia*, Bari) per poi allargarsi all'intera Puglia e quindi al Mezzogiorno d'Italia e chiarisce la struttura del volume, che

[39] Gli studi approfonditi sul "fenomeno santuariale" nei suoi aspetti vari e complessi, soprattutto in territorio italiano e francese, e la fitta rete di collaborazioni con gruppi di ricerca già attivi del settore inducono Giorgio, ancora una volta, a dar vita a nuove iniziative: l'istituzione della Collana di Studi dell'Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari, incentrata sul trittico culto – santuari – pellegrinaggi, il cui primo volume sarà pubblicato nel 2013 (Olivieri 2013); la nascita della Collana *Santuari cristiani d'Italia*, pubblicata con l'editore romano De Luca, per la quale organizza il piano dell'opera e cura nel 2012, insieme a Immacolata Aulisa, il volume sui santuari non mariani di Puglia (Otranto, Aulisa 2012b).

[40] Otranto 1991.

[41] Otranto 2009.

«procede dal generale al particolare»[42]. Presenta la sua metodica d'indagine come – cito – «una visione coordinata della documentazione letteraria, archeologica, epigrafica e, quando esiste, iconografica» alla luce delle vicende che interessarono la storia della chiesa in tutto il mondo cristiano antico e che certamente influirono anche sulla realtà dell'Italia meridionale[43]. Precisa che lo storico, soprattutto quello del cristianesimo antico – sono sue parole –, «non può limitarsi a fare il notaio dell'esistente e delle scarse fonti di cui dispone», ma – e qui utilizza per la prima volta la già menzionata citazione di Le Goff – deve spiegare le lacune e i silenzi della storia e basare la ricostruzione storica su questi vuoti come sui pieni giunti sino a noi[44]. Delinea infine un puntuale programma di ricerche, scandito da cinque «bisognerà». Per ricostruire una storia totale e vissuta del popolo cristiano, non solo in Italia, ma nell'intero *orbis christianus antiquus*, sarà necessario estendere le indagini alle singole regioni e diocesi, studiando con una visione fortemente unitaria le comunità cristiane nella dinamica fra 'prescritto' e 'vissuto' religioso e in tutte le espressioni, «da quelle più umili a quelle più elevate, da quelle materiali a quelle spirituali, dai piccoli fatti e dalle questioni esistenziali alle discussioni teologiche», prendendo in considerazione ogni fonte, scritta o monumentale, e approfondendo l'organizzazione interna, la prassi liturgico-sacramentale, le tradizioni agiografiche, i rapporti intercomunitari[45]. È la sintetica enunciazione di un denso manifesto delle ricerche, che guiderà negli anni Giorgio e i suoi allievi.

Sviluppo e complemento della prima raccolta rappresenta la successiva del 2009, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*. Il tema è sempre quello del ruolo svolto dal cristianesimo nelle trasformazioni tardoantiche, del processo di cristianizzazione, ovvero della graduale, non uniforme penetrazione del messaggio cristiano nei diversi contesti culturali e nelle diverse articolazioni del territorio, della formazione e della vita delle diocesi anche nei piccoli centri e nelle re-

[42] Otranto 1991, *Introduzione*, v-vii.

[43] Otranto 1991, 86.

[44] Otranto 1991, 93. Il richiamo a Le Goff sarà ancora riproposto nella *Prolusione: Leuca e Compostella*, in Barile, Gadaleta, Resta 2022, 19. Il riferimento alla persistente alternanza, soprattutto per l'epoca tardoantica, di pieni e di vuoti nella documentazione storica conclude anche l'*Introduzione* a Otranto 2009, 15.

[45] Otranto 1991, *Nota conclusiva*, 263-264.

altà periferiche. Ai primi tre saggi, che ricostruiscono un quadro dell'Italia tardoantica cristiana e il ruolo e il potere dell'*episcopus* in epoca tardoantica, seguono gli studi su Umbria, Abruzzo/Marsica, Puglia, Campania, Calabria, Sicilia. Chiude il volume un contributo iconografico, sulla scena affrescata nell'arenario della catacomba di Priscilla a Roma, che raffigura la Madonna con Bambino e profeta: Giorgio, convinto dell'estremo interesse di questo filone di ricerca che coinvolge aspetti diversi della vita delle comunità cristiane, nelle relazioni con l'arte profana, l'esegesi biblica, la catechesi, la pratica funeraria, il culto di martiri e santi, contava di riunire vari saggi di carattere iconografico in una prossima pubblicazione, non più realizzata[46].

Come già la precedente raccolta di studi, anche la nuova deve usualmente confrontarsi con un importante punto di riferimento, la storia delle diocesi d'Italia di mons. Francesco Lanzoni (1862-1929)[47]. Ma le ricerche hanno ormai proiettato Giorgio ben oltre il Lanzoni: riprendendo suggestioni di Quacquarelli, a sua volta programma una revisione e aggiornamento dell'opera del dotto studioso e annuncia il progetto di un 'nuovo' Lanzoni, completo di denominazione e acronimo (*Historia Italiae Christianae*, *HIC*) e strutturato in un piano di lavoro da affidare a un gruppo nazionale di specialisti[48]. Per il 'nuovo' Lanzoni era stata prevista una articolazione per regioni moderne – come ha scelto Giorgio stesso nel volume –, e non più per *regiones* augustee o *provinciae* dioclezianee, difficilmente identificabili dall'odierno lettore: una scelta che si contrappone alla prassi usuale nella quasi totalità degli antichisti e obbedisce essenzialmente a una esigenza di chiarezza comunicativa; compito della ricerca, ammonisce Giorgio, «è anche quello di rendere immediatamente percepibili le proprie risultanze, e non solo agli addetti ai lavori»[49].

---

[46] Otranto 2009, *Introduzione*, 5-15. Sul tema dell'iconografia, il 14 maggio 2004, in occasione del conferimento della laurea *honoris causa* da parte dell'Università Statale di Mar del Plata, Giorgio ha tenuto la *lectio magistralis* "*Fe y cultura en el arte cristiana antigua: ideales de paz para el mundo actual*".

[47] Lanzoni 1927.

[48] Per le suggestioni di Quacquarelli, cfr. Otranto 2002, 24-25; il progetto per un 'nuovo' Lanzoni è in Otranto 2009, 24-33 (31-33).

[49] Otranto 2009, 31; vd. anche p. 12 con la dichiarazione di principio: «sono convinto che la ricerca antichistica in genere non debba rimanere patrimonio di pochi specialisti, ma, senza perdere la sua specificità e senza scendere di livello, possa aprirsi a un pubblico più vasto».

Quanto al metodo, è nuovamente espressa la sua granitica convinzione, esemplarmente sintetizzata: far emergere accanto al 'prescritto' religioso anche il 'vissuto' delle comunità cristiane; affiancare la ricerca dal basso e su ogni manifestazione della vita quotidiana, sulle comunità periferiche e sulle microrealtà territoriali, spesso marginalizzate, a quella, generalmente frequentata, sui grandi eventi e sulle vicende dei centri più importanti; utilizzare un approccio quanto più possibile interdisciplinare e curare l'ampliamento delle fonti e delle relative tecniche di analisi e la loro contestualizzazione; porre in rilievo i processi di continuità e frattura indagati su periodi di lunga durata; valorizzare con coraggio il superamento di alcuni miti storiografici divenuti ormai luoghi comuni e accogliere con equilibrio la consapevolezza di una pluralità e complessità di situazioni[50].

6. L'estensione dei limiti cronologici delle ricerche, l'attenzione alla cristianizzazione del territorio, alla sua istituzionalizzazione nella forma delle diocesi episcopali, al culto dei santi, al "sistema santuario" e ai pellegrinaggi, al 'vissuto' delle comunità cristiane e alle realtà periferiche e marginali, l'ampliamento interdisciplinare delle metodiche di indagine rispetto agli orientamenti tradizionali della ricerca storico-cristianistica, la cura della diffusione dei risultati a più livelli, la passione, il rispetto e l'orgoglio per la ricerca, il sistematico impegno operativo nel territorio, sono i tratti distintivi dell'azione di Giorgio Otranto, che, trasfusi nella Direzione di *Vetera Christianorum* e intrecciati unitariamente ai caratteri già definiti e recepiti, ne rappresentano compiutamente la nuova linea editoriale; essi costituiscono altresì l'eredità più preziosa che Giorgio affida ai suoi allievi *in primis*, Immacolata Aulisa, Luca Avellis, Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza, Giovanni Antonio Nigro, Mario Resta, e quindi agli storici del cristianesimo e agli studiosi tutti dell'antichità cristiana.

La squadra dei Direttori con cui condivido l'impegno di *Vetera* (Paola De Santis, Immacolata Aulisa, Laura Carnevale) saprà recepire la lezione di Giorgio (e Carlo), coltivare e rinnovare il dialogo tra approcci disciplinari e fonti differenti, contribuire con metodo e rigore alla comprensione e ricostruzione dei fenomeni che hanno connotato

[50] Otranto 2009, *Introduzione*, 14-15.

cultura, società, vita delle comunità cristiane in età tardoantica e medievale, e continuare così a garantire il futuro a tradizioni gloriose di studi[51].

Bibliografia

Aulisa 2014 = I. Aulisa (ed.), *I Santuari e il Mare*. Atti del III Convegno Internazionale, Santuario Santa Maria di Monte Berico, Vicenza, 15-17 aprile 2013 (AIRS 2), Bari.

Aulisa 2025 = I. Aulisa (ed.), *Il trentennale del Centro di Studi Micaelici e Garganici "Giorgio Otranto"*, Molfetta.

Barile, Gadaleta, Resta 2022 = E.N. Barile, N. Gadaleta, M. Resta (ed.), *Fede, cultura e pellegrinaggi tra Atlantico e Mediterraneo. Da Finisterre a Santa Maria di Leuca* de finibus terrae (Bibliotheca Michaelica 11), Bari.

Bouet, Otranto, Vauchez 2007 = P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (ed.), *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*. Atti del Congresso Internazionale di studi (Bari – Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006) (Bibliotheca Michaelica 1), Bari.

Campione 2009 = A. Campione, *Postfazione. L'opera di Francesco Di Capua nel contesto degli studi micaelici*, in F. Di Capua, *San Catello e i suoi tempi*, Castellammare di Stabia 2009 (ristampa anastatica incrementata, a cura di A. Cioffi, C. Malafronte, dell'ed. Castellammare di Stabia 1932), 155-159.

Camplani 2014 = A. Camplani, Vetera Christianorum *e la dimensione spaziale del cristianesimo antico: culti, movimenti religiosi, formazione delle diocesi nelle fonti letterarie, documentarie e archeologiche*, *VetChr*, 51, 7-18.

Carletti, Otranto 1980 = C. Carletti, G. Otranto (ed.), *Il Santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale*. Atti del Convegno tenuto a Monte Sant'Angelo il 9-10 dicembre 1978 (Scavi e ricerche 2), Bari.

Carletti, Otranto 1994 = C. Carletti, G. Otranto (ed.), *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e*

[51] De Santis 2025, 60; Volpe 2025, 56.

medioevo. Atti del Convegno Internazionale, Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992 (Scavi e ricerche 7), Bari.

Cioffi 1980 = A. Cioffi, *L'oeuvre de Francesco Di Capua (1879-1957) dans le domaine des études patristiques à l'occasion du centenaire de sa naissance*, *Nicolaus*, 8, 375-380.

Cioffi 1988 = A. Cioffi, *S. Agostino maestro di stile e di vita negli scritti di Francesco Di Capua*, in M. Fabris (ed.), *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale, Bari 28-30 ottobre 1986, Bari, 467-478.

Cioffi, Malafronte 2007 = A. Cioffi, C. Malafronte (ed.), *Il santuario di san Michele Arcangelo sul monte Faito. Miscellanea di testi di Mons. Francesco Di Capua*, Castellammare di Stabia.

Clausi 2025 = B. Clausi, *Gli studi filologico-letterari*, *VetChr*, 62, 17-34.

De Santis 2022 = P. De Santis, *Un ricordo di Carlo Carletti*, *RAC*, 98, 3-13.

De Santis 2025 = P. De Santis, *Potenzialità e prospettive*, *VetChr*, 62, 57-65.

Felle 2021-2022 = A.E. Felle, *Carlo Carletti (1944-2021)*, *RPAA*, 94, 519-528.

Ferraro 1981 = S. Ferraro, *Di Capua ed i suoi interessi archeologici su Stabiae (e le altre città vesuviane)*, *VetChr*, 18, 195-203.

Filoramo 2014 = G. Filoramo, *Cinquant'anni di* Vetera Christianorum. *Il ruolo della Rivista negli studi storico-cristianistici in Italia e in Europa*, *VetChr*, 51, 19-26.

Francesco Di Capua 1980 = *Francesco Di Capua nel centenario della nascita (1879-1979)*, [Napoli] (volume commemorativo pubblicato a cura del Comune di Castellammare di Stabia).

Lanzoni 1927 = F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, 2 voll., Faenza.

Lassandro 1983 = D. Lassandro, *Culti precristiani nella regione garganica*, in M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di storia antica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 9), Milano, 199-209.

Lomiento 1988 = G. Lomiento, *Per un patto metodologico*, in Sapientia et eloquentia. *Studi per il 70° genetliaco di Antonio Quacquarelli*, Bari (= *VetChr*, 25), 689-702.

Marin 1998 = M. Marin, *Bari: dagli studi di retorica patristica alla metodica interdisciplinare*, in M.P. Ciccarese (ed.), *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento* (Letture Patristiche 5), Firenze, 229-240.
Marin 2010 = M. Marin, *Antonio Quacquarelli e la retorica antica*, in *Auctores Nostri*. Studi e testi di letteratura cristiana antica 8, Bari, 9-20.
Marin *et alii* 2023 = M. Marin, I. Aulisa, A. Campione, L. Carnevale, P. De Santis, C. Ceglie, *Ricordando Giorgio Otranto (19 settembre 1940 – 5 gennaio 2023)*, *VetChr*, 60, 7-26.
Marin 2025 = M. Marin, *Appunti per la storia di* Vetera Christianorum, *VetChr*, 62, 7-15.
Olivieri 2013 = L.M.M. Olivieri (ed.), *Ordini religiosi e santuari in età medievale e moderna* (AIRS 1), Bari.
Otranto 1975 = G. Otranto, *Giudei e cristiani a Cartagine tra II e III secolo*. *L'*Adversus Iudaeos *di Tertulliano*, Bari.
Otranto 1976 = G. Otranto, *Alle origini cristiane. L'esegesi biblica di Giustino martire*, Bari.
Otranto 1979 = G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino (*Dial. *63-84)* (Quaderni di «Vetera Christianorum» 14), Bari.
Otranto 1982a = G. Otranto, *Pardo vescovo di Salpi, non di Arpi*, *Vet Chr*, 19, 159-169.
Otranto 1982b = G. Otranto, *Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I*, *VetChr*, 19, 341-360.
Otranto 1983 = G. Otranto, *Il 'Liber de apparitione', il santuario di san Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento*, in M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di storia antica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 9), Milano, 210-245.
Otranto 1987 = G. Otranto (ed.), *San Nicola di Bari e la sua Basilica. Culto, arte, tradizione*, Milano.
Otranto 1991 = G. Otranto, *Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici* (Scavi e ricerche 5), Bari.
Otranto 1999 = G. Otranto, *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, *Il Veltro*, 43, 239-256.
Otranto 2002 = G. Otranto, *L'attività di Antonio Quacquarelli tra ricerca e impegno per il territorio*, *VetChr*, 39, 19-33.

Otranto 2006 = G. Otranto, *L'Italia tardoantica tra cristianizzazione e formazione delle diocesi*, *VetChr*, 43, 19-30.
Otranto 2009 = G. Otranto, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana* (Biblioteca Tardoantica 3), Bari.
Otranto 2012 = G. Otranto, *Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari*, *Marianum*, 74, nn. 181-182, 385-410.
Otranto 2014 = G. Otranto, *Vissuto cristiano e tipologie dei santuari tra tarda antichità ed epoca moderna. Storia di una ricerca*, *VetChr*, 51, 57-72.
Otranto 2022a = G. Otranto, *In ricordo di Carlo Carletti*, *VetChr*, 59, 7-14.
Otranto 2022b = G. Otranto, *Una nuova Direzione per* Vetera Christianorum, *VetChr*, 59, 16-18.
Otranto, Aulisa 2012a = G. Otranto, I. Aulisa, *Il Santuario di San Michele sul Gargano tra storia e devozione*, Monte Sant'Angelo.
Otranto, Aulisa 2012b = G. Otranto, I. Aulisa (ed.), *Santuari cristiani d'Italia. Puglia*, vol. 1, Roma.
Otranto, Carletti 1990 = G. Otranto, C. Carletti (ed.), *Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo* (Scavi e ricerche 4), Bari.
Otranto, Chierici 2022 = G. Otranto, S. Chierici (ed.), *San Michele Arcangelo*, Milano.
Quacquarelli 1980 = A. Quacquarelli, *Ricordando Francesco Di Capua nel centenario della nascita (1879-1957)*, *VetChr*, 17, 5-16.
Quacquarelli 1988 = A. Quacquarelli, *Cinquant'anni di ricerca: bilancio e prospettive*, in Sapientia et eloquentia. *Studi per il 70° genetliaco di Antonio Quacquarelli*, Bari (= *VetChr*, 25), ix-xxix.
Ronzani 2014 = R. Ronzani, *Potenzialità, interpretazione e tradizione testuale della documentazione epistolare dei vescovi romani. Il caso del* Generale decretum *gelasiano*, *VetChr*, 51, 27-43.
Simonetti 2002 = M. Simonetti, *Ricerca patristica e promozione degli studi cristianistici in Antonio Quacquarelli*, *VetChr*, 39, 5-17.
Simonetti 2013 = M. Simonetti, *Cinquant'anni di* Vetera Christianorum *nella ricerca anticocristianistica in Italia*, *VetChr*, 50, 5-44.
Stefanelli 2023 = R. Stefanelli, *La ricerca scientifica di Giorgio Otranto fra storia e spiritualità*, in *I nostri Maestri* (L'Arengo – I Quaderni, 17), Taranto, 13-24.
Volpe 2025 = G. Volpe, *Ricerche archeologiche, iconografiche ed epigrafiche*, *VetChr*, 62, 51-56.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 883-891
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.883

LA LENTA ELABORAZIONE DELLE *ETYMOLOGIAE* DI ISIDORO NEL CARTEGGIO CON BRAULIONE

Patrizia MASCOLI*
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Spain, Isidore of Seville, Epistolary,* Etymologiae.

Abstract: ***The gradual composition of Isidore's* Etymologiae *through his correspondence with Braulio***. *Among the major representatives of early medieval erudition is the figure of Isidore of Seville, born into one of the few episcopal families of Spain. Best known for his most important work that occupied the last twenty years of his existence, the* Etymologiae*, Isidore also left us a corpus of 14* epistulae *that if they were fundamentally written with a religious-educational intent, inform us about the historical-cultural context of the time. Moreover, Isidore's surviving correspondence with Braulione is particularly useful for reconstructing the painful gestation of a work such as the* Etymologiae *which, by its very nature, needed to be able to make use of specific and sometimes difficult to find sources such as encyclopedic manuals which, precisely because of their modest literary value, have not survived in the manuscript tradition that has come down to us.*

Cuvinte-cheie: *Hispania, Isidor de Sevillia, epistolary,* Etymologiae.

Rezumat: ***Elaborarea treptată a* Etymologiae*-lor lui Isidor prin intermediul corespondenței sale cu Braulio***. *Printre cei mai importanți reprezentanți ai erudiției medievale timpurii se numără figura lui Isidor din Sevilla, născut într-una dintre puținele familii episcopale din Hispania. Cunoscut mai ales pentru cea mai importantă operă a sa,* Etymologiae*, care i-a ocupat ultimii douăzeci de ani ai vieții, Isidor ne-a lăsat și un corpus de 14* epistulae *care, deși au fost redactate în principal cu o intenție religioasă și educativă, ne informează asupra contextului istorico-cultural al epocii. Mai mult, corespondența păstrată dintre Isidor și Braulio de Zaragoza este deosebit de utilă pentru reconstituirea genezei dificile a unei opere precum* Etymologiae*, care, prin însăși natura sa, trebuia să poată utiliza surse specifice și uneori greu de găsit, precum manualele enciclopedice care, tocmai din cauza valorii lor literare modeste, nu au supraviețuit în tradiția manuscrisă ajunsă până la noi.*

* patrizia.mascoli@uniba.it

L'età tardoantica per la penisola iberica fu fortemente caratterizzata dalle invasioni germaniche. Nel V secolo, i Visigoti guidati da Eurico si stabilirono non solo nella zona sud-occidentale della Gallia, con capitale a Tolosa, ma anche in ampie regioni della Spagna, imponendo progressivamente la loro presenza politica e culturale sul territorio. Sotto il regno di Eurico i Visigoti non solo consolidarono il controllo sui territori franchi, ma intrapresero anche la conquista dell'intera penisola iberica, ad eccezione del territorio basco e della regione nord-occidentale, che rimasero sotto la popolazione germanica degli Svevi[1].

Nel corso del VI secolo, il conflitto tra la minoranza germanica di fede ariana e la maggioranza romana cattolica si intensificò notevolmente. Sebbene Eurico avesse consolidato il proprio potere mediante dure persecuzioni nei confronti dei vescovi cattolici, sotto il regno di Leovigildo (568-586), anch'egli ariano convinto, le persecuzioni contro i cattolici ripresero con rinnovata intensità.

Tra il VI e il VII secolo, in un panorama culturale generalmente piuttosto anonimo, emerge una personalità di rilievo: Isidoro di Siviglia. Grazie ai suoi ottimi rapporti con i sovrani visigoti, egli svolse un'intensa attività pastorale, politica e soprattutto culturale, distinguendosi per la sua poderosa produzione letteraria: *Vir in omni locutionis genere formatus, ut inperito doctoque secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua vero opportunitate loci incomparabili eloquentia clarus*[2]. Attraverso questa descrizione del suo discepolo Braulione viene delineata in maniera efficace la figura di Isidoro, uno dei principali esponenti dell'erudizione altomedievale. Nato come ultimo di quattro figli in un periodo compreso tra il 556 e il 571 circa, Isidoro era figlio di Severiano, originario di Cartagena, e di una madre il cui nome non è documentato. A seguito della prematura scomparsa dei genitori, la sua formazione fu affidata al fratello maggiore Leandro, uomo di forte personalità e rinomato per la sua eccezionale cultura. Quest'ultimo aveva istituito a Siviglia una vasta biblioteca, che rappresentò probabilmente il luogo in cui Isidoro ricevette la sua prima formazione. Successivamente, dopo aver frequentato la scuola episcopale

[1] Vd. la recente miscellanea di studi su *Isidore de Séville e son temps* in *AntTard* 23, 2015.

[2] *Renotatio librorum domini Isidori Hispalensis ep*. ed. J.C. Sánchez Martín (*CCL* 113 B), Turnhout, 2006, 199-200.

sivigliana, egli approfondì gli studi sugli autori cristiani, ma si dedicò anche all'analisi di testi di matrice pagana e a opere di carattere scientifico e tecnico, consolidando così una cultura di notevole ampiezza e profondità.

Sotto il nome di Isidoro, tra le sue numerose opere, la tradizione manoscritta ha conservato, anche tredici epistole. Di queste, cinque (II, III, IX, XI, XIII)[3] costituiscono il nucleo centrale dello scambio epistolare e hanno come destinatario Braulione (vescovo di Saragozza dal 631 al 651), inizialmente discepolo e successivamente grande amico, nonché probabilmente fonte di ispirazione e consigliere di Isidoro. L'epistolario comprende altresì due lettere inviate da Braulione a Isidoro (X, XII), redatte tra il 620 e il 636, secondo la ricostruzione cronologica proposta da Charles H. Lynch[4].

La corrispondenza superstite tra Isidoro e Braulione, pur di ridotta ampiezza, si rivela particolarmente utile per ricostruire la complessa genesi delle *Etimologiae*, un'opera che, per la sua stessa natura, richiedeva l'uso di fonti specifiche e talvolta di difficile reperibilità, come i manuali enciclopedici che, a causa del loro modesto valore letterario, non sono giunti fino a noi nella tradizione manoscritta.

Nella più antica lettera a noi pervenuta del carteggio tra i due, datata da Lynch[5] al 625, Braulione esprime l'auspicio di poter rivedere l'amico dopo lungo tempo: *Nam ego, Christus novit, gravi dolore discrucior quod, emenso tempore tam prolixo, vel nunc vestrum non*

---

[3] Per la numerazione delle lettere seguo quella della tradizionale (anche se ormai molto datata) edizione di Faustino Arevalo, *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi opera omnia*, Roma, 1797-1803. *Opera theologica, liturgica et mystica,* t. VI, 1802, 557-581 (riprodotta in *Patrologia Latina*, vol. 83, coll. 893-914). Inoltre, per facilitare il lettore, ho scelto di affiancare alla numerazione di Arevalo anche quella delle più recenti edizioni (cfr. la tavola sinottica alla fine di questo lavoro): vd. W.M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi. Etymologiarum sive Originum*, I-II, Oxford, 1911; G.B Ford jr., *The letters of St. Isidore of Seville*, transl. from the latin with an introduction, Amsterdam, 1970[2] (I ed. Catania 1966); L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio* (intr., ed. crit. y trad.), Universidad Hispalense de Sevilla, 1975; R.M. Franco (ed. adiuvante J.C. Sánchez Martín) *Braulionis Caesaraugustani Epistulae et Isidori Hispalensis Epistulae ad Braulionem*, Turnhout, 2018.

[4] C.H. Lynch, *Saint Braulio, bishop of Saragossa (631-651), his life and writings,* Washington, 1938, 33-54.

[5] *Ibid.*, 38.

mereor videre conspectum...[6]. E subito dopo, memore di una antica promessa dell'amico, rivolge ad Isidoro una accorata preghiera, perché gli venga inviato il testo delle *Etymologiae*, ormai portato a termine anche per merito delle sue stesse affettuose sollecitazioni. Anzi proprio per questo Braulione sostiene di avere il 'diritto' di accedere alla lettura in via prioritaria: *Suggero sane et omnimoda supplicatione deposco ut librum Ethimologiarum, quem iam favente Domino audivimus consummatum, promissionis vestrae memores, servo vestro dirigere iubeatis, quia, ut mihi sum conscius, magna ibi ex parte servi tui postulatione sudasti. Et ideo in me primum existe munificus*...[7].

Nella lettera successiva[8], Isidoro sollecita cortesemente il proprio amico a riscrivergli, poiché la precedente corrispondenza, a causa di un spiacevole disguido, era andata smarrita: *Statim enim ut accepi pittacium tuum*[9]*, puer regius ad me venit. Dedi cubiculario meo illum pittacium et confestim ambulavi ad principem, ut postea perlegerem et rescriberem. Reversus de palatio regis, non solum scripta tua non inveni, sed etiam quicquid aliud in cartis fuit periit*.

La lunga lettera XII[10], datata da Lynch all'anno 632, rappresenta il documento di maggior rilievo all'interno del breve carteggio superstite tra Isidoro e Braulione. Essa si distingue per toni decisamente perentori, mediante i quali Braulione sollecita Isidoro a inviargli le *Etymologiae*. In effetti erano trascorsi ormai sette anni dalla prima richiesta di Braulione relativa a una copia delle *Origines*[11], come

---

[6] *Epist*. X, 3. Per il testo del carteggio tra Isidoro e Braulione seguo la recente edizione di Franco, *Braulionis Caesaraugustani Epistulae* cit., 5-23 (vd. *supra* nt. 3). Di quello che ci rimane dell'epistolario di Isidoro ho di recente pubblicato la prima traduzione italiana con note di commento in *Silvae* di Latina Didaxis, XXV, 2024, 7-44.

[7] *Ibid*. Non è escluso comunque che Isidoro esitasse a rendere pubblico il suo lavoro per evitare che esso cominciasse a circolare in una stesura ancora provvisoria e incompleta.

[8] *Epist*. XI, 1-2.

[9] Si noti che il termine *pittacium* (*o pittatium*) indica una lettera breve, o meglio un semplice bigliettino di saluto; nel nostro caso si tratta probabilmente di uno scritto di accompagnamento a qualcosa che era contenuto nell'involucro che Isidoro inviava a Braulione.

[10] *Epist*. XII, 13.

[11] Già in questa lettera compare il doppio titolo dell'opera citato una volta come *Etymologiae* e poi anche come *Origines*.

chiaramente risulta dalla lettera precedente. Tale documento evidenzia che Isidoro non aveva ancora ottemperato alla promessa, avanzando giustificazioni variabili: in un'occasione sostenne che il lavoro non era ancora completato, in un'altra che non era stato trascritto, e in un'ulteriore che la lettera era andata perduta[12]: *Septimum, ni fallor, annum tempora girant, ex quo memini me libros a te conditos* Originum *postulasse, et vario diversoque modo praesentem me frustratum esse et absenti nil inde vos rescripsisse, sed subtili dilatione modo necdum esse perfectos, modo necdum scriptos, modo meas litteras intercidisse aliaque multa opponens, ad hanc usque diem pervenimus et sine petitionis effectu manemus*[13]. Braulione manifesta crescente irritazione di fronte alla situazione, giungendo a utilizzare toni particolarmente decisi al fine di ottenere ciò che non era riuscito a conseguire tramite le ripetute suppliche: *Ob hoc et ego vertam preces in querellam ut, quod supplicatione nequivi, vel calumniis lacescendo valeam adipisci*[14]. E poi, incalzando ancora, continua: *Unum scias, non dimittam, quasi fingens me nolle negata, sed quaeram et instanter quaeram, quousque autem accipiam aut eliciam*[15] . Egli sottolinea più volte che le ricchezze, la sapienza e la scienza ricevute da Isidoro, considerate dono del Signore, non rappresentano privilegi esclusivi di quest'ultimo, bensì beni destinati a diventare patrimonio comune: *An putas donum tibi conlatum pro te solummodo esse datum? Et vestrum est et nostrum commune est; non privatum*[16]. Nella parte conclusiva della lettera Braulione impiega un argomento decisivo, che rende difficile ogni ulteriore elusione da parte di Isidoro: egli rivela infatti che i libri delle *Etymologiae* circolano ormai ampiamente (*a multis haberi*), seppure in redazioni parziali e corrotte (*detruncatos conrososque*), e rinnova la richiesta di poter disporre di una copia trascritta in maniera completa e accuratamente corretta (*trascriptos integros, emendatos et bene coaptatos*)[17].

---

[12] Vd. nota precedente.

[13] *Epist*. XII, 2.

[14] *Epist*. XII, 3.

[15] *Epist*. XII, 5.

[16] *Epist*. XII, 5.

[17] *Epist*. XII, 10-11. Le pressanti sollecitazioni sembrano, tuttavia mitigarsi, come emerge da alcune espressioni della missiva, nelle quali traspare un certo rimorso dell'autore per aver utilizzato un linguaggio troppo aspro: *nec verbositatem carui et temeritatem fortassis incurri*.

La vicenda della diffusione delle *Etymologiae* sembra avviarsi a conclusione grazie a una tempestiva lettera di risposta, sempre dell'anno 632. Infatti nella missiva Isidoro riferisce di aver ricevuto la comunicazione di Braulione mentre si trovava a Toledo per partecipare al concilio[18]: *Codicem Ethimologiarum cum aliis codicibus de itinere transmisi, et licet inemendatum prae valitudine, tamen tibi modo ad emendandum studueram offerre, si ad destinatum concilii locum pervenissem*[19]. Ciò implica che, nel corso del viaggio, Isidoro non si limitò a trasportare una copia delle *Etymologiae*, ma portò con sé anche altri codici richiesti dallo stesso Braulione. Dunque, le *Etymologiae* non avevano ancora raggiunto la versione definitiva a causa delle condizioni di salute precarie del Nostro (*licet inemendatum prae valitudine*). Tuttavia Isidoro esprime chiaramente l'intenzione di sottoporre l'opera alla revisione di Braulione (*tibi modo ad emendandum studueram offerre*) che, com'è noto, provvide effettivamente a revisionarla, suddividendola in venti libri e apponendo ad essi i relativi titoli.

Dopo la triade di lettere datate al 625, non si registrano ulteriori testimonianze epistolari relative alle vicende della lenta e travagliata elaborazione delle *Etymologiae*. Tale assenza è probabilmente dovuta al fatto che, dopo queste lettere, ci è giunta un'unica missiva breve, ma estremamente affettuosa, nella quale Isidoro esprime all'amico il vivo desiderio di incontrarlo prima della propria morte. Lynch attribuisce questo scritto agli ultimi anni di vita di Isidoro, morto nel 636; esso può essere interpretato come una testimonianza *ex silentio*, ma tuttavia particolarmente eloquente del completo distacco dell'autore dalle vicende della sua opera.

Come quattordicesima e ultima lettera alcuni manoscritti riportano un bigliettino di accompagnamento, datato al 620 e generalmente

[18] Il concilio di Toledo, in effetti convocato per il 632, non fu più celebrato in quella data ma rinviato all'anno successivo per qualche motivo a noi sconosciuto: un impedimento con ogni probabilità intervenuto nell'immediata vigilia dell'evento, se Isidoro stesso dichiara che era già in viaggio alla volta di Toledo, dove comunque arrivò nonostante l'ingiunzione del principe a tornare indietro: *quamvis iussio principis in itinere positum remeare me admonuisset, ego tamen, quia propinquior eram praesentiae ipsius quam regressionis, malui potius cursum itineris non intercludere*.

[19] *Epist*. XIII, 2.

ritenuto non autentico[20], redatto in occasione dell'invio di un'opera a un destinatario indicato nell'intestazione come Sisebuto di Toledo, anche se alcuni studiosi[21] hanno avanzato l'ipotesi che il destinatario effettivo fosse Braulione. Per la verità, l'opera isidorea viene qui menzionata come *opus de origine quarundam rerum,* dove il termine *origo* richiamerebbe alla mente le *Etymologiae* o *Origines*. Va osservato che nel 620 le *Etymologiae* dovevano trovarsi ancora in una fase di elaborazione relativamente distante dalla conclusione, come dimostra la lamentela di Braulione nel 625 (e ancora successivamente nel 632), di non aver ancora ricevuto una copia del lavoro. Alla luce di tali considerazioni, è verosimile che il titolo *opus de origine quarundam rerum* si riferisca piuttosto al *De natura rerum*, uno scritto che Isidoro compose tra il 612 e il 615 e che quindi nel 620 aveva già raggiunto una redazione sostanzialmente definitiva. Si noti inoltre che la formula *Domino et Filio* ricorre non solo in questa lettera, ma anche nella dedica del *De natura rerum* a Sisebuto il quale, qualora il bigliettino fosse autentico, potrebbe dunque essere considerato il destinatario effettivo della missiva.

Infine è utile osservare che alcune lettere (e precisamente IX, XI, XIII) si concludono con un'espressione di saluto introdotta da *item* (*ut*) *manu sua*, testimonianza evidente del fatto che Isidoro scriveva personalmente le proprie missive, in particolare quelle destinate ai suoi amici più cari[22]. Tale forma di 'personalizzazione' è riscontrabile esclusivamente nelle tre epistole pervenuteci destinate a Braulione, proprio in ragione del rapporto di stretta amicizia intercorrente tra i due. In effetti, nella lettera X (di Braulione ad Isidoro), che contiene un saluto autografo analogo, l'amico sembra voler rispondere con pari affetto alla cortesia di Isidoro.

[20] Il biglietto non è compreso nell'edizione di Arevalo. Vedine tuttavia l'edizione critica di Franco, *Braulionis Caesaraugustani Epistulae* cit., 29.

[21] Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio* cit., 76.

[22] Come peraltro faceva anche Braulione che nella conclusione della lettera IX (Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio* cit., 76-78) dichiarava: *citatim, ut occurrit, dictavi; vacet, neclegentia si aliquid praeterivi.*

Incipit	Arevalo	Lindsay	Ford	Riesco Terrero	Franco	Mascoli
Perlectis… litteris	I	–	I	–	–	1
Dum amici	II	–	II	II	A	2
Quia non valeo	III	–	III	I	B	3
Veniente ad nos	IV	–	IV	–	–	4
Afficimur lacrimis	V	–	V	–	–	5
Catholicae strenuitatis	VI	–	VI	–	–	6
Multis non modo	VII	–	VII	–	–	7
Vestrae sanctitatis	VIII	–	VIII	–	–	8
Omni desiderio	IX	I	IX	VIII	I	9
O pie domine	X	II	X	III	II	10
Quia te incolumem	XI	III	XI	IV	III	11
Solet repleri	XII	IV	XII	V	IV	12
Tuae sanctitatis	XIII	V	XIII	VI	V	13
En tibi	–	VI	XIV	VII	p. 29	14

Bibliografia essenziale

F. Arevalus, *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi opera omnia,* Roma, 1797-1803. *Opera theologica, liturgica et mystica,* t. VI, 1802, 557-581 (riprodotta in *Patrologia Latina*, vol. 83, coll. 893-914).

C. Diáz y Diáz, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, 1959, n. 134; 453.

J. Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959.

G.B. Ford jr., *The letters of St. Isidore de Seville*, transl. from the latin with an introduction, Amsterdam, 1970² (I ed. Catania, 1966).
R.M. Franco (adiuvante J.C. Martín-Iglesias), *Braulionis Caesaraugustani epistulae et Isidori Hispalensis epistulae ad Braulionem*, Turnhout, 2018.
W. Gundlach, *Epistula ad Elladium ceterosque episcopos*, ed. *MGH*, *Epistolae*, III (*Epistolae merowingici et karolini aevi*, I), Berlin, 1892.
W.M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi. Etymologiarum sive Originum*, I, Oxford, 1957.
H. Lynch, *Saint Braulio, bishop of Saragossa (631-651), his life and writings*, Washington, 1938 (edizione spagnola corretta ed ampliata da P. Galindo, *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651), su vida y sus obras*, Madrid, 1950).
J. Madoz, *San Braulio de Zaragoza y su epistolario*, Madrid, 1941.
P. Mascoli, *Isidoro. Lettere* (introd., trad. e note), in *Silvae* di Latina Didaxis, XXV, 2024, 7-44.
A. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio* (introducción, edición crítica y traducción), Universidad Hispalense de Sevilla,1975.
A. Valastro Canale (a cura di) *Etimologie o Origini di Isidoro di Siviglia*, voll. I-II, Torino, 2004.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 893-915
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.893

VALERIVS MAXIMIANVS E *VLPIA ARISTONICE* IN NUMIDIA DOPO LA DACIA: UN DOSSIER EPIGRAFICO TRA RAPPRESENTAZIONE PUBBLICA, RELAZIONI FAMILIARI E CULTI RELIGIOSI[*]

Attilio MASTINO[**] (Epigraphica), Paola RUGGERI[***] (Università degli Studi di Sassari)

Keywords: Valerius Maximus, Ulpia Aristonice, *Dacia, Numidia, Lambaesis, Diana Veteranorum, Thamugadi, Cuicul, Verecunda, epigraphy, public representation, family relations, religious cults*.

Abstract: **Valerius Maximianus *and* Ulpia Aristonice *in Numidia after Dacia: an epigraphic dossier on public representation, family relations, and religious cults***. *This study examines the African epigraphic dossier of M. Valerius Maximianus, which reconstructs the image of a final phase of his career that, despite the continuity of his imperial service, differed profoundly from his earlier experiences on the eastern and Danubian fronts. His assumption of command of the* legio III Augusta *marked not only the definitive consolidation of his position within the senatorial order, culminating in the consulship, but also the legate's firm integration into the institutional and social fabric of Numidia, as attested by the presence of his family. The dedications from Lambaesis, Diana Veteranorum, Thamugadi, Verecunda, and Cuicul document his involvement in the promotion and dedication of public works, his relations with municipal elites, and his assumption of civic patronage, thereby outlining a sphere of activity that extended beyond the strictly military dimension of legionary command. In this context, the evidence concerning the legate's wife, Ulpia Aristonice, and the religious sphere also acquires particular significance. On the one hand, she appears to have been integrated into the same network of relationships that connected Maximianus with local communities; on the other, the dedications to Mithras and Iuppiter Depulsor seem to preserve the memory of experiences and religious devotions cultivated prior to his arrival in Africa, respectively within the Danubian military environment and the cultural milieu of his native city, Poetovio. The Numidian evidence thus makes it possible to observe, alongside the self-representation of a commander*

[*] Pur concepito unitariamente, questo articolo è di Attilio Mastino per i §§ 1-2 e 10 e di Paola Ruggeri per gli altri paragrafi.

[**] mastinoatt@gmail.com
[***] ruggeri@uniss.it

who had reached the pinnacle of his career, the gradual development around Maximianus and his family of a network of prestige, patronage, and civic relationships, which constitutes one of the most significant aspects of his final experience in Africa.

Cuvinte-cheie: Valerius Maximus, Ulpia Aristonice, *Dacia, Numidia, Lambaesis, Diana Veteranorum, Thamugadi, Cuicul, Verecunda, epigrafie, reprezentare publică, culte religioase.*

Rezumat: **Valerius Maximianus *şi* Ulpia Aristonice*, după Dacia, în Numidia: un dosar epigrafic între reprezentare publică, relaţii familiale şi culte religioase.*** *În acest text este analizat dosarul epigrafic african al lui* M. Valerius Maximianus*, care reconstituie imaginea unei etape finale a carierei sale profund diferite, în pofida continuităţii serviciului imperial, de experienţele anterioare desfăşurate pe fronturile oriental şi dunărean. Preluarea comenzii legiunii III Augusta a marcat nu numai consolidarea definitivă a poziţiei sale în ordinul senatorial, încununată prin consulat, ci şi integrarea decisivă a legatului în ţesutul instituţional şi social al Numidiei, atestată de prezenţa familiei. Dedicatiile de la Lambaesis, Diana Veteranorum, Thamugadi, Verecunda şi Cuicul documentează implicarea sa în promovarea şi dedicarea unor opere publice, relaţiile cu elitele municipale şi asumarea unor patronate civice, conturând o sferă de acţiune care depăşea dimensiunea strict militară a comenzii legionare. În acest context dobândesc o semnificaţie deosebită şi mărturiile referitoare la soţia legatului, Ulpia Aristonice, şi la sfera religioasă. Pe de o parte, ea apare integrată în aceeaşi reţea de relaţii care îl lega pe Maximianus de comunităţile locale; pe de altă parte, dedicaţiile către Mithra şi Iuppiter Depulsor par să păstreze memoria unor experienţe şi devoţiuni cultivate înainte de sosirea în Africa, respectiv în mediul militar dunărean şi în orizontul cultural al oraşului său natal, Poetovio. Documentaţia numidiană permite astfel observarea, alături de autoreprezentarea unui comandant ajuns la apogeul carierei sale, a procesului progresiv de constituire, în jurul lui Maximianus şi al familiei sale, a unei reţele de prestigiu, patronaj şi relaţii civice, care reprezintă unul dintre aspectele cele mai semnificative ale ultimei sale experienţe africane.*

1. Dalla Pannonia alla Dacia

Conosciamo da tempo l'interesse dell'amico Nelu Zugravu per alcuni personaggi vissuti tra i Balcani, la Dacia e l'Africa settentrionale. Tra questi occupa un posto di particolare rilievo *M. Valerius Maximianus*, appartenente a una famiglia originaria di Poetovio (*Colonia Ulpia Traiana Poetovio*, odierna Ptuj, in Slovenia), nella *Pannonia superior*. La sua presenza è ampiamente documentata sia in Dacia, dove percorse alcune tappe decisive della carriera equestre e, dopo l'ammissione

nell'ordine senatorio, ricoprì importanti comandi legionari, sia in Numidia, dove fu legato della *legio III Augusta* e raggiunse il consolato nel 185 d.C. durate il principato di Commodo, mantenendo una spiccata predilezione per i comandi miliari. Le epigrafi di Lambaesis, Diana Veteranorum, Cuicul, Thamugadi e Verecunda costituiscono un prezioso dossier sulla fase africana della sua carriera e sul suo inserimento nelle relazioni istituzionali, civiche e religiose dell'area gravitante intorno al *Mons Aurasius*, area che coincide con lo spazio vitale dell'insediamento della legione III Augusta e dei reparti associati.

È proprio dalla Numidia, approdo finale della lunga carriera di *Valerius Maximianus*, che proviene il documento epigrafico che consente di ripercorrerne le tappe principali: la celebre iscrizione di Diana Veteranorum, oggi custodita al Museo di Timgad in Algeria, restituisce infatti, con ricchezza di dettagli, il cursus di un ufficiale che, prima di giungere in Africa, aveva prestato servizio dall'Oriente al *limes* danubiano, attraversando alcuni dei principali scenari militari dell'età di Marco Aurelio e Commodo[1].

In un loro antico studio, Ion Berciu e Alexandru Popa hanno affrontato in dettaglio la notevole carriera equestre e poi senatoria di *Valerius Maximianus*, proprio a partire dalla celebre dedica di Diana Veteranorum[2]. La provenienza numidica di questo eccezionale documento conferisce particolare significato alla ricostruzione del cursus che precedette l'arrivo di *Maximianus* in Africa: è infatti dalla sede conclusiva della sua carriera che è possibile ripercorrere le esperienze militari e amministrative maturate nei diversi territori dell'Impero. Ma proprio la concentrazione in Numidia delle testimonianze relative all'ultima fase della sua vicenda pubblica invita anche a considerare in quale misura l'assunzione del comando della *legio III Augusta* abbia segnato una trasformazione nella posizione e nelle relazioni del personaggio, favorendone il progressivo inserimento nel tessuto istituzionale e sociale delle comunità dell'area.

Egli esordì come equestre in Siria (nell'area del Ponto Polemiano, nell'Anatolia nord-orientale) e sul fronte partico, all'epoca della guerra contro i Parti condotta da Lucio Vero (161-166 d.C.). Dopo l'esperienza

[1] *AE* 1956, 124 = 1959, 183 = 1962, 390 = 1976, 359 = 2009, 77 = 2010, 83 = 2014, 75; *IDRE* II 445 = EDCS-13600417 = HD002456, *Diana Veteranorum* (*Numidia*), 183-185 d.C.

[2] I. Berciu, Al. Popa, *Marcus Valerius Maximianus, Legatus Augusti Legionis XIII Geminae*, *SCIVA*, XII/1, 1961, 93-104.

orientale, in coincidenza con le guerre marcomanniche promosse da Marco Aurelio, l'ufficiale si spostò sul *limes* danubiano, nelle due Pannonie e sul fronte germanico, tra il medio Danubio e i territori situati oltre il fiume. In questo contesto ottenne da Marco Aurelio un rilevante riconoscimento – cavallo, falere e armi decorate – per avere ucciso di propria mano Valao, capo dei Naristi, mentre ricopriva l'incarico di *praefectus alae I Aravacorum*. L'esperienza maturata contro i nemici Germanici dovette tornargli utile in occasione dell'incarico di *praepositus equitibus gentium Marcomannorum Naristarum Quadorum,* finalizzato alla repressione della rivolta orientale di Avidio Cassio nel 175 d.C. (*ad vindictam Orientalis motus*), scoppiata in seguito alla falsa notizia della morte per malattia di Marco Aurelio. Il passaggio successivo lo condusse sul fronte balcanico, in *Moesia*, Macedonia e Tracia, e quindi agli incarichi di procuratore della *Moesia superior* e, successivamente, della *Moesia inferior*. Berciu e Popa ritenevano altresì decisiva, ai fini della carriera di *Valerius Maximianus*, la sua presenza in Dacia, al termine della quale avvenne il passaggio dall'ordine equestre a quello senatorio, certamente favorito dal prestigio e dalla fama di uomo d'azione, combattente valente e fedele, che egli aveva conquistato agli occhi degli imperatori Marco Aurelio e Commodo. Giunse nell'attuale Romania all'inizio del 178 d.C., mentre erano ancora in corso le guerre marcomanniche, con l'incarico di procuratore della *Dacia Porolissensis* (*procurator provinciae Daciae Porolissensis*), provincia che prendeva il nome dall'antica Porolissum, nell'attuale regione della Transilvania. Questo fu l'ultimo incarico prima della sua cooptazione nell'ordine senatorio (*a sacratissimis Impp(eratoribus) in amplissimum ordinem inter praetorios allectus*). In tale veste ricoprì l'incarico di legato della *legio I Adiutrix* e della *II Adiutrix*, entrambe in Pannonia. Dopo il comando delle *vexillationes* acquartierate per l'inverno a Leugaricio (attuale Trenčín, in Slovacchia), nel territorio dei Quadi, circa 120 km oltre il *limes*, tornò in Dacia: a Potaissa (nei pressi di Turda) come legato della *legio V Macedonica* e ad Apulum (odierna Alba Iulia) come legato della *XIII Gemina*, dopo un intervallo in *Moesia inferior*, a Novae (nei pressi di Svištov, in Bulgaria), al comando della *legio I Italica*. In Dacia, secondo i due autori, la carica di legato avrebbe comportato competenze più ampie di quelle usuali, estese anche alla sfera amministrativa e politica. Ciò avveniva comunque nel rispetto della gerarchia formale, al cui vertice si trovava il governatore delle *Tres Daciae*, dal quale dipendevano i legati delle legioni stanziate

nella provincia: al *legatus Augusti pro praetore III Daciarum Valerius Maximianus* rispondeva per il proprio operato.

Dopo una carriera caratterizzata da continui spostamenti e dal coinvolgimento in situazioni belliche e strategiche complesse, che lo avevano visto in prima linea nella repressione di importanti rivolte di usurpatori e briganti, il quadro mutò radicalmente quando assunse infine in Nord Africa il comando della *legio III Augusta*, di stanza a Lambaesis.

2. Dal Balcani alla Numidia, fino a Lambaesis

Lambaesis rappresentò il punto d'arrivo degli spostamenti della *legio III Augusta*, acquartierata inizialmente, in età augustea, ad Ammaedara (attuale Haidra in Tunisia). I successivi trasferimenti della legione nell'attuale Algeria, prima per breve tempo Theveste, poi definitivamente Lambaesis, corrisposero all'avanzamento del dispositivo militare romano verso l'interno montano, sviluppatosi sotto Vespasiano dopo la nascita (nell'accampamento legionario abbandonato) della Colonia Flavia Augusta Emerita Ammaedara e soprattutto sotto Traiano[3]. Con la costruzione del grande campo militare di Lambaesis, in direzione del *limes* sugli Aurés, vennero rafforzate, al tempo stesso, l'espansione e la difesa nei confronti del Sahara. Sotto Settimio Severo giunse a compimento il processo di autonomia amministrativa della Numidia rispetto all'Africa proconsolare[4]; divisa da Diocleziano la provincia, per un breve periodo, nel IV secolo d.C., assunse la denominazione amministrativa di *Numidia Militiana*, a riprova della sua marcata caratterizzazione militare[5].

Il campo d'azione di *Valerius Maximianus*, quale emerge dalla documentazione epigrafica, comprende alcuni centri militari o comunque fortemente influenzati dalla presenza della legione, con i quali il

[3] Y. Le Bohec, *La Troisième Légion Auguste*, Paris, 1989.

[4] M. P. Speidel, *The Singulares of Africa and the Establishment of Numidia as a Province*, *Historia*, 22, 1973, 125-127; M. Le Glay, *L'administration centrale de la province de Numidie de Septime Sévère à Gallien*, *AntAfr*, 27, 1991, 83-92, in particolare 84, n. 6; A. Mastino, *La ricerca epigrafica in Algeria (1973-1985)*, in *L'Africa Romana*, 3, *Atti del III convegno di studio, Sassari 13-15 dicembre 1985*, a cura di A. Mastino, Gallizzi, Sassari, 1986, 113-166.

[5] G. Goyau, *La* Numidia Militiana *de la liste de Vérone*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 13, 1893, 251-279; A. Berthier, *Du mot* Numidia *accolé aux noms antiques de Constantine*, *AntAfr*, 3, 1969, 55-67, in particolare 55-57.

legato intrecciò rapporti nell'esercizio delle proprie funzioni militari e civili: oltre a Lambaesis, Verecunda, Diana Veteranorum, Cuicul e Thamugadi.

A quanto appare, il comando della *legio III Augusta* a Lambaesis coincise con una fase nella quale è documentata anche la presenza della moglie, alla fine di una articolata carriera di *Valerius Maximianus*, lasciandoci intravvedere un aspetto più personale e familiare; pose anche le premesse del coronamento della sua posizione nell'ordine senatorio, culminato nel consolato.

3. *Valerius Maximianus, consul designatus*: il patronato a Diana Veteranorum e gli onori a Lambaesis

Due *tituli*, uno di Lambaesis e uno di Diana Veteranorum (183-185 d.C.), attestano la designazione al consolato del legato (*consul designatus*)[6]; in entrambi viene posto in evidenza il rango senatorio recentemente conseguito (*clarissimus vir*). Sempre da Lambaesis proviene un testo del 185 d.C. che contiene l'omaggio di un centurione della *legio III Augusta*, *Refrius Maximus*, al legato e console in carica[7]. Il centurione ricopriva l'incarico di *strator*, al servizio personale del comandante, con compiti relativi alle cavalcature e, più in generale, ai suoi spostamenti.

Valerius Maximianus è inoltre onorato da *Refrius Maximus* come *praeses rarissimus* (*innocens praeses* a Diana Veteranorum): il titolo mette ancora una volta in evidenza la peculiarità delle funzioni dei legati della *legio III Augusta*, di rango propretorio, analogamente ai governatori provinciali, anch'essi di rango pretorio. L'incarico veniva normalmente ricoperto dopo uno o più comandi ordinari come legato di legione e immediatamente prima del consolato, o persino contemporaneamente ad esso. Nella seconda metà del II secolo d.C., se non già in precedenza, si suppone che il legato della *legio III Augusta*, facendo *de facto* le veci del governatore nel territorio numidico,

[6] Lambaesis (Numidia): *CIL* VIII, 2698 = *CIL* VIII, 18247 = B.E. Thomasson, Fasti Africani. *Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian*, Stockholm, 1996, 165, nr. 43p; Diana Veteranorum (Numidia): *CIL* VIII, 4600 = EDCS-23100431 (anno 185 d.C.).

[7] Lambaesis (Numidia): *CIL* VIII, 2749 = B.E. Thomasson, Fasti Africani, cit., 165, nr. 43j.

potesse disporre dell'*officium* proprio di un governatore provinciale[8]; ciò non implica, tuttavia, né che *Valerius Maximianus* disponesse effettivamente di un *officium* né che *Refrius Maximus* ne facesse parte. L'innovazione era stata introdotta da Caligola ed ebbe come conseguenza la creazione di un territorio controllato dalla legione e amministrato dal legato legionario, probabilmente sul modello dei distretti militari attestati nella penisola iberica. Nel lungo periodo, la nascita della provincia di Numidia avverrà solo sotto Settimio Severo; eppure nella prassi concreta, già alla fine del II secolo d.C. l'azione dei legati della *legio III Augusta* avrebbe rivelato una forma di autonomia in questa parte militarizzata dell'Africa proconsolare[9].

4. La promozione di opere pubbliche a Lambaesis e Thamugadi

La particolare ampiezza delle funzioni esercitate dal legato della *legio III Augusta* trova un significativo riscontro anche nella documentazione relativa all'attività edilizia di Lambaesis. Un'iscrizione databile al 183-185 d.C. ricorda infatti la costruzione, per iniziativa di Commodo, di un arco destinato al *municipium Lambaesitanum*: *ar[cum municipio Lambaesitano a solo fecit]/ per le[gionem III Augustam dedicante]/ M(arco) Valer[io Maximiano leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) c(larissimo) v(iro) co(n)s(ule) des(ignato)]*[10]. L'intervento, dunque, pur essendo ricondotto formalmente all'imperatore, fu realizzato *per legionem III Augustam* e dedicato dal suo legato, *Valerius Maximianus*. La formula epigrafica rende così particolarmente evidente, anche sul piano monumentale, la centralità assunta a Lambaesis dal comandante della *legio III Augusta*, che agiva quale rappresentante dell'autorità imperiale e, in questo caso, presiedeva alla dedicazione di un'opera pubblica destinata al *municipium*.

All'impegno di *Valerius Maximianus* nella promozione di opere pubbliche è riconducibile anche la dedica a Commodo relativa alla canalizzazione dell'*aqua Paludensis* nella colonia traianea di Thamugadi,

[8] N. B. Rankov, Singulares legati legionis*: a problem in the interpretation of the* Ti. Claudius Maximus *inscription from Philippi*, *ZPE*, 80, 1990, 165-175, in particolare 171.

[9] Y. Le Bohec, *La troisième légion*, cit., 348.

[10] *CIL* VIII, 2698 = 18247 = B.E. Thomasson, Fasti Africani, cit., 165, nr. 43p (anno 185 d.C.).

altro centro dell'Aurès non lontano da Lambaesis[11]. Rispetto alla testimonianza precedente, l'iscrizione documenta una fase successiva della carriera di *Maximianus*, che vi compare ormai come console nel 185 d.C. Il testo sottolinea il suo diretto coinvolgimento nell'opera: il legato ne curò infatti l'avvio e la realizzazione dell'acquedotto (*inchoari fierique curavit*), provvedendo infine alla dedica (*idemque dedicavit*). L'*opus*, definito *amplissimum*, comportò la ricerca e la captazione delle acque dalla sorgente (*aquae Paludensis conquirendae concludendaeque*), operazioni alle quali *Maximianus* sovrintese nell'ambito della realizzazione dell'intervento e nel coordinamento dei tecnici della legione, spesso coinvolti in opere di questo tipo[12], come nel celebre caso di Saldae documentato proprio a Lambaesis[13]. Va tuttavia precisato che l'opera fu il risultato della collaborazione tra il legato e le autorità cittadine: furono infatti i decurioni di Thamugadi a deliberarne l'esecuzione e la colonia (fondata da Traiano nel 100 d.C.) a sostenerne concretamente i costi, come chiarisce la formula conclusiva *decreto decurionum, pecunia publica*. La testimonianza di Thamugadi completa così quella di Lambaesis, mostrando come il coinvolgimento di *Maximianus* nella realizzazione di importanti opere pubbliche non fosse limitato al centro legionario, ma si estendesse anche alle comunità civiche della vicina area numidica[14].

5. *Valerius Maximianus patronus* a Diana veteranorum

Oltre all'ampio documento contenente il *cursus* di Valerius Maximianus, da Diana Veteranorum provengono altre tre iscrizioni, due delle quali consentono di ricostruire aspetti della sua storia familiare. Diana Veteranorum, come indica il toponimo, era sorta quasi paralle-

[11] L. Leschi, *Inscriptions de Timgad*, *BCTH*, 1934-1935, 155-159; A. Belfaïda, *Eau et évergétisme en Afrique romaine : témoignages épigraphiques*, in *L'Africa romana* XIII/2, Roma, 2000, 1589-1601, in particolare la tabella a p. 1601.

[12] *Ibidem*, 1591.

[13] *CIL* VIII 2728 = 18122; *AE* 1941, 117; 1942-43, 93; 1996, 1802; 1999, 80; 2012, 1797; 2016, 1951; 2017, 69. Per la copia realizzata nel secondo dopoguerra nella piazza del municipio di Béjaia, A. Mastino ha raccolto recentemente una ricca documentazione inedita (articolo in preparazione).

[14] Thamugadi, Numidia: *AE* 1934, 40 = 2018, 1859 = *LBIRNA*, 291 = EDCS-16000566 = HD026668.

lamente ai primi insediamenti del grande campo permanente di Lambaesis, dal quale distava circa 34 km. Divenuto municipio sotto Traiano[15], il centro appare legato alla sistemazione sul territorio dei veterani della *legio III Augusta*. *Valerius Maximianus* viene onorato come *patronus* di Diana da due magistrati cittadini, *Aquilius Restitutus flamen perpetuus aedilis IIvir, IIvir quinq(uennalis) praefectus iure dicundo pro IIviris e Marcianus augur aedilis IIvir*, i quali provvedono a proprie spese (*sua pecunia*) all'omaggio al legato[16]. Di particolare interesse è la sottolineatura delle cariche e degli incarichi religiosi sia del legato sia dei duoviri autori della dedica. Viene inoltre richiamata la trama familiare del comandante, figlio dell'omonimo *M. Valerius Maximianus*, a sua volta *quinquennalis* e *sacerdotalis*; si ricorda quindi che il legato aveva rivestito il pontificato a Poetovio, sua città di origine della famiglia, per poi enumerarne le funzioni ricoperte al momento della dedica. Il patronato sembra dunque sancire sul piano istituzionale il rapporto che si era venuto a creare tra i due rappresentanti del corpo civico – e, più in generale, l'élite cittadina – e il rappresentante imperiale di maggiore autorevolezza e prestigio del territorio numidico, senza escludere che tale rapporto potesse avere assunto anche una dimensione personale.

6. *Valerius Maximianus patronus coloniae* a Cuicul

L'iscrizione di Cuicul (oggi Djemila) attesta il prestigio acquisito dal legato Valerius Maximianus nella nuova sede africana, nella quale dovette giungere nel 183 d.C. Nella colonia di Cuicul, fondata da Nerva o, con maggiore probabilità, da Traiano[17], gli venne attribuito il ruolo di *patronus coloniae* e l'inaugurazione delle terme fu posta sotto la sua egida (*dedicante M. Valerio Maximiano legato Augusti pro praetore*), segno della fiducia e della benevolenza della comunità cittadina che aveva finanziato l'opera (*res publica Cuiculitanorum thermas a solo*

[15] J. Gascou, *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, Rome, 1972, 100-10.

[16] *CIL* VIII, 4600 = EDCS-23100431.

[17] X. Dupuis, *Les origines de la colonie de Cuicul*, *BSAF* (2001), 2006, 151-161. Per la fondazione e lo statuto municipale di Cuicul, cfr. J. Gascou, *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, Rome, 1972, 108-110; Id., *La politique municipale de Rome en Afrique du Nord*, in *ANRW*, II/10.2, 1982, 136-320, in particolare 177-178.

fecit)[18]. L'iscrizione che ricorda l'evento risale al 183-184 d.C., durante il principato di Commodo, dopo la morte del padre Marco Aurelio. Le cosiddette "Thermes du sud" non erano terme militari: sorgevano in prossimità di una delle porte meridionali della città e l'impianto originario, del II secolo d.C., è ancora oggi visibile, nonostante i successivi rimaneggiamenti e ampliamenti. A poca distanza si trovava il complesso della cosiddetta "Maison de Bacchus", originariamente costituito da due abitazioni private, riunite in un'unica struttura in seguito a vari interventi di epoca tarda. L'assetto urbanistico del quartiere si completò in epoca severiana con la costruzione della piazza denominata forum dei Severi, che contribuì a congiungere le due porte meridionali[19].

7. *Ulpia Aristonice*, moglie del console del 185 d.C., nel campo di Lambaesis, a Verecunda e nelle vicine cittadine del *Mons Aurasius*

Ulpia Aristonice, moglie di *Valerius Maximianus*, compare in due testi provenienti da Lambaesis[20], in uno da Diana Veteranorum[21] ed in uno da Verecunda[22]: per Lambaesis ricordiamo la dedica con cui onora *Iuppiter Depulsor* [23] e quella nella quale riceve l'omaggio degli *stratores*, un gruppo di addetti a un servizio essenziale nel campo, ossia la cura dei cavalli[24]. Le due iscrizioni sembrano attestare la presenza della moglie accanto al legato durante quest'ultimo e prestigioso incarico al comando della *legio III Augusta*, tanto più che la discussa norma augustea che vietava il matrimonio ai soldati in servizio non si

[18] Cuicul: *ILAlg* II,3, 7801 = *LBIRNA*, 00286 = *AE* 1920, 16 = EDCS-23600003; *ILAlg* II,3, 7796 = *ILAlg* II,3, 7797 = *LBIRNA*, 285 = *AE* 1935, 45 = EDCS-16000330.

[19] P. A. Fevrier, *Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord. Les exemples comparés de Djemila et de Sétif*, in *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, Rome, 1996, 651-697, in particolare 660.

[20] *CIL* VIII, 2621 = *ILS* 3024 = *AE* 2010, 1106 = EDCS-20600072 e *CRAI*, 1954, 273, n. 2.

[21] *AE* 1933, 70 = *BCTH* 1932/33, 439 = EDCS-16100288.

[22] *CIL* VIII 4234.

23 Lambaesis: *CIL* VIII, 2621 = *ILS* 3024 = *AE* 2010, 1106 = EDCS-20600072 del 185 d.C.

[24] Lambaesis: *CRAI* (1954), p. 273 n. 2 = B.E. Thomasson, Fasti Africani, cit., 165, nr. 43m = HD031489.

applicava ai legati di legione[25]. *Aristonice* era una *clarissima femina* e *patrona* di Diana Veteranorum; le dediche che la riguardano sembrano inoltre rafforzare l'ipotesi di una sua presenza attiva nella rete di relazioni con i rappresentanti più illustri della società cittadina. Significativamente, tra i dedicanti figurano gli stessi *Aquilius Restitutus* e *Marcianus* che, sempre a Diana, avevano onorato il legato *Valerius Maximianus*, patrono della città[26]. Infine la dedica di Verecunda testimonia l'iniziativa dell'*ordo* cittadino nel 185 d.C.[27].

8. *Valerius Maximianus* cultore di *Mithra* dalla Pannonia a Lambaesis

Tre documenti epigrafici collocati a migliaia di chilometri di distanza attestano la devozione di Valerius Maximianus per il dio Mitra, *Sol deus Invictus Mithra*. A Lambaesis (presso il locale museo coloniale francese) la parola *Sol* è dipinta in rosso[28]; ad Apulum l'analoga dedica (più antica di un decennio) ne sarebbe priva, anche se il dato non è del tutto certo[29]. La devozione non sorprende, trattandosi di un culto che, insieme a quello di Giove Dolicheno, era molto diffuso tra i militari e poteva esprimere il lealismo verso l'imperatore in carica, con connotazioni belliciste particolarmente evidenti nel caso del Dolicheno. L'ascesa per gradi nel mitraismo e l'ideologia solare, con il richiamo alla luce apportatrice di forza e vittoria, contribuivano a renderlo particolarmente gradito in ambito militare e a rafforzare il ruolo dell'esercito nel sostegno ai singoli imperatori, già prima della normalizzazione di Aureliano.

[25] Cass. Dio., 60, 24, 3; Tac. *Ann*. 14, 27, 2; Tert., *Exhort. cast*. 12; P. Catt. r. I, 11; V, 4-6. M. Albana, Coniuges, uxores e sponsae *di militari nelle epigrafi lambesitane*, in *L'epigrafia del Nord Africa: novità riletture, nuove sintesi*, S. Aounallah, A. Mastino (a cura di), Faenza, 2020, 345-352, in particolare 347 e n. 16.

[26] *CIL* VIII, 4600 = EDCS-23100431.

[27] *CIL* VIII 4234.

[28] *AE* 1955, 79 = EDCS-13700333: vd. anche *AE* 1915, 28 = EDCS-16202032 (senza la dedica *Sol*i ?).

[29] *CIL* III, 1122 = EDCS-15800152.

A Lambaesis sorgeva un mitreo, a riprova del successo del culto di Mitra negli accampamenti, dato tanto più significativo se si considera la quantità limitata di testimonianze del culto mitraico nel territorio della Numidia[30].

La devozione di *Valerius Maximianus* per Mitra sembra, in realtà, avere radici precedenti al suo arrivo in Africa e potrebbe essere ricondotta tanto all'ambiente pannonico nel quale era cresciuto quanto alle numerose e significative esperienze militari maturate sul *limes danubiano*. In questa prospettiva assume particolare rilievo la dedica, proveniente da Apulum, di un altare a Mitra, *Sol Invictus Mithra*, da parte di *Valerius Maximianus*, all'epoca legato della *legio XIII Gemina*, probabilmente tra il 182 e il 183[31].

9. *Valerius Maximianus* e *Ulpia Aristonice*: la devozione per *Iuppiter depulsor* a Lambaesis

La coppia formata dal legato *M. Valerius Maximianus* e da sua moglie *Ulpia Aristonice* testimonia a Lambaesis una specifica devozione per *Iuppiter Depulsor*, divinità dal marcato carattere protettivo, il cui culto presenta anche significative connessioni con l'ambiente militare. In una dedica proveniente da Lambaesis, dopo il nome e l'epiteto di Giove, *Depulsor* – «colui che respinge», da *depellere*, con riferimento alla capacità della divinità di allontanare mali e pericoli – viene invocato anche il *Genius loci*, la divinità tutelare del luogo[32]. L'elemento di maggiore interesse è costituito tuttavia dall'origine di *Valerius Maximianus*: egli proveniva infatti da Poetovio, centro della *Pannonia Superior* che rappresenta il principale luogo di attestazione del culto di *Iuppiter Depulsor*. Tale circostanza permette di ricondurre la devozione manifestata a Lambaesis all'area di origine del dedicante

[30] M. Le Glay, *Le mithraeum de Lambèse*, *CRAI*, 98/3, 1954, 269-277. Sul culto di Mitra nella città cfr. A. Groslambert, *Les dieux orientaux à Lambèse*, in B. Cabouret (ed.), *L'Afrique romaine de 69 à 439*, Nantes, 2005, 193-194 e 201-204; A. Gavini, *I culti orientali in Zeugitana e in Numidia Militiana. Alcune riflessioni*, *SMSR*, 79/2, 2013, 343-359.

[31] *Apulum* (*Dacia*): *CIL* III, 1122 = EDCS-15800152: *[S(oli?)] Invicto / Mit(h)rae / M(arcus) Val(erius) Maxi/mianus leg(atus) Aug(usti) / v(otum) s(olvit)*.

[32] *CIL* VIII, 2621 = *ILS* 3024 = *AE* 2010, 1106 = EDCS-20600072 del 185 d.C.

e, più precisamente, a un orizzonte religioso e culturale di matrice norico-tauriscana, che non coincide necessariamente con i confini amministrativi provinciali. Secondo M. Šašel Kos, infatti, *Iuppiter Depulsor* sarebbe il risultato dell'*interpretatio Romana* di un'importante divinità epicorica, probabilmente celtica e già venerata in epoca preromana, successivamente assimilata al dio supremo romano[33]. La sua sfera d'azione non sarebbe stata esclusivamente militare: *Depulsor* rimanda certo alla protezione del dio, capace di respingere i nemici (come il Giove tarpeo di Silio Italico, capace da solo di respingere Annibale da Roma)[34], ma appare portatore di una più ampia funzione apotropaica, proteggendo i suoi devoti dalle malattie e dalle epidemie, dalle disgrazie personali, dai rovesci economici e professionali, oltre che dagli attacchi nemici. Nel caso specifico della dedica di Lambaesis, tuttavia, la posizione di *Maximianus* quale legato della *legio III Augusta* conferisce particolare rilievo alla dimensione militare e alla funzione di *Depulsor* quale divinità capace di allontanare i pericoli connessi alla guerra.

10. Una carriera prestigiosa e complessa

Il dossier epigrafico africano di *M. Valerius Maximianus* restituisce dunque l'immagine di una fase conclusiva della sua carriera profondamente diversa, pur nella continuità del servizio imperiale, dalle precedenti esperienze maturate sui fronti orientale e danubiano. L'assunzione del comando della *legio III Augusta* segnò non soltanto il definitivo consolidamento della sua posizione nell'ordine senatorio, culminato nel consolato, ma anche il deciso radicamento del legato nel tessuto istituzionale e sociale della Numidia, testimoniato dalla presenza della famiglia. Le dediche di Lambaesis, Diana Veteranorum, Thamugadi, Cuicul e Verecunda ne documentano infatti il coinvolgi-

[33] M. Šašel Kos, *Iuppiter Depulsor - A Norican Deity*, *ZAnt*, 45, 1995, 371-382. Nell'articolo l'autrice discute le posizioni di H. G. Pflaum (*Iuppiter Depulsor*, in *Mélanges Isidore Lévy*, *AIPhO*, 13 (1953), 1955, 445-460) e di J. Kolendo (*Le culte de Iuppiter Depulsor et les incursions des Barbares*, in *ANRW*, II/18.2, 1989, 1062-1076).

[34] Per il collegamento con il culto di Giove Capitolino, distinto in Giove tarpeo e *Iuppiter tonans* da Silio Italico vd. A. Mastino, A Cannis Tarpeia ad templa. *Giove, l'*alma Carthago *e la memoria della mancata conquista di Roma nei* Punica *di Silio Italico*, in *Studi in onore di Marcella Chelotti*, in c.d.s.

mento nella promozione e nella dedicazione di opere pubbliche, i rapporti con le élites municipali e l'assunzione di patronati civici, delineando una sfera d'azione che oltrepassava la dimensione strettamente militare del comando legionario.

In questo quadro acquistano particolare significato anche le testimonianze relative a *Ulpia Aristonice* e alla sfera religiosa. Da un lato, la moglie del legato appare inserita nella medesima rete di relazioni che legava *Maximianus* alle comunità locali; dall'altro, le dediche a Mitra e a *Iuppiter Depulsor* sembrano conservare la memoria di esperienze e devozioni maturate prima dell'arrivo in Africa, rispettivamente nell'ambiente militare danubiano e nell'orizzonte culturale della nativa Poetovio. La documentazione numidica consente così di osservare, accanto all'autorappresentazione di un comandante giunto al vertice della propria carriera, il progressivo costruirsi attorno a *Maximianus* e alla sua famiglia di una rete di prestigio, patronato e relazioni civiche che costituisce uno degli aspetti più significativi della sua ultima esperienza africana.

APPENDICE EPIGRAFICA AFRICANA

LAMBAESIS

1.
CIL VIII, 2749 = B.E. Thomasson, Fasti Africani. *Senatorische und ritterliche Amtsträger in den römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian*, Stockholm 1996, 165, nr. 43j, *Lambaesis* (*Numidia*).
Data: 185 d.C.
M(arco) Va[lerio] / Maximiano / leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) / [[leg(ionis) III]] Aug(ustae) co(n)s(uli) / praesidi / rarissimo / Refrius Ma/ximus |(centurio) [[leg(ionis)]] / [[III]] Aug(ustae) stra/tor eius.

2.
AE 1915, 28 = EDCS-16202032, *Lambaesis* (*Numidia*).
Data: 183-185 d.C. (foto Attilio Mastino).
Deo In/victo / Mithrae / sac(rum) / M(arcus) Val(erius) Ma/ximianus / leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) / [------?]

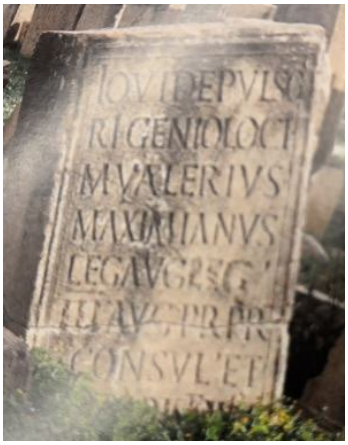


3.
AE 1955, 79 = EDCS-13700333, *Lambaesis* (*Numidia*).
Data: 183-185 d.C.
Soli / deo / Invicto / Mithrae / sacrum / M(arcus) Valerius / Maximianus / leg(atus) Aug(usti) / pr(o) pr(aetore).

4.
CIL VIII, 2698 = 18247 = B.E. Thomasson, Fasti Africani, cit., 165, nr. 43p, *Lambaesis* (*Numidia*).
Data: 185 d.C.
Imp(erator) [Caes(ar) M(arcus) Aur(elius) Commodus Antoninus Pius Fel(ix) Aug(ustus)] / Ge[rm(anicus) Sarm(aticus) Brit(annicus) pont(ifex) max(imus) trib(unicia) pot(estate) --- imp(erator) --- co(n)s(ul) --- p(ater) p(atriae)] / ar[cum ---] / per le[gionem III Augustam fecit dedicante] / M(arco) Valer[io Maximiano leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) c(larissimo) v(iro) co(n)s(uli) des(ignato)].

5.
CIL VIII, 2621 = *ILS* 3024 = *AE* 2010, 1106 = EDCS-20600072, *Lambaesis* (*Numidia*).
Data: 185.

Iovi Depulso/ri Genio loci / M(arcus) Valerius / Maximianus / leg(atus) Aug(usti) leg(ionis) / [[III]] Aug(ustae) pr(o) pr(aetore) / consul et / Ulpia Aristonice.



6.
CRAI, 1954, 273, n. 2 = B.E. Thomasson, Fasti Africani, cit., 165, nr. 43m = HD031489, *Lambaesis* (*Numidia*).
Data: 185 d.C.
Ulpiae M(arci) f(iliae) / Aristoni/c(a)e coniu/gi M(arci) Valeri / Maximiani / co(n)s(ulis) / stratores.



CUICUL (DJEMILA)

7.
ILAlg II,3, 7801 = *LBIRNA*, 00286 = *AE* 1920, 16 =EDCS-23600003, *Cuicul* (*Numidia*).
Data: 183-184 d.C.
[[I[mp(eratore) Caes(are) M(arco) Aurelio Commodo Antonino Aug(usto) Pio Sarmatico Germanico maximo pontifice maximo tribunicia potestate VIIII(?) imperatore VI(?) consule IIII patre patriae divi M(arci) Antonini Pii Germanici Sarmatici filio divi Pii nepoti divi]]] / Hadriani pronep(ote) divi Traiani Parthici abnep(ote) divi Nervae adnep(ote) res p(ublica) Cuiculitanorum thermas a solo fecit dedicante / M(arco) Valerio Maximiano leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) patrono col(oniae).

8.
ILAlg II,3, 7796 = *ILAlg* II,3, 7797 = *LBIRNA*, 285 = *AE* 1935, 45 = EDCS-16000330, *Cuicul* (*Numidia*).
Data: 183-185 d.C.
[[[Imp(eratore) Caes(are) M(arco) Aur]elio [Commodo Antonino]]] / [[[Augusto Pio S]arm(atico) Germ(anico) m[axi]mo pontif(ice) max(imo)]] / [[[tri(bunicia) pot(estate) VIIII(?) imp(eratore) VI(?)] co(n)s(ule) IIII p(atre) p(atriae)]] divi M(arci) Antonini Pii Germ(anici) / [S]arm(atici) fil(io) di[vi P]ii nep(ote) divi Hadriani pronep(ote) divi Traiani / Parthici abnep(ote) divi Nervae adnep(ote) res publica / [C]uicu[l]itano[rum the]rmas a solo fecit dedicante / [M(arco) V]alerio [Maximi]ano leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore).



DIANA VETERANORUM

9.
AE 1956, 124 = 1959, 183 = 1962, 390 = 1976, 359 = 2009, 77 = 2010, 83 = 2014, 75; *IDRE* II 445 = EDCS-13600417 = HD002456, *Diana Veteranorum* (*Numidia*).
Data: 183-185 d.C.
Timgad (*Thamugadi*), Museo.
M(arco) Valerio Maximiano M(arci) Valeri Maximiani quinq(uennalis) s[ac(erdotalis)] / f(ilio) pont(ifici) col(oniae) Poetovionens(ium) equo p(ublico) praef(ecto) coh(ortis) I Thrac(um) trib(uno) coh(ortis) I (H)am(iorum) / civium R(omanorum) praep(osito) orae gentium Ponti Polemoniani don(is) don(ato) bel/lo P{h}art(hico) allecto(!) ab Imp(eratore) M(arco) Antonino Aug(usto) et misso in procinctu / Germanic(ae) exped(itionis) ad deducend(a) per Danuvium quae in annonam Panno(niae) / utriusq(ue) exercit(uum) denavigarent praepos(ito) vexillation(um) clas(sium) praetor(iarum) / Misenatis item Ravennatis item clas(sis) Brit{t}an(n)ic(ae) item equit(um) Afror(um) et Mauror(um) / elector(um) ad curam explorationis Pannoniae praef(ecto) al(ae) I Aravacor(um) in procinc/tu Germanico ab Imp(eratore) Antonino Aug(usto) coram laudato et equo et phaleris / et armis donato quod manu sua ducem Naristarum Valaonem / interemisset et in eade(m) ala quartae militiae honor(em) adepto praef(ecto) al(ae) / contar(iorum) don(is) don(ato) bello Ger(manico) Sar(matico) praep(osito) equitib(us) gent(ium) Marcomannor(um) Narist(arum) / Quador(um) ad vindictam Orientalis motus pergentium honor(e) centenariae dig/nitatis aucto salario adeptus procurationem Moesiae inferioris / eodem in tempore praeposito vexillationibus et at(!) detrahen/dam Briseorum latronum manum in confinio Macedon(iae) et Thrac(iae) / ab Imp(eratore) misso proc(uratori) Moesiae super(ioris) proc(uratori) prov(inciae) Daciae Porolis/sensis a Sacratissimis Impp(eratoribus) in amplissimum ordinem inter prae/torios allecto(!) et mox leg(ato) leg(ionis) I Adiut(ricis) item leg(ato) leg(ionis) II Adiu(tricis) praep(osito) vexil(lationum) / Leugaricione hiemantium item leg(ato) leg(ionis) / V Mac(edonicae) item leg(ato) leg(ionis) I Italic(ae) item leg(ato) leg(ionis) / XIII Gem(inae) item leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) [[[leg(ionis) III Aug(ustae)]]] don(is) don(ato) a nobilissimo /

[[[principe M(arco) Aurelio Commodo Aug(usto)]]] expeditione secunda Ger(manica) / splendidissimus ordo Dian[ensium Veteran(orum)] aere conlato.



Traduzione: «A Marco Valerio Maximiano, figlio di Marco Valerio Maximiano, quinquennale e sacerdote, pontefice della colonia dei Poetovionensi, cavaliere pubblico; prefetto della I coorte dei Traci; tribuno della I coorte degli Hamii cittadini romani; preposto alla costa delle genti del Ponto Polemoniaco; decorato nella guerra partica; scelto dall'imperatore Marco Antonino Augusto e inviato durante la spedizione germanica per far discendere lungo il Danubio quanto doveva essere trasportato quanto doveva essere fatto discendere per via fluviale lungo il Danubio per l'approvvigionamento degli eserciti delle due Pannonie; comandante delle vexillationes delle flotte pretorie di Miseno e Ravenna, della flotta Britannica e dei cavalieri scelti Africani

e Mauri, destinati al servizio di esplorazione della Pannonia; prefetto dell'ala I degli Aravaci, pubblicamente lodato durante la campagna germanica dall'imperatore Antonino Augusto e insignito di un cavallo, falere e armi, poiché aveva ucciso di propria mano Valao, capo dei Naristi; ottenuto nella stessa ala l'onore della quarta militia; prefetto dell'ala dei contarii, decorato nella guerra germanica e sarmatica; comandante dei cavalieri delle genti dei Marcomanni, Naristi e Quadi inviati a reprimere la rivolta orientale; elevato alla dignità centenaria con aumento dello stipendio e ottenuta la procuratela della Mesia Inferiore; contemporaneamente comandante delle vexillationes inviate dall'imperatore contro la banda dei briganti Brisei ai confini della Macedonia e della Tracia; procuratore della Mesia Inferiore; resposabile della missione contro i briganti Brisei; procuratore della provincia Mesia Superioere; procuratore della provincia di Dacia Porolissensis; ammesso dai sacratissimi imperatori nell'amplissimo ordine senatorio fra i pretorii e quindi legato della *legio I Adiutrix*, della *II Adiutrix,* comandante delle *vexillatione*s che svernavano a Leugaricio, poi legato della V Macedonica, della I Italica, della XIII Gemina, infine legato dell'Augusto con potestà propretoriana della legio III Augusta, decorato dal nobilissimo principe Marco Aurelio Commodo Augusto nella seconda spedizione germanica. Lo splendidissimo consiglio di Diana Veteranorum [pose il monumento] mediante sottoscrizione».

10.
CIL VIII, 4600 = EDCS-23100431, *Diana Veteranorum* (*Numidia*).
Data: 183-185 d.C.
M(arco) Valerio Maxi/miano M(arci) Valeri / Maximiani q(uin)q(uennalis) / sacerdotalis fil(io) / pontif(ici) coloniae / Petovionensium / leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) c(larissimo) v(iro) / co(n)s(uli) des(ignato) innocent(i) / praesidi patrono / Aquili(us) Restitutus fl(amen) / p(er)p(etuus) aedil(is) IIviru IIvir / quinq(uennalis) praef(ectus) i(ure) d(icundo) pro / IIviris et Marcia/nus augur aedil(is) / IIviru sua pec(unia) fec(erunt) / idemq(ue) dedic(averunt).

11.
AE 1933, 70 = *BCTH* 1932/33, 439 = EDCS-16100288, *Diana Veteranorum* (*Numidia*).
Data: 183-185.

Ulpiae Aristo/nicae c(larissimae) f(eminae) con/iugi M(arci) Valeri / Maximiani leg(ati) / Aug(usti) pr(o) pr(aetore) c(larissimi) v(iri) co(n)s(ulis) d(esignati) / Aquilii Restutus fl(amen) / p(er)p(etuus) aedilis IIviru(m) IIvi/ru(m) quinq(uennalem) praef(ectus) i(ure) d(icundo) / pro IIviris et Mar/cianus augur aed(ilis) / IIviru(m) patronae / sua pec(unia) fecerunt / idem dedic(averunt).

12.
CIL VIII, 4234 = B.E. Thomasson, Fasti Africani, cit. 165, nr. 43l = EDCS-23100072 = HD031486, *Verecunda* (Markouna, *Numidia*).
Data: 185 d.C.
Ulpiae M(arci) f(iliae) / Aristoni/cae /M(arci) Valeri /Maximia/ni / consulis / d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica).



THAMUGADI (Timgad)

13.
AE 1934, 40 = 2018, 1859 = *LBIRNA*, 291 = EDCS-16000566 = HD026668, *Thamugadi* (*Numidia*).
Timgad (*Thamugadi*), Musée.

Data: 185 d.C.
[[------]] / [[------]] / [[------]] / [[------]] / [[Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Aurelio]] / [[Commodo Felici Aug(usto)]] / M(arcus) Valerius Maximianus / leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) v(ir) c(larissimus) co(n)s(ul) am/plissimus opus aquae / Paludensis conquiren/dae concludendaeq(ue) / inchoari fieriq(ue) cura/vit idemq(ue) dedicavit / d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica).



VERECUNDA (Markouna)

14.
CIL VIII 4234.
Data: 185 d.C.
Ulpiae M(arci) f(iliae) / Aristoni/cae / M(arci) Valeri / Maximia/ni / consulis / d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica).

DIDASCALIE

Fig. 1: Il *praetorium* di Lambaesis (foto di Attilio Mastino).
Fig. 2: L'arco di Diana Veteranorum (foto Attilio Mastino).
Fig. 3: L'arco di Diana Veteranorum (Renier 1854).



Fig. 1



Fig. 2

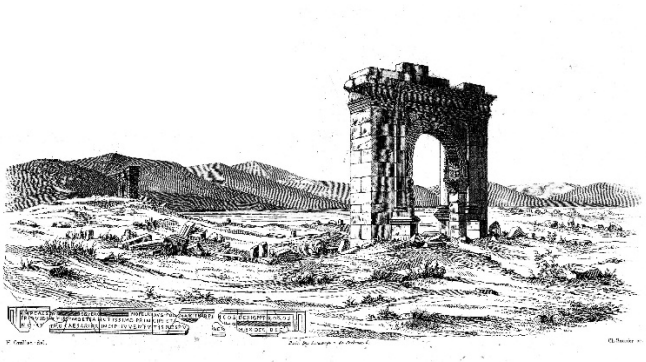


Fig. 3

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 917-927
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.917

CAPACITÉ DE STOCKAGE EN MÉSIE INFÉRIEURE SOUS LE HAUT-EMPIRE. LE CAS DU *HORREVM* D'IBIDA

Lucreţiu MIHAILESCU-BÎRLIBA*
(Université „Alexandru Ioan Cuza" de Iaşi)

Mots-clès: *Mésie Inférieure, Ibida,* horreum*, stockage, agriculture.*

Résumé : *Les fouilles d'Ibida (établissement situé au nord de la Mésie Inférieure) ont mis au jour un* horreum *du Haut-Empire, partiellement conservé. Selon dimensions du grenier, l'auteur estime les possibilités de stockage des céréales et s'interroge si on peut parler d'un surplus de production. Enfin, il discute les hypothèses sur le(s) propriétaires du* horreum.

Keywords: *Moesia Inferior, Ibida,* horreum*, storage, agriculture.*

Abstract: ***Storage capacity in Moesia Inferior during the Early Roman Empire: the case of the* horreum *at Ibida***. *Archaeological excavations at Ibida (Moesia Inferior) have brought to light the partially preserved remains of a* horreum *dating to the Principate. Based on the dimensions of the granary, the author estimates its grain storage capacity and examines the possibility of an agricultural production surplus. Finally, the paper discusses the hypotheses concerning the owner (or owners) of the granary.*

Cuvinte-cheie: *Moesia Inferior, Ibida, horreum, stocare, agricultură.*

Rezumat: ***Capacitatea de stocare în Moesia Inferior în perioada Imperiului timpuriu. Cazul* horreum*-ului de la Ibida***. *Săpăturile arheologice de la Ibida (Moesia Inferior) au scos la lumină un* horreum *păstrat parţial, datând din epoca Principatului. Plecând de la dimensiunile hambarului, autorul estimează capacitatea de stocare a cerealelor şi analizează posibilitatea existenţei unui surplus de producţie. În final, discută ipotezele privitoare la proprietarul (sau proprietarii) hambarului.*

Les fouilles déroulées dans la cité d'Ibida, situé au nord de la Mésie Inférieure (**Fig. 1**), ont mis en valeur surtout des vestiges datant de l'Antiquité tardive. D'ailleurs, le plan actuel date de cette époque

* blucretiu@yahoo.com

(**Fig. 2**), tandis que les découvertes datant du Haut-Empire sont isolées et n'appartiennent pas à des contextes stratigraphiques. L'été 2019 a marqué la découverte, dans une des chambres du *horreum* du Haut-Empire (**Fig. 3**), d'un fragment de diplôme militaire. Le fragment peut être mis en connexion avec d'autres fragments, avec le texte mieux conservé, qui atteste un ancien fantassin de la *cohors III Gallorum*, Nicanor, fils de Menodoros, sa femme (Attice, fille de Vergilius), et ses enfants, Caius, Iulius et Paulus (**Fig. 4**). Nicanor est originaire d'Ephèse. Le texte date le 14 août 99.[1] Sa présence en tant que vétéran à Ibida n'est pas singulière. Un autre fragment de diplôme, date également le 14 août 99, sans avoir conservé le nom du bénéficiaire ou de l'unité, atteste pourtant la présence d'un ancien soldat à Ibida.[2] En plus, j'ai analysé à d'autres occasions l'inscription funéraire de Q. Marcius Quadratus, en montrant que *natione Libycus* est la seule restitution plausible.[3] Il y a donc trois vétérans mentionnés dans les inscriptions d'Ibida, ce qui représente une proportion importante pour l'évidence épigraphique de la localité. Comme les premiers vétérans (ceux qui reçoivent la *honesta missio*) s'installent à Ibida en 99 et l'épitaphe de Q. Marcius Quadratus date de la deuxième moitié du II^{e} siècle, on peut constater, par ailleurs, une certaine continuité de ce phénomène. Quelles sont les raisons de rester dans la province où ils ont servi, au lieu de rentrer chez eux ? La longue durée de service est sans doute une de ces raisons, mais de l'autre côté, il y a beaucoup de cas où les soldats rentrent dans leur maison après le service. La vie avec une partenaire et puis leurs enfants constitue également une raison de rester. Enfin, une certaine stabilité et prospérité dues à leur aisance représentent une autre raison de ne pas rentrer chez eux.[4] De toutes les raisons, la vie matérielle me semble la plus importante dans cette décision. Mais qu'est-ce que cette stabilité suppose ? Les anciens militaires possédaient de l'argent économisé pendant le service, ce qui leur rendaient une certaine aisance. Ils pouvaient se rendre aux activités économiques comme le commerce ou la finance, mais la plus sûre était l'investissement dans l'agriculture. Autrement dit, ils avaient suffisamment d'ar-

[1] Mihailescu-Bîrliba, Colţeanu 2024, 51-62 + Mihailescu-Bîrliba, Paraschiv 2023, 475-487.

[2] Mihailescu-Bîrliba 2008, 199-210.

[3] *ISM* V, 224. Voir surtout Mihailescu-Bîrliba 2021, 19-24.

[4] Sur ces raisons, voir aussi Mihailescu-Bîrliba, Honcu 2024, 16.

gent pour s'acheter une propriété rurale et de bien vivre avec les revenus qui y ressortaient.

À Ibida, il y a plus de vingt ans, les fouilles ont mis au jour un *horreum*.[5] Le grenier est conservé partiellement, car le rempart de la cité appartenant à l'Antiquité tardive a englobé cet édifice sous ses fondations. Les fouilles actuelles ont mis en évidence la partie du *horreum* qui est à l'extérieur du rempart du Bas-Empire, tandis que la partie *intra muros* n'a pas été découverte : les fouilles n'ont pas avancé trop en profondeur de ce côté. Toute la céramique du grenier date du II^e^ siècle, ce qui rend assez sûre la datation du complexe et la présence d'un fragment de diplôme militaire datant de la fin du I^er^ siècle est ainsi justifiée.

Le *horreum* d'Ibida, dans son état de conservation, présente une répartition en trois chambres. Les murs ont une épaisseur de 0,90 m en extérieur et de 0,54 m à 0, 64 en intérieur. L'entrée de l'extérieur dans la chambre A, sur le côté ouest, a une longueur de 1,30 m. Les espaces ouvertes, destines surtout à la ventilation des grains, ont des dimensions comparables. L'ouverture de la chambre A, côté nord, a une longueur de 0,44 m à l'extérieur et de 0,28 m à l'intérieur ; une autre ouverture, celle d'ouest, a une longueur de 0,34 m à l'intérieur et de 0,25 m à l'extérieur. Enfin, une troisième ouverture, du côté nord-ouest, mesure 0, 41 m à l'intérieur et 0,20 m à l'extérieur. Les dimensions ne sont pas tout à fait exactes, car les murs sont partiellement détériorés, mais on observe une tendance de faire les dimensions de ces ouvertures presqu'égales. Une autre entrée qui fait la connexion entre les chambres A et B a une longueur d'environ 0,72 m. La longueur intérieure de toutes les chambres est de 11,08 m. La largeur intérieure de la chambre A est de 2,94 m, celle de la chambre B de 2,30 m et enfin, la largeur intérieure de la chambre C est de 2,80 m. La longueur conservée à l'extérieur est de 11,89 m, tandis que la largeur extérieure est de 11,10 m. Il faut souligner que les dimensions en longueur ne sont pas définitives. Le grenier a été coupé par le rempart du Bas-Empire de la cité. Les fouilles déroulées jusqu'à présent à l'intérieur de la cité d'époque romaine tardive n'ont pas mis au jour une prolongation du *horreum*, mais il est vrai qu'elles n'ont pas touché la même profondeur qu'à l'extérieur. Malgré cela, une estimation partielle

[5] Paraschiv *et alii* 2012, 131 ; Paraschiv *et alii* 2014, 131 ; Paraschiv *et alii* 2020, 188-189.

de la capacité du stockage de ce grenier s'avère utile. Pour réaliser une telle estimation, j'ai essayé de me rapporter aux calculs faites surtout pour les provinces occidentales de l'Empire, notamment pour les Gaules et les Germanies.

Je vais discuter en bref les divers calculs pour la capacité de stockage dans les cas où les grains sont déposés en tas dans les greniers. Conformément à Krünitz, la quantité moyenne de stockage pour les grains était de 551, l /m^2.[6] La même capacité calculée pour le monastère de Weingarten (dans la région du lac Constance), érigée vers la fin du XVIIe siècle, était de 716,58 l/m^2.[7] L. Blöck a calculé la capacité de stockage pour les greniers de Bad Rappenau (près de Heilbronn), avec une surface de 465,3 m^2)[8] et de Biberist (en Suisse) (ayant une surface de 1180m^2 de stockage).[9] Dans le premier cas, la capacité est estimée de 2583, 39 hl (selon le calcul de Krünitz) à 3334,35 hl (selon le calcul pour le monastère de Weigarten).[10] Les deux greniers appartenaient aux *villae*.[11] D'autres estimations sont faites pour les *villae* d'Alle (Suisse) (23720 kg pour une surface de 240 m^2),[12] de Champion à Hamois (Belgique)(10000 kg pour 36 m^2)[13] et de Voerendaal (Pays-Bas, Germania inferior)(235000 kg pour 300 m^3).[14]

Le *horreum* d'Ibida appartient au type de greniers à contreforts. Dans l'Occident romain la majorité des de ce type de grenier a un plan qui favorisait le stockage des grains en tas Le plan et les dimensions du *horreum* d'Ibida peuvent favoriser le stockage des grains en tas. Certes, l'utilisation des sacs ne doit pas être exclue, mais d'un côté, les sacs représentaient des coûts supplémentaires, et de l'autre côté, le stockage en tas permettait la conservation d'une quantité considérable des grains, en tout cas plus consistent que dans les sacs. La division du *horreum* en trois chambres suggère qu'il y pouvait avoir des types différents de céréales, sinon chaque année, au moins de temps en temps. L'épaisseur des murs indique que l'édifice était d'une hauteur appréciable : une estimation de 3,5 m me semble tout à fait acceptable. Il

[6] Krünitz 1788, 788-791. Voir aussi Blöck 2016, 95 ; Blöck 2019, 14.
[7] Blöck 2019, 14.
[8] Blöck 2019, 19.
[9] Blöck 2019, 22.
[10] Blöck 2019, 19.
[11] Blöck 2019, 19-21.
[12] Ferdière 2019, 101.
[13] Ferdière 2019, 101-102.
[14] Willems 1988.

faut aussi remarquer que dans la zone (y compris dans nos jours, on cultive surtout du blé, mais les cultures d'orge et de l'avoine sont aussi présentes. Si on calcule le volume intérieur de chaque chambre et si on estime, comme dans la plupart des cas pour les autres *horrea* de l'Empire, que la volume occupé par les céréales constituait environ 45% du volume total, on obtient les valeurs suivantes : pour le blé, la chambre A pourrait stocker 39988 kg, la chambre B 30506 kg, la chambre C 36936 kg (on a calculé la densité volumétrique du blé à 760). Si on récoltait de l'orge (on prend 700 sa densité volumétrique), on stockait 35910 kg dans la chambre A, 28098 kg dans la chambre B et 34209 kg dans la chambre C. Comme la récolte principale était celle de blé, il est difficile à croire que dans toutes les divisions du *horreum* on stockait de l'orge. On utilisait probablement une seule chambre pour ce type de grains. C'est la même chose pour l'avoine (pour lequel je prends en calcul une densité volumétrique de 450). Ainsi, on pourrait stocker 22059 kg dans la chambre A, 18063 kg dans la chambre B et 21991,5 kg dans la chambre C. Les tableaux suivants synthétisent les possibilités de stockage seulement dans la surface fouillée jusqu'à présent.

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé	39988	30506	36936

Tableau no 1

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé et orge	39988 (blé)	28098 (orge)	36936 (blé)

Tableau no 2

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé et avoine	39988 (blé)	18063 (avoine)	36936 (blé)

Tableau no 3

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé, orge et avoine	39988 (blé)	28098 (orge)	21991,5 (avoine)

Tableau no 4

On peut également envisager une situation plus difficile, lorsque la récolte était plus faible. Dans ce cas, les valeurs sont comme dans les tableaux suivants, en calculant une occupation du volume de 25%.

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé	21660	16948	20520

Tableau no 5

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé et orge	21660 (blé)	15575 (orge)	20520(blé)

Tableau no 6

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé et avoine	21660 (blé)	10012,5 (avoine)	20520 (blé)

Tableau no 7

Quantité de grains (kg)/chambre	A	B	C
Blé, orge et avoine	21660 (blé)	15575 (orge)	12150 (avoine)

Tableau no 8

Il faut tout d'abord remarquer que la surface et, par conséquent, le volume du grenier n'est pas définitif. Les fouilles n'ont pas atteint la même profondeur *intra muros* et on ne connaît pas les dimensions réelles du *horreum*. Même dans cette situation, on observe d'emblée qu'il pouvait stocker de considérables quantités de céréales : soit 107430 kg blé, ou bien 105022 kg, 94987 kg, 90077,5 kg respectivement. Bien sûr, les quantités sont presque deux fois de moins si on prend en calcul une mauvaise récolte. Le tableau suivant synthétise l'approximation des valeurs maximales et minimales.

Céréale(s)/Quantité (kg)	Valeur maximale approximative	Valeur mininale approximative
Blé	107430	59128
Blé et orge	105022	57755
Blé et avoine	94987	52192,5

Blé, orge et avoine	90077,5	49385

Tableau no 9

Ces quantités de céréales montrent que le stockage a été massif et la question suivante est si le *horreum* a été public ou privé. Je doute que la communauté rurale (si Ibida était un *vicus*, fait tout à fait possible) avait les moyens financiers et logistiques de récolter de telles quantités de grains. Sans sous-estimer l'importance des finances rurales locales, en Mésie Inférieure elles s'avèrent plutôt modestes, si on voit les donations faites pour la curie des *canabae* à Troesmis (250 deniers)[15] ou les constructions réalisées par l'intermédiaire des finances locales. Même dans ces derniers cas, ne choses ne sont pas toujours claires. Les *cives Romanui consistentes* font ériger un temple dans le *vicus Levant[---]*,[16] mais l'état fragmentaire du texte ne conserve pas la précision d'où provient la *pecunia* pour cette construction. Un *balneum* a été érigé par la contribution de *vicani Petrenses*;[17] comme un des *magistri* prend en charge la construction, il est possible que les finances publiques locales ont également constitué une source de payement, mais on ne connaît pas le rapport entre le support financier public et celui privé. La même question peut se poser pour la reconstruction d'un *auditorium* dans le *vicus Quintionis*,[18] mais dans ce cas le formulaire du texte laisse entrevoir que cette action édilitaire a été financée plutôt de l'argent public.

Par conséquent, je pense que ce *horreum* a eu un propriétaire (ou des propriétaires) privé(s). Même si le fragment de diplôme a été trouvé au nord-est de la chambre A, et la céramique de l'intérieur du grenier date du II^e^ siècle, cela ne veut pas signifier forcément que le propriétaire a été le bénéficiaire du diplôme, c'est-à-dire le vétéran. Pourtant, il ne faut pas complétement exclure cette hypothèse. La présence des vétérans à Ibida est certainement due aux acquisitions de terre et on sait qu'ils ont les moyens financiers pour devenir des propriétaires ruraux. Ce grenier représente, à mon avis, une propriété privée (d'une personne ou d'une association des personnes). Voir la découverte du fragment de diplôme dans le *horreum* et la présence des

[15] *ISM* V, 155, 158.
[16] *CIL* III 6231.
[17] *ISM* V, 222.
[18] *ISM* I, 324.

vétérans à Ibida, l'appartenance de cet édifice à un ou plusieurs vétérans n'est pas exclue.

Remerciements. Cet article a été financé par le Ministère de l'Éducation et de la Recherche, CNCS-UEFISCDI, dans le cadre du projet PN-IV-P1-PCE-2023-0083 (le programme PN-IV).

Bibliographie

Blöck 2016 = L. Blöck, *Die Römerzeitliche Besiedlung im rechten südlichen Oberrheingebiet*, Wiesbaden.

Blöck 2019 = L. Blöck, *A Model for Calculating the Capacities of horrea and Agricultural Areas of Gallo-Roman villae in the Province of Germania superior*, in St. Martin (éd.), *Rural Granaries in Northern Gaul (Sixth Century BCE – Fourth Century CE)*, Leiden-Boston, 13-22.

Ferdière 2019 = A. Ferdière, De nouvelles formes de stockage de céréales à l'époque romaine en Gaule : quels changements, avec quel(s) moteur(s) ?, in St. Martin (éd.), *Rural Granaries in Northern Gaul (Sixth Century BCE – Fourth Century CE)*, Leiden-Boston, 74-105.

Krünitz 1788 = J. G. Krünitz, Korn-Boden, in J. G. Krünitz (éd.), *Oekonomische Encyklopädie oder allge-meines System der Staats-Stadt- Haus- und Landwirthschaft* 44, Berlin, 766-942. (source web: http://www.kruenitz1.uni-trier.de/).

Mihailescu-Bîrliba, Colţeanu 2024 = L. Mihailescu-Bîrliba, P. Colţeanu, *A New Military Diploma from Ibida (Moesia Inferior)*, *Electrum*, 31, 2024, 51-62.

Mihailescu-Bîrliba, Honcu 2024 = L. Mihailescu-Bîrliba, A. Honcu, *The mobility of military recruits from rural Moesia Inferior: destinations, routes, estimated distances*, *Journal of Ancient History and Archaeology*, 11/1, 9-18.

Mihailescu-Bîrliba, Paraschiv 2023 = L. Mihailescu-Bîrliba, D. Paraschiv, *A New Military Diploma from Ibida (Moesia Inferior) (August 14th 99 AD)*, in L. Mihailescu-Bîrliba, I. Piso (éds.), *Romans and Natives in the Danubian Provinces (1st-6th c. AD)*, Wiesbaden, 475-487.

Mihailescu-Bîrliba, L. 2021 = *Epigraphic and prosopographical notes on Q. Marcius Quadratus from Ibida*, *Journal of Ancient History and Archaeology* 8/4, 19-24.

Mischka, Rubel, Iacob 2015 = C. Mischka, Al. Rubel, M. Iacob, *Geomagnetische Prospektion in (L)Ibida (Slava Rusă, Kreis Tulcea). Vorläufige Ergebnisse der ersten Etappe eines gemeinschaftlichen Forschungsprojekts des Archäologischen Instituts Iaşi und der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen*, *ArhMold*, 38, 267-282.

Paraschiv *et alii* 2012 = D. Paraschiv, C. Chiriac, M. Mocanu, S. Boţan, Şt. Honcu, I. Coropceanu, *Slava Rusă (com. Slava Cercheză). Sectorul Curtina G – Turnul 8*, in *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2011*, Bucureşti, 131.

Paraschiv *et alii* 2014 = D. Paraschiv, C. Chiriac, M. Mocanu, V. Rusu, S.-P. Boţan, D.Stan, *Slava Rusă (com. Slava Cercheză). Sectorul Curtina G – Turnul 8*, in *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2013*, Bucureşti, 130-131.

Paraschiv *et alii* 2020 = D. Paraschiv, M. Iacob, C. Chiriac, A. Mihăişă, M. Enache, A. Farţade, *Slava Rusă (com. Slava Cercheză). Sectorul Curtina G*, in *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2019*, Bucureşti, 188-189.

Willems 1988. = W. J. H. Willems, Die grosse villa rustica von Voerendaal, in M. de Grooth (éd.), *Villa Rustica: Römische Gutshöfe im Rhein-Maas-Gebiet*, Freiburg im Breisgau, 8-13.

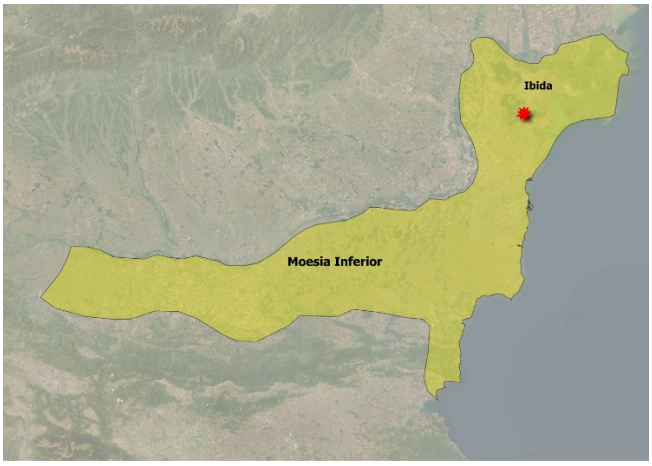


Fig. 1. Localisation d'Ibida en Mésie Inférieure (© A. Odochiciuc)

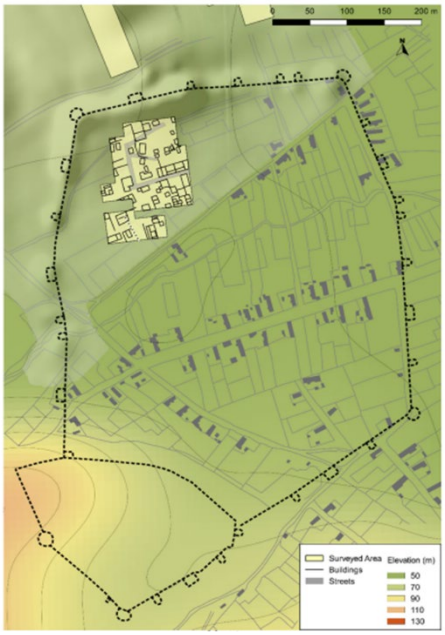


Fig. 2. Plan de la cité tardo-romaine d'Ibida (© Mischka, Rubel, Iacob 2015, 274)



Fig. 3. Le *horreum d'Ibida* (©A. Teatini)

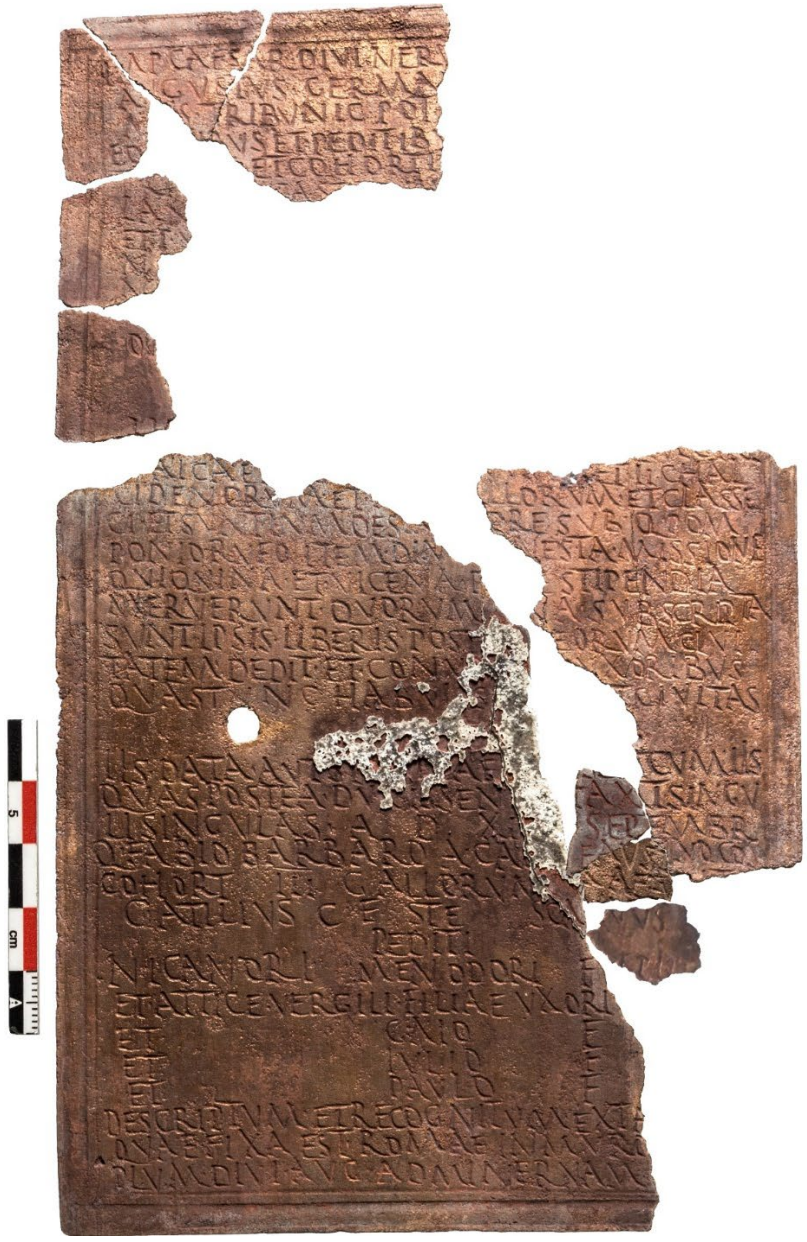


Fig. 4. Le diplôme du 14 août 99 (le bénéficiaire est Nicanor, fils de Menodorus). *Tabella I extrinsecus* (© G. Dincu)

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 929-942
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.929

QUALE *AVGVSTA*? RIFLESSIONI A MARGINE DI *CIL* III, 14333 = *AE* 1901, 207

Manuela MONGARDI[*]
(Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)

Keywords: *Constantina,* Augusta*, Philostorgius, Vetranio, epigraphy*.

Abstract: ***Which* Augusta*? Reflections on* CIL *III, 14333* = AE *1901, 207***. *The paper proposes identifying Constantina, daughter of Constantine and sister of Constans and Constantius II, as the dedicatee of a fragmentary honorary inscription from Novi Vinodolski commissioned by the* praeses Dalmatiae *Flavius Iulius Rufinus Sarmentius.*

Cuvinte-cheie: *Constantina*, Augusta*, Philostorgius, Vetranio, epigrafie.*

Rezumat: ***Care* Augusta*? Reflecţii asupra* CIL *III, 14333* = AE *1901, 207***. *Articolul propune identificarea Constantinei, fiica lui Constantin şi sora lui Constans şi a lui Constanţiu al II-lea, drept destinatara unei inscripţii onorifice fragmentare din Novi Vinodolski, comandate de* praeses Dalmatiae *Flavius Iulius Rufinus Sarmentius*.

Alla fine del XIX secolo, durante lavori di piantumazione di un albero sull'isolotto di San Marino, nella Croazia settentrionale, a poca distanza dalla costa di Novi Vinodolski, fu rinvenuta una stele, mutila nella parte superiore (alt. 90; larg. 39; sp. 9 cm); il monumento fu donato nel 1895 a Novi da Ivan Potočnjak, vicario capitolare della diocesi di Modruš, ed è attualmente conservato presso l'Archaeological Museum di Zagreb[1] (**Fig. 1**).

Alla luce del riscontro su una riproduzione fotografica ad alta risoluzione, il testo conservato è il seguente: ------ / *[--- Au]gustae* / *Fl(avius) Iul(ius) Rufinus* / *Sarmentius v(ir) c(larissimus)* / *p(raeses) p(rovinciae) Dalmati[ae]* / *clementiae eiu[s]* / *semper dicatiss[i]/mus.*

[*] manuela.mongardi2@unibo.it

[1] Inv. AMZ KS-272; *CIL* III, 14333 = *AE* 1901, 207.

Il dedicante, *Flavius Iulius Rufinus Sarmentius*, è personaggio altresì noto dalla documentazione epigrafica proveniente dalla provincia di cui fu governatore, perlopiù dalla sua capitale Salona, ove sono state rinvenute quattro iscrizioni su architrave - due a Costante e due a Costanzo II - di difficile ricostruzione e attribuzione a specifici monumenti in quanto perlopiù andate perdute[2]. In particolare, tra le ipotesi più recenti si annovera quella di Nancy Gauthier[3], la quale identifica due coppie di dediche ai co-imperatori realizzate simultaneamente o comunque in un arco di tempo ridotto, durante il loro regno congiunto, ossia tra il 9 settembre del 337 e la metà di gennaio del 350[4]. Secondo questa proposta, i due fratelli sarebbero stati indicati, in un caso, mediante gli epiteti *victor ac triumphator*, nell'altro, ricorrendo al superlativo *victoriosissimus*. L'unica iscrizione interamente preservata, che omaggia Costanzo II con quest'ultimo appellativo, sarebbe stata realizzata verosimilmente in occasione di un rifacimento della *Porta Caesarea*, nella parte orientale della città, la cui costruzione risale all'età augustea e nei cui pressi fu rinvenuta la pietra; quanto al confronto con la presunta dedica omologa per Costante, di cui si conserva soltanto la porzione sinistra, la stessa studiosa ha rilevato dissomiglianze a livello sia paleografico che di decorazione del supporto. Sostanzialmente discrepante da questa soluzione è l'ipotesi ricostruttiva presentata da Jasna Jeličić-Radonić[5], che, avvalendosi anche dell'analisi dei disegni ottocenteschi conservati nell'archivio Garagnin, ha individuato due monumenti distinti, dotati di una doppia iscrizione: uno per Costante, con architravi contraddistinti da una semplice modanatura, da localizzare nei pressi dell'anfiteatro, nella parte occidentale della città, e uno per Costanzo II nei pressi della *Porta Caesarea*, per cui furono riutilizzate parti di una struttura precedente con decorazione a triglifi e bucrani. Per i due imperatori sarebbe stata adottata una diversa titolatura onorifica: il primo sarebbe stato indicato con gli epiteti *victor ac triumphator*, che forse assunse a seguito della vittoria sui Franchi del 342, evento che la studiosa croata identifica come possibile occasione per l'erezione del monumento in suo onore; il secondo, definito *victoriosissimus*, potrebbe essere stato omaggiato dopo l'abdicazione del generale Vetranione del 25 dicembre del 350, che gli ga-

[2] *CIL* III, 1982a-b; 1983 = *AE* 2012, 1099; 8710 = *AE* 2000, 47.
[3] Gauthier - Marin - Prévot 2010, 148-155, nn. 6-9.
[4] Kienast - Eck - Heil 2017, 298-303.
[5] Jeličić-Radonić 2012.

rantì tra l'altro il controllo sulla *Dalmatia*, o, addirittura, a seguito della sconfitta a Mursa dell'usurpatore Magnenzio, nel settembre del 351[6]. Completa il quadro delle occorrenze epigrafiche del *praeses* una base di statua da Rider per Costante, ossequiato, anche in questo caso, con la coppia di appellativi[7].

Per quanto riguarda l'iscrizione oggetto di questo contributo, il primo editore Josip Brunšmid[8] ha suggerito di identificare nella dedicataria una donna della famiglia di Costantino, nello specifico la madre Elena, morta forse nel 329, o, meno verosimilmente, la moglie Fausta, per la quale, dopo la scomparsa in circostanze oscure nel 326, fu ordinata la condanna del nome, che comportò verosimilmente la rimozione di buona parte delle dediche in suo onore o quantomeno l'erasione della sua menzione[9]. Tuttavia, questa proposta pare in conflitto con la cronologia del mandato di *Sarmentius*, con tutta probabilità successiva alla scomparsa nel 337 dello stesso Costantino, che non è mai omaggiato nelle dediche realizzate dal governatore[10]. Inoltre, a favore di un'identificazione dell'onorata con Elena non può essere addotto il riferimento nel testo alla *clementia eius*: se è vero che questa virtù, tradizionalmente associata agli imperatori, risulta documentata epigraficamente per le esponenti della famiglia imperiale, in una singola occorrenza, soltanto per la madre di Costantino, essa non è da considerare, tuttavia, come una prerogativa necessariamente attribuita esclusivamente a questo personaggio femminile[11].

---

[6] Kienast - Eck - Heil 2017, 307 e 305.

[7] *CIL* III, 2771.

[8] Brunšmid 1895, 153; Brunšmid 1907, 136-137, n. 272, con proposta di integrazione *[Piissimae ac / clementissimae / dominae nostrae / Helenae Au]gustae*.

[9] *PLRE* I, 410-411 (*Fl. Iulia Helena 3*) e 325-326 (*Fl. Maxima Fausta*). Le iscrizioni inerenti a Fausta al momento note sono: *CIL* X, 678 = *EDR*102137 (*Surrentum*); *AE* 2007, 354 = *EDR*175307 (*Privernum*); *CIL* XII, 668 = *AE* 1952, 107 = *AE* 2004, 880 (*Arelate*); *CIL* III, 14378a (Egitto); forse *CIL* VI, 40769 = *EDR*093136 (Roma, cd. *Domus Faustae*). Di queste, sia l'esemplare sorrentino che quello privernate recano sicure tracce di *abolitio nominis*.

[10] *PLRE* I, 804 (*Fl. Iul. Rufinus Sarmentius*); un'attribuzione a Elena o Fausta è stata esclusa, per ragioni di datazione, già da Zuddas 2023, 145. Poco probabile sembra l'eventualità, suggerita da Brunšmid 1907, 137, di anticipare l'entrata in carica del *praeses* sotto Costantino, a meno di non ipotizzare che costui avesse amministrato la provincia tra la fine degli anni '20 del IV sec. d.C. e i primissimi anni di governo di Costante e Costanzo II.

[11] In una base di statua eretta dall'*ordo* e dal *populus* di *Neapolis* Elena è infatti indicata come *piissima ac clementissima domina nostra Augusta*: *CIL* X,

Considerando le esponenti della *domus* imperiale nel periodo dei Costantinidi, la candidata più plausibile sembrerebbe essere Flavia Costantina, figlia di Costantino[12], che fu data in sposa nel 335 al cugino Annibaliano II, figlio del fratellastro del padre Flavio Dalmazio il Censore, nato dall'unione di Costanzo Cloro con Teodora, e fratello di Dalmazio II, che nello stesso anno fu promosso a Cesare dallo zio e forse contrasse matrimonio con la cugina Flavia Elena, sorella di Costantina[13]. In effetti, sia il modulo ridotto dei caratteri della prima linea conservata rispetto al restante testo sia l'esigua distanza infralitterale rendono plausibile l'integrazione *[Fl(aviae) Constantinae Au]gustae.*

Secondo la testimonianza dello storico ecclesiastico Filostorgio, pervenuta attraverso l'*Epitome* di Fozio, Costantina sarebbe stata elevata al rango di *Augusta* dal padre, che nel 324 aveva già conferito il titolo alla madre Elena e alla moglie Fausta[14]; la veridicità della notizia è stata contestata da buona parte della critica, che la ritiene un anacronismo influenzato dall'esempio di figure femminili imperiali influenti dell'epoca dell'autore quali Eudossia, Pulcheria ed Eudocia[15]. In effetti, non sono note emissioni monetali a nome della donna che confermino

1483 = *EDR*142407. Sulla *clementia principis* cfr. ad es. Noreña 2001; Konstan 2005; Ivaşcu 2020, 95-98.

[12] Sul personaggio cfr. *PLRE* I, 222 (*Constantina 2*) e Hillner 2018. Philost. III, 22, 2 la definisce la sorella più anziana di Costante e Costanzo II (ἡ πρεσβυτάτη τούτων ἀδελφὴ); tale espressione potrebbe indicare che Costantina fosse la maggiore dei figli di Costantino (Bleckmann - Stein 2015, 252-253) piuttosto che implicare l'esistenza, oltre a Elena, di una terza sorella minore (Chausson 2007, 114).

[13] Ad es. Barnes 2011, 150-152; Gregori - Filippini 2013, 519; sul personaggio, *PLRE* I, 409-410 (*Helena 2*). Tuttavia, è da segnalare che Amm. XV, 8, 18, in occasione delle nozze di Elena con Giuliano, la definisce *virgo*, escludendo dunque l'eventualità di un matrimonio precedente.

[14] Philost. III, 22, 3 (in cui si ricorda che Costantina sarebbe stata inoltre incoronata con un diadema): «ἐδόκει δὲ δύνασθαι τὴν πρᾶξιν, διότι ζῶν ὁ κοινὸς αὐτῶν πατὴρ διαδήματί τε αὐτὴν ἐταινίωσεν καὶ Αὐγοῦσταν ἐπωνόμασεν»; III, 28, 4: «ἐφ᾽ οἷς ἡ Γάλλου γυνὴ Κωνσταντῖνα περιαλγὴς γενομένη, εἰ οὕτως ὁ Γάλλος Καῖσάρ τε ὢν καὶ Αὐγούστης ἀνὴρ (καὶ γὰρ αὕτη πατρόθεν ἦν δεδεγμένη τὸ ἀξίωμα) προπηλακίζοιτο».

[15] Cfr. ad es. Holum 1982, 31; Barnes 2011, 219, nota 15; Harries 2014, 198; Washington 2016, 93-94; Dirschlmayer 2020, 468; Tougher 2020, 199-200. A favore di un conferimento dell'appellativo di *Augusta* a Costantina si sono invece espressi Bleckmann 1994, 38-42, in seguito rettificatosi in Bleckmann - Stein 2015, 253-254; Drinkwater 2000, 153; Vanderspoel 2020, 42 e 44. Una posizione possibilista è stata poi assunta da Wieber-Scariot 1999, 186-188; Hillner 2018, 2; Hillner 2023, 264; Zuddas 2023, 143-144; Holm 2024, 44; de Almeida Rodrigues 2024, 697-698.

l'attribuzione dell'appellativo[16] né esso è attestato nei due unici documenti epigrafici che la menzionano con sicurezza, entrambi successivi alla scomparsa del padre.

Il primo consiste in una base di statua in marmo rinvenuta sotto l'Ospedale di San Giovanni-Addolorata a Roma e fatta erigere dal *praepositus rerum privatarum Flavius Gavianus* in un momento compreso tra la morte di Costantino e l'uccisione e conseguente *damnatio memoriae* di Costantino II nell'aprile del 340: alla l. 6 il nome di quest'ultimo fu infatti eraso e sostituito dall'indicazione *dominorum nostrorum*, in riferimento ai fratelli superstiti Costanzo II e Costante[17]. Nella dedica, che esalta la sua discendenza da una stirpe divina, ossia quella del fondatore dell'Impero romano, la giovane è indicata con gli appellativi *domina nostra* e *nobilissima ac venerabilis*[18]; per Costantina sarebbe dunque utilizzato il titolo di *nobilissima femina*, documentato per vari personaggi femminili della famiglia imperiale tra l'epoca tetrarchica e i primi anni del V sec. d.C. e che conferiva una dignità inferiore rispetto a quello di *Augusta*[19]. Meno cogente vista la natura della testimonianza ma comunque degna di menzione è

[16] In assoluto, non sono documentate coniazioni per Costantina; va tuttavia rilevato che in questo periodo, caratterizzato da una generale scarsa rappresentazione delle esponenti femminili della *domus* imperiale, è possibile che non si sentisse più l'esigenza di celebrarle mediante emissioni regolari, neppure a fronte di un eventuale conferimento del titolo di *Augusta*. A tal proposito, degno di menzione è il caso di tre attestazioni di interesse numismatico in argento, individuate soltanto in anni recenti, che presentano al rovescio una figura femminile stante con globo e timone e legenda AETERNITAS e al dritto un ritratto femminile diademato e l'iscrizione FLAV MAX HELENA AVGVSTA, da riferire con tutta probabilità a Elena II, l'altra figlia di Costantino e Fausta (Vida 2014). È verosimile che questi esemplari vadano messi in collegamento con altre emissioni dalle caratteristiche analoghe per Massimiano e Costanzo Cloro, e che l'occasione per la loro coniazione possa essere stata costituita dai funerali della stessa Elena o dai *quinquennalia* del marito Giuliano, entrambi celebrati nell'ottobre del 360 (Tillack 2023).

[17] Kienast - Eck -Heil 2017, 296; *CIL* VI, 40790 = *AE* 1995, 195 = *EDR*081228: *Divina prosapia ad[q(ue)] / auctore Rom[ani] / imperii procrea[tae] / filiae divi Consta[ntini] / Pii maximi sororiqu[e] / 《dominorum nostrorum》 / Constanti et Constantis / perpetuorum Auggg(ustorum) / d(ominae) n(ostrae) Fl(aviae) Constantinae nob(ili) / ac venerabili / Fl(avius) Gavianus, v(ir) p(erfectissimus), p(rae)p(ositus) rer(um) / privatar(um) semper vester*.

[18] Dallo stesso contesto proviene un'altra base il cui testo, fortemente lacunoso, era probabilmente speculare a quello per Costantina e che potrebbe essere stata realizzata per la sorella Elena II: Cerrito 2019, 304-305 = *EDR*173599.

[19] Sul titolo di *nobilissima femina* vd. da ultimo Garibotti 2025.

l'assenza di quest'ultimo epiteto nella seconda iscrizione, ancora una volta di provenienza urbana, che si riferisce alla fondazione sulla via Nomentana della basilica di Sant'Agnese fuori le mura, patrocinata dalla stessa Costantina, la cui piena adesione alla fede cristiana è enfatizzata dall'acrostico CONSTANTINA DEO; nell'epigramma dedicatorio, che è databile tra la morte del primo marito Annibaliano nel 337 e al più tardi le seconde nozze con Costanzo Gallo agli inizi del 351, la donna è infatti indicata semplicemente come *d(eu)m venerans Christoq(ue) dicata*[20].

Dopo la precoce vedovanza, Costantina risiedette per oltre un decennio a Roma, ove fu esposta ai nuovi sviluppi religiosi della città, incentrati su reti femminili cristiane, che potrebbero averle offerto l'accesso a forme di potere fino ad allora non sperimentate dalle donne imperiali, e divenne probabilmente un punto di riferimento per le devote appartenenti all'aristocrazia senatoria. Costantina potrebbe aver operato come rappresentante nell'Urbe dei fratelli, in particolare di Costante, che governava l'Italia, enfatizzando, sull'esempio della nonna Elena, la linea di successione dei figli di Costantino[21], o, al contrario, fungendo da figura rappresentativa per ricomporre le divisioni con il ramo cadetto della dinastia, che nel 337 aveva subito una pesante epurazione, di cui era caduto vittima lo stesso marito Annibaliano[22]. Nel contempo, però, la donna potrebbe essere stata coinvolta nelle ambizioni politiche di parenti del ramo della famiglia derivante dall'unione di Costanzo Cloro con Teodora, strettamente connesso con Roma e con l'aristocrazia senatoria; d'altronde, la sorellastra di Costantino Eutropia, in quegli anni residente anch'essa nell'Urbe, si era probabilmente legata in matrimonio col senatore Virio Nepoziano[23], mentre il fratellastro Giulio Costanzo aveva sposato in prime nozze Galla, sorella di personaggi del calibro di Nerazio Cereale, che nel 352

[20] *ICUR* VIII, 20752 = *ILCV* 1768 = *CLE* 301 = *EDB*14239; cfr. ad es. Harries 2014, 210-212; Trout 2014, 221-223; Hillner 2023, 280-285.

[21] Harries 2014, 212.

[22] Hillner 2017, 86-88.

[23] *PLRE* I, 316 (*Eutropia 2*); Chausson 2007, 129-133. Il figlio Giulio Nepoziano fu protagonista di un'usurpazione a Roma nel giugno del 350 in risposta a quella di Magnenzio, che la represse nel sangue (*PLRE* I, 624 (*Iul. Nepotianus 5*); Washington 2024, 78-80).

sarebbe stato nominato *praefectus urbi* da Costanzo II, e di Vulcacio Rufino[24].

Proprio quest'ultimo, allora prefetto del pretorio dell'Illirico, potrebbe essere stato coinvolto in una vicenda che vide la partecipazione anche di Costantina: la rivolta del *magister peditum* delle truppe d'Illirico Vetranione seguita all'usurpazione in Gallia di Magnenzio e all'uccisione di Costante[25]. Stando al racconto di Filostorgio, sarebbe stata la figlia di Costantino a elevare a Cesare il comandante il 1° marzo del 350, per scongiurare l'eventualità che Magnenzio potesse prendere il controllo anche della regione danubiana, approfittando del fatto che Costanzo II era impegnato sul fronte orientale contro i Persiani di Shapur II[26]. Il ruolo della donna nella vicenda e le ragioni del suo intervento sono stati discussi dalla storiografia recente: secondo Bruno Bleckmann alla base dell'accordo, non direttamente finalizzato a sostenere la causa dell'unico imperatore ancora in vita, vi sarebbero stati, da un lato, il desiderio di Costantina di disporre di una reale base di potere per far valere le proprie pretese nella redistribuzione dell'eredità costantiniana resa necessaria dalla morte di Costante, e, dall'altro, l'interesse di Vetranione a ottenere una legittimazione della propria posizione da parte di un membro della dinastia regnante[27]. John Drinkwater, che identifica nell'esercito illirico il principale artefice dell'ascesa del generale, ha invece ipotizzato che un intervento della

[24] *PLRE* I, 382 (*Galla 1*); sui due fratelli, rimasti fedeli alla causa di Costanzo II, cfr. *PLRE* I, 197-199 (*Naeratius Cerealis 2*) e 782-783 (*Vulcacius Rufinus 25*); Moser 2018, 178-180; Pierré-Caps 2020. Tra gli esponenti dell'aristocrazia senatoria italica legati alla famiglia imperiale potrebbe annoverarsi anche Memmio Vitrasio Orfito, due volte *praefectus urbi* sotto Costanzo II [*PLRE* I, 651-652 (*Memmius Vitrasius Orfitus signo Honorius 3*)], qualora coincidesse con l'Orfito raffigurato su una coppa in vetro dorato insieme alla moglie Costanza, verosimilmente una principessa imperiale (Cameron 1996), per la quale è stata recentemente proposta l'identificazione con una figlia di Eutropia (Lewis 2023).

[25] Sul coinvolgimento di Vulcacio Rufino cfr. Bleckmann 1994, 56-57; Drinkwater 2000, 155-156; Moser 2018, 174-175; Drinkwater 2022, 39-42; Hillner 2023, 287-289.

[26] Philost. III, 22; cfr. *Chron. Pasch.* s.a. 350 e Theoph. AM 5849. Già Seeck 1922, 92-104 ha illustrato l'interpretazione canonica della vicenda, che vede in Vetranione un anziano generale di scarso intelletto manovrato da Costantina allo scopo di mantenere l'iniziativa politico-militare all'interno della famiglia costantiniana e di frammentare l'opposizione. Sulla lealtà alla causa di Costanzo II del generale e della sorella cfr. ad es. Omissi 2018; Tougher 2020, 199-200; Washington 2024, 83.

[27] Bleckmann 1994, 42-47; cfr. Vanderspoel 2020, 49-50.

donna sia occorso soltanto in un secondo momento, nell'estate del 350, nel vano tentativo di mediare una pace tra Vetranione e Costanzo II, che prevedeva il riconoscimento del primo come Cesare, allo scopo di isolare Magnenzio[28]. In ogni caso, pare indiscutibile che, quantomeno a livello diplomatico se non fattivo, Costantina abbia avuto una parte attiva nella vicenda, che si concluse alla fine dell'anno con l'abdicazione dell'anziano usurpatore, cui fu concesso di ritirarsi a vita privata in Bitinia. Dopo questi eventi, la donna, lungi dall'essere punita per eventuali ingerenze, fu data in sposa al cugino Costanzo Gallo, che era stato nominato Cesare, e inviata insieme a lui ad Antiochia per amministrare l'Oriente per conto di Costanzo II, impegnato nello scontro con Magnenzio. Il neo-marito era figlio di Flavio Costanzo e Galla, dunque nipote di Vulcacio Rufino, che mantenne il proprio incarico e divenne in seguito prefetto del pretorio in Gallia, a conferma della fiducia che l'imperatore riponeva in lui e forse a ricompensa del suo contributo nell'affaire di Vetranione[29].

Tornando ora all'iscrizione di Novi Vinodolski, la cronologia del mandato del governatore e la posizione stessa di Costantina, che in quel frangente non solo era l'esponente più anziano della dinastia costantiniana in Occidente, ma anche, in assenza di una moglie di Costanzo, la donna imperiale di rango più elevato, concorrono a identificarla verosimilmente come la destinataria dell'omaggio. La presenza del titolo di *Augusta* può dare adito a due interpretazioni: in primo luogo, l'epigrafe potrebbe confermare l'effettivo conferimento dell'appellativo alla donna, che, tuttavia, non risulta corroborato dalle fonti documentarie. In tal caso, la sua mancata menzione nella già citata dedica di provenienza urbana da parte del *vir clarissimus Flavius Gavianus*, autore probabilmente anche di un'iscrizione perfettamente speculare per la sorella, potrebbe essere stata frutto di una volontaria omissione, considerato che, con la morte di Costantino e la tragica fine di Annibaliano, Costantina era stata ricondotta giocoforza all'interno

[28] Drinkwater 2000, 151-152 e Drinkwater 2022, 41-42. Anche Harries 2014, 197-198 ridimensiona l'azione di Costantina, negando un suo coinvolgimento diretto nella promozione di Vetranione e proponendo per lei eventualmente un ruolo più discreto, forse nel facilitare dietro le quinte il compromesso che portò alla messa in scena dell'abdicazione del generale a favore di Costanzo II.

[29] Ad es. Omissi 2018, 188-189.

di una gerarchia dinastica dominata dai fratelli[30]. Quanto all'assenza di testimonianze numismatiche, va tenuto conto, da un lato, che in questo periodo le esponenti della famiglia imperiale godettero in generale di una scarsa rappresentazione a livello sia epigrafico che di emissioni monetali, dall'altro, che l'appellativo avrebbe potuto eventualmente esserle stato concesso dal padre soltanto poco prima della sua scomparsa. Un caso non molto dissimile potrebbe essere quello di Elena II, per la quale il titolo, che le fu forse conferito nel 360, anno della sua stessa morte, in concomitanza con la proclamazione ad Augusto del marito Giuliano, è documentato soltanto da tre attestazioni di interesse numismatico in argento, individuate in anni recenti, con legenda al dritto FL(*avia*) MAX(*ima*) HELENA AVGVSTA[31].

L'alternativa, da ritenere preferibile, è che il titolo – mai attribuito ufficialmente – sia stato inserito nell'iscrizione su iniziativa del dedicante, in riconoscimento del ruolo rilevante della donna nella politica dinastica degli eredi di Costantino[32]. Se fosse valida l'ipotesi ricostruttiva di Jasna Jeličić-Radonić, già illustrata in precedenza, per le dediche poste dallo stesso governatore a Salona, il suo mandato sembrerebbe essersi esteso oltre la morte di Costante; in particolare, la doppia epigrafe in onore di Costanzo II potrebbe essere stata realizzata non molto tempo dopo l'abdicazione di Vetranione o, al più tardi, la sconfitta di Magnenzio a Mursa nel settembre del 351, quando la *Dalmatia* era ormai passata sotto l'autorità dell'ultimo figlio superstite di Costantino[33]. Il fatto che l'incarico di *Sarmentius*, iniziato durante il governo di Costante, fosse stato confermato dal fratello sembrerebbe comprovarne ulteriormente la lealtà alla dinastia costantiniana, già deducibile dalle numerose dediche a suoi esponenti. Inoltre, in qualità

[30] *CIL* VI, 40790 = *AE* 1995, 195 = *EDR*081228 (Costantina); *EDR*173599 (Elena). Questa ipotesi, o addirittura quella di un'improbabile revoca del titolo, è già stata avanzata da Hillner 2023, 279.

[31] Vd. *supra*, nota 16; cfr. Hidalgo Martín - Feijoo Martínez 2023, 291; Moreno Resano 2023, 26.

[32] Sempre per quanto riguarda le esponenti della famiglia imperiale, una dinamica analoga si rileva per l'appellativo di *mater castrorum* e per gli altri epiteti connessi alla maternità "istituzionale", che sono documentati epigraficamente con una certa regolarità durante tutta l'epoca dei *Soldatenkaiser*, sino all'età tetrarchica, con il caso di Galeria Valeria, figlia di Diocleziano e moglie di Galerio, pur non essendo stati conferiti effettivamente ad alcuna delle Auguste di quel periodo (da ultimo Mongardi 2026, 210-214).

[33] Cfr. Gauthier 2000, 235-237 e Jeličić-Radonić 2012, 96.

di *praeses* di una provincia non distante dal teatro degli eventi di quel convulso periodo, egli era verosimilmente edotto sul loro esatto svolgimento e potrebbe dunque avere ritenuto legittimo attribuire comunque a Costantina il titolo di *Augusta*, in virtù del suo ruolo attivo nella vicenda di Vetranione, in ultima istanza a difesa della famiglia regnante, nonché della sua condizione, in quel momento, di donna imperiale di più alto rango e autorevolezza[34].

Bibliografia

Barnes 2011 = T. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester.

Bleckmann 1994 = B. Bleckmann, *Constantina, Vetranio und Gallus Caesar*, *Chiron*, 24, 29-68.

Bleckmann - Stein 2015 = B. Bleckmann, M. Stein, *Philostorgios Kirchengeschichte*, 2 vols. (*Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike* E 7), Paderborn.

Brunšmid 1895 = J. Brunšmid, *Arheološke bilješke iz Dalmacije i Panonije*, *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, 1/1, 148-183.

Brunšmid 1907 = J. Brunšmid, *Kameni spomenici hrvatskoga narodnoga muzeja u Zagrebu*, *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, 9/1, 82-184.

Cameron 1996 = A. Cameron, *Orfitus and Constantius: A note on Roman Gold-Glasses*, *JRA*, 9, 295-301.

Cerrito 2019 = A. Cerrito, *Un inedito frammento di iscrizione onoraria proveniente dal comprensorio dell'Ospedale San Giovanni-Addolorata*, *MDAI(R)*, 125, 301-323.

Chausson 2007 = F. Chausson, *Stemmata Aurea: Constantin, Justine, Théodose. Revendications généalogiques et idéologie impériale au IV s. ap. J.C.*, Rome.

de Almeida Rodrigues 2024 = T. de Almeida Rodrigues, *As mulheres da dinastia constantiniana nas obras de Juliano, Amiano Marcelino e Filostórgio: Constantina e Eusébia*, *História e Cultura*, 13/2, 693-711.

[34] Sulle vicissitudini degli ultimi anni di vita di Costantina e del Cesare Costanzo Gallo, non attinenti al tema in oggetto, cfr. ad es. Bleckmann 1994, 59-67; Hillner 2018, 8-9; Guzmán Armario 2018; Hillner 2023, 289-291; Zugravu 2023, 130-153.

Dirschlmayer 2020 = M. Dirschlmayer, *Women in the Family of Constantine*, in E.D. Carney, S. Müller (eds.), *The Routledge Companion to Women and Monarchy in the Ancient Mediterranean World*, London-New York, 463-475.

Drinkwater 2000 = J.F. Drinkwater, *The Revolt and Ethnic Origin of the Usurper Magnentius (350-353), and the Rebellion of Vetranio (350)*, *Chiron*, 30, 131-159.

Drinkwater 2022 = J.F. Drinkwater, *The Battle of Mursa, 351: Causes, Course, and Consequences*, *JLA*, 15/1, 28-68.

Garibotti 2025 = M. Garibotti, *Considerazioni sopra l'attribuzione del titolo di* nobilissima femina *tra III e V secolo d.C.*, *RSA*, 55, 149-169.

Gauthier 2000 = N. Gauthier, *Le* numen *des empereurs chrétiens: à propos de* CIL *III, 8710 (Salone)*, in *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégrations et exclusion du I^er^ au VI^e^ siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, 233-247.

Gauthier - Marin - Prévot 2010 = N. Gauthier, E. Marin, F. Prévot (eds.), *Salona IV. Inscriptions de Salone chrétienne, IVe-VIIe siècles*, *Volume I*, Rome-Split.

Gregori - Filippini 2013 = G.L. Gregori, A. Filippini, *L'epigrafia costantiniana. La figura di Costantino e la propaganda imperiale*, in *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*, *Volume primo*, Roma, 517-541.

Guzmán Armario 2018 = F.J. Guzmán Armario, *"Una auténtica furia hecha mujer" (Amm. Marc. 14, 1, 2). Constantina en el ejercicio del poder del césar Galo (351-353 d.C.)*, in G. Bravo, S. Perea Yébenes, F. Fernández Palacios (eds.), *Mujer y poder en la antigua Roma*, Madrid-Salamanca, 237-246.

Hidalgo Martín - Feijoo Martínez 2023 = L.-Á. Hidalgo Martín, S. Feijoo Martínez, L. Aelius Caesar *y* Helena Augusta *honrados en un mismo monumento de* Emerita *(Mérida). Nueva edición de* HEp *19, 2010, 38*, *ZPE*, 227, 286-292.

Harries 2014 = J. Harries, *The Empresses' Tale, AD 300-360*, in C. Harrison, C. Humfress, I. Sandwell (eds.), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford, 196-214.

Hillner 2017 = J. Hillner, *A Woman's Place: Imperial Women in Late Antique Rome*, *AntTard*, 25, 75-94.

Hillner 2018 = J. Hillner, *Constantina, Daughter of Constantine, Wife of Gallus Caesar, and Patron of St. Agnes at Rome*, in L. Grig (ed.), *Oxford Classical Dictionary* (New York, online edition, Oxford Academic, 15 July 2015): https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8066.

Hillner 2023 = J. Hillner, *Helena Augusta. Mother of the Empire*, Oxford.

Holm 2024 = S. Holm, *Empress with Agency: Eusebia's Efforts to Consolidate the Constantinian Dynasty*, in C. Rollinger, N. Viermann (eds.), *Empresses-in-Waiting. Female Power and Performance at the Late Roman Court*, Liverpool, 43-65.

Holum 1982 = K.G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London.

Ivaşcu 2020 = G. Ivaşcu, Clementia principis. *An Aspect of the Imperial Power in Symmachus' Works*, *C&C*, 15, 95-103.

Jeličić-Radonić 2012 = J. Jeličić-Radonić, *Posvetni natpisi namjesnika Flavija Julija Rufi na Sarmentija carevima Konstantu i Konstanciju II. u Saloni*, *Tusculum*, 5, 89-102.

Kienast - Eck - Heil 2017 = D. Kienast, W. Eck, M. Heil, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt[6].

Konstan 2005 = D. Konstan, *Clemency as a Virtue*, *CPh*, 100/4, 337-346.

Lewis 2023 = W. Lewis, *Orfitus: The Rise and Fall of an Urban Prefect of Rome*, *JLA*, 16/1, 130-159.

Mongardi 2026 = M. Mongardi, *Magnia Urbica, l'ultima* 'Soldatenkaiserin', *C&C*, 21/1, 197-221.

Moreno Resano 2023 = E. Moreno Resano, *La evolución de la diadema perlada como ornamento distintivo de las Augustas (305-360 d.C.)*, *SHHA*, 41, 1-34.

Moser 2018 = M. Moser, *Emperor and Senators in the Reign of Constantius II. Maintaining Imperial Rule Between Rome and Constantinople in the Fourth Century AD*, Cambridge.

Noreña 2001 = C.F. Noreña, *The Communication of the Emperor's Virtues*, *JRS*, 91, 146-168.

Omissi 2018 = A. Omissi, *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric, and the Construction of Legitimacy*, Oxford.

Pierré-Caps 2020 = A. Pierré-Caps, *L'instrument d'une légitimité: l'aristocratie romaine face à l'usurpation de Magnence (350 – 353)*, *Occidente / Oriente*, 1, 205-219.

Seeck 1922 = O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt: Vierter Band*, Stuttgart².

Tillack 2023 = W.R. Tillack, *A Mysterious Late Roman Silver Issue Referring to a Maximianus*, *JNG*, 73, 147-174.

Tougher 2020 = S. Tougher, *Eusebia and Eusebius: The Roles and Significance of Constantinian Imperial Women and Court Eunuchs*, in N. Baker-Brian, S. Tougher (eds.), *The Sons of Constantine, AD 337-361. In the Shadows of Constantine and Julian*, Cham, 185-220.

Trout 2014 = D. Trout, '*Being Female': Verse Commemoration at the* Coemeterium S. Agnetis *(Via Nomentana)*, in C. Harrison, C. Humfress, I. Sandwell (eds.), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford, 215-234.

Vanderspoel 2020 = J. Vanderspoel, *From the Tetrarchy to the Constantinian Dynasty: A Narrative Introduction*, in N. Baker-Brian, S. Tougher (eds.), *The Sons of Constantine, AD 337-361. In the Shadows of Constantine and Julian*, Cham, 23-55.

Vida 2014 = I. Vida, *The Coinage of Flavia Maxima Helena*, *DissArch*, 2, 171-177.

Washington 2016 = B. Washington, *The Roles of Imperial Women in the Later Roman Empire (AD 306-455)*, Doctoral dissertation, Edinburgh.

Washington 2024 = B. Washington, *John Chrysostom's* Letter to a Young Widow*: Reflections on Imperial Women's Roles at Regime Change*, in C. Rollinger, N. Viermann (eds.), *Empresses-in-Waiting. Female Power and Performance at the Late Roman Court*, Liverpool, 67-95.

Wieber-Scariot 1999 = A. Wieber-Scariot, *Zwischen Polemik und Panegyrik. Frauen des Kaiserhauses und Herrscherinnen des Ostens in den Res gestae des Ammianus Marcellinus*, Trier.

Zuddas 2023 = E. Zuddas, *La tetrarchia costantiniana. Fonti e problemi della successione a Costantino (317-340 d.C.)* (*Polymnia: Storia antica* 1), Trieste.

Zugravu 2023 = N. Zugravu, *La morte di un Cesare: tecnica letteraria e messaggio politico nelle* Res gestae *ammianee*, *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, 21, 130-153.

Fig. 1 Iscrizione onoraria realizzata dal *praeses Dalmatiae Flavius Iulius Rufinus Sarmentius* per un'anonima *Augusta* (per concessione dell'Archaeological Museum di Zagreb, foto di Igor Krajcar)



Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 943-959
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.943

FROM EVENT TO DEFINITION: MARTYRDOM IN ISIDORE OF SEVILLE'S *ETYMOLOGIAE*

Roberto MONTEFINESE*
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

Keywords: *Isidore of Seville, martyrdom,* Etymologiae*, classificatory knowledge, Visigothic Spain.*

Abstract: *This paper examines the transformation of the concept of martyrdom in the works of Isidore of Seville, with particular focus on* Etymologiae *VII, 11. It argues that Isidore's treatment of martyrdom may be read as an act of epistemic neutralization: through etymological reduction, the bracketing of historical and conflictual elements, and the imposition of a classificatory framework, the bishop of Seville appears to transform martyrdom from a historically charged concept into a more stable linguistic category and a manageable element of ecclesiastical doctrine. This process reflects both the encyclopedic method of the* Etymologiae *and the broader ideological program of Visigothic Christian kingship in the early seventh century.*

Cuvinte-cheie: *Isidor de Sevilla, martiriu,* Etymologiae*, cunoaştere clasificatorie, Hispania vizigotă.*

Rezumat: ***Martiriul neutralizat: Isidor de Sevilla şi transformarea martiriului într-o categorie lingvistică în* Etymologiae**. *Articolul examinează transformarea conceptului de martiriu în operele lui Isidor de Sevilla, cu accent pe* Etymologiae *VII, 11. Se argumentează că tratamentul isidorian al martiriului poate fi citit ca un act de neutralizare epistemică: prin reducere etimologică, punerea în paranteză a elementelor istorice şi conflictuale şi impunerea unui cadru clasificatoriu, episcopul din Sevilla tinde să transforme martiriul dintr-un concept istoric şi teologic complex într-o categorie lingvistică mai stabilă şi un element mai gestionabil al doctrinei ecleziastice. Acest proces reflectă atât metoda enciclopedică a* Etymologiae*, cât şi programul ideologic mai larg al regalităţii creştine vizigote din începutul secolului al VII-lea.*

* montefinese.roberto@gmail.com

1. Introduction

The history of martyrdom is not only the history of those who died for the faith, but equally the history of those who, in later generations, decided what that death meant. From the earliest *passiones* to the hagiographical canonizations of late antiquity, the Christian tradition did not merely remember its martyrs – it continuously reinterpreted them, selecting, amplifying, and reclassifying their significance in response to changing theological and institutional imperatives. [1]

With the end of the major imperial persecutions under Constantine and the progressive Christianization of the Roman Empire during the fourth century, martyrdom ceased to be a widespread possibility for most Christians living within the Empire and became instead a revered category of the past.[2] This shift posed a profound theological and pastoral challenge: how to preserve the exemplary force of martyrdom in a world where the conditions that had produced it no longer existed? The responses to this challenge varied enormously, from the development of asceticism as a substitute form of *imitatio martyris*, to the liturgical elaboration of martyrial memory through the cult of relics and feast-days, to the doctrinal reformulation of what it means to 'bear witness' for the faith.

Among the writers who addressed this problem, Isidore of Seville (c. 560-636) occupies a unique position. As bishop of Seville, leading intellectual of the Visigothic kingdom, and architect of one of the most influential encyclopedic projects of the early medieval West, Isi-

[1] On martyrdom in the early Church see: H.A. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1972; G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999; E. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York, Columbia University Press, 2004.

[2] On the end of the persecutions and its theological implications: B. Dehandschutter, *Martyrium und Agon. Über die Wurzeln der Vorstellung vom agonalen Martyrium*, in J. W. van Henten (ed.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden, Brill, 1989, 215-231; R. Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 163-189; P. Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London, T&T Clark, 2006.

dore engaged with the concept of martyrdom not primarily as a theologian of spiritual experience, but as a classifier of knowledge.[3] His treatment of the martyrs in *Etymologiae* VII, 11 is brief, compressed, and superficially unremarkable. Yet on closer analysis it reveals what may be read as a highly purposeful operation: a transformation of martyrdom from a historically dense, emotionally charged, and theologically challenging category toward a more stable, definable, and manageable element of ecclesiastical taxonomy.

This paper argues that Isidore's encyclopedic treatment of martyrdom produces what may be described as a process of epistemic neutralization: a process through which the historical, violent, and confrontational dimensions of martyrdom tend to be removed or bracketed, and the concept is progressively reconstructed as a linguistic category that lends itself to classification and doctrinal management. This argument has implications not only for our reading of Isidore, but for our broader understanding of how religious traditions manage, institutionalize, and ultimately domesticate their most radical exemplars.

2. Martyrdom Before Isidore: Event, Narrative, and Theological Charge

To appreciate the significance of Isidore's approach, it is necessary to recall what martyrdom meant in the tradition he inherited. In the earliest Christian literature, martyrdom was above all an *event*: singular, public, violent, and theologically saturated. The martyr was emphatically not a figure susceptible to easy taxonomization – he or she was the person who, at a specific historical moment, under the authority of a specific persecutor, chose death over apostasy and thereby bore witness (*ἐμαρτύρησεν*) to the truth of the faith.

The early *Acta martyrum* and *passiones* encoded this understanding in narrative form. These texts – from the *Martyrdom of Polycarp* to the *Passion of Perpetua and Felicitas*, from the *Acts of the Scillitan Martyrs* to the accounts collected by Eusebius – are characterized by their insistence on concrete detail: the names of judges, the

[3] On Isidore's intellectual project see: J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1983; J. Henderson, *The Medieval World of Isidore of Seville: Truth from Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; A. Fear, J. Wood (eds.), *A Companion to Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

specificity of torments, the exact words of testimony. Their rhetorical and theological power derives precisely from this concreteness. The martyr's death is meaningful because it happened, here, to this person, in this way.[4]

Furthermore, the theological interpretation of martyrdom in pre-Isidorian Christianity carried a strongly eschatological charge. Tertullian, Origen, and Cyprian all understood the martyr as a figure standing at the intersection of present time and the last things: the martyr's death was an anticipation of the final judgment, a moment of rupture in ordinary time, a direct confrontation between the claims of the Empire and the claims of God. This eschatological intensity was inseparable from the political tension that generated it: the persecutor, the Roman state, was a necessary element of the drama.[5]

After Constantine, both the narrative and the eschatological matrix of martyrdom were disrupted. The persecutor had been converted; imperial power had gradually become Christian; the drama of confrontation between Church and State had, at least officially, been resolved. The great hagiographers of the fourth and fifth *centuries* – Ambrose, Jerome, Augustine – continued to venerate the martyrs, but they did so within an institutional framework that was already transforming these figures from recent memory into historical monument. By the time Isidore writes, in early seventh-century Visigothic Hispania, the age of the martyrs is not a living past but a canonical inheritance, a doctrinal resource to be managed and interpreted.[6]

---

[4] On the eschatological and theological dimensions of early Christian martyrdom see: H.A. Musurillo, *op. cit.*, XLI-LXII; T.J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 22-71; J. Bremmer, J. den Boeft, *Notiunculae Martyrologicae II*, *VChr*, 39, 1985, 110-130; C. Rapp, *Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis*, *JECS*, 6, 1998, 431-448; E. Castelli, *op. cit.*, 33-68.

[5] On the *passiones* as narrative genre: P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 8, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935, 3-45; B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, *AB*, 72, 1954, 134-166; H.A. Musurillo, *op. cit.*, XL-LXIV; T.J. Heffernan, *op. cit.*, 22-71; M. Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.

[6] On the transformation of martyrdom from living memory to institutional heritage in the fourth and fifth centuries see: P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, 1-49; B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, London, Scholar Press, 1982, 1-32;

The character of Isidore's approach becomes perhaps most visible when set against the contrasting approaches of some of his most significant predecessors. Two figures in particular – Augustine of Hippo and Gregory the Great – engaged with the problem of martyrdom in a post-persecution world in ways that illuminate, by contrast, the specific novelty of the Isidorian operation.

For Augustine, martyrdom remained an event with irreducible historical weight. In *De Civitate Dei* XXII, 8-9, discussing the miracles wrought at the shrines of martyrs, Augustine insists that these wonders are not relics of a closed past but living demonstrations of the same faith for which the martyrs died. The relationship between the martyr's historical act and its ongoing theological meaning is direct and inalienable: the shrines, the relics, the cures worked in the martyrs' names are all extensions of the original testimony, continuous with it. Augustine does not dissolve martyrdom into a category or a function; he anchors it in specific persons, specific deaths, and specific places. His long enumeration of miracles functions as a grounding rhetorical move: he names individuals, cites witnesses, and specifies locations – Carthage, Milan, Uzalis – as if insisting that the theological force of martyrdom is inseparable from its historical particularity.[7] In *Sermo* 306, moreover, Augustine addresses the martyrs directly, describing their death as an act of love – *amor* – toward God and neighbor, and their bodily suffering as the instrument through which this love was made manifest to the world.[8] The martyr, for Augustine, remains a person who died in a particular way for a particular cause, and that particularity is non-negotiable.

Y. Duval, *Auprès des saints corps et âme: L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1988; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, University of California Press, 1991, 141-188.

[7] Aug. *civ*. XXII, 8-9. Latin text in B. Dombart, A. Kalb (eds.), *Aurelii Augustini De Civitate Dei*, Turnhout, Brepols, 1955 (*CCSL* 47-48). English translation at: https://www.newadvent.org/fathers/120122.htm (Accessed 01-04-2026). On Augustine's use of specific narrative in his treatment of martyrs see: V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1980, 245-280; A.D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 540-545.

[8] Aug. *serm*. 306. Text in *PL*, XXXVIII, col. 1400-1408. On Augustine's theology of martyrdom see: E. Lamirande, *Études sur l'écclesiologie de saint Augustin*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1969, 133-167.

Gregory the Great, Isidore's near-contemporary and the most influential ecclesiastical writer of the generation before him, offers a different but equally instructive contrast. In the *Dialogi*, Gregory reinterprets martyrdom not through taxonomic neutralization but through assimilation into the framework of monastic holiness. The Italian confessors and holy men he presents in the first three books are consistently described in martyrial terms: they combat the devil, they endure spiritual persecution, and they achieve the crown of virtue through patient suffering. In the *Moralia in Iob*, this process is taken even further: the soul's interior battle with vices is explicitly compared to the martyr's public battle with the persecutor, and the virtuous monk is presented as achieving a form of spiritual martyrdom through every act of self-renunciation. The instrument of this assimilation is the concept of *patientia* – endurance – which Gregory treats as the common ground between literal and figurative martyrdom.[9]

What distinguishes Isidore from both these predecessors is, in the first instance, the nature of the mediation he employs. Augustine uses specific narrative to anchor martyrdom in history; Gregory uses the sustained analogy of spiritual combat – developed across the *Dialogi* and the *Moralia* – to extend the category into a living monastic present, organized around the operative virtue of *patientia*. Isidore does not develop such a sustained analogy; he proceeds instead by definition and taxonomic distinction. Yet the conceptual substance of Gregory's move is not absent from Isidore's own text: as will emerge below, the closing distinction of *Etymologiae* VII, 11 between martyrdom *in aperta passione* and *in occulta animi virtute* already interiorizes the category in a manner structurally close to Gregory's own formulation, extending it – as Gregory does – *etiam pacis tempore*, "even in time of peace." The difference between the two authors, then, is not that Isidore lacks an interiorizing move while Gregory possesses one, but that Isidore compresses this move into a single classificatory distinction – a bipartite *genus* – rather than elaborating it, as Gregory does,

[9] Greg. *dial.* I-III. Latin text in A. de Vogüé, P. Antin (eds.), *Grégoire le Grand, Dialogues*, Paris, Cerf, 1978-1980 (*SC* 251, 260, 265); Greg. *Moral.* Latin text in M. Adriaen (ed.), *Gregorii Magni Moralia in Iob*, Turnhout, Brepols, 1979 (*CCSL* 143). On Gregory's concept of interior martyrdom see: G.R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 112-130; C. Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Berkeley, University of California Press, 1988, 160-185.

into a sustained analogical narrative of the ascetic life. Both authors interiorize martyrdom; only Gregory narrates the interiorization at length. It is this difference in mode – narrative extension versus taxonomic compression – rather than the presence or absence of interiorization as such, that represents the specific character of the Isidorian approach. The effect of etymological reduction and classificatory placement is not to dramatize martyrdom (as Augustine does) or to universalize it through analogy (as Gregory does), but to *stabilize* it as a linguistic category whose conditions of application can be specified and controlled. Both Augustine and Gregory preserve a living tension between the historical event and its present theological significance; Isidore resolves this tension by converting the event into a definition. It is this conversion – from event to category – that represents, at least in part, the specific character of the Isidorian approach, and that may be said to distinguish the *Etymologiae* from many major treatments of martyrdom that preceded it.

3. Etymologiae *VII, 11: A Close Reading*

Book VII of the *Etymologiae* is dedicated to God, angels, saints, and the various orders of the Church. Chapter 11, *De martyribus*, is among the shortest chapters in the book, comprising only a handful of sentences. Its brevity is striking; while this stands in expected contrast to the narrative amplitude of the hagiographical tradition due to the inherent constraints of the encyclopedic and linguistic genre, it nonetheless invites us to ask what has been left out. The chapter opens with the following passage:

> *Martyres Graeca lingua, Latine testes dicuntur, unde et testimonia Graece martyria nuncupantur. Testes autem ideo vocati sunt, quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt. Quod vero non testes, quod Latine utique possemus, sed Graece martyres appellamus, familiarius Ecclesiae auribus hoc Graecum verbum sonat, sicut multa Graeca nomina quae pro Latinis utimur.*[10]

[10] Isid. *orig*. VII, 11, 1-2. Latin text from W. M. Lindsay (ed.), *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1911 (repr. 1989). Online: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/-Texts/Isidore/7*.html (Accessed 27-07-2026). For the main critical editions of the *Etymologiae*, see also: *Codex Toletanus of Isidore's Etymologiae*, with preface by Rudolf Beer, Leiden, A. W. Sijthoff, 1909; J. de Grial (ed.), *Divi Isidori Hispalensis*

The first move is etymological: *martyres* derives from the Greek *martys*, meaning "witness." In itself this etymology was not new – it appears already in Tertullian, Origen, and Augustine[11] – but Isidore uses it as the primary defining principle of the concept. To be a martyr is to be a witness.

In Roman law, a *testis* primarily denotes one who gives testimony before a tribunal – a function entirely defined by its relationship to a judicial procedure, not by personal experience of violence or by eschatological significance. By anchoring the concept of martyrdom to this legal-semantic root, and by explicitly justifying the substitution of the more familiar Greek term for it, Isidore tends to shift the emphasis from what the martyr suffered to what the martyr said and testified: from the body under torture to the voice of testimony. The physical dimension of martyrdom – the wounds, the fire, the beasts – recedes into the background, as the communicative and terminological dimension comes to the fore.

Episcopi Opera Philippi II Cathol. Regis Iussu, Madrid, Ex Typographia Regia, 1599; F. Arévalo (ed.), *S. Isidori Hispalensis Episcopi Hispaniarum Doctoris Opera Omnia*, vols. 3-4, Rome, 1797-1803 (repr. in *PL*, LXXXII; repr. anast., Turnhout, Brepols, 1977; L. Cortés Góngora (ed.), *Las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, no. 67, 1951; M. C. Díaz y Díaz (ed.), *Los Capítulos sobre los Metales de las Etimologías de Isidoro de Sevilla*, León, Cátedra de San Isidoro, 1970; Á. B. Bértolo (ed.), *El Libro XX de las Etimologías de Isidoro de Sevilla*, Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad, 1975; J. Oroz Reta, M. A. Casquero Marcos (eds.), *Etimologías. Texto Latino, Versión Española y Notas*, 2 vols., Madrid, 1982-1983 (*Biblioteca de Autores Cristianos* nos. 433-434); J. González Cuenca (ed.), *Las Etimologías de San Isidoro Romanceadas*, 2 vols., Salamanca-León, Ediciones Universidad de Salamanca – Institución Fray Bernardino de Sahágun – CSIC, 1983; P. K. Marshall (ed.), *Isidore of Seville, Etymologies, Book II, Rhetoric*, Paris, Les Belles Lettres, 1983; M. Reydellet (ed.), *Isidore de Séville, Étymologies, Livre IX, Les Langues et les Groupes Sociaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1984; G. Gasparotto (ed.), *Agricoltura dei Romani: Isidoro di Siviglia, Etymologiae L. XVII*, Verona, 1986; J. Feáns Landeira (ed.), *Etimologías, Libro XVI*, Santiago de Compostela, Jose Feáns Landeira, 1995; M. Rodríguez-Pantoja (ed.), *Isidoro de Sevilla, Etimologías, Libro XIX. De Naves, Edificios y Vestidos*, Paris, Les Belles Lettres, 1995; M. I. Rodríguez Vela, M.-A. Marcos Casquero (eds.), *Etymologiarum III. De Mathematica. El Libro III de las Etimologías de Isidoro de Sevilla*, León, Universidad de León, 2000.

[11] The etymological explanation of *martyr* as witness appears already: Tert. *mart.*; Orig. *exhort.* 5-6; Aug. *serm.* 328, 2; 319, 3. For the broader development of martyrial discourse see also T.J. Heffernan, *op. cit.*, 76-78.

The chapter's third paragraph introduces the sole named figure in the entire chapter:

> *Martyrum primus in Novo Testamento Stephanus fuit, qui Hebraeo sermone interpretatur norma, quod prior fuerit in martyrio ad imitationem fidelium. Idem autem ex Graeco sermone in Latinum vertitur coronatus [...] Stephanus enim corona dicitur; humiliter lapidatus, sed sublimiter coronatus.*[12]

Stephen is invoked primarily for an etymological purpose – to illustrate the correspondence between name and fate (*coronatus*/*corona*) – and not as a narrative exemplum in the manner of the hagiographical tradition. No details of his trial, his accusers, or the circumstances of his death are given; Acts 7 is presupposed but not retold. In this sense the exception confirms the rule: even the one martyr Isidore names is deployed as an instance of etymological method, not as a historical event to be narrated.

The chapter's fourth and final paragraph, however, complicates the picture the preceding analysis might suggest, and deserves attention in its own right:

> *Duo sunt autem martyrii genera, unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute. Nam multi hostis insidias tolerantes, et cunctis carnalibus desideriis resistentes per hoc, quod se omnipotenti Deo in corde mactaverunt, etiam pacis tempore martyres facti sunt, qui etiam si persecutionis tempus existeret, martyres esse potuerunt.*[13]

This closing distinction performs an operation more consequential than the etymological reduction analyzed above. Having anchored martyrdom in the legal-communicative register of *testimonium*, Isidore now detaches the category from persecution altogether: a *genus* of martyrdom is available *in occulta animi virtute*, independently of any external confrontation with a persecuting power. The condition of possibility for martyrdom is relocated from the historical situation – the presence of a persecutor – to the interior disposition of the believer. Isidore's own text, in other words, already performs the interiorizing

[12] Isid. *orig*. VII, 11, 3. W. M. Lindsay, *op. cit*. Online: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Isidore/7*.html

[13] Isid. *orig*. VII, 11, 4. W. M. Lindsay, *op. cit*. Online: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Isidore/7*.html

move this paper attributes to his broader treatment of the theme: peace, no less than persecution, can produce martyrs – with evident relevance to Isidore's own Visigothic present.

4. Classification and Definition: Martyrdom in the Isidorian Taxonomy

To understand the full scope of Isidore's operation, chapter 11 must be read within the broader taxonomic architecture of Book VII. The *De martyribus* is preceded by chapters devoted to the prophets (VII, 8), the apostles (VII, 9), and other biblical figures mentioned in the Gospels (VII, 10), and is followed by chapters on the clergy (VII, 12) and monks (VII, 13). Within this broader classificatory sequence, martyrdom appears as one distinct category among several components of the Christian order described in Book VII.[14]

This positioning is not neutral. In the hagiographical tradition, martyrs occupied the apex of the hierarchy of the saints – they were the *milites Christi* par excellence, whose intercessory power exceeded that of confessors and virgins. In Isidore's scheme, they appear as one category among several, defined by a specific function (witness) within the broader classificatory organization of Book VII. The taxonomic gesture tends to regularize and relativize: martyrdom appears no longer as the unambiguously supreme form of Christian existence, but as one defined class within an ordered system.

The depth of this taxonomic operation becomes clearer when chapter 11 is read in direct comparison with the adjacent chapters of Book VII, whose full text is preserved in the Lindsay edition. The *De prophetis* (VII, 8) offers a striking contrast: Isidore devotes forty-one paragraphs to the prophets, providing individual etymological treatments for each of the major and minor figures. More significantly, each etymology is illustrated with narrative content drawn from the historical record: Elias receives his name because through him the people recognized the Lord God at Mount Carmel; Esaias is called *salvator Domini* because he predicted the Saviour of all nations; Daniel is named *iudicium Dei* because he discerned divine judgment in the affair of Susanna. The prophets, in Isidore's treatment, are inseparable from the

[14] Isid. *orig*. VII, 8-13; W. M. Lindsay, *op. cit*.

specific historical events through which their names became meaningful. The *De apostolis* (VII, 9) follows an identical pattern: twenty-four paragraphs treat the individual apostles, each anchored in a specific narrative episode. Peter's name is grounded in the declaration at Caesarea Philippi; Paul's change of name from Saul is interpreted against the background of his conversion; John's name (*Domini gratia*) is explained by reference to the special love Christ bore him. The apostles, like the prophets, are not dissolved into a functional category: they remain named historical individuals, defined by their participation in particular events.[15] Against this backdrop, the brevity and abstraction of chapter 11 on the martyrs is not merely relative – it appears structurally significant. Where prophets and apostles receive extended individual treatment grounded in historical narrative, the martyrs receive only a handful of paragraphs of generic definition. No martyr is named (with the partial exception of Stephen, introduced only to illustrate the etymological derivation *coronatus*); no specific persecution is cited; no act of testimony is described. The taxonomic regularity of Book VII conceals an internal asymmetry. While this shift can be read as a theological statement, it is also a concession to the encyclopedic genre itself: unlike the structurally finite and foundational groups of the prophets and apostles, the multitude of post-biblical martyrs is numerically incalculable, making individual entries impossible within a generalist compendium. Nevertheless, the result remains structurally significant: the martyrs, unlike the prophets and apostles, are defined primarily by their function rather than by individual historical narrative. Their individuality has been reframed by the classificatory procedure.

The classificatory impulse extends to the internal structure of chapter 11 itself. When Isidore qualifies martyrdom with the condition of interior perseverance, he is in effect establishing the criteria by which the category can be correctly applied – a characteristic move of

[15] Isid. *orig*. VII, 8, 1-41 (*De prophetis*); VII, 9, 1-24 (*De apostolis*). The contrast between the extended treatment of prophets and apostles and the compressed treatment of martyrs in Book VII has not been systematically analyzed in the secondary literature.

classificatory discourse, which seeks not to narrate but to define, not to exemplify but to delimit.[16]

This approach mirrors the broader epistemological strategy of the *Etymologiae* as a whole. For Isidore, to know the etymology of a word is to know the nature of the thing it designates: *nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis* (*Etym.* I, 29, 2). Etymology is not merely philological curiosity but a tool of cognitive organization: to name correctly is to understand, and to understand is to classify, and to classify is to order within a Christian intellectual framework.

Applied to martyrdom, this epistemological strategy produces a specific effect: the transformation of a historically and theologically charged concept into a manageable entry in the encyclopedia of Christian knowledge. Within the encyclopedic framework of the *Etymologiae*, the martyr becomes a defined entity within the ordered universe of Isidore's *Etymologiae* – not a figure of eschatological urgency, but a linguistic node in a semantic network. This process should not be understood simply as the result of authorial intention. Rather, it reflects a broader epistemological characteristic of encyclopedic writing. Encyclopedias do not merely preserve inherited knowledge; they reorganize it through systems of classification, definition, and semantic ordering. Within such a framework, historical narrative naturally gives way to conceptual organization. The treatment of martyrdom in the *Etymologiae* therefore illustrates not only Isidore's theological concerns but also the cognitive logic of the encyclopedic genre itself.

5. The Isidorian Neutralization: Theological and Historical Implications

The analysis of *Etymologiae* VII, 11 allows us to characterize Isidore's treatment of martyrdom with some precision. What takes place in *Etymologiae* VII,11 is not a rejection of martyrdom as a category – that would have been theologically impossible – but what appears to be a significant transformation of its semantic content. Three main

[16] Isid. *orig*. VII, 11, 4. W. M. Lindsay, *op. cit*. Cf. also Isid. *orig*. VII, 12, 1-5, where the adjacent section on the clergy presents the same classificatory logic applied to the ecclesiastical hierarchy.

tendencies may be distinguished, bearing in mind that their separation is an analytical device and that they operate in concert in the texts.[17]

The first is *etymological reduction*: the anchor of the concept is shifted from the historical event of violent death to the linguistic root *testis* (witness). This move is characteristic of Isidore's encyclopedic method, which consistently understands the nature of a thing through its name. But in the case of martyrdom, it has the specific effect of replacing a narrative category (the story of a death) with a semantic one (the function of testimony). The martyr tends no longer to be primarily defined as someone who died in a specific way, but rather as someone who performs a specific communicative act.

The second operation is *de-historicization*: the removal of the specific historical and political context that gave martyrdom its original meaning. In *Etymologiae* VII,11 there is no persecutor, no empire, no torture, no trial. The drama of martyrdom is largely absent from these texts. What persists is a theological schema – suffering for truth, eschatological reward – abstracted from any concrete historical occasion.

The third operation is *moralization and interiorization*: the relocation of the defining element of martyrdom from external events (death, persecution) to internal states (intention, fervor, justice). The consequence of this move, as we have seen, is that martyrdom becomes potentially available to any Christian in any historical situation, including the condition of peace that characterized Isidore's own Visigothic present.[18]

Together, these three operations may be understood as constituting what I propose to call epistemic neutralization: a process through which – *innocuous* in the etymological sense of *sine nocere* – a concept that, in its earlier forms, had carried considerable theological and political charge, is rendered more stable and manageable. The term is of-

[17] On the relationship between Isidore's encyclopedic method and control of knowledge: J. Fontaine, *op. cit.*, II, 733-795; S. Castellanos, *Isidore of Seville: Historical Contexts*, in A. Fear, J. Wood (eds.), *op. cit.*, 21-37; R. Montefinese, *Isidore of Seville and the Christianization of Cultural Memory in Visigothic Hispania*, *Cuad. Isid.*, 16, 2025, 359–390.

[18] On the relationship between knowledge and authority in Visigothic Spain: R. Collins, *Visigothic Spain 409-711*, Oxford, Blackwell, 2004, 182-210; J. Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill, 2012, 45-88.

fered as an analytical construct; the degree of deliberateness on Isidore's part remains, as with all medieval intellectual history, a matter of interpretive judgment. Martyrdom in its classical form had implied a situation of intense conflict between the Church and the world, and valorized a form of extreme behavior that could, in certain circumstances, generate political instability or challenges to ecclesiastical authority. The Isidorian reformulation may be understood as having the effect of reducing these potentially destabilizing dimensions of martyrdom.

It is worth noting that this neutralization is entirely consistent with Isidore's broader ideological program. In the context of the unified Visigothic Catholic kingdom – a context Isidore played a central role in shaping, most visibly at the Fourth Council of Toledo in 633[19] – forms of religious behaviour that escaped ecclesiastical supervision could potentially be perceived as politically destabilizing. The ideal of the *unitas fidei* required a domesticated, institutionally controlled Christianity, not one that valorized individual acts of confrontation with authority. Isidore's treatment of martyrdom may thus be read as consistent with a broader project of religious and political consolidation, even if the degree to which it was a consciously designed strategy remains difficult to determine with certainty.

The epistemic neutralization of martyrdom that we have traced in the *Etymologiae* was not produced in a political vacuum. To understand its full significance, it is necessary to situate it within the specific circumstances of early seventh-century Visigothic Hispania – a context in which the management of religious discourse was not merely an intellectual project but a matter of political urgency.

One of the most revealing episodes in this regard is the policy of forced baptism of Jews implemented by King Sisebut (612-621). Isidore, as bishop of Seville and the most authoritative ecclesiastical voice of the kingdom, found himself in a structurally uncomfortable position with respect to this policy. In his *Historia Gothorum* (60), Isidore explicitly disapproved of Sisebut's policy of coerced conversion on theological grounds, famously noting that the king had zeal, *'sed*

[19] On the Fourth Council of Toledo and Isidore's role: A. Barbero, M.I. Loring, *The Catholic Visigothic Kingdom*, in P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 346-360; J. Orlandis, D. Ramos-Lissón, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn, Schöningh, 1981, 186-210.

non secundum scientiam; potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit' (but not according to knowledge; for he compelled by power those whom he should have challenged by the reason of faith). While general principles regarding the limits of coercive power can be discerned in Isidore's broader doctrinal writings, it is in his historical work that he most explicitly comments upon what may be understood as an instance of royal overreach. And yet, there is no evidence that Isidore publicly challenged the king during his reign or attempted to reverse the policy. The political reality of the Visigothic kingdom – in which the Catholic episcopate was intimately bound to the royal power that had converted from Arianism in 589 – made sustained public episcopal confrontation with royal authority highly unlikely.[20]

This episode is relevant not because it concerns martyrdom directly, but because it illustrates the broader problem of religious coercion and the ecclesiastical management of Christian witness in the Visigothic kingdom. The issue raised by Sisebut's policy may be understood not as the possibility that its victims might be regarded as Christian martyrs, but rather the broader question of how authentic Christian witness should be defined and evaluated in situations marked by religious coercion. Isidore's *Contra Iudaeos* is itself addressed to his sister Florentina and seeks to demonstrate through scriptural argument the truth of Christian claims over against Judaism – not at celebrating those who resist conversion. The polemical strategy requires a model of faith that is rationally demonstrated, not heroically enacted.[21]

Within this context, Isidore's emphasis upon the interior disposition of the witness and upon doctrinal criteria of recognition may be read as consistent with a broader ecclesiastical concern to regulate the categories through which Christian witness was understood. By relocating the defining element of martyrdom from external events (death, persecution by a specific authority) to internal states (intention, adherence to Catholic doctrine, moral perseverance), and by subjecting

[20] On Sisebut's policy of forced Jewish conversion: E. A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 161-189; J. Wood, *op. cit.*, 187-220; L. A. García Moreno, *Los judíos de la España Antigua*, Madrid, Rialp, 1993, 89-122; S. Bradbury, *The Jews of Spain c. 235-638*, in *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 508-518.

[21] On Isidore's theology of conversion and coercion see: P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Beauchesne, Paris, 1994, 211-260.

the category to ecclesiastical evaluation and doctrinal control, Isidore's formulation tends to ensure that no individual or group can easily claim martyrial status without ecclesiastical mediation. This is not a trivial consequence: it suggests that the recognition of martyrdom becomes inseparable from ecclesiastical doctrinal judgment rather than depending solely upon the fact of suffering or death. At the very least, Isidore's formulation tends to place the institutional Church – that is, the episcopate – in the position of necessary mediator in any recognition of martyrdom. This institutional mediation is formalized at the Fourth Council of Toledo (633), presided over by Isidore. Canon 57 explicitly addresses the consequences of Sisebut's policy by rejecting further coercion while maintaining the validity of baptisms already administered. Although this canon does not concern martyrdom directly, it illustrates the same institutional concern for regulating religious categories through episcopal authority rather than leaving them to individual or political initiative.

This structural consequence becomes even more transparent when read against the background of the Fourth Council of Toledo (633), over which Isidore himself presided and which produced the most systematic articulation of Visigothic Christian kingship. A different but related form of institutional consolidation is visible in Canon 75 of the same council, which addresses not religious minorities but political loyalty. Canon 75 of that council explicitly threatens those who conspire against the king or violate the royal person with anathema and perpetual condemnation – reflecting a model of Christian polity in which political resistance has no theological justification. The emphasis on political and ecclesiastical unity characteristic of the council provides a broader context within which Isidore's classificatory treatment of martyrdom may be situated.[22] Isidore's treatment of martyrdom may thus be read, in this light, as one consistent element within a broader orientation toward consolidation: a tendency to render Christianity's most radical category manageable within an ordered, episcopally supervised, and royally protected system of Christian knowledge.

[22] *Conc. Tolet.* IV (633), can. 75. Latin text in J. Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, 217-221. On the ideological program of the Fourth Council of Toledo see: A. Barbero, M. I. Loring, *op. cit.*, 355-360; R. Collins, *op. cit.*, 210-240; J. Orlandis, D. Ramos-Lissón, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn, Schöningh, 1981, 196-210.

6. Conclusion

The analysis of Isidore's treatment of martyrdom in the *Etymologiae* reveals a sophisticated intellectual operation, whose character – whether the product of deliberate strategy or of the internal logic of encyclopedic method – is consistent across the texts examined. Through the tools of etymology, classification, and moral theology, the bishop of Seville transforms one of Christianity's most charged and potentially destabilizing concepts into a stable, manageable, and doctrinally controlled category.

This transformation is not merely a consequence of the encyclopedic genre or of intellectual distance from the age of persecution. It is, as this paper has argued, an operation that may usefully be described as epistemic neutralization: a reformulation that tends to strip martyrdom of its historical specificity, its narrative amplitude, and its eschatological urgency, and to reconstruct it as a function within an ordered system of Christian knowledge.

The implications of this analysis extend beyond Isidore. They invite us to consider more broadly how Christian tradition has managed the radical elements within its own heritage – how institutional Christianity has repeatedly sought to integrate charismatic and exceptional forms of religious experience within more stable doctrinal and ecclesiastical frameworks. In Isidore's case, the instrument of this management is the encyclopedia itself: a form of knowledge organization that, by its very structure, tends to replace event with definition, narrative with taxonomy, and drama with classification.

Isidore of Seville does not, in the texts examined here, preserve the concept of martyrdom in the historically charged form it had held in much earlier Christian writing. Rather, he tends to reconstruct it as a linguistic and classificatory category. The martyr, in the *Etymologiae*, appears less as a figure who disrupts the order of the world, and more as a defined entry within its encyclopedia – a transformation that, however subtle, carries significant implications for the theology and politics of sanctity in the Visigothic West. The argument advanced here does not require the assumption of conscious political intent. Rather, it suggests that the encyclopedic form itself encourages abstraction, categorization, and the reduction of narrative complexity.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 961-971
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.961

DEA REGINA FROM ULPIA SARMIZEGETUSA

Sorin NEMETI[*]
(Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca)

Keywords: *Dacia, religion, Regina, temple,* interpretatio.

Abstract: *The article examines several inscriptions from Roman Dacia that attest the existence of a temple dedicated to a deity called* Dea Regina*, focusing on the problem of identifying this goddess. It reviews the main scholarly interpretations proposed over time – namely her identification with an indigenous deity, Isis, or Nemesis – rejecting these hypotheses on the basis of epigraphic, social, and historical evidence. Taking into account the elite status of the dedicants and parallels from the Western provinces of the Roman Empire, the author argues that* Dea Regina *represents a peregrine Western deity whose original name was rendered through a Latin appellation. The goddess is thus interpreted as a* dea patria*, likely introduced to Dacia by settlers from the Rhine region and integrated into the local religious landscape through* interpretatio Romana.

Cuvinte-cheie: *Dacia, religie, Regina, templu,* interpretatio.

Rezumat: ***Dea Regina de la Ulpia Sarmizegetusa***. *Articolul analizează mai multe inscripţii din Dacia romană care atestă existenţa unui templu dedicat unei divinităţi numite* Dea Regina*, concentrându-se asupra problemei identificării acestei zeiţe. Sunt trecute în revistă principalele interpretări propuse de-a lungul timpului – şi anume identificarea ei cu o divinitate indigenă, cu Isis sau cu Nemesis – iar aceste ipoteze sunt respinse pe baza dovezilor epigrafice, sociale şi istorice. Luând în considerare statutul de elită al dedicanţilor şi paralelele din provinciile occidentale ale Imperiului Roman, autorul susţine că* Dea Regina *reprezintă o divinitate peregrină de origine occidentală, al cărei nume original a fost redat printr-o denumire latină. Astfel, zeiţa este interpretată ca o* dea patria*, probabil adusă în Dacia de colonişti proveniţi din regiunea Rinului şi integrată în peisajul religios local prin* interpretatio Romana.

In 1884, Franz Studniczka published a marble slab broken into several pieces containing an inscription about the construction of a temple. The slab is located in the museum in Deva and measures 71 x

[*] nemeti.sorin@gmail.com

90 x 4 cm. The epigraphic field, measuring 41 x 69 cm, contains the following inscription[1]:

> *Deae [Re]ginae / M(arcus) Com(inius) Q[u]intus eq(uo) p(ublico) / pon(tifex) et q(uin)q(uennalis) col(oniae) et Anto/nia Valentina eiu[s] / pro salute Clau[di]/ae Valentinae / templ(um) a solo fecerunt.*

The last line, *templum a solo fecerunt*, is written on the lower border of the plaque. Studniczka correctly identifies the characters as members of the municipal elite of Ulpia Sarmizegetusa, the Roman knight M. Cominius Quintus and his wife Antonia Valentina. He then considered Claudia Valentina to be the mother-in-law of M. Cominius Quintus[2] and the wife of the Roman knight M. Antonius Valentinus[3]. Finally, he adds that he knows of no example of Juno being referred to simply as Dea Regina[4].

In 1890, Téglás G. and Király P. published a beautifully crafted altar made of Bucova marble, measuring 64 x 32 x 24 cm, with the following inscription[5]:

> *Deae Regi(nae) / Ael(ia) Primi/tiva ex vot(o) / pro Ael(io) Me/trodoro / patrono suo / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

The authors make no further comments[6], but the altar, also from Ulpia Sarmizegetusa, must be linked to the construction plaque of a temple dedicated to a deity simply called Dea Regina.

The two inscriptions prove the existence of a place of worship, called *expressis verbis* in the first inscription *templum*, of a goddess called Dea Regina. Based on data from Latin literature and inscriptions, Franz Studniczka believes that the name Dea Regina most likely refers to Juno.

Two inscriptions from Dacia are added to this file: a fragmentary one from Micia with the text seen and copied by Lugosi Fodor András and J. F. Neigebaur, and one from Romula. The first, frag-

---

[1] *CIL* III, 7907 = *IDR* III/2, 19.

[2] *CIL* III 1473, 1497, 1513.

[3] CIL III 1433.

[4] F. Studniczka, *Mithraeen und andere Denkmäler aus Dacien*, *AEM*, 8, 1884, 44-45, no. 1.

[5] *CIL* III, 7908 = *IDR* III/2, 309.

[6] G. Téglás, P. Király, *Neue Inschriften aus Dacien*, *AEM*, 13, 1890, 193, no. 6.

mentary inscription reads either Dea Sancta Regina or Dea Isis Regina, and the second reads Placida Regina. The one where the goddess is worshipped under the names Placida Regina should be treated together with two others from southern Dacia where the goddess is simply called Dea Placida or Domna Placida. On the relief from Cioroiu Nou, above the inscription, there is a representation of the goddess Hekate *triformis*, which leads Gabriella Bordenache to interpret the other two inscriptions dedicated *Placidae reginae* or *Deae Placidae* as dedications to the same Hekate[7]. N. Gostar, in his article dedicated to the survival of indigenous cults in Roman Dacia, assumes that this name is a Roman interpretation of a local deity: "In this case, it is not entirely excluded that a belief from a time prior to the Roman occupation, when a goddess whose qualities, in a certain way, corresponded to the Latin notion of *placida*."[8] S. Sanie, on the other hand, stubbornly maintained the identification of the goddesses Dea Placida and Dea Regina with Isis. Even the presence of Hekate on the relief dedicated *Domnae placidae* at Cioroiu Nou does not seem to him to be a sufficient argument, and he gives examples of inconsistencies between the inscription and the sculptural representation on various votive pieces[9].

Thus, regarding the identity of this Dea Regina in Dacia, three hypotheses have been expressed over time.

1. O. Seeck says that since it is the dedication inscription of a new temple, Regina cannot be an epithet of Juno or Isis, but the form in which the deity to whom the temple was dedicated was commonly designated. He thus assumes that the Latin Regina is a translation of a Dacian word meaning queen. He identifies the preferred use of this epithet in appellatives of this type in Pannonia Inferior (Regina)[10], Dacia (Dea Regina, Placida Regina, Dea Sancta Regina), Moesia Superior (Domna Regina[11], Hilara? Regina) and concludes that all these

[7] G. Bordenache, *Domna Placida, StudClas*, 7, 1965, 315-318.

[8] N. Gostar, *Cultele autohtone în Dacia romană*, *AIIAI*, 2, 1965, 239-241.

[9] S. Sanie, *Dea Placida*, *ActaMN*, XI, 1974, 113; S. Sanie, *Cultele egiptene în Dacia romană*, *ArhMold*, XXVII, 2004, 63-64.

[10] *CIL* III 10594: *Regin(a)e / Aur(elius) Respectus / vet(eranus) leg(ionis) II Ad(iutricis) p(iae) f(idelis) / ex voto posuit / [a]r[a]m / Agric[o]la / et Clement[i]n[o] / co(n)s(ulibus).*

[11] *CIL* III 8029 (Naissus): *Placidae / Reginae / eq(uites) v(oto) l(ibentes) p(osuerunt) / per Proculo // princ(ipe) et [G]aio opt(ione)*; *CIL* III 1680 (Naissus): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Ful(guratori?) / et Iun(oni) Reg(inae) / et deo Lib(ero)*

Latin epicleses cover a barbarian, indigenous deity in the Danube area[12]. N. Gostar, noting that the temple's dedicants are part of the provincial elite and are not locals, considers it unlikely that this temple is dedicated to a native Dacian deity[13]. The same opinion is shared by C. Daicoviciu, who rejects as unfounded the theory of the native origin of the goddess Dea Regina[14].

2. Dea Regina, mentioned in the inscriptions from Sarmizegetusa, has been consistently interpreted, from D. Popescu to S. Sanie, as the Alexandrian goddess Isis. An important argument in the opinion of some is the fact that these inscriptions were included in the repertoires of Isiac inscriptions by L. Vidman (SIRIS) and L. Bricault (RICIS). The identification with Isis was supported by D. Popescu[15], O. Floca[16], S. Sanie[17], L. Vidmann,[18] L. Bricault[19], and, more recently, J. R. Carbó García[20] and P. Christodoulou[21]. These inscriptions were excluded from the catalogues of Egyptian deities by Al. Popa[22], M.-C. Budichovschy[23], Ş. Cristea[24] and from a recent catalogue of Isiac dis-

/ et Hilare(!) Reg(inae) / G(aius!) Iul(ius) Servan/dus vet(eranus) et / Fl(avi) Numisius [et] / [N]umisia[nus].

[12] O. Seeck, *RE*, I A, 1914, *s.v. Regina,* 472-473.

[13] N. Gostar, *op. cit.,* 250.

[14] C. Daicoviciu, *La Transylvanie dans l'Antiquité*, Bucarest, 1945, 153-154, n. 3.

[15] D. Popescu, *Le culte d'Isis et de Sérapis en Dacie*, *Melanges de l'École roumaine en France*, VI, Paris, 1927, 199.

[16] O. Floca, *I culti orientali nella Dacia*, *EDR*, 6, 1935, 223.

[17] S. Sanie, *Dea Placida*, *ActaMN*, XI, 1974, 112

[18] L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969, 681.

[19] L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernat les cultes isiaques (RICIS)*, 2, Paris, 2005, 726-727, nos. 616/2201, 616/0202.

[20] J. R. Carbó García, *Los cultos orientales en la Dacia romana, Formas de difusión, integración y contral social e ideológico*, Salamanca, 2010, 1008; idem, *Women and «oriental» cults in Roman Dacia*, *SAA*, XVIII, 2012, 260.

[21] P. Christodoulou, *Sarapis, Isis and the Emperor*, in A. Nikoloska, S. Müskens (eds.), *Romanising Oriental Gods? Proceedings oft the International Symposium Skopje (18-21 September 2013)*, Skopje, 2015, 183-184.

[22] Al. Popa, *Cultele egiptene şi microasiatice în Dacia romană, diss.*, Cluj-Napoca, 1979, 24-25.

[23] M.-C. Budischovsky, *Témoignages isiaques en Dacie (106-271 apr. J.-C.)*, in L. Bricault, M. J. Versluys, P. G. P. Meyboom (éd.), *Nile into Tiber. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005,* Leiden-Boston, 2007, 267-288.

coveries at Ulpia Sarmizegetusa signed by L. Bricault, D. Deac and I. Piso[25]. The identification with Isis was also supported by the identity of the benefactors, M. Cominius Quintus and Antonia Valentina, who were related to the Varenia family, and the wife of Varenius Pudens, a certain Domitia, built a temple to Isis in Micia[26]. J. R. Carbó García sees an indication of the "Eastern" origin of the goddess in the Greek name of Aelius Metrodorus, the patron of the dedicant of an altar to Dea Regina, Aelia Primitiva[27]. A. Rusu-Pescaru and D. Alicu lean towards the Isiac interpretation of the temple, because at Ulpia Sarmizegetusa there is an inscription commemorating the founding of the temple of Nemesis, and Juno probably had her own temple as well[28].

3. A third hypothesis for the identification of the goddess simply called Dea Regina is Nemesis, attested in inscriptions with this epithet in the Danubian area[29]. I. I. Russu[30], as well as S. Pribac[31], prefers the identification of Dea Regina with Nemesis. R. Ardevan has expressed his opinion, with reservations, in favor of the identity with Nemesis[32], and L. Bricault, D. Deac, and I. Piso, who considered, more decided, that Juno, the supreme goddess of the Roman pantheon, was not hidden under epiclesis and that the Dea Regina was most likely Nem-

[24] Ş. Cristea, T. Tecar, *Isis şi Serapis în epigrafia Daciei romane*, in V. Rusu-Bolindeţ, T. Sălăgean, R. Varga (eds.), *Studia Archaeologica et Historica in honorem Magistri Dorin Alicu*, Cluj-Napoca, 2010, 257.

[25] L. Bricault, D. Deac, I. Piso, *Les cultes isiaques à Sarmizegetusa*, in Ş. Cristea, C. Timoc, E. C. de Sena (eds)., *Africa, Egypt and the Danubian Provinces of the Roman Empire. Population, military and religious interactions (2nd-3rd centuries AD)*, Oxford, BAR Int.S. 3058, 2021, 58-59.

[26] L. Bricault, *op. cit.*, 726.

[27] J. R. Carbó García, *Los cultos orientales….*, 1008; idem, *Women and «oriental» cults….*, 260.

[28] A. Rusu-Pescaru, D. Alicu, *Templele romane din Dacia (I)*, Deva, 2000, 140.

[29] *AE* 1977, 767 (Moesia Inferior); *AE* 1952, 193; *ILJ* 3, 1394, 1395; *IMS* 2, 36 (Moesia Superior); *IDR* III.2, 308, 313, 314, 319, 321; *IDR* III.5, 297; *AE* 1957, 329; *CIL* III 827 = 7633; *AE* 2012, 1239 (Dacia); *AE* 1955, 10 (Pannonia Inferior); *CIL* III 4008, 10955, 14075, 14076, 14358 (Pannonia Superior); *AE* 2004, 1077 (Noricum).

[30] *IDR* III.2, 309, p. 266.

[31] S. Pribac, *Aspecte sociale ale vieţii spirituale din Dacia romană*, Timişoara, 2006, 153, 157.

[32] R. Ardevan, *Über das religiöse Verhalten der Munizipalaristokratie von Sarmizegetusa*, *Studia Europaea Gnesnensia*, 16, 2017, 436-437.

esis, the goddess of misfortune and revenge, whose name was avoided[33].

With the exception of the first hypothesis, that of a barbarian/ indigenous deity, the other two attempts to establish the identity of the deity started from the epithet Regina. This epithet is indeed most frequently found in Latin poets and inscriptions associated with Juno, the wife of the king of the gods, Jupiter. Of course, it is also found in connection with other goddesses such as Diana, Luna, Proserpina, Tellus, or Venus in literature[34], or Isis and Nemesis in inscriptions[35]. We believe that O. Seeck's approach is methodologically correct, as he understands Dea Regina to be a Latin formula for expressing certain religious realities. His main argument is that in the inscription dedicating the temple to a deity, this appellation is used and not the name of the goddess, Juno, Isis, or Nemesis accompanied by the epithet Regina. This simply means that for believers, the Latin appellations Dea Regina were considered the name of the goddess, and this would not be possible if the worshipped goddess had another name, iconography, or mythological tradition well known to the other inhabitants of the colony. A similar case is identified in Ulpia Sarmizegetusa, where a small cult building dedicated to gods simply called Domnus et Domna, understood as *Dii Maiores*, was excavated[36].

However, we do not believe that this name hides a local, indigenous, Dacian-Moesian deity, primarily because of the identity of those who dedicated the temple and monuments. The dedicants of the temple

[33] L. Bricault, D. Deac, I. Piso, *op. cit*, 59.

[34] I.B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur,* Leipzig, 1902, 30, 49-50, 62, 89, 95, 103.

[35] S. Sanie, *Dea Placida...*, 112, n. 12; S. Pastor, *Il culto della Dea Nemesis nelle province balcano-danubiane: tra devozione privata e propaganda imperiale*, in I. Baglioni (ed.), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, Roma, 2010, 220, 223

[36] M. Fiedler, C. Höpken, *Das "gemeinschaftliche" und das "private" Opfer: Beispiele aus dem Spektrum von Votivpraktiken in römischen Heiligtümern, dargestellt an Befunden aus Apulum und Sarmizegetusa*, in C. Frevel, H. von Hesberg (eds.), *Kult und Kommunikation: Medien in Heiligtümern der Antike (ZAKMIRA-Schriften* 4), Wiesbaden, 2007, 435-466; iidem, *Micul templu al marilor divinități: sanctuarul lui Domnus și Domna din Sarmizegetusa*, in V. Rusu-Bolindeț, T. Sălăgean, R. Varga (eds.), *op. cit*., 327-341.

to Dea Regina are part of the local elite[37], wealthy families belonging to the equestrian order. Several inscriptions from Ulpia Sarmizegetusa have made it possible to reconstruct a family tree spanning several generations of the related Cominia and Varenia families. When the inscription was published, Fr. Studniczka believed that the wife of M. Cominius Quintus, Antonia Valentina, could be the daughter of M. Antonius Valentinus, a member of *ordo equester* attested by an inscription dated during the reign of Gordianus III[38]. R. Ardevan, who has repeatedly studied the members of these families from Ulpia Sarmizegetusa, has managed to reconstruct the family tree over four generations. The first generation includes the parents of M. Cominius Quintus and Antonia Valentina, namely M. Cominius Celerinus and Aelia Adiuta, and an anonymous Antonius[39] and Claudia Valentina, respectively. The second generation is that of the children of M. Cominius Celerinus, namely M. Cominius Quintus and his sisters Cominia Sperata and Cominia Caecilia. One of the sister of Cominius Quintus, Sperata or Caecilia, will marry T. Varenius Probus, and their son, T. Varenius Pudens, belongs to the third generation. In older reconstructions, R. Ardevan believed that Varenia Probina and T. Varenius Sabinianus were the children of T. Varenius Probus and the sister and brother of T. Varenius Pudens. The reinterpretation of an inscription from Micia allows him to improve the family tree[40], and thus T. Varenius Probus, married to Domitia Vettia, has two children, Varenia Probina and T. Varenius Sabinianus, belonging to the fourth generation. There are not many dating elements in the inscriptions of these families. M. Cominius Quintus is *praefectus quinquennalis pro Antonino imperatore*, which led to his dating to a period ranging from Antoninus Pius to Elagabalus[41]. After a thorough analysis of the

[37] A. Honcu, Aedes ad Danuvium. *Inițiative publice și private în fenomenul edilitar din provinciile Dacia și Moesia Inferior (secolele I-III p. Chr.),* Iași, 2022, 132-133.

[38] *CIL* III 1433; F. Studniczka, *op. cit.*, 45.

[39] R. Ardevan, *Die Cominii von Sarmizegetusa – ein prosopographisches und chronologisches Problem*, in L. Mrozewicz, K. Ilski (Hrsg.), *Prosopographica*, Poznań, 1993, 230, another Antonius, not M. Antonius Valentinus.

[40] R. Ardevan, *Die Domitii in der römisch-dakischen Lokalaristokratie*, in Szabó Á. (ed.), *From Polites to Magos. Studia György Németh sexagenario dedicata*, Budapest-Debrecen, 2016, 43-45.

[41] R. Ardevan, Praefectus quinquennalis pro Imperatore, *ActaMN*, XVIII, 1981, 439-440.

chronology of the inscriptions, R. Ardevan places M. Cominius Quintus and T. Varenius Probus during the reign of Marcus Aurelius[42]. In the last attempt to establish the *stemma* of these families and its chronology, we find the following proposal: the generation of Claudia Valentina and M. Cominius Celerinus – 160-180 AD, that of M. Cominius Quintus and T. Varenius Probus – 180-200 AD, T. Varenius Pudens – 200-220 AD, and the last generation of T. Varenius Sabinianus and Varenia Probina between 220-250 AD. Thus, the history of these related families can be traced for almost a century[43].

We do not know which family of Antonii M. Comitius Quintus' wife belongs to, L. Antonii from Ulpia Sarmizegetusa[44] or M. Antonii from Apulum[45]. However, we do know that she and her husband used their own money to build a temple for the health of her mother, Claudia Valentina, the mother-in-law of M. Cominius Quintus. Claudia Valentina is the key figure in solving this equation and discovering the identity of the goddess called Dea Regina. She does not seem to have been one of the Claudii attested in Apulum[46]. The fact that the temple is dedicated to her health means that this goddess Dea Regina played an important role in her personal pantheon. Since Juno, Isis, and Nemesis have already been proposed and there are no additional arguments to settle the issue, the situation in which Dea Regina is a Latin appellation covering a foreign religious reality should be investigated. There are many such cases, especially in the Western provinces. There we find Matres, Matronae, Dominae, Nutrices, all with Latin names, but with iconography derived from the Celtic or Germanic substratum[47]. Regina, although a Latin epithet, appears as a divine

[42] *Ibidem*, 439-442; idem, *Die Cominii...*, 231-234.

[43] R. Ardevan, *Détails sur la famille Varenia de Sarmizegetusa*, in Kovács P., Szabó, Á. (ed.), *Defending the Polis – Defending the Empire. The Ancient Greek and Roman military strategy and inscriptions*, Budapest, 2020, 31-40.

[44] I. Piso, *De nouveau sur les* Lucii Antonii *de* Sarmizegetusa, in E. Iaroslavschi et al. (eds.), *Studii de istorie antică. Omagiu profesorului Ioan Glodariu,* Cluj-Napoca, 2001, 363-370.

[45] *IDR* III.5, 323 (M. Antonius Florentinus), 85 (M. Antonius Onesas), 379 (M. Antonius Sabinus); and several *Antoniae* – *IDR* III.5, 495 (Agrippnina), 496 (Bonita), 211 (Celsina), 215 (Iulia), 495 (Marcella), 497 (Paula).

[46] R. Ardevan, *Die Claudii von Apulum*, in L. Ruscu et al. (eds.), Orbis antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis, Cluj-Napoca, 2004, p. 345-353.

[47] A. Schmölzer, *Gottinnen der Germania Inferior. Neue archäologische Untresuchungen zur Ikonographie der Matronen*, Oppenheim am Rhein, 2023.

name in itself in several well-known cases in the Celtic-Germanic world. There are two known cases in Britannia[48], a Dea Regina at Lemington[49] and a Regina at Longovicium/Lanchester[50]. In Lower Germany, at Worringen, the *vicani Segorigienses* dedicate an altar to the Dea Regina[51]. A richer record is found in Upper Germany, where, in a more geographically circumscribed area, several altars and figurative representations are dedicated to a goddess called Dea Candida Regina. Such cases are found at Nida/Heddernheim[52], two dedications at Osterburken (one made by a *beneficiarius*, L. Traianius Ibliomarus)[53] and two dedications at Ingwiller[54]. More recently, an altar dedicated Deae Candidae Reginae was discovered at Grosskrotzenburg, Hessen, also in the province of Germania Superior[55]. The goddess is represented either seated on a throne or standing, dressed in the Greco-Roman fashion, with a tunic, stola, and palla[56]. On the aedicula at Osterburken, she wears a diadem on her head and holds a sceptre in her left hand and an ear of wheat in her right hand[57].

The use of these epithets, Dea Regina or Dea Candida Regina, in a well-defined area on the Middle and Upper Rhine[58], associated with unusual iconography inspired by that of the goddesses of the classical pantheon, indicates a phenomenon of religious acculturation specific to these provinces. Dea Regina is a local deity in this area (perhaps a translation of the Celtic *rigami* from a *defixio* at Lezoux or a

[48] G. L. Irby-Massie, *Military Religion in Roman Britain*, Leiden-Boston-Köln, 1999, 211, 272, no. 349.

[49] *RIB* 125.

[50] *CIL* VII 434 = *RIB* 1084.

[51] *CIL* XIII 8518.

[52] *AE* 1978, 535

[53] *AE* 1985, 695, 685.

[54] *CIL* XIII 6021, 6022.

[55] O. Stoll, Hölzer, *Ziegel und Soldaten:* nullus locus sine genio. Dea Candida regina *auf einem neuen Altar aus dem vicus von Großkrotzenburg, Hessen*, *Germania*, 90, 2012, 127-144.

[56] U. Schillinger-Häfele, *Vierter Nachtrag zu CIL XIII und zweiter Nachtrag zu Fr. Vollmer, Inscriptiones Baivariae Romanae. Inscriften aus dem deutschen Anteil der germanischen Provinzen und des Treverergebietes sowie Rätiens und Noricums*, *BerRKG*, 58, 1977, 510-511, no. 105.

[57] E. Schallmayer, K. Eibl, J. Ott, G. Preuss, E. Wittkopf, *Der römische Wiehebezirk von Osterburken*, 1, 1990, 139, no. 153.

[58] J. J. Hatt, *La divinité féminine souveraine chez les Celtes continentaux d'après l'épigraphie gallo-romaine et l'art celtique*, *CRAI*, 1981, 15-18.

Latin Rigatonna) worshipped by believers according to the customs of these Western provinces[59].

Claudia Valentina, Antonia Valentina's mother, may be part of a family of Claudii, colonists who came to Dacia from the Rhine area, where the Tiberii Claudii are numerous. Dea Regina in this case may be a *dea patria*, an ancestral goddess from her place of origin to which she remained attached. This is not the only case of a Western cult reaching Ulpia Sarmizegetusa, as shown by the temple of the gods Sucellus and Nantosuelta East of the amphitheatre[60] or the so-called Gallo-Roman temple in the sanctuary dedicated to healing gods[61]. It is a similar case to that of Apulum, where Mestrius Martinus built a *fanum* for some goddesses called *Dominae* in Latin, in fact a Latin name for some collective peregrine deities[62]. The path suggested by O. Seeck is the only way to explain the use of the epiclesis Dea Regina in a dedicatory building inscription, namely identifying cases where the Latin appellation translates the indigenous name of a deity. She is a peregrine, barbarian goddess, presented in *interpretatio Romana*, but not a Dacian-Moesian one, rather one coming from the West of the Empire, where these forms of religious acculturation are quite common.

[59] R. Häussler, Interpretatio indigena. *Re-inventing local cults in a global world*, *MediterrAnt*, XV, 1-2, 2012, 165-167.

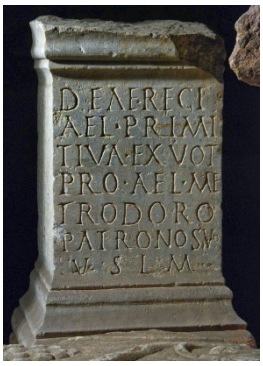
[60] S. Nemeti, *Le syncrétisme religieux en Dacie,* Cluj-Napoca, 2019, 158-166.

[61] A. Rusu-Pescaru, D. Alicu, *Templele…*, 32-36.

[62] *CIL* III 1005 = *IDR* III.5, 66.



Inscription from Ulpia Sarmizegetusa



Inscription from Ulpia Sarmizegetusa



The statue from Frankfurt am Main-Heddernheim



The relief from Osterburken

after Lupa, nos. 19935, 17710, 7178, 25514

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 973-983
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.973

DIMITRIE CANTEMIR'S VIEW ON CONSTANTINOPLE (ACROSS HIS WORKS)

Florentina NICOLAE*
("Ovidius" University of Constanţa /
Institutul de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu")

Keywords: *Constantinople, history, names, origin, culture, Christianity, Islam.*

Abstract: *In this paper, we aim to discuss the impact of Constantinople over the Romanian History and Culture, as* axis mundi *for a very large period of time, from the Antiquity, until the 18th century. The analysis is based on Dimitrie Cantemir's historical and literary works, such as* Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia, Historia Moldo-Vlachica, De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus, Vita Constantini Cantemyrii, Istoria Ieroglifică. *Constantinople is the city that gave coherence to a dysfunctional world, in the time of barbarian invasions, the place where dysfunctionalities are created, in order to control peripheral territories of the Ottoman Empire, and also the city where Cantemir's personal and political destiny was shaped.*

Cuvinte-cheie: *Constantinopol, istorie, denumiri, origine, cultură, creştinism, islamism.*

Rezumat: ***O privire a lui Dimitrie Cantemir (prin operele sale) asupra oraşului Constantinopol***. *În această lucrare, ne propunem să analizăm impactul oraşului Constantinopol asupra istoriei şi culturii române, văzut ca* axis mundi *pentru o perioadă îndelungă, din Antichitate până în secolul al XVIII-lea. Analiza este bazată pe lucrările istorice şi literare ale lui Dimitrie Cantemir, precum* Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia, Historia Moldo-Vlachica, De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus, Vita Constantini Cantemyrii, Istoria Ieroglifică. *Constantinopol este un oraş care oferă coerenţă într-o lume disfuncţională, în vremea invaziilor barbare, este locul în care sunt create disfuncţionalităţi pentru a controla teritoriile periferice ale Imperiului Otoman şi de asemenea, este oraşul în care s-a format destinul personal şi politic al lui Cantemir.*

* florentinanicolae.ovidius@gmail.com

The 16th and 17th centuries marked an increasing interest in historical writings on the Ottoman Empire, who was in those times, at the height of its expansion and strength. Among Turkish historians were awarded Naima Mustafa Effendi (1665-1716), who commented on the role of historian, objectivity requirement, the confrontation of sources, the reliance on own experience, Evliya Celebi (1611-1689), who traveled and gathered his travel impressions in 10 volumes, partially translated into English. His description of Istanbul, begun in 1630, reveals not only physical realities, link building and monuments, but also certain occupations and everyday habits of the people (Stiles, 1998: 146-147), offering one of the most interesting perspectives of the Ottoman capital in the 17th century. In the same period of time, numerous travelers, diplomats, scholars who have contacted the Ottoman state, are more and more preoccupied not only on military reports or political relations and military expeditions, but also on the history of the Ottoman Empire and on Islamic religion or culture: Johannes Leunclavius, German, translator from Turkish of *Annales Sultanorum Othmanidarum* (Frankfurt, 1588), also author of an work that was very well-known and appreciated at that time, *Historiae Musulmanae Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae, libri XVIII*, published in Frankfurt, in 1591; Sir Paul Rycaut, British diplomat, business man and historian, secretary of the English ambassador to Constantinople, Lord Winchilsea in the period 1660-1667, also an expert in Turkish language, author of several works on the Ottoman institutions and the Turks, including *The Present State of the Ottoman Empire*, published in London, in 1668; Sieur de la Croix, French diplomat and orientalist, secretary of Marquis de Nointel, the French ambassador to Constantinople, author of several books on Ottoman realities, including *Mémoires contenans diverses relations très-curieuses de l'Empire othoman*, Paris, 1684, *Guerres des Turcs avec la Pologne, la Moscovie et la Hongrie*, Paris, 1689, *État général de l'Empire othoman depuis sa fondation jusques à présent, par un solitaire turc*, Paris, 1695, in 3 volumes; the Italian Luigi Ferdinando Marsigli, author of many military, geographical, historical treaties, such as *Stato militare dell'Imperio Ottomano, incremento e decremento del medesimo*, published in 1732 (Stiles 1998: 174). Nicolae Milescu, a Romanian, translated Petrus Gyllius's *De Constantinopoleos topo-*

graphica et de illius antiquitatibus libri IV (published in Lyon, in 1561);[1] Dimitrie Cantemir (1673-1723), a Romanian prince who lived in Constantinople as hostage and then as ambassador of Moldavia for over 20 years, has been closely involved in Constantinopolitan life, in terms of high-level intrigues, social organization, cultural and spiritual life.

We took into consideration Dimitrie Cantemir's historical, such as *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia*, *Historia Moldo-Vlachica*, *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus*, *Vita Constantini Cantemyrii*, all written in Latin, and his autobiographical novel *Istoria Ieroglifică* (*Hieroglyphic History*), written in Romanian. His interest on Romanian History covers the Middle Age times until the beginning of the 18th Century. Constantinople is the city that gave coherence to a dysfunctional world, in the time of barbarian invasions, the place where dysfunctionalities are created, in order to control peripheral territories of the Ottoman Empire, and also the city where Cantemir's personal and political destiny was shaped.

The Names of the City

Cantemir rarelly used the Greek name Byzantion, who doesn't mean anything to him, has no relation to a strong historical past of his people. In *Historica Moldo-Vlachica*, where the references to Roman history are numerous, because the author believed and tried to demonstrate the pure Roman origin of the Romanian people, the names of capital of the Ottoman Empire are strongly related to its Western past: Nova Roma, Constantiniana Urbs, Urbs Regia, Urbs Regina, Urbs Principis, in *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus,* just Constantinopolis and Urbs Regia; but in *Vita Constantini Cantemyrii*, where the narrated events are contemporary, Cantemir uses only Constantinopolis. In the *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia,* there are usually Turkish names given as well, so Constantinopolis is sometimes replaced with Constantiniè, but also with Urbs Regia. The most interesting names occurred in Cantemir's only novel, written in Romanian, *The Hieroglyphic History,* in 1705. Constantinople is *Cămara cu şepte stîlpi – The pantry with seven pillars,* a metaphor for its rapacity. More evi-

[1] Iorga, 2002, 168.

dent is another name, *Capistea Pleonexiii – The margin of Pleonexia,* where pleonexia is a Greek concept, mentioned in the *New Testament* in *Colossians* 3 verses 1-11 and *Luke* 12 verses 13-21, related to greed and the urge of having.

The Origin of the City

Constantinople, the former Greek colony named Byzantion, established in 657 BC, is situated on both sides of the Bosphorus strait, whose origins go back to mythological times, when Io, cursed to wonder through the world as a cow, crossed this strait, who was then named after her. The Greek name Βόσπορος (*Bosporos*) was folk-etymologized as from βοὸς πόρος, i.e. "cattle strait", and its Turkish name, *boğaz*, means "throat, neck", also "strait, pass, canyon". In his novel *The Hieroglyphic History*, Cantemir makes a double reference – both to its Greek and Turkish names, metaphorically calling Bosphorus, *Grumadzii-Boului,* "The Bull Neck", explained at the end of the novel, as *Numele Bogazului de la Tarigrad,* "the name of Bogaz, from Constantinople". He also names Constantinople by its Romanian version, Tarigrad, "Caesar's City", obviously, because the novel was written in Romanian. In his famous *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia*, Cantemir offers a new interpretation of the name *Bosphorus*, translated into Latin as *Bovini corium*, an interpretation that links the Ottoman history to the Roman mythology.[2] He recalls that Muhammed the Conqueror was very interested on old events and a great admirer of the ancient Roman history: *rerum a veteribus gestarum fuisse studiosissimum, historicorumque lectione, in primis de expeditionibus priscorum Regum et Imperatorum, ut Alexandri M(agni), Scipionis Africani, Hannibalis, Iulii Caesaris etc. etc. impense delectari solitum.*[3] Cantemir noticed that at his first attempt to attack Constantinople, he imitated Elissa or Dido, the queen of Carthage: *Elissam, Carthaginis Reginam, fuisse imitatum*.[4] Muhammed the Conqueror claimed that he will not attack the city if he will be gifted with a piece of land of the size of a skin of a cow. Just like Dido, he cut the skin in extremely thin slices and covers

[2] *Cfr*. Tărnăuceanu, 2016.
[3] Dimitrie Cantemir, *Incrementorum*..., Annotationes, II, I, c.
[4] *Ibidem*.

a large space, then builds a fortified citadel on the shore of Bosphorus, then another one in front of it, on the other strand, with soldiers and an entire arsenal. Muhammed the Conqueror became a mythical figure, a *conditor Vrbis*, worthy of a great destiny. Cantemir considers with great respect Muhamed the Conqueror, *Magnus ille Mehemed, Constantinopoleos expugnator reique Christianae flagellum* and names him *illustris heros*.[5]

The city was literally built on 7 hills, just like the ancient Rome, hence one of its names, *Nova Roma*. This geographical detail is metaphorically mentioned in *The Hieroglyphic History,* where the seven hills are imagined as *seven hetmans* – an archaic term for colonels –, using a military term, an allusion to the defensive qualities of the natural relief, instead, the people of Constantinople are imagined as *hills and mountains.*

The Christian City

Following the Medieval Greek historians, Cantemir mentions in *Historia Moldo-Vlachica*, that in 330, Constantin the Great enlarged and fortified the city of Byzantion, changing its name in Constantinopolis, "Constantin's city", and dedicating it to the Virgin Mary: *Deiparae dedicasse*.[6] This event equates to a Christian baptism and ensured its glorious future as *Nova Roma*.

Cantemir has an anthropomorphic vision on Christianity, considering Constantinople one of its eyes, the most important one: *Nihil post translatum ad Graecos Imperium accidit memoratu dignius, quam Constantinopoleos expugnatio, qua totus Christianismus altero, eoque praecipuo, oculo orbatus et in ultimum exitii periculum fuit adductus.* ["After the Empire has passed on to the Greeks, there was nothing more important to mention, than the conquest of Constantinople, all Christianity being deprived of an eye – the most special one – et was led to the ultimate state of danger."][7]

The emphasis of the superiority of Christianity over the Islam is carried out by the author subtly, even in a story-like manner. Cantemir relates how in the parts of Constantinople who surrendered in 1453, Christians were allowed to keep their Orthodox churches.

[5] *Ibidem*, I, 9.
[6] Dimitrie Cantemir, *Historia Moldo-Vlachica*, 69.
[7] Dimitrie Cantemir, *Incrementorum...*, I, 1.

Later, Sultan Selim I ordered all churches to be converted into mosques *... ...iubet ut omnia Christianorum templa in Dzami convertat, ipsis Christianae legis exercitio cultuque publico interdicat*.[8] Since the imperial decree contravened the Islamic law which prohibits the forced conversion to Islam of the peaceful populations which pay tribute, the Grand Vizier and the Mufti interfered secretly in support of the patriarch, whom they taught to plead their case in court. As a result, Christians retained the right to practice their religion in public, but only in places made of wood, the walled ones were converted into mosques.[9] Subsequently Sultan Mehmed IV has an attitude of fear regarding the Orthodox authorities, an attitude masked under the brutal pragmatism and irony concerning interdenominational disputes: *Nonne tibi dixi te non posse cum hoc infideli disputare? Deinceps ab hoc desiste, quia hic infidelis Maiestati, vel Imperio necessarius est!*[10]

The Contemporary Capital

Even before the conquest of Constantinople, in 1453, the Romanian political class in Valachia and Moldavia has adopted features of civilization that continued the traditions of Byzantine aristocracy. The glims of the former Byzantion, isolated in Phanar, a neibourhood of the Capital, respected the Romanian rulers as secular leaders, since the 16th century, when they started to be appointed by the Sultan, until the half of the 18th century. For example, the powerful ruler of Valachia and Cantemir's inexhaustible rival, Constantin Brancoveanu, and Cantemir owned there rich palaces, frequented by diplomats, equipped with libraries envied by the authorities. Serban Cantacuzino, the predecessor of Brancoveanu, has been considered a potential new Byzantine Emperor by the Western politicians, because he expressed his intention to regain Constantinople from the Turks.

But Cantemir underlines that in reality, the Ottoman Empire exerted a strict and tough control on the Romanian countries, forcing their rulers to be obedient. They were obliged, as soon as they were enthroned, to send their heir to Constantinople, as hostage, together with few other sons of the most important boyars, in order to make

[8] *Ibidem*, *Annotationes*, II, I, 92.
[9] *Ibidem*, *Annotationes*, II, I, 95
[10] *Ibidem*, *Annotationes*, II, XII, 275. *Cfr*. Bîrsan, 2010, 95-96.

sure that the voivode will support the Ottomans unconditionally.[11] Cantemir mentions in the monography *Vita Constantini Cantemyrii* and in his famous *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia,* that his father, the following day after his coronation, sent his first born son Antioh, 15 years of age, to Constantinople. In *Vita Constantini Cantemyrii*, the boy appears accompanied by six young boyars,[12] but only four in the *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia*.[13] That was the main reason why Constantin Cantemir refused an alliance between Moldavia and the Polish kingdom against the Turks, because he was afraid for his son's life, as Dimitrie mentions in *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia*.[14] The consequences appeared in dramatic ways: Alexandru Ilias, great-great nephew of the famous Stephen the Great, had lived for so long in Constantinople, that forgot to speak Romanian,[15] hence he came to Moldavia with a translator.

Romanian princes and boyars learnt very quickly that money, gifts and relations where vital for their political career. They pay a careful attention to everything happening in the Romanian countries. For example, while living in Constantinople, Gheorghe Duca knows exactly how important Cantemir's father is for the Moldavian politics, therefore, as soon as he became ruler, tried to annihilate his potential rival.[16] Dumitrascu Cantacuzino, a jeweller, exiled from Valachia to Constantinople, became voivode of Moldavia after he impressed the Sultan offering him a silver fountain.[17] In fact, it was the Grand Vizier who pleads in front of the Sultan which son of prince or boyar is more appropriate to be voivode. In the end, is selected the one who is the most faithful, warrior and who pays most.[18] After appointment, the selected prince goes to the Cathedral of Phanar, to be anointed by the patriarch, like a Byzantine emperor once. He crosses the city, enjoying the same privileges as the Grand Vizier; Cantemir emphasizes that Romanians are the only rulers who enjoy military honors within

[11] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, 72; *Incrementorum...*, III, 1, 119.
[12] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, 46.
[13] Dimitrie Cantemir, *Incrementorum...*, III, 1, 106.
[14] *Ibidem*.
[15] Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemyrii*, 12.
[16] *Ibidem*, 20.
[17] *Ibidem*, 123.
[18] *Ibidem*, 138.

the city. Afterwards, the prince enters the capital of Moldavia, Iasi, in the same way he left Constantinople. He then crossed Iasi with the same military honors and make his first way to the Cathedral, accompanied by military music. The capital of Moldavia is, at this moment, a reflection of Constantinople as the capital of Orthodox Byzantine rulers.

The cultural life and the importance of Constantinople in Cantemir's education

After his 3 weeks reign in 1693, until 1710, when he became voivode for the second time (this time for 11 months), Cantemir is a resident of Constantinople, rarely returning to his native Moldavia. Whithin these years, he reached a level of intellectual preparation that would have been impossible to acquire in Moldavia, especially in the fields of oriental languages and music.

The most important cultural institution in Constantinople and, in the same time, the spiritual center of the Orthodoxy was the Patriarchy, situated in the Phanar district. Here was also the Great School or the Patriarchal Academy, where young orthodox men learnt philosophy, theology, medicine and other sciences, in Greek. In Cantemir's *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia*, there is a list of teachers, from the Patriarchal Academy that probably offered Cantemir private lessons. Some of them were private teachers of other Moldavian princes, like Constantin Duca and Cantemir's sons. He became faimous within the Ottoman Empire and not only, for his Turkish music treaties, *Tarifu ilmi musiki ala veghi maksus,* written around 1700 and dedicated to the sultan Ahmed III. Cantemir's name as a musician was mentioned in *Dictionnaire historique des musiciens* (1817). His musical piece *Dervish Area* was published in 1714 in Paris, in 1723 in Nuremberg and in 1781 in Vienna.[19]

During his stay in Constantinople, Cantemir was particulary interested in philosophy, writing several works mostly in Latin: *The Divan or the arguing of the Wiseman with the world, or the Querrel between the soul and the body* (published in Moldavia, 1698), *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (1700), *Ioannis Baptistae Van Helmont physices universalis doctrina* (1700), *Compendiolum*

[19] Nicolae, 2006, 30.

universae logices institutionis, also the novel *Hieroglyphic History* (finished in 1705). It shows, in an allegorical manner, the political fight for power of Moldavian and Valachian boyars, which is, in fact, the conflict between the rational and illuminated prince (Cantemir himself) and the intriguing and ruthless tyrant (Constantin Brancoveanu of Valachia). He writes the novel in the period 1703-1705, when the power of Brancoveanu seemed untouchable, and he prefers to advocate his brother Antiochus, for Moldavia whom he will get in February 1705. The novel was not published in Cantemir's lifetime. He makes numerous references to people and the realities in a very courageous and objective manner. The people of Constantinople are "the Kingdom of those over the water" (*Monarhiia celor de peste ape),* an allusion of the geographical position of the city, related to a new symbolism of the water. The Turkish affairs are "fishing nets" *(năvoade),* the royal command, *ferman,* is imagined as a "seep net" *(mreaja)* and "the place where it stretches" is the capital of Moldavia, Iasi (*locul întinsorii mrejii – Iaşii*)*;* "the water streamings" (*gârlele apelor*) are the villages outside Constantinople, while the Greek district Phanar is "Margins of the streamings" (*Marginile gârlelor*). The "drops" (*picaturi*) symbolize the cunning, "to scrape fish scales" (*Soldzii pestelui a rade*) is to make "dirty, false money" (*Bani căptuşiţi, minciunoşi a face*) and "boiling the water" (*năbuşirea apei*) is an allegory for "the revenue growth" (*adaogerea, înmultirea vinitului*), "the lake, or pound Medra" (*Lacul, balta Medra*) is the "viziers expense" (*cheltuiala vezirilor*). The Nile is Bosphorus, "the margin that goes up to Vlaherna" (*Bogazul, limanul carile merge pana la Vlaherna*), the "springs of the Nile" *(Fântânele Nilului*) are the "beginning and learning of the greed" (*începătura şi învăţătura lăcomiii*), its "absorption under the ground" (*Sorbitura Nilului supt pământ*) is in fact, "the thefts that the greedy people do for their own income" (*furtişagurile carile fac lacomii în vinituri*) and its "Springs from the eyes" (*Fântânele Nilului din ochi*) are the "Springs of the continuos tears" (*Izvoarele lacrămilor nepărăsite*). Finally, "the living water and the dead water" (*apa vie şi apa moartă*) means "the power to do right and wrong" (*puterea de a face bine şi rău*).

Using only the symbol of the water, Cantemir draws a picture of an ancient city with a noble origin, where in his time everything is possible, a city where the greed dominates all the aspects of life.

In his historical works, he mentioned Constantinople as a New Rome, majestic, powerful, desired by all nations, Barbarian or not, in the *Incrementorum et Decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia,* there was a very well organized society, living in a beautiful town, under the power of a mighty sultan, in *the System of the Muslim religion*, he talked with great respect about religious institutions and Islamic beliefs, but in the novel *Hieroglyphic History*, he describes a corrupt society, a world dominated by greed and the willing for money. Constantinople is a splendid and powerful but decadent and immoral city, fascinating for him in all its aspects, but a bad role model for the Romanian political class and a constant source of danger against the freedom of the Romanian countries.

Bibliography

Primary sources

Cantemir 2002 = Dimitrie Cantemir, *Incrementorum et decrementorum Aulae Othman[n]icae sive Aliothman[n]icae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae libri tres*. Praefatus est Virgil Cândea, critice edidit Dan Sluşanschi, Timişoara, Amarcord.

Cantemir 2003 = Dimitrie Cantemir, *Divanul. Istoria ieroglifică. Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*. Text, chronology, glossary, critical references and introduction for *Hronicul* by Stela Toma; preface, index of authors and works, and introduction for *Divanul* by Virgil Cândea; introduction for *Istoria ieroglifică* by Nicolae Stoicescu, Bucharest, Romanian Academy, National Foundation for Science and Art.

Cantemir 2017 = Dimitrie Cantemir, *About the name of Moldavia - in ancient times and today*; *Moldavian-Vlach history*; *The life of Constantin Cantemir*; *Description of the state of Moldavia - in ancient times and today*, Collection of *Fundamental Works* (*Despre numele Moldaviei - în vechime şi azi*; *Istoria moldo-vlachică*; *Viaţa lui Constantin Cantemir*; *Descrierea stării Moldaviei - în vechime şi azi*, Colecţia *Opere fundamentale*), Critical edition by Florentina Nicolae, translated in Romanian by Ioana Costa. Introduction by Andrei Eşanu and Valeria

Eşanu, Bucharest, Romanian Academy, National Foundation for Science and Art.

Secondary sources

Bîrsan 2010 = Cristina Bîrsan, *Dimitrie Cantemir and the Islamic World*. Preface by Mihai Maxim, Istanbul, The Isis Press.

Iorga 2002 = Nicolae Iorga, *Bizanţ după Bizanţ*, Bucharest, Gramar.

Nicolae 2006 = Florentina Nicolae, *Cantemirian Neolatin* (*Neolatina cantemiriană*), Bucharest, Cartea Universitară.

Nicolae 2016 = Florentina Nicolae, *Notes on the symbolism of water in the novel* "Hieroglyphic History" [*Consideraţii privind simbolistica apei în romanul „Istoria ieroglifică*"], in Marina Cap-Bun & Florentina Nicolae (eds.), *Culturi şi civilizaţii est-europene. In memoriam Aida Todi*, Ovidius University Press, Constanţa, 351-358.

Stiles 1998 = Andrina Stiles, *The Ottoman Empire 1450-1700* (*Imperiul Otoman 1450-1700*). Translated in Romanian by Felicia Pavel, Bucharest, All.

Tărnăuceanu 2016 = Claudia Tărnăuceanu, '*Bovini Corii*': *An Ancient Historiographical Echo in "Incrementorum et Decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia"* [*Bovini corii*: un ecou istoriografic străvechi în *Incrementorum et Decrementorum Aulae Othman[n]icae Historia*], in L. Berechet, E. Ciobanu, A. Buzatu, N. Hasan (eds.), *Cultural Polyphonies. Turkish Language, Culture and Civilisation Worldwide. Case Studies*, Bucharest, Universitara Publishing House, 323-330.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 985-998
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.985

CODEX *MOSQVENSIS SYNODALIS GRAECVS* 458 ŞI ISTORIA MANUSCRISĂ A SCRIERILOR PARENETICE ALE ÎMPĂRATULUI MANUEL II PALEOLOGUL

Simona NICOLAE[*]
(Academia Română - Institutul de Studii Sud-Est Europene / Universitatea din Bucureşti)

Cuvinte-cheie: Mosquensis synodalis graecus *458, Manuel II Palaiologos,* Sfaturi pentru educaţia împărătească, Discursuri împărăteşti.

Rezumat: *Analiza codicologică, paleografică şi de conţinut a miscelaneului* Mosquensis synodalis graecus *458, aflat astăzi în colecţia Muzeului Naţional de Istorie al Rusiei, ne obligă să reconsiderăm atât istoria manuscrisă, cât şi scurta istorie editorială a textelor parenetice pe care împăratul bizantin Manuel II Paleologul le-a compus pentru fiul său, viitorul basileu Ioan VIII. Tabloul este completat, în articolul de faţă, cu detalii istorice şi literare semnificative pentru redactarea lucrărilor împăratului, dar şi pentru legăturile de solidaritate familială şi dinastică din casa Paleologilor. Reunind aceste aspecte, propunem o interpretare a rolului jucat, în istoria familiei imperiale şi în cea a familiei de manuscrise, de codicele moscovit – compozit astăzi –, martor inconturnabil al textelor basileului, retorului, părintelui, dascălului şi teologului Manuel II Paleologul. Aducem totodată argumentele care ne-au îndreptăţit să folosim acest manuscris ca martor prim în editarea* Sfaturilor pentru educaţia împărătească *şi a* Discursurilor împărăteşti.

Keywords: Mosquensis synodalis graecus *458, Manuel II Palaiologos, parenetic works*.

Abstract: ***Codex* Mosquensis synodalis graecus *458 and the Manuscript History of the Paraenetic Writings of Emperor Manuel II Palaiologos.*** *This article re-examines the manuscript and editorial history of the paraenetic works composed by Manuel II Palaiologos for his son, the future John VIII, through a paleographical, codicological, and textual study of the* miscellaneus Mosquensis synodalis graecus *458, now in the State Historical Museum in Moscow. This picture is supplemented by historical and literary evidence bearing both on the composition of the emperor's works and on the familial and dynastic soli-*

[*] snicolaem@yahoo.com

darities of the Palaiologan house. Particular attention is given to the place of the Moscow codex, both within the history of the imperial family and within the transmission of Manuel's writings. The article also sets out the grounds for treating it as the principal manuscript witness in our edition of the Foundations of an Imperial Education *and the* Seven Ethico-Political Orations.

Cercetarea pe care o propun în paginile următoare a însoţit realizarea ediţiei critice şi a traducerii în limba română a lucrărilor parenetice ale basileului Manuel II Paleologul[1]. Spirit cultivat şi scriitor cu talent şi cunoaştere a retoricii antice, împăratul bizantin este singurul autor care a redactat nu o scriere, ci un ansamblu de scrieri morale, de îndemn spre cultivarea virtuţii, trecând tema sfaturilor adresate principelui prin mai multe genuri literare: epistola dedicatorie, „oglinda" de tip apoftegmatic, discursul moral şi discursul de aparat, epilogul epistolar, precum şi îndemnul laconic, sobru şi dens, adresat supuşilor, rostit, poate, cu ocazia apariţiilor publice profund ritualizate ale împăratului bizantin[2]. Acest ansamblu retoric este transmis integral de trei martori, iar un al patrulea, Monacensis gr. 411, îl păstrează aproape complet, în vreme ce elemente ale acestuia se regăsesc în alte opt codice[3]. Importanţa lor nu este egală în familia de manus-

[1] În colecţia *Scriptores Byzantini*, care apare sub egida Academiei Române şi a Societăţii Române de Studii Bizantine, sunt în pregătire pentru tipar ediţia revizuită şi adăugită a *Sfaturilor pentru educaţia împărătească*, precum şi ediţia critică a *Discursurilor împărăteşti* ale lui Manuel Paleologul, editor şi traducător Simona Nicolae.

[2] Textele care compun ansamblul parenetic sunt următoarele:

I Προοίμιον· Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Ἰωάννην τὸν βασιλέα;

II Ὑποθῆκαι τῆς βασιλικῆς ἀγωγῆς;

III Ἑπτὰ λόγοι (α' Προτρεπτικὸς εἰς λόγους, καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ ἀγατοῦ ἄρχοντος; β' Ὅτι τὸ μὲν ἀγαθόν, πᾶσι φιλούμενόν ἐστι φθσικῶς· ὁ δὲ κακός, καὶ ἑαυτῷ μισητός. Φιλοῦμεν δὲ καὶ τὸ κακὸν ἔστιν ὅτε, ἀγαθὸν κἀκεῖνο νομίζοντες. Καὶ περὶ εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς; γ' Περὶ προαιρέσεως καὶ ἑκουσίου· καὶ ὅτι οὐκ ἐκ φύσεως, οὐδὲ ἔξωθεν ὁ κακός, ἀλλ'αὐτός ἑαυτῷ αἴτιος γινεται; δ' Περὶ ἡδονῆς· ὅτι κρῖττον ἂν ἦν μηδὲ τὴν ἀρχὴν συμπαρεῖναι τῷ βίῳ τούτῳ; ε' Περὶ ἡδονῆς. Ἀντίθεσις εἰς τὸν πρὸ τοῦδε λόγον; στ' Ὅτι ἡ μὲν ἁμαρτία τὸ πάντων χείριστον. Δεῖ δὲ μηδένα ἀπογινώσκειν, μήτε ἑαυτόν, μήτε ἕτερον, κρίνειν δὲ ἑαυτόν, καὶ οὐχ ἕτερον. Καὶ τοὺς ἡμαρτηκότας οὖ μισεῖν, ἀλλ'ἐλεεῖν. Καὶ περῖ μετανοίας, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας, καὶ ἀγάπης καὶ φιλανθρωπίας; ζ' Περὶ ταπεινοφροσύνης· ἐκ μέρους δὲ καὶ περὶ ἀγάπης)

IV Ἐπιστολιμαῖος ἐπίλογος;

V Ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ὑπηκόους.

[3] Între cele 12 codice care atestă textele parenetice, trei transmit toate elementele corpusului: GIM Mosc. Synodalis gr. 458, Vind. philologicus gr. 98, Vind. philologicus gr. 42, iar Monacensis theologicus gr. 411 păstrează un text aproape com-

crise: codicele de la München (M) este o copie târzie, datând din secolul al XVI-lea, iar exemplarul Vind. gr. 42 (B) este o copie a ms. Vind. gr. 98 (I). Alte opt manuscrise transmit textul parţial al ansamblului parenetic şi îşi atestă relevanţa în procesul de colaţionare a variantelor. Între ele, codicele Vat. 632 (desemnat cu sigla D) este un exemplar de lucru, care păstrează intervenţiile preliminare ale autorului, consemnate de mâna unui copist. Cele două codice esenţiale pentru stabilirea textului întregului ansamblu parenetic sunt, aşadar, Vind. philologicus gr. 98 şi Mosquensis synodalis gr. 458 (S). Vind. gr. 98, un codice de lux, cu file de pergament, face parte dintr-un grup foarte restrâns de manuscrise (alături de Vat. gr. 1619, Barb. gr. 219, Crypt. Z δ 1), al aşa-numitei „ediţii imperiale" a scrierilor basileului, care conţin varianta revizuită a textelor lui Manuel II[4]. Cercetările codicologice au stabilit că toate aceste codice s-au aflat la un moment dat în biblioteca personală a cardinalului Bessarion. Miscelaneul Mosq. syn. gr. 458, posterior codicelui vienez, transmite o altă ramură a tradiţiei textuale a cărei preeminenţă este argumentată în paginile de faţă.

Cât priveşte editarea întregului corpus, ea nu s-a realizat critic şi integral până în prezent. În 1578 a apărut la Basel *editio princeps* cu titlul *Manuelis Palaeologi Imp. Aug. Praecepta educationis regiae, ad Ioannem filium, Ioanne Leunclavio interprete*, cuprinzând textul grecesc şi traducerea latinească a acestuia. Textul stabilit de Johann Löwenklau (Leunclavius), cunoscător al istoriei bizantine şi otomane, s-a bazat pe manuscrisul Vind. gr. 42, apograf (*vide supra*) având drept sursă Vind. gr. 98. Lucrarea a fost tipărită în atelierul lui Pietro Perna, tipograful apropiat mişcării protestante, care a finanţat publicarea mai multor traduceri ale istoricului german, a numeroase cronici istorice şi texte politice fundamentale. Între ele şi prima versiune

plet din care lipseşte totuşi ultimul discurs. Cinci codice transmit integral sau parţial doar *Sfaturile pentru educaţia împărătească*: Vind. theol. gr. 252, Vat. gr. 16, Vat. gr. 1619, Vat. gr. 1107, Vat. gr. 266 (doar capitolele 96-100). Alte trei codice atestă parte din textul discursurilor: Vat. gr. 632, Vat. gr. 266 (o singură filă), Par. gr. 3041 (doar epilogul epistolar).

[4] *Vide* F. Leonte, *Imperial Visions of Late Byzantium. Manuel II Palaiologos and Rhetoric in Purple*, Edinburgh University Press, p. 256 (*et nota* 91); Christina Kakkoura, *An annotated critical edition of Empereur Manuel II Palaeologus'* Seven Ethico-political Orations, a thesis subitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of London, 2013, 191 *sqq*.; Simona Nicolae, *Manuel Paleologul. Sfaturi pentru educaţia împărătească,* Bucureşti, Editura Academiei Române, 2015, 38 *sqq*.

latină a *Principelui* lui Niccolo Machiavelli. Ediţia şi traducerea lui Leunclavius au fost ulterior preluate de J.P. Migne şi publicate în colecţia *Patrologia Graeca*, vol. CLVI, apărut în 1866. Filologia modernă s-a interesat doar în ultimii ani de scrierile parenetice ale basileului. Teza de doctorat a Christinei Kakkoura, susţinută în 2013 şi aflată în liber acces, dar inedită încă, a prezentat ediţia critică a textului celor *7 Discursuri etico-politice*[5], fără să ia însă în considerare şi manuscrisul sinodal care constituie obiectul studiului nostru. În 2015 a apărut ediţia critică şi traducerea românească a *Sfaturilor pentru educaţia împărătească*[6].

Deşi prezenţa *Discursurilor* fusese semnalată încă de Matthaei (1805), această informaţie nu a mai fost preluată de cataloagele ulterioare şi, în consecinţă, manuscrisul a rămas în afara cercetării editoriale recente. Cunoscut doar pentru oglinda apoftegmatică în 100 de capitole[7], codexul Mosquensis synodalis graecus 458 provine din colecţia athonită a mânăstirii Iviron (Μονὴ τῶν Ἰβήρων), de unde a fost a-

[5] Christina Kakkoura, *op. cit. supra*, n. 4.

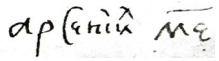
[6] Simona Nicolae, *op. cit. supra*.

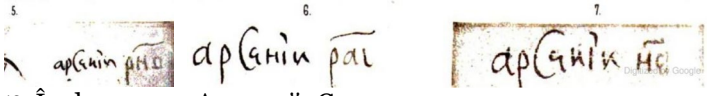
[7] Prezenţa discursurilor, a epilogului epistolar şi a scrisorii către supuşi în manuscrisul sinodal nu sunt semnalate nici în catalogul arhimandritului Vladimir Filantropov, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriaršej) biblioteki. Čast' 1: Rukopisi grečeskie*, Moskva, 1894, 664-666, unde manuscrisul figurează având cota 437, şi nici în varianta reluată şi actualizată a acestuia, editată de B.L. Fonkič şi F.B. Poljakov, *Grečeskie rukopisi Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki. Paleografičeskie, kodikologičeskie i bibliografičeskie dopolnenija k katalogu archimandrita Vladimira (Filantropova)*, Moskva, 1993, 143-144 care nu detaliază conţinutul manuscrisului, ci doar structura de caiete şi grafii a miscelaneului. Baza de date Pinakes, inventariindu-l sub cota *Diktyon* 44083, menţionează pentru paginile ff. 005-124^{v} doar *Praecepta educationis regiae*. Miscelaneul moscovit este inventariat şi în catalogul manuscriselor sinodale alcătuit de Christian Frederick Matthaei (*Accurata codicum graecorum mss. bibliothcarum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio*, tomus secundus, Lipsiae, Libraria Joachimica, 1805), în secţiunea dedicată codicelor *in quarto* din *Bibliotheca Typographei Synodalis*, 309-311, unde primeşte numărul XIII şi descrierea: *codex chartaceus partim sec. XVI. partim sec. XV scriptus. Complectitur în foliis 197 haec...* În prezentarea conţinutului care urmează acestei scurte descrieri, este specificat pentru filele 6-128: *Manuelis Palaeologi ad filium Joannem Palaeologum praecepta educationis eiusque orationes ac cetera omnia quae in edit. Leunclauii Basil. 1578 8. a p. 12 ad 450 leguntur*. Cum am văzut, prezenţa acestor *orationes* nu a mai fost semnalată în cataloagele următoare şi nici observată în procesul editării textului de către Christina Kakkoura.

dus în Rusia în anul 1654[8], de călugărul Arsenii Suchanov. Numele acestuia, *manu propria scriptum*, în grafie chirilică, figurează pe fila care poartă numărul 1, în marginea de jos a tablei de materii a codexului: *арсенїй*[9]. Alături de nume, însemnat de o altă mână şi cu o altă cerneală, numărul 45, tot chirilic, semnalează, după cum arată B.L. Fonkič[10], poziţia pe care codicele a avut-o în inventarul manuscriselor realizat la Protaton, centrul ecleziastic şi administrativ al Athosului, unde au fost duse şi numerotate codicele obţinute de Suchanov, înainte de trimiterea lor în Rusia. O primă atestare a volumului în biblioteca sinodală este consemnată la doar patru ani de la aducerea lui la Moscova, în 1658, în primul inventar oficial al cărţilor greceşti intrate în proprietatea imperială, alcătuit de diaconul Ivan Scepotkin. El inventariază 48 de codice alese pentru biblioteca ţarului, iar actualul Mosq. 458 poartă numărul 2[11]. În deceniile următoare, manuscrisul va trece însă din colecţia imperială în cea a Tipografiei (Pecatnîi Dvor), unde va primi însemnele acesteia, datorită cărora, în catalogul alcătuit de Christian Frederick Matthaei în 1805, se va regăsi în secţiunea închinată acestui fond[12].

---

[8] Despre istoria manuscriselor aduse în Rusia de Arsenii Suchanov, vezi: S.A. Belokurov, *Арсений Суханов. Часть I: Биография Арсения Суханова*, Moscova, 1891 (*praesertim*, 326-421); B.L. Fonkič, *Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в.,* Moscova, Индрик, 2003 (*praesertim* „Арсений Суханов и греческие рукописи Патриаршей библиотеки в Москве", 115-144; „Греческие рукописи с пометой Арсения Суханова в Кембридже", 145-146; „Еще раз о цели поездки Арсения Суханова на Афон в 1654 г.", 147-150).

[9] Însemnarea autografă –  – este similară celor pe care S.A. Belokurov le prezintă în lucrarea *Арсений Суханов. Исследование с 3-мя фототипическими снимками. Часть первая: Биография Арсения Суханова*, Moscova, Университетская типография, 1891, tablou II, cu legenda pe p. CLX: *№ 5–7 Подписи Арсения на подобных рукописях. (Ibidem греческія ркп. № 203 (CCIV), 358 (CCCXLV) и 440 (XXXI in 4°)*. Pentru explicaţii despre aceste însemnări autografe, *vide praesertim*, 340-343.



[10] În lucrarea „Арсений Суханов и греческие рукописи Патриаршей библиотеки в Москве" (*vide supra*, p. 123) Fonkič identifică manuscrisul 45 din lista lui Suchanov cu manuscrisul GIM, Syn. gr. 458.

[11] *Cf.* Belokurov, *op. cit.* 201-214 care conţin inventarul din 1658.

[12] *Vide supra*, n. 7.

Mosquensis synodalis graecus 458 este un miscelaneu care cuprinde caiete datând din secolul al XV-lea şi câteva file a căror provenienţă este mai târzie (secolul al XVI-lea), menţionate în catalogul Matthaei, fără a fi identificate. Mărimea diferită a filelor (între 147 şi 221 mm. lungime şi 137-146 mm. lăţime), hârtia, cerneala şi grafia care se schimbă de la un text la altul, filele sau paginile albe de la sfârşitul caietelor, sugerează faptul că actualul codex a rezultat din reunirea ulterioară a unor unităţi codicologice copiate în momente diferite. Din miscelaneu lipsesc două file, însă dispariţia lor s-a produs înaintea legării caietelor, căci paginaţia ignoră lacuna. Pe cele două file lipsă se aflau capitolele 17-20, respectiv 39-43 ale oglinzii parenetice a împăratului Manuel Paleologul.

Poate fi identificată în cuprinsul miscelaneului grafia a cinci copişti: trei scriu cel mult două file, unul copiază filele 5-134^{v} (textele împăratului Manuel), iar al cincilea scrie alte 50 de file: 1-2^{v} (tabla de materii a miscelaneului), 138-149^{v}, 155-169^{v}, 170-193). Niciunul dintre copişti nu a fost identificat. Grafia scribului textelor imperiale poate fi caracterizată ca fiind o minusculă livrescă foarte regulată, arhaizantă, cu duct controlat şi predominant vertical, cu numeroase extensii, îndeosebi supraliniare. Accentele (ascuţite şi grave) sunt neobişnuit de înalte şi verticale, ridicându-se mult deasupra corpului literelor şi creând un registru grafic supraliniar recognoscibil. Spiritele sunt rotunjite, iar accentul circumflex, în general mic şi sub forma unei căciuli, apare uneori supradimensionat şi ondulat. Ligaturile şi abrevierile există, dar nu domină scrierea; ansamblul rămâne relativ aerisit şi uşor lizibil. Scrierea se caracterizează printr-un ε foarte strâns, cu o singură buclă şi o linie foarte scurtă orizontală. Grafia prezintă unele afinităţi cu tradiţia isidoriană, fără a putea fi identificată cu mâna lui Isidor din Kiev şi fără ca, în stadiul actual, copistul să poată fi desemnat nominal. Majusculele de incipit cu elemente florale şi animaliere, care ornează atât capitolele oglinzii cât şi discursurile împărăteşti, trasate cu minium, sunt dificil de recunoscut, îndeosebi în primele file.

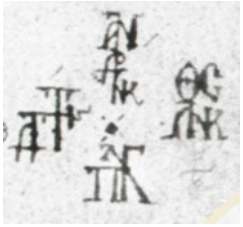
Codicele cuprinde scrieri ale lui Manuel Paleologul, dar şi ale altora (un oarecare Ignatios, Constantinos Lascaris, Libanios, Vasile din Cezarea, Demetrios Cydones, Theophylact Simocatta, Igatios diaconos, Manuel Philes, Matthaios Blastares, Theodor Prodromos, Grigorie din Nazianz). Conţinutul acestuia este detaliat în cataloagele menţionate şi în fişa de catalog Pinakes. Dacă avem în vedere atât grafia, cât

şi conţinutul, manuscrisul poate fi împărţit în două segmente: cel dintâi reuneşte textele parenetice ale lui Manuel II, urmate de rugăciuni, versuri de penitenţă, un canon paracletic către Maica Domnului, discursul lui Timur Lenk către Bayazid, textul sub forma unui psalm despre moartea lui Bayazid, numit metaforic „trăsnetul agarean", şi se întinde până la sfârşitul f.134^{v}, de unde începe o altă scriitură. Al doilea segment este mult mai eterogen, cuprinzând autorii menţionaţi anterior. Această parte se deschide cu o monodie consacrată morţii lui Andronic Paleologul, fiul împăratului Manuel, petrecută în data de 4 martie 1429, compusă de un oarecare Ignatios, mort el însuşi zece zile mai târziu, aşa cum atestă o notiţă marginală a paginii (ὃς [*i.e.* κὺρ Ἰγνάτιος] καὶ τὸ κοινὸν ἔδωκε χρέος τῇ ιδ' τοῦ Μαρτίου, τῆς ζ΄, ινδ. τοῦ ˏϛϡλζ΄ [6937=1429] ἔτους). Acest reper cronologic trebuie interpretat ca un *terminus post quem* pentru alcătuirea miscelaneului, dar nu şi pentru redactarea primei părţi a acestuia. Monodia este urmată de *στίχοι ἐπιτύμβιοι εἰς τὴν εἰκόνα αὐτοῦ* (cu referire la Andronic), de scrisori ale apropiaţilor împăratului, de epitafuri şi diverse alte texte poetice. Tematic, cea de a doua parte a codicelui stă sub semnul morţii lui Andronic Paleologul.

Ambele secţiuni conţin o marcă dinastică. Pe pagina 112^{v} este înscrisă monograma împăratului Manuel Paleologul, iar pe pagina 135^{r}, la înălţimea incipitului monodiei, poate fi observată monograma lui Andronic, despot al Thessalonicului.



Κ(ύριο)ς / Κ(ῦρι)ς Μανουήλ



Ἀνδρόνικ(ος) Παλαιολόγ(ος) δεσπότης Θεσσαλονίκ(ης)

Prezenţa celor două mărci dinastice, dimpreună cu structura tematică a miscelaneului sugerează că acesta poate fi considerat nu doar o copie destinată să asigure transmiterea textului, ci mai curând un obiect menit să circule în mediul din apropierea familiei imperiale. Conţinând un nucleu parenetic gândit de Manuel II pentru fiul său Ioan VIII, miscelaneul adaugă acestuia o parte însemnată construită

în jurul morţii celuilalt fiu, căruia împăratul i-a încredinţat o importantă demnitate politică. Amintim aici faptul că între cei doi fii a existat o solidaritate reală (care i-a unit împotriva celorlalţi fraţi cu pretenţii dinastice). Ioan VIII, destinatar al ansamblului parenetic, i-a urmat lui Manuel la domnie, conducând politica imperiului din Constantinopol, conştient şi atent la dificultăţile cu care se confrunta fratele său în Thessalonic. Bolnav (se pare) de lepră, neputând face faţă atacurilor turceşti, Andronic s-a văzut nevoit să cedeze oraşul pe care îl guverna veneţienilor şi să se retragă, într-un sfârşit, la mânăstirea Pantocrator din Constantinopol, sub protecţia fratelui său. Faptul era cu totul neobişnuit, dată fiind soarta niciodată atât de blândă în Bizanţ a comandanţilor rămaşi în viaţă după bătălii pierdute sau tratate umilitoare.

Putem distinge, aşadar, două momente în istoria materială a codicelui sinodal. Mai întâi, constituirea nucleului parenetic care transmite, cum voi arăta, un text revizuit, ulterior celui păstrat de Vindobonensis 98. Mosquensis 458 provine din acelaşi mediu intelectual ca miscelaneul vienez cu care împarte caracteristici paleografice comune. Într-un al doilea pas, după moartea lui Andronic, acest nucleu parenetic şi spiritual a fost integrat într-un ansamblu mai vast, căruia i-au fost adăugate textele comemorative pentru cel de-al doilea fiu al împăratului. Altfel spus, textele parenetice păstrate de codicele moscovit şi-au schimbat funcţia, în decurs de câţiva ani (de la moartea împăratului, 1425, la moartea lui Andronic, 1429). Dintr-o lucrare morală de îndemn spre virtute adresată lui Ioan VIII, într-un element al unui adevărat „dosar" constituit pentru a aduce un omagiu lui Andronic. Fără a oblitera destinatarul iniţial, această nouă funcţiune îi acordă lui Andronic un statut apropiat de cel al fratelui său, recunoscându-i calitatea de prinţ porfirogenet, aflat în imediata apropiere a fratelui moştenitor al coroanei imperiale.

Reconstrucţia istoriei materiale a miscelaneului moscovit constituie un pas important în reconsiderarea locului manuscrisului sinodal în tradiţia textuală a scrierilor lui Manuel II. Aceasta conservă patru manuscrise asemănătoare ca aspect şi decoraţie, considerate a reprezenta „voinţa ultimă" a autorului, o adevărată „ediţie imperială" a operelor lui Manuel II, destinată lui Ioan VIII: Vindobonensis philologicus graecus 98, Vaticanus graecus 1619, Barberinus graecus 219 şi Cryptensis Z.δ.I. Privite împreună, cele patru codice par să constituie un adevărat program editorial coordonat chiar de împărat, în ultimii ani ai vieţii când, din motive de sănătate şi bătrâneţe, se retrăse-

se din spaţiul politic, fără a renunţa însă la preocupările sale intelectuale. Vind. 98 poate fi considerat, prin conţinut, volumul politico-didactic şi dinastic (el este însă astăzi, incomplet, lipsind şase dintre textele anunţate de tabla de materii); Vat. 1619 reia *Sfaturile pentru educaţia împărătească*, dar le adaugă discursurile religioase, devenind astfel volumul omiletic şi parenetic; Barb. 219 are un conţinut retoric, epistolar şi teologic, în vreme ce Crypt. Z.δ.I este volumul spiritual, autobiografic şi teologic. Pentru scrierile parenetice, Vind. 98 este socotit astăzi reperul absolut[13], construind un edificiu amplu, menit să oglindească profilul complet şi ideal al principelui. Codicele conţine texte referitoare la educaţia viitorului împărat (*Sfaturile…*), discursuri despre comportamentul moral, politic şi religios al acestuia, relaţia cu supuşii, căsătoria şi continuitatea dinastică (*Dialogul cu împărăteasa mamă despre căsătorie*), modelul concret al principelui care se desprinde din *Oraţia funebră pentru fratele său Theodor Paleologul*.

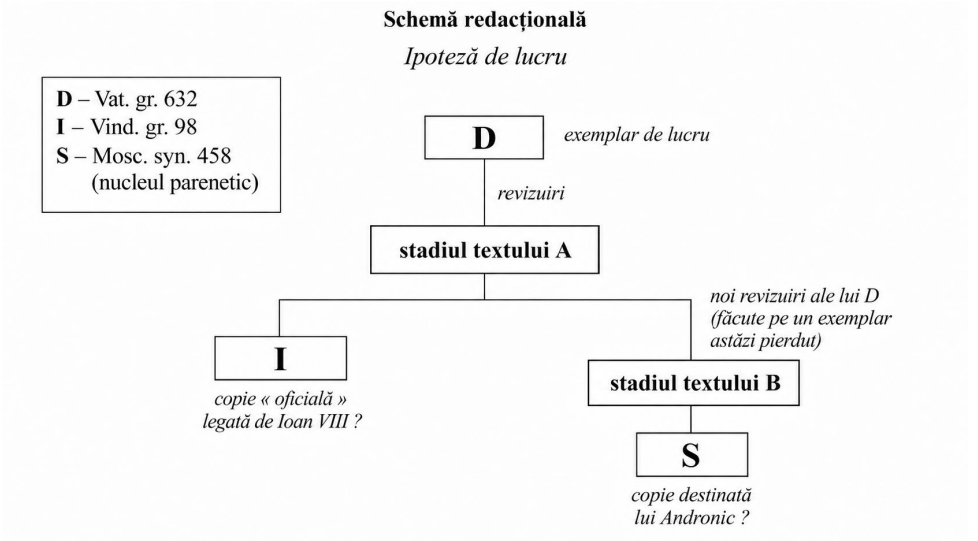
În comparaţie cu acest din urmă manuscris, ne întrebăm iarăşi care sunt locul şi rolul miscelaneului sinodal în tradiţia textuală?

Din punctul de vedere al cronologiei, cele patru codice menţionate mai sus erau încheiate, cel mai probabil, la sfârşitul celei de-a doua decade a secolului al XV-lea şi dăruite – din nou, probabil – fiului său, Ioan VIII, cu ocazia desemnării acestuia ca *syn-basileus*, în anul 1421. Dar acest lucru nu a însemnat şi faptul că Manuel II a încetat să mai lucreze asupra textelor sale. Cunoaştem, de altfel, şi alte cazuri în care împăratul s-a reîntors asupra textelor, chiar şi după o primă revizuire. Asupra *Dialogului cu împărăteasa mamă*, corectat într-o primă etapă, posibil, la sfatul lui Demetrios Cydones, împăratul a revenit după mai mulţi ani, oferind, prin corecturile autografe din Paris. gr. 3041, o a doua redactare[14]. Practica unei *retractatio* nu îi era, aşadar, străină. Ultimii ani ai vieţii împăratului fac acest scenariu foarte credibil. După atacul cerebral, survenit în anul 1422, împăratul s-a retras din treburile politice, lăsându-şi fiul să guverneze, dar fiind înconjurat în

[13] Florin Leonte spune că reunirea versiunilor revizuite ale textelor basileului într-un singur codice urmărea nu doar legitimarea succesorului, ci îi oferea totodată acestuia *the theoretical tools necessary for governing a state* (*op. cit.*, 111), gestul simbolic făcând parte dintr-un *fully fledged project of political and ethical education for his son* (*ibidem*, 124).

[14] *Cf.* J. W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, 1969, 542, fig. 34; *cf. et* G. T. Dennis, *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Washington, D.C., 1977, xvii, xxii.

continuare de cercul său de intelectuali şi prieteni (tunderea monahală nu s-a petrecut decât foarte aproape de moartea lui). În acest scurt interval poate fi plasată redactarea versiunii păstrate de codicele moscovit a textului parenetic. După ce a „fixat" o variantă a textului în Vind. 98, putem imagina că împăratul a păstrat un exemplar de lucru şi că noi intervenţii auctoriale au fost făcute în acesta. Procesul ar putea fi reprezentat, într-o primă fază a analizei, astfel:



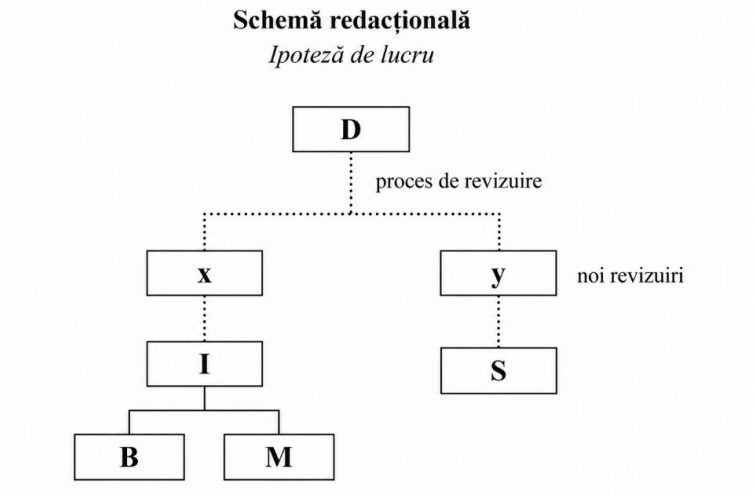
Comparaţia dintre Vindobonensis gr. 98 (I) şi Mosquensis synodalis gr. 458 (S) oferă indicii în favoarea acestei reconstrucţii, căci nu indică o simplă succesiune mecanică între un manuscris mai vechi şi unul mai recent. Ceea ce se observă este mai curând apariţia, într-un anumit grup de *loci*, a unei stări textuale comune lui D şi S, diferită de aceea reprezentată de I şi, adesea, de martorii care depind de acesta (Monac. gr. 411 desemnat prin sigla M, respectiv Vind. 42 – siglă B). Luate separat, unele dintre aceste variante ar putea fi explicate prin intervenţii ale copiştilor; privite însă împreună, ele sugerează revizuirea textului de către autor ori sub îndrumarea acestuia.

Un prim tip de intervenţie îl constituie corectările lingvistice. Ne vom referi, pentru exemplificare, doar la primele două *Discursuri împărăteşti*. În cel dintâi, lectura *ἀποπτεκώς*, transmisă de I, B şi M, este înlocuită în D şi S prin *ἀποπεπτωκώς*. Diferenţa nu constă într-o preferinţă grafică, ci în atestarea formei corecte în D şi păstrarea a-

cesteia în S, faţă de apariţia uneia corupte în ramura I, B, M. Un caz analog este cel în care S şi D transmit *ἐκέκαυτο*, faţă de *ἐκέκανται* în cealaltă ramură a tradiţiei: şi aici, starea D-S este cea corectă. Diferenţe de tipul acestora înscriu D şi S în aceeaşi ramură de transmitere a textului, diferită de I, B, M.

Mai semnificative sunt însă cazurile în care diferenţa nu mai poate fi redusă la o simplă greşeală care a înlocuit o formă corectă existentă în D şi transmisă de S. În *Discursul* I, *παντὶ τρόπῳ*, lectura cu dativ instrumental, transmisă de I, B, M şi păstrată şi de tradiţia editorială, se opune lui *πάντα τρόπον* din S şi D cu un acuzativ adverbializat, de sorginte clasică. Ambele sunt, de data aceasta formulări gramatical posibile. Tocmai de aceea opoziţia este importantă, ilustrând mai curând o preferinţă redacţională decât o intervenţie a copistului: ea poate reflecta două momente distincte în formularea textului. Acelaşi lucru se observă în *Discursul* al II-lea, unde *τὴν ἀστραπὴν* din I este redat în S şi D prin *ἡ ἀστραπὴ*. Schimbarea implică o restructurare sintactică şi nu se explică natural printr-o eroare mecanică de copiere. Cel mai puternic exemplu din această categorie este însă opoziţia dintre *τῇ συνεχεῖ τούτων μέθῃ* şi *τῷ συνεχεῖ τούτων κόρῳ*, în Discursul al II-lea. Manuscrisele I, B şi M înlocuiesc imaginea „saturaţiei" sau a „excesului" (κόρος) din D, preluată de S, cu cea „beţiei" (μέθη). Schimbarea lexicală atrage după sine şi modificarea coerentă a articolului, τῇ → τῷ, conform genului noului substantiv. Avem, aşadar, o reformulare completă şi sintactic integrată. Este greu de imaginat că o asemenea intervenţie s-ar fi produs accidental în procesul copierii; ea se explică mult mai bine ca rezultat al unei intervenţii redacţionale deliberate. În aceeaşi categorie trebuie plasat şi pasajul în care referinţa precisă la *τὸν τῶν μυρίων στρατηγὸν Ξενοφῶντα*, „Xenofon, generalul celor Zece Mii" prezentă în D şi preluată de S, este înlocuită în I, B, M, cu formula generală *εἴ τίς τε ἄλλος περὶ τούτων ἱστόρηκε*, „dacă altcineva a relatat aceste evenimente". Aici revenirea lui S la expresia din D şi ignorarea modificării din I, B şi M au o evidentă dimensiune stilistică şi erudită: o aluzie vagă este păstrată ca o referinţă istorică explicită. Direcţia schimbării – de la formularea precisă la cea generică şi din nou la precizarea autorului şi a identităţii sale – este mult mai uşor de explicat printr-o revenire deliberată asupra textului decât prin activitatea unui copist. Este posibilă însă şi plasarea unui etaj intermediar între D şi cele două ramuri, I, respectiv S, reprezentat de manuscrise pier-

dute. Această configuraţie ar explica mai bine similaritatea D-S şi opoziţia lui I:



Totuşi, această convergenţă (D=S adesea) nu justifică identificarea automată a oricărei lecţiuni din S cu o „ultimă versiune" a autorului. Tradiţia păstrează şi cazuri care arată că procesul este mai complex. În *Discursul* I, lectura *τιμηθείς* din I este o particularitate individuală a acestui manuscris, în timp ce D prezintă *τιθέμενος*, iar S, *τιθείς*. În *Discursul* al II-lea, *τείνει* din I faţă de *τείνειν* în ceilalţi martori indică tot o singularitate a lui I. Prin urmare, opoziţiα I-S nu este ubicuă. Mai important încă, S însuşi conservă urmele mai multor momente de intervenţie. În *Discursul* I, manuscrisul avea iniţial *ἀκονητί*, aceeaşi formă ca I, înainte de a fi corectat în *ἀκονιτί*. Într-un alt caz din acelaşi prim discurs, I, B, M şi ediţiile transmit *οἷόν τε εἶναι*, D are *δὲ δυνήσθαι*, iar S prezintă *οἷοί τε ὄντες post correctionem*. Aici, opoziţia nu se mai remarcă între două ramuri, ci atestă existenţa a trei momente succesive de formulare.

Valoarea lui S nu constă în faptul că ar conserva de fiecare dată o lecţiune „mai bună" sau în mod necesar definitivă. Argumentul se bazează pe convergenţa mai multor tipuri de modificări: corectări lingvistice, restructurări sintactice, substituţii lexicale coerente şi reformulări stilistice sau erudite. Faptul că o parte dintre aceste lecţiuni apar împreună în D şi S este, de asemenea, relevant, sugerând că cele

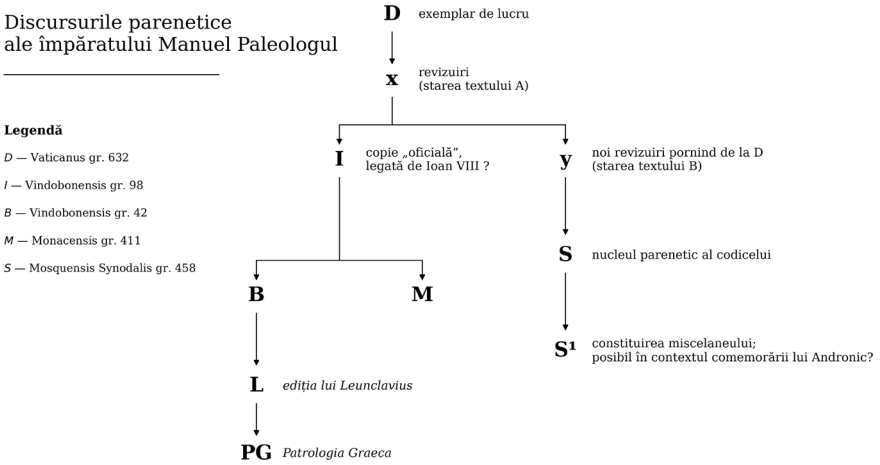
două manuscrise păstrează urmele unei faze de lucru asupra textului, diferită de starea fixată în I.

În această perspectivă, relaţia dintre I şi S nu trebuie înţeleasă ca o filiaţie directă de tip I → S. Mai curând, după ce la un moment dat, o stare relativ stabilă a textului a fost fixată în I, procesul redacţional a continuat, pe baza unui „exemplar de lucru", astăzi pierdut. Aceste noi intervenţii au putut conduce la o stare ulterioară a textului, reprezentând voinţa auctorială, care se regăseşte acum în S.

Nu am dorit prin această demonstraţie să construiesc o opoziţie absolută între un „text vechi", reprezentat de I, şi un „text nou", atestat de S. Am reconstituit însă un proces: un text asupra căruia împăratul Manuel II Paleologul a revenit în mai multe etape şi pe care tradiţia manuscrisă l-a fixat în momente diferite ale acestei elaborări. În această perspectivă, convergenţa D-S constituie principalul indiciu al unei revizuiri posterioare stării reprezentate de I, care transmite în manuscrisele târzii erorile copistului sau corecturile unei faze editoriale asupra căreia autorul, prin *retractatio*, a revenit încă o dată.

Am ales, aşadar, Mosquensis synodalis gr. 458 ca manuscris de bază al ediţiei predate tiparului a celor *7 Discursuri împărăteşti* nu pentru că ar fi cel mai recent martor al tradiţiei şi nici pentru că ar conserva în fiecare *locus* lecţiunea cea mai bună. Alegerea s-a întemeiat pe faptul că S este singurul martor complet care transmite în mod coerent o stare textuală distinctă de aceea reprezentată de I şi de descendenţii acestuia. Convergenţa unor indicii textuale, paleografice, codicologice şi istorice permite situarea nucleului său parenetic în mediul apropiat al lui Manuel II şi atribuirea cel puţin a unei părţi dintre aceste diferenţe unui proces de revizuire redacţională.

Discursurile parenetice
ale împăratului Manuel Paleologul



Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 999-1009
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.999

THE ROMAN BONE AND ANTLER INDUSTRY FROM APULUM IN THE 2ND-3RD CENTURIES AD: AN HISTORIOGRAPHICAL AND ARCHAEOLOGICAL OVERVIEW

Ioan OPREA*
(Muzeul Naţional al Unirii Alba Iulia, România)

Keywords: *Apulum, Dacia, Roman bone ad antler industry, osseous artefacts, Dacia, historiography, archaeology.*

Abstract: *Although the archaeological site of Apulum, the largest urban, civil, and military agglomeration in the province of Dacia, has yielded numerous and diverse artefacts over the nearly century and a half since its discovery, one category has been largely neglected: objects made of bone and animal antler. These artefacts are, however, in no way inferior to those made from other materials when it comes to the comprehensive study of Roman life in this provincial centre. I studied this category of artefacts in my doctoral dissertation, completed in 2016, and in the present contribution I incorporate the new discoveries made during the decade that has elapsed since then. We can state that the site has yielded the richest and most diverse corpus of bone, antler, and ivory artefacts, as well as the largest number of identified bone- and antler-working workshops within a city in the northern Danubian province.*

Cuvinte-cheie: *Apulum, Dacia, prelucrarea osului şi a cornului, artefacte din materii osoase, istoriografie, arheologie.*

Rezumat: ***Industria romană a osului şi cornului de la Apulum în secolele II–III d.Hr.: o perspectivă istoriografică şi arheologică***. *Deşi situl arheologic de la Apulum, cea mai mare aglomerare urbană, civilă şi militară din provincia Dacia, a oferit de-a lungul celui aproape un secol şi jumătate de când a fost descoperit numeroase şi variate artefacte, o categorie a acestora a fost neglijată – obiectele din os şi corn de animal. Ele nu sunt, însă, cu nimic inferioare altor materiale pentru studiul complex al vieţii romane în acest centru provincial. Am studiat acest gen de artefacte prin teza de doctorat finalizată în 2016, în contribuţia de faţă adăugând noile descoperiri făcute în deceniul care s-a scurs de atunci. Putem afirma că situl oferă cel mai bogat şi mai divers corpus de artefacte din os, corn şi fildeş, precum şi cel mai mare număr de ateliere de prelucrare identificate într-un oraş din provincia nord-dunăreană.*

* dasandrius@hotmail.com

The Roman civilization continues to amaze the modern people through most of the aspects of their everyday life, whether political, military, social or spiritual. Among these, as many would agree, this ancient civilization amazes us mostly through one it's most deeply and complex concept: their pragmatic spirit. Having this idea in our mind as a guiding tool, between 2013 and 2016, during our doctoral studies,[1] we tried to create a general image of what the craft of working bones and horns meant for the ancient Romans in Apulum, what kind of objects they created and how they were used. We tried to understand what was their place among the other daily life objects, what was their number comparing to others, if they had a particularly meaning or if they were simply different due to their nature. We also tried to figure it out, in this context, if the famous site of Apulum was different among the other cities of the Roman Dacia,[2] being known the site owns the largest collection of bone and horn artifacts from the entire province. Since then, we have continued our research into this ancient craft, its products, and its significance within Roman society at Apulum.

Often regarded as less important than artefacts made of metal, glass, or marble, worked bone and antler artefacts from Apulum and the surrounding province have received comparatively little attention from archaeologists. The first artifacts of this type are mentioned in Alba Iulia at the end of the 19th century along with the first archaeological campaigns of Adalbert Cserni.[3] The base of the bone and horn artifacts collection of the museum was formed, but it will pass more

[1] Our PhD thesis, *Artefacte din os şi corn descoperite la Apulum*, was completed under the scientific supervision of Professor Nelu Zugravu and defended in 2016 at the "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi. We would like to express our sincere gratitude to Professor Nelu Zugravu for his invaluable guidance and support throughout the research. The thesis is available for consultation online and in the University Library.

[2] One rather bold hypothesis suggests that, in the context of the so-called "Apulum V" workshop, some of the discovered bone artefacts may have had a cultic or sacred function, having been manufactured from bones resulting from religious sacrifices (Oprea 2016, 14). A similar interpretation has been proposed for other Roman provinces by Sabine Deschler-Erb, a well-known specialist in this field (Deschler-Erb 2008, 1-8).

[3] Adalbert Cserni's major archaeological campaigns in Alba Iulia at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century revealed, for the first time, the true scale of the ancient civilian and military settlement. Thanks to his efforts, by the end of his career, the museum he founded there housed a collection of approximately 400 artefacts made of bone, antler, and ivory. See: Ciugudean 1997, 10.

than a century until the first acceptable study dedicated to the matter will appear.[4]

Between these two chronological landmarks, several major archaeological excavations were carried out at Apulum, yet no records specifically mention bone and antler artefacts. After more than a decade of researching this subject, we are convinced that such artefacts must have been among the finds from this exceptionally rich archaeological site. Their misfortune, however, was to have been discovered at a time when such artefacts were still regarded as a low priority by archaeologists.

The major excavations carried out after Cserni's campaigns were conducted by various researchers, including museum directors, like I. Berciu just a few times before the WWII,[5] D. Protase,[6] Gh. Anghel[7] and R. Heitel;[8] unfortunately, none of the records mention anything about the bone and horn artifacts.

As we approached the end of the 20th century, archaeologists' attitudes towards archaeological contexts and artefacts began to change worldwide. This shift is also reflected in the work of A. Popa and H. Ciugudean, who, during their 1980-1982 campaigns, recorded 40 "recovered" Roman artefacts made of hard animal materials.[9] By the end of the 20th century, bone and antler artefacts had gained a more clearly recognised place within archaeological research. Today, these artefacts are regarded as part of both civilian and military daily life. They reveal various aspects of ancient activities and practices, providing information about the quality of life, the social status of individuals, and their role within Roman society. Most scholars now recognise them as an important component of material culture.

In 1997 the museum's researcher, D. Ciugudean, is gathering, for the first time, all known artifacts of bone and horn into a single study, also translated in French and published their situation, as we

[4] The first significant study dedicated to this category of artefacts was signed by one of the museum's researchers, Daniela Ciugudean in 1997. A first sign of attention of the subject was signalled with this occasion and was made available also in French; see Ciugudea, 1997.

[5] Ciugudean 1997, 10.

[6] Protase 1956, 5-19.

[7] Anghel 1975, 245-271.

[8] Heitel 1983, 446-448.

[9] Ciugudean 1997, 11.

said, for the first time, in 1997.[10] Later, the same researcher added new artefacts to her initial study;[11] worth to note from the last study is a discussion referring to the idea of some potential workshops around the castrum, but without clear indications.[12]

Recent studies, signed by G. Bounegru,[13] R. Ota,[14] and also by us during our PhD research[15] and our thesis from 2016, managed to sketched a highly significant overview of the state of bone and antler artefacts from Apulum during the 2nd and 3rd centuries AD. These studies contributed to overcoming the unfavourable perception that had long surrounded this category of artefacts, while substantially expanding our understanding of the importance, significance, and use of skeletal materials in the manufacture of domestic, military, and cultic objects. Furthermore, the body of knowledge established through these studies provides a solid foundation for further research on bone and antler artefacts from Apulum and the province of Dacia. Within this already rich body of evidence, several additional studies have appeared in recent years, either adding new artefacts to the known inventory or contributing to a more comprehensive understanding of this craft.

In two articles published in 2018 and 2019, F. Ciulavu and M. Bleaoancă presented another assemblage of 81 artefacts, comprising objects belonging to several well-known categories, including ornaments and clothing accessories, household tools and instruments, military equipment, and production waste. The most interesting aspect highlighted by the authors is the possible existence of a new workshop in the area of the Apulum site, identified according to the traditional archaeological model based on the presence of an accumulation of

[10] D. Ciugudean's monograph still stands as a landmark study for research on bone artefacts from Apulum. Her primary merit lies in having collected, selected, and analysed, for the first time, artefacts originating from the old collections. See Ciugudean, 1997.

[11] See Ciugudean 2002 and Ciugudean 2003.

[12] As also demonstrated by our own research, the existence of a workshop dedicated to the processing of bone and antler remains widely debated. In the absence of clear evidence and written records, a precise reconstruction of such a workshop – including its equipment and the craftsman responsible for its operation – remains elusive and largely confined to the realm of theoretical speculation. See our discussion of this topic in Oprea 2016, 29-35.

[13] Bounegru 2007; Bounegru *et alii* 2011.

[14] Ota 2012, p. 68-73.

[15] Oprea 2015, 149-156.

waste and production rejects, together with bones and antlers in various stages of processing. The artefacts were discovered during the 2016 and 2017 archaeological campaigns in the southern sector of the *cannabae*.[16] Further interesting information comes from M. Bleoancă's 2017 article,[17] in which a rare Roman finger distaff is presented; only a few such examples are currently known from Apulum. Another unique artefact, mentioned by A. Timofan, is a finely crafted bone *ligula* discovered in a civilian context, together with the carbonised remains of a storage chest, ceramic tableware, and an iron knife. The object was published in a catalogue intended for a wider audience and for visitors to the city.[18]

Perhaps the most interesting and significant contribution published in recent years is the study by A. Timofan and G. El Susi concerning the archaeozoological analysis of 840 animal bones discovered in the southeastern corner of the civilian settlement. According to their results, more than 640 of these bones belonged to cattle, which, as also demonstrated by our experimental projects, represent the most suitable raw material for bone working. The bones came from animals aged between one and three years and were associated with animals processed for meat.[19]

At the provincial level, the state of research is broadly similar, with studies varying in scope and depth. Of particular relevance to our research is L. Váss's study of the bone and antler industry at Porolissum, which is closely aligned with the international scholarship on the subject and frequently refers, among other aspects, to the earlier research conducted at Apulum, particularly D. Ciugudean's 1997 study. Furthermore, Váss's thesis provides a detailed analysis of the historiography of the subject, the significance of bone and antler exploitation in the Roman world, and, naturally, the repertoire of the artefacts discovered.[20] Over the years, these two sites have received the greatest attention in research on the ancient craft of bone and antler working.

Nearly 140 years after the first archaeological investigations, our understanding of the ancient craft of working hard animal

[16] Ciulavu-Bleaoancă 2018, 171-218; Bleaoancă-Ciulavu 2019, 123-155.
[17] See Bleoancă 2017, 205-212.
[18] See the spectacular finds presented in Timofan, 2025.
[19] El Susi-Timofan 2023, 87.
[20] See Vass 2013.

materials and the artefacts it produced has considerably advanced. The pragmatic Roman approach placed bone and antler on an equal footing with other materials that proved practical and functional in everyday civilian, military, and cultic activities. Indeed, these materials were used so extensively that some scholars have aptly described them as the "plastic of antiquity".[21] Furthermore, the technology of bone and antler working during this period is now relatively well understood. Drawing on previous scholarship, our own research, and our experimental archaeological projects, we have been able to reconstruct the entire manufacturing process (*chaîne opératoire*).[22] This process encompasses the selection, preparation, and conditioning of the raw material, as well as lathe-turning – the pinnacle of technological advancement in this craft, which enabled the production of the most sophisticated and finely crafted artefacts.

While processes such as defleshing, blank-splitting, chipping, and scraping may be considered relatively straightforward, we have devoted particular attention to lathe-turning, regarded as the most technologically advanced process within this craft and clearly not accessible to every artisan.[23] The use of the lathe is securely attested at Apulum, indicating that the craft had reached an advanced technological level. It also demonstrates the production of high-quality bone and antler artefacts and reflects the technological development of the site in line with that of other centres across the Roman Empire.[24]

Regarding the nature of the artefacts from Apulum, their functionality is largely conventional and closely related to the main activities of the local and regional Roman population. Hairpins and sewing needles are by far the most numerous categories, accounting for approximately 28-30% of the total assemblage. These two principal

[21] See the metaphorical use in Timoc 2012, 7.

[22] Each stage of this process is individually analysed and detailed within our research; see Oprea 2016, 21-27.

[23] Oprea 2016, 25-26. Within our experimental archaeology projects, we also constructed a replica of a simple lathe and successfully processed a series of cattle bones. The use of the lathe significantly reduced production time and resulted in artefacts of considerably higher quality than those produced manually. The details of this experimental project will be addressed in a future study.

[24] Lathe-turning occurs most frequently on elongated artefacts (hairpins, sewing needles, and finger distaffs) and is observable on the surfaces of dozens of objects analysed in our study; see the relevant examples in our catalogue Oprea 2016, 138-161.

categories are followed, in smaller proportions, by gaming counters, dice and gaming pieces, pendants, rings, furniture elements, medical instruments, and a considerable number of fragmentary artefacts of uncertain function.[25]

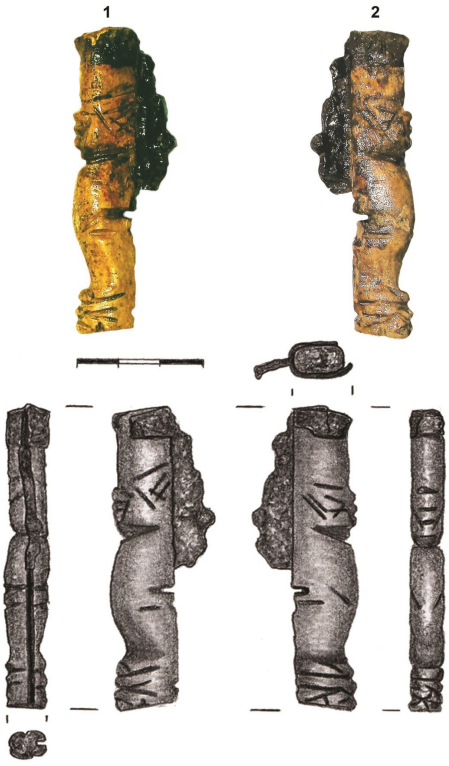
Regarding the spatial distribution of the finds, it is worth noting that the majority originate from various civilian contexts and from the large necropolises of the ancient settlement. Only a very small number have been recovered from the military areas of Apulum, including the legionary fortress and the area associated with the governor's guards.

Undoubtedly, artefacts closely associated with specialised professional activities, such as medical instruments, deserve particular attention. However, our focus was directed towards imported objects that have few, if any, analogies among the artefacts discovered in Dacia. An iron clasp knife with a bone handle, dated to the first half of the 3rd century AD and discovered in the Partoş necropolis, within the area of the well-known Roman city of *Chrysopolis* (*Municipium Aurelium Apulense*), represents a particularly significant imported object, based on analogies with examples from the Trier region.[26] Such a find is crucial to understanding the broader picture of society at Apulum – a rare object that may have belonged to a *medicus* who arrived in Apulum and, unfortunately, departed this world here nearly 2,000 years ago.[27]

[25] Our sample is based on the majority of the artifacts discovered at Apulum, which are included either in our doctoral thesis or in subsequent publications mentioned above.

[26] Clasp knives are genuine rarities in the Roman world. It is argued that, for undefined reasons, the provenance of these objects lies in the region of Trier, *Augusta Treverorum*, from where they diffused into Britannia and other corners of the Empire. For a more extensive discussion, see Oprea 2016, 104-110.

[27] Oprea 2016, 109; see plate XVII (p. 258), one of the most important finds from Apulum due to its unicity.



Imports are particularly important for understanding this ancient craft and its role within the Roman world. The importation of a bone artefact over such a long distance suggests that it was valued to a degree comparable to objects made of glass or metal. This indicates that, beyond its practical function, the object may also have possessed aesthetic or artistic value, and that the raw material from which it was manufactured was not regarded as inferior to other materials. Furthermore, the presence of imported artefacts demonstrates the active connections between cities across the Empire and the circulation of commodities, goods, technological innovations, and, of course, artistic trends.

We are pleased to note that, over the past two to three decades, research on the bone and antler industry in the Roman world has advanced significantly.[28] During this period, clear research frameworks

[28] In recent years, these artefacts have received increasing attention, a trend driven in part by a growing number of young researchers who have recognised the

have been established and substantial progress has been made in understanding the place of bone and antler working among other crafts. Furthermore, typologies have been developed and parallels identified among the discoveries, making the identification and dating of artefacts considerably easier.

Today, the Apulum site retains a privileged position, holding the largest collection of bone, antler, and ivory artefacts in the province of Dacia,[29] the highest number of workshops identified within a single archaeological area, and, most importantly, the largest body of research devoted to this subject. Since our previous major study of the subject in 2016, the state of research at Apulum has continued to advance and remains among the most up-to-date in the field. The site also promises further developments, as each archaeological campaign brings to light new artefacts and provides additional insights into this ancient craft. Furthermore, several dozen additional artefacts are currently undergoing analysis at the museum, according to information kindly provided by our colleagues.

It is worth noting that although Apulum, as previously mentioned, holds the largest collection of bone and antler artefacts, finds of this type from the ancient military areas remain virtually non-existent, as we also observed in 2016.[30] The current state of research at Apulum also suggests that bone and antler working was practised throughout almost the entire urban area, while the existence of several workshops indicates a permanent demand for such products. Since 2016, research at Apulum has been further enriched by an important archaeozoological study,[31] which provides valuable evidence for under-

significant value of these often overlooked archaeological sources. We also had the opportunity to present a selection of our research findings from Apulum at the international conference *Archaeology of THE BONE OBJECTS in the Eastern Mediterranean, Near East, the Black Sea Area and the Balkans during the Hellenistic, Roman and Early Byzantine Periods*, held in İzmir, Turkey, on 14-15 May 2025 and organised by Dokuz Eylűl Úniversitesi, with the support of the British Museum through its International Training Programme.

[29] Our 2016 research documented 762 artefacts representing at least 25 functional types. Today, based on our own research and information provided by our colleagues, we can identify at least 1,200 artefacts. It is worth noting, once again, that no comparably spectacular find has been discovered during this period.

[30] Oprea 2016, 212.

[31] See the already mentioned research of El Susi-Timofan 2023.

standing aspects of Roman lifestyle and patterns of resource use and organisation.

Finally, a more exhaustive study of the Apulum artefacts is not yet possible, as many objects, as mentioned above, are still undergoing analysis and await publication. Moreover, annual archaeological campaigns continue to increase the corpus at a remarkable pace. At present, we are continuing to contribute to the study of this craft through experimental archaeology projects, which allow us to investigate, among other aspects, the technical challenges involved in bone and antler working, the tools best suited to different processing activities, and the time required to manufacture these objects.

Bibliography

Anghel 1975 = Gh. Anghel, *Cetăţile medievale de la Alba Iulia*, *Apulum*, XIII, 245-271.

Bleoancă 2017 = M. Bloancă, *O furcă de tors pentru deget descoperită la Apulum*, *Sargetia*, s.n., VIII, 205-212.

Bleoancă-Ciulavu 2019 = M. Bloancă, F. Ciulavu, *Contribuţii la cunoaşterea obiectelor de os şi corn de cerb din Municipium Septimium Apulense. Descoperiri recente*, *Materiale şi Cercetări Arheologice*, s.n., XV/1, 123-155.

Bounegru 2007 = G. Bounegru, *Un edificiu de epocă romană descoperit la Apulum*, *Apulum*, XLIV, 157-175.

Bounegru *et alii* 2011 = G. Bounegru, R. Ciobanu, R. Ota, D. Anghel, *Lux, util şi estetic la Apulum. Podoabe şi accesorii vestimentare*, Altip, Alba Iulia.

Ciugudean 2002 = D. Ciugudean, *Noi artefacte din os de la Apulum*, *Apulum*, XXXIX, 289-300.

Ciugudean 1997 = D. Ciugudean, *Obiectele din os, corn şi fildeş de la Apulum*, Alba Iulia.

Ciugudean 2003 = D. Ciugudean, *Despre funcţionarea unor ateliere de prelucrare a osului la Apulum*, *Patrimonium Apulense*, III, 278-281.

Ciulavu-Bleoancă 2018 = F. Ciulavu, M. Bloancă, *Contribuţii la studiul sectorului sudic al canabelor romane de la Apulum / Municipium Septimium Apulense. Raport preliminar privind cercetările arheologice preventive de la Alba Iulia, str. Izvorului, nr.5*, *Apulum*, LV, 171-218.

Deschler-Erb 2008 = S. Deschler-Erb, *What bones tell us about religion*, in *J. Carvalho (ed.) Bridging the Gaps: Sources, Methodology and Approaches to Religion in Europe*, Pisa University Press, 1-8.

Heitel 1983 = R. Heitel, *Săpături arheologice din aşezarea de la Alba Iulia*, *Materiale şi Cercetări Arheolologice*, 15, 446-448.

Oprea 2015 = I. Oprea, *New bone hairpins discovered on the territory of Colonia Aurelia Apulensis*, *Ziridava*, 29, 149-156.

Oprea 2016 = I. Oprea, *Artefacte din os şi corn descoperite la Apulum*. PhD thesis defended at the "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi, Faculty of History, held in the University Library (manuscript) (https://history.uaic.ro/wp-content/uploads/-2016/-03/Rezumat-tez%C4%83-de-doctorat-Oprea-Ioan.pdf).

Ota 2012 = Ota, *De la canabele legiunii a XIII-a Gemina la Municipium Septimium Apulense*, Altip, Alba Iulia.

Protase 1956 = D. Protase, *Cercetările arheologice din 1953 în cetatea de la Alba Iulia*, *SCI*, VII/1-4, 15-19.

Timoc 2012 = C. Timoc, *Contribuţii la istoria prelucrării osului şi cornului în Dacia romană*, Pro Universitaria, Bucureşti.

Timofan 2025 = A. Timofan, *Apulum. Descoperă oraşul de sub oraş! / Discover the city underneath the city!*, Alba Iulia-Cluj-Napoca.

El Susi-Timofan 2023 = Georgeta El Susi, A. Timofan, *Archaeozoological research in the civil settlement of Legion XIII Gemina of Apulum (St. Francis of Paola Ravelin, Alba Iulia, Alba County)*, *Ziridava*, 37, 87-118.

Vass 2013 = L. Vass, *Artefactele din os şi corn de la* Porolissum. *Contribuţii la cunoaşterea industriei osului din Dacia romană*. PhD thesis defended at Babeş-Bolyai University, Faculty of History and Philosophy, held in the University Library (manuscript). (https://ro.scribd.com/doc/200915544/Artefacte-Os-Si-Corn).

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1011-1024
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1011

LA BIBLIOTECA IDEALE SECONDO LEONELLO D'ESTE

Luigi PIACENTE[*]
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Humanism, Libraries, Leonello d'Este, Angelo Camillo Decembrio.*

Abstract: ***Leonello d'Este's ideal library.*** *In this contribution, the author presents what was intended to be the ideal model of a humanist library according to the vision of Prince Leonello d'Este. The evidence discussed here is drawn from the opening section of* De politia litteraria *by Angelo Camillo Decembrio, a lengthy treatise that reconstructs the intellectual life of the city of Ferrara during the humanist period. From this work emerges a remarkably modern conception of the library, understood not merely as a repository of books but as a space designed to support study and to meet specific intellectual and pedagogical needs.*

Cuvinte-cheie: *Umanism, biblioteci, Leonello d'Este, Angelo Camillo Decembrio.*

Rezumat: ***Biblioteca ideală a lui Leonello d'Este.*** *În acest studiu, autorul prezintă modelul ideal al unei biblioteci umaniste, așa cum a fost conceput în viziunea principelui Leonello d'Este. Analiza se întemeiază pe partea introductivă a tratatului* De politia litteraria *de Angelo Camillo Decembrio, amplă lucrare care reconstituie viața intelectuală a orașului Ferrara în epoca umanismului. Din această operă se conturează o concepție remarcabil de modernă asupra bibliotecii, înțeleasă nu doar ca un depozit de cărți, ci ca un spațiu destinat susținerii studiului și satisfacerii unor nevoi intelectuale și pedagogice specifice.*

«*Qui modus ordoque servandus in curanda poliendaque bibliotheca, deinde quo pacto struenda, scilicet qui libri in ea ex latinis et Graecis opportuni…*»: con queste parole si apre il sommario del terzo capitolo del primo libro del *De politia litteraria* di Angelo Camillo Decembrio, opera celebre ma al tempo stesso complessa, caratterizzata da una struttura talora disorganica e con non pochi problemi interpretativi. Nonostante tali difficoltà, il trattato costituisce una testimonianza di straordinario interesse per la ricostruzione della vita

[*] luigi.piacente@uniba.it

intellettuale e delle pratiche culturali che animarono la Ferrara umanistica[1].

Figura meno nota rispetto al padre Uberto – cui si deve la prima traduzione latina della *Repubblica* di Platone – e al fratello Pier Candido, autore, tra l'altro, del volgarizzamento del *Corpus Caesarianum*, Angelo Camillo condivise con quest'ultimo una lunga fase della propria esperienza biografica e culturale, vivendo fino al 1441 in una condizione di stretta prossimità personale e intellettuale. In seguito, probabilmente per ragioni di natura economica, intervenne una frattura insanabile che compromise definitivamente i rapporti tra i due fratelli. Ciononostante, entrambi continuarono a gravitare nell'ambiente degli umanisti raccolti attorno alla corte di Leonello d'Este, uno dei più importanti centri di elaborazione culturale dell'Italia rinascimentale. All'interno di questo cenacolo, un ruolo di assoluto rilievo era ricoperto da Guarino Veronese, maestro e precettore dello stesso Leonello, nonché figura centrale nella definizione degli orientamenti culturali della corte estense.

La *Politia litteraria* si presenta come un ampio trattato dedicato al valore formativo e civile delle arti e delle lettere, originariamente dedicato al principe Leonello d'Este. Dopo la morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1450, Angelo Camillo Decembrio approntò una seconda edizione dell'opera, più ampia e articolata rispetto alla precedente, dedicandola a papa Pio II Piccolomini. A tale occasione sembra potersi ricondurre anche il dono di un esemplare sontuosamente miniato, generalmente identificato con il celebre manoscritto Vat. Lat. 1794.

Articolata in sette libri, l'opera si apre con un *Catalogus memorabilium quae praesentibus libris continentur*, una dettagliata tavola dei contenuti che svolge la funzione di guida alla lettura dell'intero trattato. In essa sono registrati, con notevole precisione, gli argomenti affrontati nei singoli capitoli, offrendo al lettore una visione d'insieme

[1] Per la bibliografia su Angelo Decembrio vd. la voce curata da P. Viti, *Decembrio, Angelo Camillo*, nel *Diz. Biogr. Ital.* 33, 1987, 483-488. Si veda inoltre G. Bertoni, *La Biblioteca Estense e la coltura ferrarese ai tempi del duca Ercole I (1471-1505)*, Torino, Loescher 1903; A. Della Guardia, *La "Politia litteraria" di Angelo Decembrio e l'umanesimo a Ferrara nella prima metà del sec. XV*, Modena, Blondi e Parmeggiani, 1910; M. Baxandall, *A Dialog on Art from the Court of Leonello d'Este*, *JWI*, 26, 1963, 303-326; P.S. Piacentini, *Angelo Decembrio e la sua scrittura*, *S&C*, 4, 1980, 247-277. Per il testo della *Politia* seguo la recente edizione critica a cura di N. Witten, München-Leipzig, K.G. Saur 2002 (rist. *ibid*. 2012).

della struttura dell'opera e delle principali questioni che vi vengono discusse.

In questo lavoro l'attenzione si concentrerà, in particolare, sui paragrafi 2-12 del terzo capitolo del primo libro, nei quali viene delineato il modello ideale di biblioteca, sia sotto il profilo della sua organizzazione generale sia per quanto riguarda la disposizione materiale dei libri. Si tratta di un tema che, nel dialogo decembriano, suscita il vivo interesse dello stesso Leonello, il quale interviene nella discussione con partecipazione e competenza.

La riflessione sulla biblioteca perfetta è preceduta, in *Politia litteraria* 1, 3, 2, da un articolato confronto tra Guarino Veronese e Feltrino Boiardo (1380-1456), figura che coniugava esperienza militare e interessi letterari, volto a chiarire il significato dei termini *modus* e *ordo* richiamati nel sommario del capitolo. Nel corso del dibattito viene precisato che il *modus* concerne la quantità dei libri da possedere, la quale deve essere commisurata alle effettive esigenze del lettore e non andare oltre a quanto realmente necessario: *ut ne libros plures tibi compares ac opus est* (p. 149, 24 W.). Il concetto di *ordo*, invece, riguarda la disposizione e l'organizzazione del patrimonio librario, secondo criteri che ne favoriscano la consultazione e l'accessibilità. L'obiettivo è quello di garantire che i volumi di maggiore utilità o più frequentemente utilizzati siano immediatamente disponibili, *ut alios aliis ad manum magis veluti praestantiores familiaresque magis habeas* (p. 149, 23-24 W.).

Fin dalle battute iniziali emerge dunque una concezione della biblioteca non come semplice deposito di libri, bensì come spazio ordinato e funzionale allo studio, nel quale la selezione ponderata delle opere e la loro razionale collocazione all'interno dello spazio riservato ai libri rispondono a precise esigenze intellettuali e pedagogiche.

Il dibattito sui concetti di *modus* e *ordo* prosegue quindi con l'intervento di Feltrino Boiardo, il quale propone un'interpretazione più circoscritta dei due termini: a suo giudizio, essi non riguarderebbero tanto la consistenza e l'organizzazione della biblioteca quanto piuttosto le misure necessarie alla conservazione materiale dei libri, con particolare riferimento alla loro protezione dagli agenti di deterioramento. Lo stesso Boiardo afferma infatti: *putabam equidem modestiam pariter et ordinem in tutandis servandisque a muribus et tineis libris* (p. 149, 25-26 W.), mostrando di ricondurre il significato di *modus* e *ordo* alle pratiche volte a preservare i volumi dai danni provocati

da topi, tarme e altri parassiti. L'osservazione, sebbene riduttiva rispetto alla più ampia prospettiva delineata da Guarino, introduce un ulteriore aspetto della cultura bibliotecaria umanistica, ossia l'attenzione per la conservazione fisica del patrimonio librario, percepita come condizione indispensabile per la trasmissione e la fruizione del sapere.

A questi aspetti concreti della gestione bibliotecaria Leonello dimostra una particolare sensibilità, ampliando ulteriormente il significato del termine *politia* fino a comprendervi anche le pratiche di manutenzione e pulizia dei volumi. Egli osserva infatti che la corretta cura di una biblioteca richiede di preservare i libri dalla polvere domestica, ricordando come alcuni fossero soliti custodirli in cassette o armadi, estraendoli esclusivamente al momento della lettura e riponendoli subito dopo l'uso: *ad poliendam rem librariam attinent… a pulvere quoque domestico libros custodies intactos, uti quidam solent eos in arculis vel armario continere nec nisi singillatim ad legendum excipientes reponentesque* (p. 149, 32-35 W.).

La riflessione si sposta quindi sulle condizioni ambientali che possono compromettere la conservazione dei libri: in particolare, Leonello richiama l'attenzione sul problema della polvere che, combinandosi con l'umidità prodotta dal frequente lavaggio dei pavimenti, tende ad aderire più tenacemente alle superfici dei volumi: *pulvis ipse concretior adhaeret, quo saepius cellulae pavimenta deterguntur* (p. 149, 37 W.). Ne deriva la necessità di una costante attività di manutenzione preventiva, finalizzata a preservare l'integrità materiale del patrimonio librario.

Tale attenzione deve essere ancora maggiore nel caso dei libri collocati sui *plutei*, disposti in serie e immediatamente accessibili ai lettori. Proprio la loro continua esposizione li rende infatti più vulnerabili all'accumulo di polvere e ad altre forme di deterioramento. Con una suggestiva immagine, Leonello paragona questi volumi agli schiavi in catene, evocando il sistema di conservazione tipico di molte biblioteche monastiche, dove i codici erano fissati ai leggii appunto mediante catene: *in quo sit attentius providendum, si seriatim ante ora libros pluteis appensos ac tanquam cathenatos servos habeas, ut in bibliothecis est monachorum* (p. 150, 1-3 W.).

Secondo Leonello, la corretta gestione di una biblioteca non può limitarsi alla conservazione dei libri, ma deve estendersi anche al con-

trollo dell'ambiente che li ospita. Particolare attenzione va pertanto riservata a tutti quei fattori esterni che possono compromettere la pulizia e la salubrità dei locali. A tale scopo, egli ricorda come alcuni fossero soliti dotare le finestre di vetri oppure schermarle con tende di lino, così da attenuare l'eccessiva luminosità dei raggi solari e ridurre l'ingresso della polvere proveniente dall'esterno: *Caeterum nonnulli vitreas fenestras ob id squaloris genus aut linteaceas obducunt, ut invadentis solis nimius splendor et excitus e proximo pulvis arceatur* (p. 150, 4-5 W.).

Tali accorgimenti, tuttavia, non risultano privi di inconvenienti: la limitata circolazione dell'aria finisce infatti per favorire il ristagno degli odori all'interno degli ambienti, generando esalazioni particolarmente intense e sgradevoli, che Leonello paragona a quelle percepibili nei refettori ecclesiastici: *retinenturque diutius talibus in locis odores supervenientibus et inusitatis asperiores, ut est in sacerdotum diversoriis, quae ipsi refectoria appellant* (p. 150, 5-6 W.). Per questa ragione, a un certo punto diviene necessario garantire un adeguato ricambio dell'aria e introdurre fragranze capaci di rendere più gradevole l'ambiente. Anche in questo caso, tuttavia, Leonello invita alla moderazione e al discernimento, poiché non tutte le essenze sono ugualmente benefiche. Alcuni profumi, infatti, vengono ritenuti inadatti agli spazi dello studio in quanto capaci di intorpidire le facoltà mentali e di compromettere la concentrazione del lettore. Tra questi egli annovera, significativamente, il profumo dei gigli bianchi e quello emanato dalle tavolette realizzate in legno di cipresso. Ne emerge una concezione della biblioteca come luogo da governare secondo criteri non soltanto pratici e conservativi, ma anche fisiologici e psicologici, nella convinzione che l'ambiente circostante eserciti un'influenza diretta sulle capacità cognitive e sul rendimento intellettuale di chi vi opera.

Tali inconvenienti appaiono tuttavia secondari rispetto a un rischio che Leonello considera ben più grave per la salubrità della biblioteca. Egli condanna infatti con decisione l'abitudine di introdurre nei locali bracieri accesi per il riscaldamento, soprattutto quando gli ambienti siano privi di un adeguato sistema di aerazione. In queste condizioni, il ristagno dei fumi e delle esalazioni può trasformare uno spazio destinato allo studio in un luogo insalubre e potenzialmente nocivo: *Quamobrem nonnunquam recludendi aditus odorumque suavitate providendum, non qui cerebrum laedant ut alba lilia tabulaeque cupressi. Sed haec levioria fortasse. Illud vero nocentius et pestiferum*

penitus, si concalefaciendi causa sine spiramento prunas intuleris (p. 150, 7-10 W.).

Per prevenire tali problemi vengono quindi suggeriti una serie di rimedi naturali, fondati sull'impiego di essenze vegetali e aromatiche ritenute utili tanto per migliorare la qualità dell'aria quanto per proteggere libri e arredi dall'azione degli insetti. Leonello raccomanda, in particolare, rametti di rosmarino e di mirto, mazzetti di rose e di viole, nonché i frutti denominati *cedra*; ancor più efficaci sarebbero alcune piante dal sapore amarognolo, quali l'assenzio, la ruta e le bacche di alloro: *rosmaris autem myrtique virgulta aut rosarum violarumque manipuli ac dulcia mala praecipue quae cedra nominantur, quin etiam amara delectant, ut absinthium, ruta, lauri baccae* (p. 150, 10-12 W.).

L'efficacia di tali sostanze non si limiterebbe al miglioramento dell'ambiente. Esse vengono infatti indicate anche come validi strumenti di prevenzione contro tignole, ragni e altri insetti potenzialmente dannosi per il patrimonio librario: *Eadem in tineas, scorpios et eius generis insecta non absurda remedia* (p. 150, 12-13 W.). Inoltre, la loro lenta essiccazione ne garantirebbe una lunga durata nel tempo, mentre i succhi da esse prodotti avrebbero la capacità di proteggere le strutture lignee della biblioteca dall'azione dei tarli: *Quorum etiam desiccatio in plerosque perdurat annos, et eorum succi conglutinatio in librorum tabulationibus teredinem prohibet* (p. 150, 13-14 W.).

Le misure fin qui descritte non sono concepite esclusivamente per la tutela del patrimonio librario, ma si inseriscono in una più ampia strategia di conservazione degli spazi domestici e dei beni in essi custoditi. Leonello osserva infatti che i rimedi naturali precedentemente menzionati risultano particolarmente efficaci non soltanto per la protezione dei volumi, ma anche per la salvaguardia delle vesti e dell'intera suppellettile domestica: *nec libris solum sed vesti praecipue omnique domesticae suppellectili plurimum conferre creditur* (p. 150, 14-15 W.). La biblioteca viene così concepita come parte integrante dell'ambiente residenziale e partecipa delle medesime esigenze di ordine, igiene e conservazione che caratterizzano la gestione di una casa signorile.

A conclusione di questa rassegna di accorgimenti pratici, Leonello introduce un'ulteriore prescrizione, invitando a tenere lontani dagli spazi destinati ai libri sia i piccoli cani da compagnia sia gli uccelli

custoditi in gabbia: *Arceantur ludentes catelli et aviculae caveis suspensae* (p. 150, 15-16 W.). Il testo non esplicita le ragioni di tale divieto, che rimangono dunque affidate all'interpretazione del lettore. È tuttavia plausibile che esso risponda all'esigenza di preservare il decoro e la tranquillità dell'ambiente bibliotecario, evitando al contempo possibili fonti di sporcizia o di deterioramento dei libri e degli arredi. Ne emerge una concezione della *politia libraria* che investe ogni aspetto della vita materiale della biblioteca, dai criteri di ordinamento dei libri fino alla gestione degli spazi e degli elementi che potrebbero interferire con la loro corretta fruizione.

Alla luce delle considerazioni fin qui esposte, Leonello ritiene che la biblioteca debba essere collocata nella zona più appartata e silenziosa della *domus*, così da garantire le condizioni necessarie alla lettura e allo studio. La scelta dell'ubicazione non risponde dunque soltanto a esigenze di conservazione materiale dei libri, ma anche alla necessità di creare un ambiente favorevole alla concentrazione intellettuale, protetto da ogni possibile fonte di disturbo. A sostegno di questa tesi viene richiamata l'autorità di Plinio il Giovane[2], la cui esperienza è presentata come un significativo precedente. Decembrio ricorda infatti che la biblioteca situata presso il *cubiculum* pliniano non offriva condizioni ottimali per una lettura approfondita, tanto che lo stesso autore affermava di potervi soltanto «scorrere» i libri piuttosto che leggerli con la dovuta attenzione: *His autem rationibus bibliothecam in secretiore domus parte habere par est, cuiusmodi apud Plinium minorem ante cubiculum deprehenditur, qua quidem lectitandos magis libros, ut ipse ait, quam legendos includeret* (p. 150, 16-18 W.).

[2] Decembrio riprende qui un noto passo di Plinio il Giovane (*Ep.* 2,17,8), nel quale l'autore descrive la propria villa suburbana di Laurentum. In particolare, Plinio ricorda come in una delle pareti del *cubiculum* fosse stato ricavato un armadio concepito nella forma di una piccola biblioteca: *parieti eius (*scil. *cubiculi) in bibliothecae speciem armarium insertum est, quod non legendos libros, sed lectitandos capit*. Il passo risulta particolarmente significativo perché distingue tra libri destinati a una lettura approfondita (*legendi*) e volumi concepiti invece per una consultazione rapida e occasionale (*lectitandi*). Il richiamo pliniano consente a Decembrio di conferire autorevolezza classica alla propria riflessione sull'ubicazione e sulla funzione degli spazi bibliotecari all'interno della residenza signorile. La biblioteca menzionata da Plinio non si configura infatti come un ambiente autonomo destinato allo studio sistematico, bensì come una raccolta libraria di immediata disponibilità, collocata in prossimità degli spazi privati e finalizzata alla consultazione estemporanea.

La causa di tale limitazione risiedeva nei continui rumori provenienti sia dall'interno della casa sia dagli spazi circostanti. Per questo motivo Leonello insiste sulla necessità che la biblioteca sia adeguatamente isolata da ogni forma di disturbo acustico: *Caeterum ut non domestici solum, sed ex proximo quoque strepitus arceatur* (p. 150, 18-19 W.).

Il richiamo a Plinio non ha soltanto una funzione erudita, ma contribuisce a conferire autorevolezza a una concezione della biblioteca che appare pienamente coerente con gli ideali dell'Umanesimo. La tranquillità, il raccoglimento e l'assenza di distrazioni vengono infatti considerati presupposti indispensabili per una fruizione autentica dei libri, distinguendo la semplice consultazione occasionale da quella lettura approfondita e meditata che costituisce il fondamento dell'attività intellettuale.

Nel paragrafo successivo (*Politia litteraria* 1, 3, 5), Leonello amplia ulteriormente la riflessione, soffermandosi sugli elementi che possono contribuire a qualificare una biblioteca di alto profilo culturale, quale doveva essere, nelle sue intenzioni, quella della corte estense. L'attenzione non è più rivolta esclusivamente agli aspetti funzionali e conservativi, ma si estende alla dimensione estetica e simbolica dello spazio bibliotecario, concepito come ambiente capace di favorire la formazione intellettuale e al tempo stesso di riflettere il prestigio del suo proprietario.

Tra gli oggetti ritenuti appropriati figurano un orologio astronomico o un planetario con la rappresentazione della sfera celeste (*horoscopium aut sphaeram cosmicam*), strumenti che richiamano l'interesse umanistico per l'astronomia e per la conoscenza dell'ordine del cosmo. Accanto a essi Leonello menziona la presenza di una cetra, il cui utilizzo appare legittimo purché non interferisca con le attività di studio: *Intra bibliothecam insuper horoscopium aut sphaeram cosmicam citharamque habere non dedecet, si ea quandoque delecteris, quae, nisi cum volumus, nihil instrepit* (p. 150, 20-22 W.). La musica viene dunque ammessa entro lo spazio della biblioteca, ma soltanto come momento di svago controllato e compatibile con il clima di raccoglimento che deve caratterizzare il luogo.

Particolare rilievo assume inoltre il programma iconografico destinato ad adornare gli ambienti. Leonello raccomanda la presenza di dipinti o sculture raffiguranti divinità ed eroi dell'antichità, testimonianza della persistente centralità dei modelli classici nella cultura

umanistica. Tuttavia, l'immagine che egli considera maggiormente appropriata per una biblioteca è quella di Girolamo intento a scrivere nel suo eremo: *Ideoque saepenumero cernere est quibusdam iucundissimam imaginem esse Hieronymi describentis in eremo, per quam in bibliothecis solitudinem atque silentium et studendi scribendique sedulitatem opportunam advertimus* (p. 150, 23-25 W.). La figura del santo, traduttore delle Scritture e paradigma dello studioso cristiano, diviene così il simbolo stesso dell'attività intellettuale, evocando i valori della solitudine, del silenzio e dell'applicazione assidua allo studio e alla scrittura.

A completare tale apparato decorativo, Leonello suggerisce l'esposizione di ritratti e immagini di altri personaggi illustri, capaci di offrire ai visitatori uno spettacolo piacevole e al tempo stesso edificante: *aliis et aliorum effigies, denique ut quaedam signa sunt electissima apud Iuvenalem Euphranoris aut Polycleti, dulcia venientibus spectacula*[3] (p. 150, 25-27 W.). Il riferimento agli antichi maestri della scultura greca, Eufranore e Policleto, conferisce ulteriore prestigio al modello proposto e rivela come la biblioteca ideale fosse concepita anche come spazio di rappresentazione culturale, nel quale la memoria dei grandi autori, degli eroi e dei sapienti del passato concorresse a creare un ambiente intellettualmente stimolante e visivamente raffinato.

Dopo aver delineato le caratteristiche ideali dell'ambiente bibliotecario e del suo apparato decorativo, Leonello torna su un tema che sembra particolarmente centrale nella sua concezione della *politia libraria*: la costante manutenzione degli spazi, degli arredi e delle strutture destinate alla conservazione dei libri. La biblioteca ideale deve infatti presentarsi come un luogo ordinato, pulito e accuratamente custodito in ogni suo elemento, poiché il decoro materiale costituisce una componente essenziale della sua funzionalità e del suo prestigio: tutto deve essere in buono stato e adeguatamente curato, in modo che, ad esempio, non compaiano ragnatele sotto le scaffalature e neppure residui talvolta molto maleodoranti di pigmenti polverizzati[4], di candele

[3] Il riferimento è a Giovenale che in 3, 217 ricorda due eccelsi artisti come Eufranore e Policleto, le cui opere darebbero davvero lustro agli ambienti in cui fossero esposte.

[4] È probabile che Decembrio alluda qui non soltanto alla conservazione dei libri, ma anche a quelle attività collaterali che tradizionalmente trovavano spazio nelle biblioteche e negli ambienti ad esse collegati. Già nel mondo antico, infatti, numerose biblioteche disponevano di personale addetto alla trascrizione dei testi e alla

e di veglie di studio notturne (che Plinio chiama Vulcanali)[5], col concreto pericolo che tali effluvi portassero i lettori ad addormentarsi sui libri facendoli andare a fuoco: *Igitur omne perpolitum, pavimentum, parietem, contignationem, diligentique ordine locatum intra bibliothecam conspiciatur* (p. 150, 27-28 W.). Leonello richiama esplicitamente l'attenzione sulle ragnatele che possono formarsi sotto i *plutei*, ma anche sui residui lasciati dall'attività degli studiosi, quali tracce di pigmenti impiegati per la scrittura e la miniatura, resti di cera o i segni delle lunghe veglie notturne trascorse sui libri.

Particolarmente significativa è la menzione delle *lucubrationes*, le sessioni di studio protratte fino a tarda notte, i cui residui materiali vengono descritti come sgradevoli sia dal punto di vista estetico sia da quello olfattivo: *adeo ne sub pluteis quidem aranearum telas, immo ne pigmentorum etiam liturationes, candelarum ac nocturnarum lucubrationum, quae Vulcanalia idem Plinius appellat, vestigia olida ineptaque interdiu reliqueris* (p. 150, 28-30 W.).

A tali considerazioni si aggiunge un richiamo di carattere più propriamente conservativo. Leonello ricorda infatti il pericolo rappresentato dall'uso delle candele durante lo studio notturno, evocando il

produzione di copie, attività che richiedevano la disponibilità di materiali scrittori e, in particolare, di inchiostri la cui preparazione comportava procedure tecniche non sempre semplici. Le miscele impiegate nell'antichità erano generalmente ottenute da sostanze carboniose, quali fuliggine e carbone finemente triturato, alle quali venivano aggiunti leganti di varia natura. Una preparazione non accurata poteva compromettere la qualità del prodotto finale, rendendo la scrittura più vulnerabile all'umidità, allo sfregamento o all'alterazione cromatica nel corso del tempo. In età successiva si diffusero inoltre inchiostri a base metallica, tra cui quelli derivati dall'impiego di sali ferrosi, che garantivano una maggiore stabilità della scrittura ma richiedevano procedimenti di lavorazione più complessi. La manipolazione di tali sostanze poteva comportare inconvenienti sia per la conservazione dei manoscritti sia per le persone che vi lavoravano quotidianamente. Non sorprende pertanto che, nelle grandi biblioteche dell'età imperiale, fosse prestata attenzione anche alle condizioni sanitarie degli ambienti e del personale addetto. In tale prospettiva può forse essere interpretata l'attestazione del *medicus a bibliothecis*, figura documentata da una celebre, anche se isolata, iscrizione romana (CIL VI 8907), databile tra l'età di Tiberio e quella di Nerone, che testimonia l'esistenza di competenze mediche specificamente connesse all'ambiente bibliotecario. Per questi aspetti si veda L. Piacente *Medici, libri e biblioteche nella Roma imperiale*, in *Scienza antica in età moderna*, a cura di V. Maraglino, Bari, Cacucci, 2012, pp. 293-309.

[5] Era definito Vulcanale il giorno 23 agosto, considerato dai Romani l'inizio dell'autunno.

caso di lettori che, sopraffatti dal sonno, avrebbero finito per incendiare i libri stessi: *Quid dicam, qui inter legendum sopore comprehensi librum in mediis etiam litteris cremavere?* (p. 150, 30-31 W.). L'aneddoto, formulato con evidente efficacia retorica, introduce una delle principali minacce alla sopravvivenza delle raccolte librarie premoderne: il rischio di incendio provocato dall'illuminazione artificiale.

Tuttavia, la lunga e dettagliata dissertazione di Leonello sulle modalità di organizzazione e conservazione di una biblioteca sembra non suscitare un entusiasmo altrettanto vivo nei suoi interlocutori. Decembrio introduce a questo punto una nota di vivace realismo dialogico, stemperando la densità delle precedenti argomentazioni attraverso una scena dai toni quasi ironici. Mentre il principe si dilunga sugli aspetti tecnici della gestione bibliotecaria, Feltrino viene sorpreso a sbadigliare, segno evidente di una crescente stanchezza, e Boiardo appare come ridestato da un vero e proprio torpore.

L'episodio assume particolare rilievo perché evidenzia, all'interno della costruzione letteraria del dialogo, il contrasto tra l'interesse di Leonello per le questioni biblioteconomiche e la minore partecipazione dei suoi interlocutori a temi così specialistici. Alla domanda del principe – *At cur non potius codices ipsos enumeremus? Vel tu, Feltrine, quid ais? Quid oscitaris?* (p.150,32-33 W.) – Boiardo risponde con tono scherzoso, ammettendo di essere stato quasi sopraffatto dal sonno non soltanto a causa delle molteplici questioni concernenti la gestione della biblioteca, ma anche per la scarsa luminosità delle lanterne: *Recte consulis, princeps, eram iamdudum hisce librariis impedimentis et laternulis interceptus* (p. 150, 33-34 W.).

Al di là dell'evidente funzione narrativa, il passo segna un'importante svolta nell'economia del dialogo. Esaurita la discussione relativa agli aspetti materiali della biblioteca, l'attenzione si sposta infatti sul contenuto della raccolta libraria e sui criteri che devono guidarne la composizione. Il problema non è più quello di come conservare i libri, bensì quali libri meritino di essere conservati e resi disponibili ai lettori.

È significativo che il risveglio di Boiardo coincida proprio con questo cambiamento di prospettiva. Non appena la conversazione abbandona le questioni di carattere logistico e conservativo per affrontare temi più propriamente letterari e culturali, egli interviene con decisione, dichiarando la propria preferenza per Tito Livio rispetto a Virgilio. La scelta non è casuale: Boiardo mostra infatti di privilegiare

l'autore che narra eventi storici rispetto al poeta che costruisce il proprio racconto sul mito, introducendo così una riflessione sui criteri di selezione delle opere e sul valore da attribuire ai diversi generi letterari all'interno della biblioteca ideale. L'episodio, apparentemente marginale, contribuisce a mettere in luce una delle caratteristiche più interessanti della *Politia litteraria*: la continua oscillazione tra questioni pratiche e riflessioni culturali, tra l'attenzione per la materialità del libro e il dibattito sul canone degli autori degni di essere letti e conservati.

Dopo questa parentesi dialogica, e una volta ottenuto il consenso dei membri più autorevoli della cerchia riunita attorno a lui, Leonello riprende la discussione sul tema della *politia*, affrontandolo però da una prospettiva diversa e, a suo giudizio, più elevata. Se fino a quel momento l'attenzione si era concentrata prevalentemente sugli aspetti materiali della biblioteca e sulla conservazione dei libri, ora il discorso si sposta sulla qualità testuale dei manoscritti, individuata come il fondamento stesso di un'autentica cultura libraria. Secondo Leonello, infatti, la più importante forma di *politia librorum* consiste nella correttezza del testo trasmesso dai codici. Un libro può essere conservato con la massima cura, collocato in un ambiente perfettamente organizzato e protetto da ogni rischio di deterioramento; tuttavia, se il suo testo è corrotto da errori di copia, esso perde gran parte del proprio valore culturale. Per questo motivo egli afferma che la prima e più importante qualità di un libro consiste nell'essere trascritto con la massima accuratezza: *Equidem eam in primis ego dixerim librorum politiam, ut quam correctissime scripti sint* (p. 151, 18-19 W.).

Una tale impresa, prosegue Leonello, può essere garantita soltanto da copisti esperti e dotati di adeguata preparazione culturale. Egli richiama in particolare la fama degli amanuensi fiorentini, senza tuttavia escludere che analoghe competenze possano trovarsi anche in altre regioni: *quod nisi doctus peritusque librarius nemo praestare poterit, sive is Florentinae sit civitatis sive aliarum mundi regionum* (p. 151, 19-20 W.). Il riferimento a Firenze appare significativo, poiché riflette il prestigio che la città aveva acquisito nel Quattrocento quale centro di eccellenza per la produzione libraria e per gli studi filologici promossi dagli ambienti umanistici.

A questa idealizzazione del copista colto si contrappone tuttavia una constatazione di segno opposto. Leonello lamenta infatti la scarsità di professionisti realmente qualificati e denuncia una situazione

che considera largamente insoddisfacente: la trascrizione dei libri è spesso affidata a persone prive della necessaria preparazione, mentre gli studiosi più competenti tendono a ritenere indegno del proprio rango il lavoro materiale della copia. Ne consegue che i manoscritti vengono frequentemente riprodotti da amanuensi ignoranti, accumulando errori che soltanto in un secondo momento i dotti sono costretti a correggere: *Paucissimos autem huiusmodi librarios advertimus, cum malae sit consuetudinis ab indoctis opera transcribi et doctissimum quenque pudeat aliorum scribere volumina, quorum tamen laborem postremo videmus inemendatos libros corrigendi* (p. 151, 20-23 W.). Il passo riveste un interesse particolare perché riflette una delle principali istanze dell'Umanesimo filologico: la ricerca del testo corretto. La nozione di *politia* assume qui un significato che trascende la semplice cura materiale del libro e investe direttamente la qualità della tradizione manoscritta. Una biblioteca veramente degna di questo nome non deve limitarsi a conservare molti volumi o a custodirli in ambienti adeguati, ma deve soprattutto garantire l'affidabilità dei testi che trasmette. In tale prospettiva, la figura del copista competente e quella del correttore erudito diventano componenti essenziali del progetto culturale delineato da Leonello, nel quale la conservazione del sapere è inseparabile dalla sua corretta trasmissione.

Nella biblioteca ideale delineata da Leonello trova spazio anche una dimensione rappresentativa e simbolica del libro, che non viene considerato soltanto come veicolo di conoscenza, ma anche come oggetto di pregio. Il principe non esclude infatti la presenza di codici particolarmente lussuosi, impreziositi da rivestimenti in porpora e seta, decorati con perle e persino con inserti d'oro. L'ornamento materiale del volume non è interpretato come un elemento superfluo o meramente ostentatorio, bensì come uno strumento capace di accrescere l'attrattiva del libro e di stimolare il desiderio della lettura: *Sunt enim, qui libros purpura, serico, margaritis vestiant. Nam librorum pulchritudo ad legendum plerosque magis invitant* (p. 151, 25-26 W.).

Per sostenere questa idea Leonello ricorre a un'efficace analogia di matrice aristocratica e cavalleresca: così come armi elegantemente lavorate e preziose infondono maggiore coraggio al soldato, allo stesso modo la bellezza esteriore di un libro può incoraggiare e predisporre il lettore ad accostarsi ai suoi contenuti: *uti decora militem armamenta animosiorem efficiunt* (p. 151, 26-27 W.). La qualità materiale del manufatto librario viene pertanto concepita come parte integrante della

sua funzione culturale, in una prospettiva tipicamente umanistica che attribuisce valore non solo al contenuto dell'opera, ma anche alla dignità estetica della sua forma.

Con questa osservazione si chiude la lunga riflessione di Leonello sulla *politia* libraria, un concetto che nel corso del dialogo è stato progressivamente ampliato fino a comprendere aspetti molto diversi tra loro: dall'ubicazione della biblioteca alla manutenzione degli ambienti, dalla conservazione dei libri alla qualità dei testi, fino alla stessa veste materiale dei codici. Resta ora aperta la questione forse più importante per la definizione della biblioteca ideale: la scelta delle opere che meritano di essere conservate e trasmesse.

Possiamo dunque lasciare Leonello e gli altri protagonisti del cenacolo estense impegnati nella discussione relativa alla formazione del canone librario della loro biblioteca perfetta, tema che, nella costruzione letteraria elaborata da Decembrio, occupa gran parte del seguito dell'opera e costituisce il filo conduttore dei restanti libri della *Politia litteraria*. Attraverso il dibattito sugli autori e sulle opere degne di essere accolte nella raccolta principesca, il trattato si trasforma progressivamente da riflessione sulla gestione materiale dei libri a più ampia meditazione sui fondamenti della cultura umanistica e sui criteri attraverso i quali il sapere deve essere selezionato, ordinato e trasmesso alle generazioni future.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1025-1039
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1025

BETWEEN UPPER MOESIA AND DACIA: UPPER MOESIAN STELAE MADE OF BUCOVA MARBLE[*]

Sanja PILIPOVIĆ[**]
(Institute of Archaeology Belgrade)

Keywords: *funerary stela, marble, Upper Moesian Limes,* Viminacium*, Dacia, Bucova,* Sarmizegetusa.

Abstract: *Marble funerary stelae from the Upper Moesian Limes area were usually imported from Eastern Alpine or Eastern Mediterranean quarries and workshops. However, three stelae, two from* Viminacium *and one kept in the Smederevo Museum, which originate from an unknown location are most likely made of South Carpathian marble. The paper examines the typology and decoration of these stelae, as well as their closest analogies. The aim of the research is to understand the spread of artistic influences and the distribution of marble stelae from the province of Dacia towards the Upper Moesian Limes.*

Cuvinte-cheie: *stelă funerară, marmură,* limes*-ul Moesiei Superior,* Viminacium*, Dacia, Bucova,* Sarmizegetusa.

Rezumat: ***Între Moesia Superior şi Dacia: stele funerare din Moesia Superior realizate din marmură de Bucova***. *Stelele funerare din marmură provenite din zona* limes*-ului Moesiei Superioare erau de obicei importate din cariere şi ateliere din Alpii Orientali sau din estul Mediteranei. Totuşi, trei stele – două de la* Viminacium *şi una păstrată în Muzeul din Smederevo, provenind dintr-un loc necunoscut – sunt, cel mai probabil, realizate din marmură sud-carpatină. Articolul examinează tipologia şi decorul acestor stele, precum şi cele mai apropiate analogii ale lor. Scopul cercetării este de a înţelege răspândirea influenţelor artistice şi distribuţia stelelor de marmură din provincia Dacia către* limes*-ul Moesiei Superioare.*

[*] My exceptional collaboration with prof. Nelu Zugravu dates back to the first issues of the outstanding journal for classic study *Classica et Christiana*, which he created with extraordinary enthusiasm and great effort. In honour of his anniversary, I therefore wish to dedicate to him a short discussion of the connection between the two Roman provinces, Dacia and Upper Moesia.

[**] sanjapil@gmail.com

Introduction

Marble funerary stelae in the Upper Moesian Limes were usually imported from Eastern Alpine or Eastern Mediterranean quarries and workshops. However, the three stelae in question were most likely made of the South Carpathian marble and were imported from Dacia.[1] These funerary stelae have only studied in the context of the funerary stelae from *Viminacium*.[2] The spread of the artistic influences and the distribution of funerary stelae from the province of Dacia to the Upper Moesian Limes have not yet been studied, and this paper will focus on it.

Marble stelae in the Upper Mosian Limes

In the Upper Moesian Limes, that is, the Upper Moesian Danube region (**fig. 1**), numerous marble funerary stelae have been found and all of them represent import of finished or semi-finished products. Almost all of the marble stelae came from Eastern Alpine quarries and workshops, most likely from Gummern.[3] These stelae are typologically very different: simple profiled stelae with a pediment; single-tiered architectonic stelae; two-tiered architectonic stelae; and complex stelae with lion finials (**fig. 2**). Most of the stelae originate from *Viminacium*[4] and its surroundings.[5] Only one stela was found at the Kosmaj Mountain,[6] and another was found in *Pincum*.[7] Two sarcophagi made of the same marble were also found in *Viminacium*.[8]

---

[1] I would like to thank in particular to Professor emeritus Bojan Djurić, University of Ljubljana, Faculty of Arts, for his precious suggestions reguarding the origin of the stone from which the funerary stelae in question were made.

[2] Pilipović 2022, 38.

[3] Pilipović 2022, 38 sqq.

[4] Pilipović 2022, cat. 16, 23, 24, 25, 30, 34, 38, 40, 57.

[5] One of the funerary stelae was built in the Church of the Rukumija Monastery, one in the Church of the Assumption of the Blessed Virgin in the old city cemetery in Smederevo, and one was built in the Smederevo Fortress, Pilipović - Milanović 2020; Milanović - Pilipović 2021; Pilipović 2022, cat. 61, 68, 69.

[6] *IMS* I 129; Ninković 2019, cat. 30.

[7] Pilipović 2006, 25-45.

[8] Both sarcophagi are kept at the National Museum in Požarevac; one is unpublished (inv. no. 02/2683), while the other, preserved in fragments, was decorated with mythological scenes from the life of Iphigenia, *Lupa* 5435.

Sarcophagi with wreaths made of marble from the island of Marmara (*Proconnesus*) in the Sea of Marmara were found in the Upper Moesian Limes, one in *Viminacium*[9] and two others in *Ratiaria*.[10] A marble fragment of a sarcophagus lid with a relief of Medusa's head, today built into the Church in Nimnik, is also known.[11] The marble is of unknown origin. It is possible that it came from a quarry downstream from *Viminacium*, perhaps even from the territory of present-day Bulgaria, from where the marble was already used for the architectural decoration of Galerius's palace in the east of Serbia.[12]

In addition to the Upper Moesian funerary stelae made of Eastern Alpine marble, there are also three stelae whose marble origin should be sought in the South Carpathian quarries (**fig. 3**). Their structure and decoration are very different from other marble and limestone funerary stelae. It is assumed that these stelae were made of South Carpathian marble from the Bucova quarry.[13] One of them is only known from the literature, and it was erected for *Quintus Sicinius Maximus*, the tribune of the legion IV *Flavia*.[14] It is one of the oldest documented *Viminacium* stelae, and it dates back to the end of the 1st and beginning of the 2nd century. The stela is a simple, undecorated, rectangular block with a moulded inscription panel (**fig. 4**). It had extremely large dimensions. The other two stelae date to the slightly later period of the 2nd and 3rd centuries. The funerary stela of *Lucius Auelius Andronicus*, the veteran and a former signifer of the legion VII *Claudia*, is from *Viminacium* (**fig. 5**). The stela is kept at the National Museum of Serbia. It features a triangular pediment and acroteria, as well as an inscription panel with moulded frame.[15] The pediment features an eagle. One rosette and one spear, each with a *signum,* are placed to the left and right of the pediment. A bull's head with a wide ribbon across the neck is at the top of both spears *(hastae*). Below the bull's head, one above the other, are two discs (*phalerae*) and a horizontally positioned

[9] *Lupa* 5396.

[10] One sarcophagus is in the National Institute of Archaeology and Museum in Sofia (fig. 4), while the other, with simple decoration and an undecorated back, is in the lapidarium of the Regional Museum of History - Vidin, Dimitrov 2019, 114-120, figs. 1-19; Pilipović 2024, 30.

[11] Milanović - Pilipović 2021, 269-270.

[12] Djurić - Jovanović - Prochaska 2025.

[13] Pilipović 2022, cat. 1, 3, 66.

[14] *IMS* II, 86; Pilipović 2022, cat. 1.

[15] *IMS* II 121 = *Lupa* 6813; Pilipović 2022, cat. 3.

lunula with its ends turned downward. The third monolithic stela with a lion top kept in the Smederevo Museum (inv. A 266) is of unknown origin (**figs. 6, 6a, 6b**). It has the most complex structure and decoration and deserves special attention.[16] Both decorated stelae are characterised by their shallow, precise reliefs. The similarity between the funerary stela at the Smederevo Museum and the Dacian stelae is the most evident.

Smederevo Museum stela and Dacian stelae

Of all three stelae, the one in the Smederevo Museum most closely resembles the Dacian stelae. That can be seen in its complex structure, characteristic panel division and decoration (**figs. 6, 6a, 6b**). The dimensions of the preserved upper part of the stele: width 91 cm, height 64 cm, thickness 23 cm. Unfortunately, no petrological analysis of the stone was done. The preserved elements do not allow more precise dating, so the fragment dates to the period of the 2nd and 3rd centuries.

The stela and the lions-finial are both made from a single piece of stone. There are two lions lying by the sides of a central element at the top of the stela. It is not possible to identify the central element. The upper part of the stela that has been preserved is divided into precisely and sharply profiled panels. There are acroteria in the corners. A semicircular panel, perhaps a medallion, cuts the triangular pediment in his lower section. The decoration of the stela is simple and precisely done. There is a pinecone in the pediment and dolphins with their heads turned downwards in the acroteria. In the semicircular panel, we can see the upper part of the decoration with a rosette with four-leaf within a wreath. There is one leaf on both sides of the rosette. There is a palm branch in the panels on the side.

The stela has no close analogues in Upper Moesia, nor in Lower or Upper Pannonia. In previous research, its uniformity with the stelae made of South Carpathian marble and the possibility that it was made of marble from the Bucova quarry were indicated.[17] The same division of panels and decoration could be seen on the marble stelae from *Sar-*

[16] *Lupa* 28797; Pilipović 2021a, 13, fig. 3; Pilipović 2021b, 63-75; Pilipović 2022, cat. 66.

[17] Pilipović 2022, cat. 66.

mizegetusa and *Apulum*. The closest analogy to the Smederevo Museum stela is in the marble stela of *Cornelia Faustina* from *Sarmizegetusa* (**fig. 7**). The stele was commissioned by *Caius Spedius Clemens*, duumvir of the colony, for his wife *Cornelia Faustina*.[18] This stela dates from the first half of the 2nd century. Both stelae have precisely and sharply profiled panels and the same decoration motifs (**fig. 8**). They also have an identical representation of dolphins in the acroteria. Both stelae feature characteristic semicircular fields that cut into the triangular pediment above them. In other words the semicircular panels intersect the pediment above them. On both stelae there is a pinecone in the pediment, and dolphins, with their heads turned downwards, are in the acroteria. In the panels next to the medallion there is a palm branch. The only difference is the choice of motifs for the decoration of the semicircular panels. The Smederevo Museum stela features a four-leaf rosette within a wreath, while the *Sarmizegetusa* stela features a female bust. The dolphins in the acroteria on both stelae are depicted facing downwards eating fish. Their body shape, the pectoral fins and the epidermis on their bellies and backs are almost identical on both stelae (**fig. 9**). There are no known representations of dolphins in the acroteria with pectoral fins or epidermis of this kind.

The characteristic pediment also appears on other Dacian stelae. Two marble stelae also come from *Sarmizegetusa* (**fig. 10**).[19] Instead of a semicircular panel, they have a medallion, i.e., a rosette within a wreath. A marble stela of *Ciaus Sentius Flaccus* with his portrait in a medallion comes from *Apulum* (**fig. 11**).[20] Two limestone stelae come from *Apulum*: one with a semicircular niche, containing portraits, that intersects the pediment above it, and the other has a niche that just touches the pediment.[21]

A special feature of the stela from the Smederevo Museum is its finial. Unlike all known imported stelae with lion finials from the Upper Moesian Limes, those made of Budakalász travertine and those of Eastern Alpine marble,[22] the finial and the central body of the stela

[18] According to *Lupa* 6727: *D(is) M(anibus*) | *Corneliae* | *Faustinae* | *undeviginti annos* | *natae* | *C(aius) Spedius Clemens* | *II vir col(oniae) coniugis* | *memoriae erga se* | *dignissimae* | *fecit*.

[19] *Lupa* 14982, 19420.

[20] *Lupa* 11617.

[21] *Lupa* 11034, 11176.

[22] Pilipović 2022, 41-48, cat. 22, 28, 29 (= *Lupa* 5398, 33243, 5431).

formed an organic whole. Another stela from Upper Moesian Limes with a lion finial made of Tašmajdan limestone in local workshop of *Singidunum* is also known.[23] Both monolithic and two-piece funerary stelae with lion finials were found in the provinces of Noricum and Pannonia.[24] They were made of marble and local limestone. However, as far as is known today, monolithic stelae with lion finials were characteristic of the province of Dacia and were made of limestone.[25] One of these stelae is from *Apulum*.[26]

Bucova quarry and Sarmizegetusa workshops

The most famous marble quarry in Dacia was Bucova, and it was located about 11 km east of *Sarmizegetusa*.[27] This quarry was the main source of marble for Transylvania until 1884, when a better-quality marble quarry was opened in Ruşchita. It is assumed that the marble extraction in Bucova began when the colony at *Sarmigezetus*a was established, immediately following the Dacian Wars.[28] Intensive quarrying continued during the Antonine and Severus dynasties. Marble from Bucova was the most commonly used marble in the immediate vicinity on the territory of *Sarmizegetusa* and the wider Dacia province.[29] It was used for both architectural objects and monuments. Its quality and ease of transport made it an ideal material.

The good position of the Bucova quarry next to important roads made it perfect for further distribution of products. White-grey Bucova marble with darker grey streaks was used locally and exported regionally between the Trajanic and Severan periods.[30] It is possible that

[23] Pilipović 2021a, 9-19 (= *Lupa* 6789).

[24] Marble stelae from *Noricum*: *Lupa* 1232, 3662, 3663; Stelae from Upper Pannonia: limestone, *Lupa* 746, 3461; marble, *Lupa* 3106, 3779; Limestone stelae from Lower Pannonia: *Lupa* 2884, 10448.

[25] *Lupa* 6755, 12530, 13203, 14965, 15010.

[26] *Lupa* 6755.

[27] Alicu - Pop - Cătinaş 1976, 135-137; Alicu - Pop - Wolmann 1979, 5; Wollmann 1996, 260; Oltean 2007, 39, 182-183; Müller - Schwaighofer - Benea 2012, 23-37; Müller et. al. 2012, 110 sqq.

[28] Müller et. al. 2012, 113 sqq.

[29] Alicu - Pop - Cătinaş 1976; Ciongradi 2004; Diaconescu 2004; Oltean 2007 182-183; Müller et. al. 2012, 110 sqq.

[30] Müller et al. 1999.

other, smaller, unknown marble quarries were also exploited.[31] Bucova was particularly connected with the Danube region and the Mureş (*Marisus*) River valley, as well as with the northern part of the Dacia province. The most important trade routes in Dacia ran alongside the Mureş, Tisa, Danube, and Sava rivers.[32] The *Tabula Peutingeriana* indicates that the main road ran from the Iron Gate and the Djerdap Gorge to Bucova, and then on to *Sarmizegetusa*, where the existence of a *collegium* of *lecticarii* is epigraphically confirmed.[33] The Mureş River was used for navigation, and a network of land roads formed around it.[34] This road followed the course of the Mureş River towards *Apulum* and *Brucla*, then continued along the Aries, a Mureş tributary, towards *Potaissa*, *Napoca*, and *Porolissum*. From these areas, roads led to other centres in the province and beyond its borders.

The significant use of marble in *Sarmizegetusa* instigated the formation of the term in scientific research "Marmorisierung" *Sarmizegetusa*.[35] This phenomenon is linked to the emergence of a wealthy class during the 2nd century AD who could afford expensive marble buildings or commissioned works of art. [36] The quantity and quality of monuments discovered in *Sarmizegetusa* and neighbouring sites suggest the presence of significant stonemasonry workshops. Three out of five stonemasons known in Dacia have been epigraphically confirmed in the area of *Sarmizegetusa*.[37] These were not quarry workers, but artists who processed the stone needed for construction, primarily for the creation of sculptures. An inscription on the plinth of a Venus sculpture from *Sarmizegetusa* reveals the name of the *lapidarius,* or stonemason, who created it in the post-Severan period: *Cla(udius) Saturnin(us) sculpsit* (*CIL* III, 1413).[38] Other *lapidarii* known from the nearby area include the Greek *lapidarius* Diogenes (*CIL* III, 7895) known from the nearby area of *Aquae* (Călan). *Micia*, *lapidarius M. Cocceius Lucius*, whose *praenomen* was used instead of his *cognomen*

[31] Müller et. al. 2012, 110 sqq.

[32] Müller et al. 2012, 113 sqq.

[33] Ardevan 1998, 297; For more details on the roads in Dacia and *Tabula Peutingeriana* see, Fodorean 2016, 41-43, 83-100.

[34] Oltean 2007, 194.

[35] Müller et al. 2012, 113 sqq.

[36] Müller et al. 2012, 113 sqq.

[37] Alicu - Pop - Wolmann 1979, 2-4; Ţeposu-Marinescu 1982, 70; Oltean 2007, 185; Marcu 2012, 518.

[38] Alicu - Pop - Cătinaş 1976; Antal 2016, 106.

(*CIL* III, 1365), are also known. In addition to these, *lapidarius Hermesos* from today's Cristeşti (*IDR* 3-4, 133, fig. 60) and a certain *Titus Iulius* from an inscription found in an unknown location (*CIL* III, 1601) were also confirmed.

Conclusions

Three funerary stelae from the Upper Moesian Limes show remarkable similarities to the Dacian stelae. This is particularly evident in the stela in the Smederevo Museum, which was created according to the same artistic models as those used in the *Sarmizegetusa* workshops. The semicircular fields/medallion intersecting the pediment with its calotte is a hallmark of the workshops in this region. It is most likely that the Upper Moesian stelae were imported from these South Carpathian workshops.

Marble from the Bucova quarry, located near S*armizegetusa*, was used throughout the province of Dacia but was also exported during Trajan's reign. Three Upper Moesian stelae indicate that the products from this quarry also reached the Upper Moesian Limes, at *Viminacium*, in the late 1st or the early 2nd century, trade continued into the 3rd century. The marble monument of one tribune of the legion IV *Flavia*, perhaps originally from Italy, one veteran and former signifer of the legion VII *Claudia*, and one unknown resident of Upper Moesia were all imported from the province of Dacia.

Thanks to its excellent geographical position and proximity to the Danube, one of the most important waterways, the Upper Moesian Limes was well connected to the Eastern Alpine (Gummern) and Lower Pannonian (Budakalász and *Aquincum*) as well as Dacian and South Carpathian quarries and workshops further downstream.

List of illustrations

Fig. 1. Map of Upper Moesian Limes (Map: J. Mrgić).

Fig. 2. Upper Moesian funerary stelae made of Eastern Alpine marble (photo: B. Drajer; B. Drajer; drawing: S. Pilipović).

Fig. 3. Upper Moesian funerary stelae made of South Carpathian marble (photo: *IMS* II 86; National Museum of Serbia; Smederevo Museum).

Fig. 4. Funerary stela of *Quintus Sicinus Maximus*, *tribunus* of the legion IV *Flavia*. *Viminacium* (photo: *IMS* II 86).
Fig. 5. Funerary stela of *Lucius Auelius Andronicus*, veteran and former signifer of the legion VII *Claudia*. *Viminacium* (photo: National Museum of Serbia).
Fig. 6. Fragment of funerary stela from Smederevo Museum (photo: B. Drajer).
Fig. 6a. Fragment of funerary stela from Smederevo Museum (photo: B. Drajer).
Fig. 6b. Fragment of funerary stela from Smederevo Museum (photo: B. Drajer).
Fig. 7. Funerary stela of *Cornelia Faustina*. *Sarmizegetusa* (photo: *Lupa* 6727).
Fig. 8. Upper part of funerary stelae from Smederevo Museum and *Sarmizegetusa*.
Fig. 9. A dolphin in acroteria. Funerary stelae from Smederevo Museum and *Sarmizegetusa*.
Fig. 10. Funerary stela of *Lucius Cassius Marcio*. *Sarmizegetusa* (photo: *Lupa* 14982).
Fig. 11. Funerary stela of *Caius Sentius Flaccus*. *Apulum* (photo: *Lupa* 11617).

References

Alicu - Pop - Cătinaş 1976 = D. Alicu, C. Pop, V. Căţănaş, *Ateliere de pietrărie la Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, *ActaMN,* 13, 125-140.
Alicu - Pop - Wolmann 1979 = D. Alicu, C. Pop, V. Wollmann, *Figured Monuments from Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, Oxford, (*B.A.R. International Series* 55).
Antal 2016 = A. Antal, *Venus cult in Roman Dacia*, Cluj-Napoca.
Ardevan 1998 = R. Ardevan, *Viata municipală în Dacia Romană*, Timişoara.
Ciongradi 2004 = C. Ciongradi, *Burial monuments in Roman Dacia and their implications*, in W. S. Hanson, I. P. Haynes (eds.), *Roman Dacia: the making of a provincial society* (*Journal of Roman Archaeology, Supplementary series* 56), 165-178.
Diaconescu 2004 = A. Diaconescu, *The towns of Roman Dacia: recent research*, in W. S. Hanson, I. P. Haynes (eds.), *Roman Dacia:*

the making of a provincial society (*Journal of Roman Archaeology*, *Supplementary series* 56), 87-142.

Dimitrov 2019 = Z. Dimitrov, *Colonia Ulpia Traiana Ratiaria - Data from Sarcophagi Owners*, in B. Porod, P. Scherrer, (eds.), *Tomb Complexes, Decoration. Akten des 15. Internationalen Kolloquiums zum Provinzialrömischen Kunstschaffen. Der Stifter und sein Monument. Gesellschaft - Ikonographie - Chronologie, 14. bis 20. Juni 2017, Graz / Austria*, Graz, 112-127.

Djurić - Jovanović - Prochaska 2023 = B. Djurić, D. Jovanović, W. Prochaska, *Kamen za cara. Arheometrijske i arheološke analize kamena iz Romulijane*, in V. Jović (ed.), *Dragoslav Srejović i multidisciplinarnost. Memorijal Dragoslava Srejovića. Zbornik radova,* 5, 147-173.

Fodorean 2006 = F. Fodorean, *Drumurile din Dacia romană,* Cluj-Napoca.

Marcu 2012 = F. Marcu, *Who Built the Roman Forts?*, *JRGZ*, 59, 513-543.

Milanović - Pilipović 2021 = Lj. Milanović, S. Pilipović, *About Face: A Medusal Spoil in the Church of the Assumption of the Blessed Virgin in Smederevo*, *C&C*, 16/1, 261-283.

Müller - Schwaighofer - Benea 2012 = H. W. Müller, B. Schwaighofer, M. Benea, *Der Marmosteinbruch von Bucova*, in H. W. Müller, I. Piso, B. Schwaighofer, M. Benea (eds.), *Der Marmor im römishcen Dakien*, Cluj-Napoca, 23-37.

Müller et al. 1999 = H. W. Müller, B. Schwaighoffer, M. Benea, I. Piso, A. Diaconescu, *Marbles in the Roman Province of Dacia*, in M. Schvoerer, (ed.), *Archéomatériaux: marbres et autres roches. 4ème conférence internationale de l'Association pour l'étude des marbres et autres roches utilisées dans le passé, ASMOSIA 4, Bordeaux-Talence, 9-13 octobre 1995*, Bordeaux.

Müller et al. 2012 = H. W. Müller, I. Piso, B. Schwaighofer, M. Benea (eds.), *Der marmor im römishen Dakien*, Cluj-Napoca.

Ninković 2019 = V. Ninković, *Rimski epigrafski i anepigrafski spomenici iz lapidarijuma Narodnog muzeja u Beogradu*, Beograd.

Oltean 2007 = J. A. Oltean, *Dacia Landscape, colonisation and romanisation*, London-New York.

Pilipović 2006 = S. Pilipović, *Heroic Themes of the Trojan Cycle in Roman Funerary Art: Example of a Relief from Pincum*, *Balcanica,* 37, 25-45.
Pilipović 2021a = S. Pilipović, *Nadgrobna stela s kruništem i lavovima iz Singidunuma*, *Nasleđe,* 22, 9-19.
Pilipović 2021b = S. Pilipović, *Nadgrobna stela s kruništem iz Muzeja u Smederevu*, *Smederevski zbornik,* 7, 63-75.
Pilipović 2022 = S. Pilipović, *Nadgrobne stele Viminacijuma*, Beograd.
Pilipović 2024 = S. Pilipović, *A Marble Sarcophagus Lid Fragment with Gorgoneion: Viminacium Spoil in Nimnik Monastery*, *Archaeologia Bulgarica*, 28/1, 27-40.
Pilipović - Milanović 2020 = S. Pilipović, Lj. Milanović, *I Dioscuri nell'arte funeraria: insolito frammento della stele da Viminacium, Eirene. Studia Graeca et Latina*, 56, 299-322.
Ţeposu-Marinescu 1982 = L. Ţeposu-Marinescu, *Funerary Monuments in Dacia Superior and Dacia Porolissensis*, Oxford.
Wollmann 1996 = V. Wollmann, *Mineritul metalifer, extragerea sării şi carierele de piatră în Dacia Romană*, Cluj-Napoca.

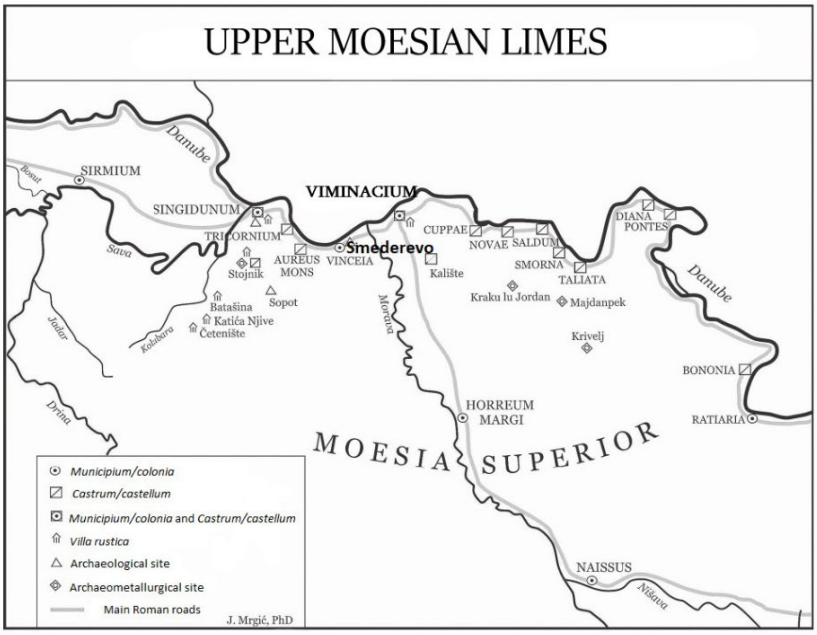


Fig. 1


D M
M·VALSPERATVS
VET·LEG·VI·CL·EX·BF
COS·DECMA PRAEFCOH
I·AQVET·VA·LYO·IN·BRT·
LVCIA·AFRODISIA·CON
IVGI·B·M·ET·SIBI·VIVAE
POSVIT

Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 6a



Fig. 6b



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10


D M
C · SENTIO · C · P · SVLP
FLACCO ANTIQ
VET · LEG · XIII · GEM
DEC · COL · DAC · SARM
VIX · AN · LXXV
C SENTIVS · FLACCI
S. FILIVS · ET HERES

Fig. 11

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1041-1051
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1041

VIRTVS E ORIGINE. L'ÉLITE MILITARE ILLIRICA NELLA STORIOGRAFIA ROMANA DELLA TARDA ANTICHITÀ

Dan RUSCU*
(Università Babeş-Bolyai Cluj-Napoca)

Keywords: *Illyrian emperors, Late Roman historiography,* Historia Augusta*, military elite, imperial legitimacy*.

Abstract: Virtus *and origin: the Illyrian military elite in Late Roman historiography*. *This paper examines the image of the Illyrian military elite in the historiography of the Late Roman Empire. Rather than reconstructing the history of the so-called Illyrian emperors, it analyses the ways in which late antique authors represented their geographical origin, military background and political legitimacy. Beginning with Cassius Dio and Herodian, the study follows the development of literary* topoi *concerning the military virtues of the Danubian populations through the fourth-century breviaries, Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus and the* Historia Augusta. *Although these authors differ considerably in their perspectives and objectives, they consistently associate the emperors of Illyrian origin with military experience, efficiency in defending the Empire and the restoration of imperial authority. The paper argues that late Roman historiography gradually transformed provincial origin from a secondary biographical detail into a moral and political quality, making the Illyrian military elite an important element in the ideological legitimisation of imperial power.*

Cuvinte-cheie: *împăraţi iliri, istoriografie romană târzie,* Historia Augusta*, elită militară, legitimitate imperială*.

Rezumat: **Virtus *şi origine: elita militară ilirică în istoriografia romană târzie***. *Acest studiu examinează imaginea elitei militare ilirice în istoriografia Imperiului Roman târziu. În loc să reconstituie istoria aşa-numiţilor împăraţi iliri, acesta analizează modalităţile în care autorii Antichităţii târzii au reprezentat originea lor geografică, experienţa militară şi legitimitatea politică. Pornind de la Cassius Dio şi Herodian, studiul urmăreşte evoluţia unor* topoi *literari referitori la virtuţile militare ale populaţiilor dunărene, prin intermediul breviarilor din secolul al IV-lea, al lui Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus şi al* Historia-*ei* Augusta. *Deşi aceşti autori diferă considerabil în privinţa perspectivelor şi obiectivelor lor, ei asociază în mod constant împăraţii de origine ilirică cu expe-*

* dan.ruscu@ubbcluj.ro

rienţa militară, eficienţa în apărarea Imperiului şi restaurarea autorităţii imperiale. Studiul susţine că istoriografia romană târzie a transformat treptat originea provincială dintr-un detaliu biografic secundar într-o calitate morală şi politică, făcând din elita militară ilirică un element important al legitimării ideologice a puterii imperiale.

Il presente contributo non intende ricostruire la storia degli imperatori illirici, bensì analizzare il modo in cui la storiografia romana della tarda antichità costruì l'immagine di un'élite militare illirica e il ruolo che tale rappresentazione svolse nella legittimazione del potere imperiale.

Gli imperatori illirici costituiscono uno dei fenomeni più significativi dell'inizio della tarda antichità. Nel contesto delle profonde trasformazioni che interessarono il III secolo d.C., nelle province danubiane emerse progressivamente, all'interno dell'ambiente militare, una nuova élite. Verso la fine del secolo alcuni dei suoi esponenti raggiunsero il potere imperiale e avviarono un processo di riorganizzazione duratura e di riunificazione dell'Impero romano[1]. La loro influenza sull'evoluzione dello Stato romano fu tale che, con Costantino, essi divennero un importante strumento di legittimazione del potere imperiale. Costruendo un legame dinastico con Claudio II, Costantino non solo si sottraeva al sistema costituzionale della tetrarchia, ma elevava anche gli ideali di questa nuova élite militare – l'unità dell'Impero, la consapevolezza della protezione divina e il ruolo centrale attribuito all'esercito[2] – a tratti distintivi di una nuova concezione dell'imperatore[3].

[1] A. Alföldi, *Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus*, in idem, *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus*, Darmstadt, 1967, 228-284; A. Mócsy, *Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*, Abingdon, 2014, 183-212; S. Mazzarino, *L'Impero romano*, vol. 2, Bari, 2007, 562-565; G. Brizzi, *«Soldatenkaiser»,* Illyriciani *ed altri problemi*, *RSA*, VIII, 1978, 89-115; idem, *Ancora su Illyriciani e «Soldatenkaiser»: qualche ulteriore proposta per una messa a fuoco del problema*, in G. Urso (ed.), *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana*, Pisa, 2004, 319-342; K.-P. Johne, *Die Illyrischen Kaiser als Herrscher neuen Typs*, in K.-P. Johne, Th. Gerhardt, U. Hartmann (ed.), *Deleto paene imperio Romano. Transformazionsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezepzion in der Neuzeit*, Stuttgart, 2006, 123-134.

[2] S. Mazzarino, *op. cit.*, 562-565.

[3] K.-P. Johne, *op. cit.*, 132-133.

Il presente contributo intende verificare in quale misura l'immagine di un'élite illirica emerga nella storiografia romana che descrive le vicende dei secoli III e IV d.C., e che cosa tale rappresentazione possa rivelare sul modo in cui questa élite fu percepita dai contemporanei.

L'idea di un'élite militare illirica compare già nella storiografia dell'età severiana. Con l'ascesa di Settimio Severo, infatti, l'area danubiana acquisì una nuova rilevanza politica e militare. Sia Cassio Dione sia Erodiano descrivono gli Illirici, in particolare i Pannoni, come eccellenti soldati, spiegandone le qualità con l'ambiente austero e, al tempo stesso, arretrato da cui provenivano, un contesto che avrebbe forgiato le caratteristiche proprie di validi guerrieri:[4]

> Cassio Dione, XLIX, 36, 2-3: «I Pannonii abitano vicino alla Dalmazia, lungo il Danubio, dal Norico fino alla Mesia europea. Vivono la vita più dura di tutti gli uomini; sono poco fortunati sia per la terra sia per l'aria; non producono olio, vino solo pochissimo e pessimo, perché per loro l'inverno è molto lungo e rigido; usano l'orzo e il miglio come cibo e come bevanda. Sono però i più valorosi tra tutti i popoli che conosciamo: focosi e assetati di sangue, com'è la gente la cui vita non vale la pena di essere vissuta.»[5]

> Erodiano II, 9, 11: «Del resto, gli uomini di quelle regioni, quanto sono grandi e vigorosi nel fisico, pronti a combattere e ad uccidere, tanto sono duri di comprendonio, e incapaci di accorgersi se qualcosa si dica o si faccia con astuzia ed inganno.»[6]

A partire dalla metà del III secolo d.C., la propaganda imperiale diffuse ufficialmente, attraverso le leggende monetali, l'idea dell'eccel-

---

[4] J. Matthews, *The Roman Empire and the Proliferation of Elites*, *Arethusa,* 33/3, 2000, 438; H. Gračanin, *Illyricum of the 2nd and 3rd centuries AD in the work of Latin and Greek Historians*, in M. Sanader, M. Šegvić, I. Mirnik (eds.), *Illyrica antiqua. Ob honorem Duje Rendić-Miočević*, Zagreb, 2005, 293.

[5] Dio Cassius, XLIX, 36, 2-3: οἱ δὲ Παννόνιοι νέμονται μὲν πρὸς τῇ Δελματίᾳ, παρ' αὐτὸν τὸν Ἴστρον, ἀπὸ Νωρικοῦ μέχρι τῆς Μυσίας τῆς εν τῇ Εὐρώπῃ, κακοβιώτατοι δὲ ἀνθρώπων ὄντες (οὔτε γὰρ γῆς οὔτε ἀέρων εὖ ἤκουσιν· οὐκ ἔλαιον, οὐκ οἶνον, πλήν ἐλαχίστου καὶ τούτου κακίστου, γεωργοῦσιν, ἅτε ἐν χειμώνι πικροτάτῳ τὸ πλεῖστον διαιτώμενοι, ἀλλὰ τάς τε κριθὰς καὶ τοὺς κέγχρους καὶ ἐσθίουσιν ὁμοίως καὶ πίνουσιν) ἀνδρειότατοι δ' οὖν διὰ πάντων ὧν ἴσμεν νομίζονται· θυμισκώτατοι γὰρ καὶ φονίκώτατοι, οἷα μηδὲν ἄξιον τοῦ καλῶς ζῆν ἔχοντες, εἰσί.

[6] Herodianus, II, 9, 11 ὥσπερ δὲ τὰ σώματα οἱ ἐκεῖσε ἄνθρωποι γενναιότατοί τέ εἰσι καὶ πρὸς μάχας ἐπιτήδιοι καὶ φονικώτατοι, οὕτω καὶ τὰς διανοίας παχεῖς καὶ μὴ ῥᾳδίως συνεῖναι δυνάμενοι, εἴ τι μετὰ πανουργίας ἢ δόλου λέγοιτο ἢ πράττοιτο.

lenza dei soldati illirici come risposta alla difficile situazione in cui versava l'Impero. Non è un caso che le prime emissioni monetali recanti le legende GENIVS ILLYRICI ed EXERCITVS ILLYRICI compaiano durante il regno di Decio, asceso al trono proprio grazie all'élite militare delle province danubiane[7].

L'immagine dei militari illirici come protagonisti delle vicende che segnarono l'Impero a partire dal III secolo emerge nei breviari del IV secolo in modo tutt'altro che uniforme. Nella maggior parte dei casi gli autori si limitano a ricordare l'origine degli imperatori, senza attribuirle un particolare significato. Eutropio, ad esempio, si limita a osservare che Aureliano proveniva dalla Dacia Ripensis e Diocleziano dalla Dalmazia[8]. Rufio Festo, dal canto suo, omette quasi sempre le origini degli imperatori, mentre l'*Epitome de Caesaribus* afferma che Aureliano nacque in una regione compresa tra la Dacia e la Macedonia e che Diocleziano era dalmata, senza attribuire alcun rilievo a questi dati[9].

Aurelio Vittore rappresenta un'eccezione in questo panorama. In generale, neppure lui sembra attribuire particolare importanza all'origine geografica degli imperatori-soldati dei secoli III e IV. Per alcuni di essi indica la città o la regione di nascita, seguendo il modello tradizionale della biografia imperiale, già presente in Svetonio[10], ma senza conferire a questo elemento un peso particolare. Più degli altri breviatori, tuttavia, Vittore è incline a formulare giudizi di valore e, a un certo punto della sua opera, espone esplicitamente la propria concezione delle origini dei sovrani romani[11]. Riferendosi agli imperatori che, dopo la morte di Domiziano, salirono al trono pur non provenendo né da Roma né dall'Italia, osserva:

> *Hist. abbrev.* XI, 13: *at mihi quidem audienti multa legentique plane compertum urbem Romam externorum virtute atque insitivis artibus praecipue crevisse.*

[7] H. Mattingly, E. Sydenham, C. H. V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage*, vol. IV, part 3, London, 1949, 120-124; A. Alföldi, *op. cit.*, 230-231; G. Brizzi, *«Soldatenkaiser»...*, 98-99.

[8] Eutr. IX, 4 (Decio); XIII, 1 (Aureliano); XIX, 2 (Diocleziano).

[9] *Epit.* XXIX, 1 (Decio); XXXV, 1 (Aureliano); XXXIX, 1 (Diocleziano).

[10] Suet. *Aug.* 5; *Cal.* 8, 1-2; *Cl.* 2, 1; *Nero* 6, 1; *Ves.* 2, 1.

[11] Sul carattere dell'opera di Aurelio Vittore: M. Nickbakht, C. Scardino (ed.), *Aurelius Victor, Historiae abbreviatae*, Paderborn, 2021, 6-20.

Un'affermazione del genere è comprensibile da parte di un autore africano che, grazie a una carriera condotta con rigore, era riuscito a entrare a far parte dell'ordine senatorio romano. Allo stesso tempo, essa mostra chiaramente che, ai suoi occhi, l'origine geografica non costituisce il criterio fondamentale per valutare le qualità di un imperatore.

In questa prospettiva, il fatto che Aurelio Vittore si soffermi a esprimere un giudizio specifico sugli imperatori illirici acquista un particolare rilievo. Nel descrivere i sovrani della prima tetrarchia, il senatore africano riprende infatti un *topos* già presente in Cassio Dione ed Erodiano, ricordato in precedenza:

> *Hist. abbrev.* XXXIX, 26: *his (i.e. imperatoribus) sane omnibus Illyricum patria fuit, qui, quamquam humanitatis parum, ruris tamen ac militiae miseriis imbuti satis optimi rei publicae fuere.*

In Aurelio Vittore, tuttavia, l'origine illirica assume un significato diverso. Essa diventa il fondamento della concordia che univa i membri della tetrarchia, principio sul quale si fondava il buon funzionamento dell'intero sistema costituzionale[12]. Il legame con l'Illirico è ulteriormente chiarito dal fatto che tutti questi imperatori avevano prestato servizio insieme sotto Aureliano e Probo:

> *Hist. abbrev.* XXXIX, 28: *sed horum concordia maxime edocuit virtuti ingenium usumque bonae militiae, quanta his Aureliani Probique instituto fuit, paene sat esse.*

Ciò che accomuna questi imperatori illirici è dunque l'esperienza militare maturata sotto il comando di due autorevoli generali provenienti dallo stesso ambiente regionale e militare: Aureliano e Probo[13]. L'elemento che, a prima vista, sembra riferirsi semplicemente alla loro provenienza geografica finisce così per identificare il contesto nel quale essi si formarono come militari, assumendo di conseguenza anche una precisa valenza morale.

Una tarda eco del *topos* degli Illirici come eccellenti soldati, sviluppatosi nella storiografia del III secolo, si ritrova anche in Ammiano

---

[12] K.-P. Johne, *op. cit.*, 131.

[13] Idem, *Das Kaisertum und die Herrscherwechsel*, in idem (ed.), *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (253-284)*, vol. I, Berlin, 2008, 600.

Marcellino. Descrivendo i preparativi della campagna contro la Persia, nel contesto della morte di Costanzo II e della resa di Aquileia, Ammiano ricorre a un'espressione che richiama chiaramente i giudizi formulati da Cassio Dione ed Erodiano:

> *Res gestae* 21, 12, 22: *... Illyricum contrahebat exercitum, puluere coalitum Martio, promptumque in certaminibus bellicoso iungi rectori.*

Questa descrizione, dal tono volutamente poetico, delle truppe dell'Illirico costituisce anzitutto un elogio delle capacità militari di Giuliano. Del resto, presentando gli inizi del suo regno, Ammiano utilizza la medesima immagine per sottolineare il carattere quasi eccezionale del talento militare di un giovane cresciuto in un ambiente prevalentemente intellettuale:[14]

> *Res gestae* 15, 1, 5: *... ex Academiae quietis umbraculis, non e militari tabernaculo, in pulverem Marti tractus ...*

Il parallelismo suggerisce, allo stesso tempo, un legame tra l'élite militare formatasi nell'Illirico nel III secolo e l'idea dell'eccellenza militare quale virtù caratteristica – o quanto meno attesa – dei sovrani dell'Impero tardo.

L'idea dell'eccellenza militare degli Illirici trova un'espressione ancora più marcata in un panegirico pronunciato, con ogni probabilità nel 289 a Treviri, dal retore Mamertino davanti all'imperatore Massimiano, in occasione dell'anniversario della fondazione di Roma[15]. La Pannonia vi è posta sullo stesso piano della Città eterna quale terra d'origine delle élite dirigenti dell'Impero:

> *Paneg*. II (10), 2, 2: *Quis enim dubitat [...] Italia quidem sit gentium domina gloriae vetustate, sed Pannonia virtute?*

L'autore della *Historia Augusta*, appartenente con ogni probabilità alla tradizionale aristocrazia senatoria e, proprio per questo, diverso dalla nuova élite amministrativa cui appartengono i breviatori e

[14] J. Fontaine (ed.), *Ammien Marcellin, Histoire*, tome III (*livres XX-XXII*), Paris, 1996, 236, nota 381.

[15] Per l'autore e la data, vedi E. Galletier (ed.), *Panégyriques latins*, vol. I, Paris, 1949, 5-9.

Ammiano, offre una rappresentazione assai articolata dell'élite militare illirica e, di riflesso, degli imperatori emersi dalle sue file.

Un primo elemento degno di nota è la frequente ricorrenza delle espressioni *Illyricianus* ed *exercitus Illyricianorum*, che danno l'impressione di designare una realtà ben definita e che, nella maggior parte dei casi, compaiono in contesti di carattere militare[16]. Una parte significativa di queste occorrenze si trova in lettere riportate dal compilatore; ciò lascia supporre che tali espressioni riflettano la realtà della sua epoca, quando il termine *Illyriciani* designava una specifica categoria di unità militari[17]. Il fatto, tuttavia, che esso venga riferito a personaggi quali Settimio Severo, Aureolo, Aureliano o Probo mostra come l'autore anonimo lo associ all'élite militare formatasi a partire dalla seconda metà del III secolo.

Nella *Historia Augusta*, il rappresentante più evidente del nuovo tipo di imperatore proveniente dagli eserciti provinciali e, quindi, di questa nuova élite è Claudio II. Nel presentarne le origini, il biografo ricorre a un'espressione che, come si è visto, è impiegata quasi esclusivamente per indicare realtà militari dell'area danubiana: *Illyricianae gens vir*[18]. D'altra parte, il compilatore anonimo afferma dello stesso Claudio che egli governava la terra dei propri «padri»: *tu, qui nunc patrias gubernas oras [...]*[19], collegando immediatamente questa affermazione al Lazio mediante una citazione virgiliana: *tertia dum Latio regnantem viderit aestas*[20]. Attraverso questo raffinato artificio letterario l'autore lascia chiaramente intendere di considerare Claudio pienamente romano. Il richiamo al Lazio di Virgilio sembra infatti inserire l'imperatore illirico nella continuità ideale dei principi dell'età augustea.

Nel costruire questa immagine fortemente positiva di Claudio II, l'autore della *Historia Augusta* aggiunge un ulteriore elemento di prestigio, cercando di collocare l'imperatore-soldato all'interno di una

---

[16] Il termine *Illyriciani* ricorre anche in HA *Sev*. V, 3; *Trig. tyr*. XI, 1; *Aurelian*. XIII, 1; XVII, 3; *Prob*. VI, 2.

[17] Sugli *Illyriciani* come denominazione di unità militare: E. Ritterling, *Zum römischen Heerwesen des ausgehenden dritten Jahrhunderts*, in *Festschrift zu Otto Hirschfelds sechzigstem Geburtstage*, Berlin, 1903, 346; M. Speidel, *Das Heer*, in K.-P. Johne (ed.), *Die Zeit der Soldatenkaiser*..., 678; D. Hoffmann, *Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia Dignitatum*, vol. I, Düsseldorf, 1969, 255.

[18] HA, *Claud*. XIV, 2; Mócsy, *op. cit*., 210.

[19] HA, *Claud*. X, 3.

[20] HA, *Claud*. X, 4; cfr. Verg. *Aen*. I, 265.

tradizione antica e autorevole. Nel contesto, piuttosto travagliato, della guerra contro i Goti e delle rivolte militari, introduce infatti questa descrizione del valore della cavalleria mobile costituita in quegli anni:

> HA, *Claud*. XI, 9: *in quo bello, quoad gestum est, equitum Dalmatarum ingens exstitit virtus, quod originem ex ea provincia Claudius videbatur ostendere, quamvis alii Dardanum et ab Ilo Troianorum rege atque ab ipso Dardano sanguinem dicerent trahere*.

Il passo collega innanzitutto l'imperatore a questo corpo scelto, formatosi nel corso del III secolo.[21] Un legame che, sul piano storico, derivava con ogni probabilità dal comando militare esercitato da Claudio nelle regioni danubiane prima della sua ascesa al trono[22], viene reinterpretato dall'autore della *Historia Augusta* come un rapporto di natura etnica, destinato a esaltare tanto l'imperatore quanto la cavalleria dalmata.

La frase successiva conferma come ci si trovi ormai in un contesto più ideologico che storico. Il compilatore spinge infatti l'elogio sul piano della costruzione mitica, attribuendo a Claudio una presunta origine troiana, elemento perfettamente coerente con l'immagine eccezionalmente favorevole che questo imperatore gode all'interno dell'intero corpus delle biografie. Il gioco di parole costruito dall'autore tra Dalmazia e Dardania, da un lato, e l'appellativo poetico *Dardanus*, impiegato per designare i Romani in chiave mitologica, dall'altro, costituisce una caratteristica peculiare della *Historia Augusta*[23]. Al tempo stesso, esso inserisce Claudio in un ideale proprio dell'ambiente culturale dell'autore, quello della tradizionale aristocrazia senatoria, per la quale la grandezza dei comandanti militari trovava la propria legittimazione anche in un'origine mitologica o divina[24].

---

[21] G. Brizzi, *op. cit*., 94-96.

[22] A. Lippold, *Kaiser Claudius II. (Gothicus), Vorfahr Konstantins d. Gr. und der römische Senat*, *Klio,* 74, 1992, 382-384; U. Hartmann, *Claudius Gothicus und Aurelianus*, in K.-P. Johne (ed.), *Die Zeit der Soldatenkaiser…*, 297-299.

[23] Ad es.: Stat., *Silv*. V, 3, 227; Sil. V, 14; II, 425; III, 151; cfr. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1968, 458. Per i giochi di parole: D. Rohrbacher, *The Play of Allusion in the Historia Augusta*, Madison, 2016, 16-46; D. Ruscu, L. Ruscu, *Excidium Histriae once again*, in D. Braund, A. Chaniotis, E. Petropoulos (eds.), *The Black Sea Region in the Context of the Roman Empire. International Symposium dedicated in Memory of Victor I. Sariandi* (Athens, 5-8 May 2016), Athens, 2022, 177.

[24] K.-P. Johne, *Die Illyrischen Kaiser…*, 132.

Considerati nel loro insieme, i diversi elementi di questo passo convergono verso la medesima idea che attraversa l'intera biografia di Claudio: l'imperatore è pienamente romano, se non per origine, certamente per le sue qualità[25]. La sua possibile provenienza dall'area dell'Illirico viene così trasformata in un elemento di prestigio e posta in diretto rapporto con la sua carriera militare. Questo ritratto particolarmente favorevole si spiega, almeno in parte, con il legame che la tradizione successiva costruì tra Claudio e la dinastia costantiniana[26]. Al di là di questa intenzione ideologica, tuttavia, emerge con chiarezza l'immagine dell'élite militare illirica che, a partire dalla fine del III secolo, riuscì a portare i propri rappresentanti sul trono dell'Impero romano.

Questa rappresentazione viene ulteriormente articolata nel capitolo della *Historia Augusta* dedicato ad Aureliano, presentato come un provinciale di umili origini, nato a Sirmio: *ortus… Sirmii familia obscuriore* (HA, *Aurelian*. III, 2). Il biografo completa questo ritratto descrivendo l'assedio di Tiana durante la campagna d'Oriente: la città sarebbe stata salvata da una miracolosa apparizione di Apollonio, il quale si rivolse all'imperatore in latino, *ut homo Pannonius intellegeret* (HA, *Aurelian*. XXIV, 3). Si intravede qui senza dubbio l'aristocratico colto che è l'autore anonimo del corpus delle biografie[27]. Eppure, lo stesso autore, che poco oltre ricorda le proprie letture in lingua greca[28], dopo aver indicato le origini di Aureliano interrompe il racconto per formulare una riflessione di carattere generale:

> HA, *Aurelian*. III, 3-4: *nec tamen magnorum principum in rebus summa sciendi est ubi quisque sit genitus, sed qualis in re publica fuerit*.

Questa osservazione chiarisce il criterio con cui la *Historia Augusta* valuta gli imperatori dell'inizio della tarda antichità: il valore di un sovrano dipende dai servizi resi allo Stato, non dalla sua origine etnica o sociale.

---

[25] Cfr. HA, *Claud*. II, 8; VII, 6.

[26] Cfr. HA, *Claud*. I, 1; III, 1-2; IX, 9; XIII, 1-2; Lippold, *op. cit*.

[27] Sul profilo dell'autore della *Historia Augusta*, vedi J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn, 1963, *passim*; R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1968, 176-202.

[28] HA, *Aurelian*. III, 7-8.

La medesima impostazione caratterizza anche la biografia di Probo. Come Aureliano, egli era originario di Sirmio, e anche in questo caso il giudizio del compilatore segue la stessa linea interpretativa: *oriundus e Pannonia, civitate Sirmiensi [...] tam privatus quam imperator nobilissimus virtutibus claruit* (HA, *Prob*. III, 1-2). La biografia presenta un evidente carattere panegirico, giustificato dalle iniziative attribuite a Probo per limitare il peso dei militari nella società romana[29]. È proprio in questo contesto che l'autore anonimo manifesta la propria diffidenza nei confronti di un fenomeno caratteristico dell'Impero tardo, vale a dire la crescente presenza dell'elemento militare nella vita civile, un *topos* condiviso anche da altri autori contemporanei, tra i quali Aurelio Vittore[30].

L'immagine dell'élite militare illirica dalla quale emersero gli imperatori della fine del III e del IV secolo prende dunque forma nella storiografia romana tardoantica in modo non uniforme e con accenti diversi. Al di là delle peculiarità delle singole opere, emerge il profilo di un gruppo sociale strettamente legato all'ambiente militare, caratterizzato da una formazione più limitata rispetto alle tradizionali élite senatorie, ma capace di compensare tale limite con una notevole efficacia, soprattutto nella difesa dello Stato, e con un forte ideale di restaurazione e continuità dell'autorità imperiale.

Gli imperatori provenienti da questa nuova élite non fondano più la propria legittimazione su un'ascendenza illustre, bensì sul servizio reso allo Stato. Proprio per questo finiscono essi stessi per diventare un nuovo principio di legittimazione per i loro successori[31].

Edizioni delle fonti utilizzate

Aurelius Victor, *Historiae abbreviatae*, ed. M. A. Nickbakht e C. Scardino, Paderborn, 2021.

Ammien Marcellin, *Histoire*, tome I (livres XIV-XVI), ed. É. Galletier e J. Fontaine, Paris, 1968.

[29] Ad es. HA, *Prob*. XXII-XXIII; cfr. D. Magie (ed.), *The Scriptores Historiae Augustae*, vol. III, Cambridge-London, 1998, 336, n. 2.

[30] K.-P. Johne, *op. cit.*, 130-131.

[31] K.-P. Johne, U. Hartmann, *Krise und Transformation des Reiches im 3. Jahrhundert*, in K.-P. Johne (ed.), *Die Zeit der Soldatenkaiser...*, vol. II, Berlin, 2008, 1041; idem, *Die Illyrischen Kaiser*, 132-133.

Ammien Marcellin, *Histoire*, tome III (livres XX-XXII), ed. J. Fontaine, E. Frézouls e J.-D. Berger, Paris, 1996.
Cassio Dione, *Storia romana*, a cura di G. Norcio, vol. IV, Milano, 2016.
Cassius Dio, *Roman History*, ed. E. Cary, vol. V, London-Cambridge, Mass., 1955.
Herodian, *History of the Empire*, ed. C. R. Whittaker, vol. I, London-Cambridge, Mass., 1969.
Erodiano, *Storia dell'Impero romano dopo Marco Aurelio*, a cura di F. Cassola, Firenze, 2017.
Eutropius, *Breviarium ab Urbe condita*, ed. B. Bleckmann, J. Gross, Paderborn, 2018.
Profane Zeitgeschichtschreibung des ausgehenden 4. und frühen 5. Jahrhunderts, ed. B. Bleckmann, B. Court, A.-P. Knöpges, Paderborn, 2023
The Scriptores Historiae Augustae, ed. D. Magie, vol. I-III, Cambridge (Mass.)-London, 1991-1998.
Suetonius, *Lives of the Caesars*, vol. I-II, ed. J. C. Rolfe, Cambridge (Mass.)-London, 1979.
Panégyriques latins, éd. E. Galletier, vol. I, Paris, 1949.
Statius, *Silvae. Thebaid*, ed. J. H. Mozley, vol. I, London-New York, 1928.
Silius Italicus, *Punica*, ed. J. D. Duff, vol. I, Cambridge, Mass., 1961.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1053-1070
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1053

LA PERSONIFICAZIONE DEL SONNO: DA OVIDIO A STAZIO

Carmelo SALEMME*
(Università della Calabria)

Keywords: *Statius, Thebaid, Ovid, poetical language of Flavian age.*

Abstract: ***The personification of Sleep: from Ovid to Statius***. *In this article there is a comparison between the opulent and, at the same time, light imagination of Ovid and the imagination of Statius, which is just as exuberant, but full of gloomy tones, careful to capture, in the description, every detail, especially if it is strange and anomalous. The episode under consideration is that of the house of Sleep, which Ovid inserts within the context of the myth of Alcyone and Ceix, whereas in Statius the personification of Sleep brings about the realization of a slaughter. The article examines the Statian episode within the tenth book of the Thebaid, with a particular attention paid to the expressive and strongly imaginative world of the poet, characterized by an extreme density that often makes the text difficult to interpretate.*

Cuvinte-cheie: *Statius, Thebaida, Ovidiu, limbajul poetic al epocii flaviene.*

Rezumat: ***Personificarea Somnului: de la Ovidiu la Statius***. *În acest articol este realizată o comparaţie între imaginaţia opulentă şi, în acelaşi timp, delicată a lui Ovidiu şi imaginaţia lui Statius, la fel de exuberantă, dar încărcată de tonuri sumbre, atentă să surprindă în descriere fiecare detaliu, mai ales dacă este straniu şi neobişnuit. Episodul analizat este cel al casei Somnului, pe care Ovidiu îl introduce în contextul mitului lui Alcione şi Ceix, în timp ce la Statius personificarea Somnului conduce la înfăptuirea unui măcel. Articolul examinează episodul staţian din cartea a zecea a* Thebaidei*, acordând o atenţie deosebită universului expresiv şi puternic imaginativ al poetului, caracterizat printr-o densitate extremă, care face adesea textul dificil de interpretat.*

Due mondi poetici a confronto intorno allo stesso argomento. La personificazione del Sonno nelle *Metamorfosi* è un momento che la vivida (e dotta) fantasia ovidiana inserisce nel contesto del mito di Alcione e Ceice. In Stazio è una rielaborazione altrettanto fantastica, ma

* carmelo.salemme@unical.it

sostanziata di fantasie cupe e opprimenti, analizzate con estrema attenzione in tutti i dettagli, pure i più sconcertanti, ove il Sonno gioca un ruolo determinante per l'effettuazione di una strage. Si propone qui un esame dell'episodio staziano contenuto nel libro X della *Tebaide*, con l'attenzione rivolta particolarmente al mondo espressivo del poeta, un mondo ove a dominare è una concentrazione tesa al massimo che rende più di una volta di ardua complessità l'interpretazione del testo.

La descrizione ovidiana (*met*. 11, 592-596) è caratterizzata da uno scenario ambientale che verrà poi ripreso da Stazio: c'è una grotta che si inoltra in profondità, un monte incavato, dimora segreta del Sonno nella quale mai il sole può penetrare, in una terra che esala nebbie miste a foschia in una incerta luce crepuscolare:

> *Est prope Cimmerios longo spelunca recessu,*
> *mons cavus, ignavi domus et penetralia Somni,*
> *quo numquam radiis oriens mediusve cadensve*
> *Phoebus adire potest ; nebulae caligine mixtae*
> *exhalantur humo dubiaeque crepuscula lucis.*

In Ovidio la casa del Sonno è ubicata presso i Cimmeri[1]; in Stazio si trova oltre le oscure nebbie dell'occidente, oltre la dimora degli estremi Etiopi, oltre ogni precisa delimitazione geografica, al di là pure di quel punto estremo indicato da Virgilio in *Aen*. 4, 480-481, con allusione agli Etiopi occidentali: *Oceani finem iuxta solemque cadentem / ultimus Aethiopum locus est*...[2]. Ecco il passo staziano (10, 84-88):

> *Stat super occiduae nebulosa cubilia Noctis*
> *Aethiopasque alios, nulli penetrabilis astro,*
> *lucus iners, subterque cavis grave rupibus antrum*
> *it vacuum in montem, qua desidis atria Somni*
> *securumque larem segnis Natura locavit.*

[1] Di omerica memoria: cfr. *Od*. 11, 14-19; ma Omero colloca il Sonno nell'isola di Lemno: cfr. *Il*. 14, 231.

[2] «Siamo "oltre la Notte occidentale", un'espressione che sembra implicare un'oscurità eterna» (così Chinn 2022, 104).

C'è dunque un bosco *iners*, immobile[3], che nessuna luce di astro può penetrare[4]. A v. 86 è descritta una grotta: più che «sotto rupi incavate una sinistra caverna…» (Micozzi[5]), meglio forse intendere, con Shackleton Bailey[6], *subter* come avverbio. Quindi, più in basso rispetto al bosco, «a cave heavy with porous rocks runs into…», c'è una grotta appesantita da rocce incavate (meglio che 'porous'): una 'gravità', una pesantezza di cui è pregna l'atmosfera, evidentemente condizionata dalla greve presenza del dio. A sua volta la cavità della grotta si inoltra in profondità in un monte (*vacuum in montem*: è il *mons cavus* di Ov. *met.* 11, 593). Direi di più: la grotta *è fatta* di cavità rocciose, e proprio attraverso tali cavità essa si inoltra nell'enorme vuoto del monte. Il pensiero non può non andare alla «grotta formata dagli scogli sporgenti» di Verg. *Aen.* 1, 166 *fronte sub adversa scopulis pendentibus antrum*.

La Natura ha dunque collocato il palazzo del Sonno nella cavità di una montagna. Il poeta la definisce *segnis*, e dunque 'pigra'. Ma se per definizione, a v. 89, la *Quies* può ben dirsi *opaca*[7] e l'*Oblivio* è *pigra* (in quanto fatica a ricordare), non si può certo affermare che la Natura sia 'pigra' per definizione. Non per nulla lo Scaligero corresse: *segnem* (con *larem*), con la netta opposizione, però, del Gronovius[8]: «Quod perperam castigat Iul. Scaliger. Immo solers ac vegeta segnem, non ipsa *segnis*, inquit… *Segnis natura* ibi fuisse dicitur, ubi supinam quietem et segnitiem meram locavit»[9]. Credo, piuttosto, che abbia colto nel segno Williams[10]: «la Natura è 'di umore pigro' perché ha adattato il suo umore al compito di costruire il palazzo del sonno». L'osservazione è sottile ma penetrante: solo per la costruzione della

[3] Cfr. *OLD s.v.* 4: «incapable of or averse to movement, sluggish», molto più che «quietus vel inutilis, inaccessus quo nemo facile venit» (Amar – Lemaire 1825, 265).

[4] In Stazio si assiste dunque a un 'notturno' assoluto, a differenza della casa del Sonno ovidiana che non poteva essere raggiunta dai raggi di Febo (cfr. *met.* 11, 594-595). L'ubicazione è posta da Stazio «oltre il giaciglio della Notte» (v. 84).

[5] Cfr. Micozzi 2023 (2010).

[6] Cfr. Shackleton Bailey 2003.

[7] Barth 1664, 113: «Lucem claram fugiens. V. S. [V. S. = *Vetera Scholia*]».

[8] Cfr. Gronovius 1653, 83.

[9] Di qui: «quae segnem facit» (in Amar – Lemaire 1825, 265). Sulle congetture dello Scaligero cfr. Kohlmann 1884, XVI.

[10] Cfr. Williams 1972, 45.

dimora del Sonno la Natura, sempre estremamente industre, si è trovata a sentirsi fiacca e lenta.

Sulla scorta di Ovidio, Stazio 'reinventa' l'ambientazione della dimora del Sonno, ma dove si stacca nettamente dal modello è nell'introduzione di personificazioni astratte come quelle che Virgilio pone all'ingresso di Dite (cfr. *Aen*. 6, 273 … *primisque in faucibus Orci*)[11], immagini, nell'*Eneide*, dei mali che tormentano l'umanità[12]. Rispetto alla pur dotta fantasia ovidiana, con questo apporto virgiliano il tono del passo di Stazio si fa significativamente più complesso ed elevato (vv. 88-94):

> *Limen opaca Quies et pigra Oblivio servant*
> *et nunquam vigili torpens Ignavia vultu.*
> *Otia vestibulo pressisque Silentia pennis*
> *muta sedent abiguntque truces a culmine ventos*
> *et ramos errare vetant et murmura demunt*
> *alitibus…*

Ecco dunque che sorvegliano la soglia l'ombrosa Quiete, il neghittoso Oblio e la torpida Ignavia, mentre nel vestibolo siedono gli Ozi (che non possono che stare seduti), i Silenzi, con le ali, sì, ma ripiegate[13]. Loro funzione è allontanare[14] ogni possibile rumore, persino il movimento dei rami o il sussurro degli uccelli. Al contrario, in Ovidio (*met*. 11, 597-601) c'è un silenzio *di fatto* (cfr. *muta quies habitat* di v. 602); a essere avvertito è soltanto il mormorio di un rivolo del Lete (vv. 602-604) che, peraltro, con il suo scorrere tra le pietruzze, non fa che invitare al sonno (cfr. *invitat somnos* di v. 604). Finemente Krumbholz ha rilevato che queste astratte personificazioni (il termine usato è "Begriffsgeister") «sono qui operanti forze di languore»: la loro efficienza, insomma, sta nel trasmettere torpore[15].

---

[11] Cfr. pure Chinn 2022, 106.

[12] Si tratta di *Aen*. 6, 273-281: rimando a Austin 2009, 118-120.

[13] Bene, al riguardo, Barth 1664, 1131: «alata quidem, sed pennas non elevantia. *Silentia* ideo *pennata* fecit, quia per silentium cogitationes celerrime volant hinc inde. Alludit stridorem aut sonitum volantium pennarum Silentio contrarium».

[14] Su *abigunt* ironico è Barth 1664, 1131: «Quae sedent, nec se movent, quomodo abigunt?».

[15] Krumbholz 1955, 111; ma cfr. pure Delarue 1988-1989, 408, che sottolinea «l'immagine affascinante di queste divinità, forze mute e immobili che, come per magia, impongono il silenzio».

In Ovidio, dunque, c'è un rivolo di acqua del Lete che invita al sonno[16]. Diversamente, in Stazio c'è un fiume che è detto *speluncae proximus*: cfr. vv. 95-97 *… ipse profundis / vallibus effugiens speluncae proximus amnis / saxa inter scopulosque tacet*. Ora, non si tratta semplicemente di un fiume vicino alla grotta che scorre in silenzio nella valle[17]. Piuttosto si tratta di un fiume che ha il suo corso (cfr. *effugiens*, che Lattanzio[18] glossa: *procurrens*) nel profondo della valle, ma che si fa silenzioso (*tacet*) quando si avvicina alla caverna, *speluncae proximus*. È la vicinanza a questa a renderlo silenzioso pur tra i sassi e le rocce (diversamente dalle pietruzze ovidiane). Concordo in sostanza con la traduzione di Imhof[19]: «Selbst ein in des Thales Grund hineilender Fluss ruht, *wenn er der Grotte sich nähert*, still in Klippen und Fels» (corsivo mio). E dunque: «persino il fiume, che scorre nella valle profonda, *quando è vicino alla caverna* è silenzioso pur tra i sassi e le rocce».

All'esterno della grotta si profila un quadro di generale languore (vv. 97-99): *… nigrantia circum / armenta, omne solo recubat pecus, et nova marcent / germina, terrarumque inclinat spiritus herbas*. Persino i germogli appena nati[20] languiscono, mentre le esalazioni del terreno, che evidentemente traspira sonno, fanno piegare l'erba. Anche il mondo animale è coinvolto dal torpore diffuso; ma perché, attorno alla grotta, gli *armenta* sono *nigrantia* (primo quesito)? Secondo quesito: a stare disteso è solo il *pecus*, il gregge, o anche gli armenti giacciono a terra? Parrebbe di no, stando alle traduzioni più diffuse. Moviamo dall'interpretazione di Shackleton Bailey: «Around are black herds; every sheep lies on the ground»[21]. Da una parte dun-

[16] Per il sonno collegato con l'oblio cfr. Reed 2013, 360. Celso 3, 18 suggerisce qualcosa di analogo per favorire il sonno: *Confert etiam aliquid ad somnum silanus iuxta cadens*.

[17] Così in genere si intende: cfr. Lesueur 1994: «même le torrent qui s'échape dans la vallée profonde, tout près de la grotte, se tait au milieu des pierres et des rochers»; Micozzi 2023: «Persino il fiume vicino alla grotta, fuggendo da una valle profonda, scorre tacito tra le rocce e gli scogli»; Shackleton Bailey 2003: «The very river that runs away close to the cavern among rocks and boulders in the deep valley is silent».

[18] Per Lattanzio ho utilizzato l'edizione di Jahnke 1898.

[19] Cfr. Imhof 1885.

[20] Appunto *germina* dei codici e non *gramina* di Garrod 1906.

[21] Shackleton Bailey 2003. Così in sostanza Micozzi 2023: «Tutto intorno vi sono armenti dal vello scuro, e l'intero gregge riposa al suolo», mentre Lesueur 1994

que avremmo mandrie la cui presenza è solo qualificata da *nigrantia*; dall'altra ci sarebbe un gregge disteso al suolo. Ma torniamo al primo quesito: come giustificare il colore nero degli armenti? Barth intende: «Noctis colore, quod est tempus somni. V. S.»[22]. Ma è da dire che il colore nero sembra caratterizzare la figura del Sonno[23]: è come un'ombra scura che reca in sé e diffonde all'intorno, anche al di fuori dell'antro (sugli *armenta*!), come un'ombra scura come la pece quando si abbatte sull'accampamento (v. 149; cfr. *infra*). Inutile, dunque, *pigrentia*, congettura proposta da Garrod[24], anche se merito di Garrod è quello di aver compreso che l'attenzione del poeta non è tanto sul colore quanto piuttosto sul torpore generale. E siamo dunque alla risposta al secondo quesito. Se a dominare il passo è il senso di languore che pervade la natura, allora a giacere distesi non è soltanto il gregge ma anche i neri armenti. Trovo la corretta esegesi in Williams[25]: a *nigrantia armenta* è da sottintendere *recubant*, e non *sunt* (come nelle comuni traduzioni): «the black herds round about, and all the sheep, are stretched on the ground».

A differenza di Ovidio che subito mostra e descrive il Sonno in persona (*met.* 11, 610-612) con i *Somnia vana* che gli giacciono intorno (vv. 613-615), Stazio si sofferma a descrivere le innumerevoli immagini[26] del dio forgiate da Vulcano (vv. 100-106)[27]:

> *Mille intus simulacra dei caelaverat ardens*
> *Mulciber; hic haeret lateri redimita Voluptas,*
> *hic comes in requiem vergens Labor, est ubi Baccho,*

parla di armenti "obscurcis": «tout autour ce sont des troupeaux obscurcis, tout le petit bétail qui repose sur le sol».

[22] Barth 1664, 1132.

[23] Sull'impiego dei colori nella *Tebaide* può essere utile leggere Bennardo 2021.

[24] Garrod 1906. Per non parlare di *pigra omnia* di Hall 2007: «all the herds around it are torpid, and all the sheep loll on the ground».

[25] Williams 1972, 46. Riproduco quanto Hill 1996 riporta in apparato sebbene non mi appaia persuasivo: «de miris… agitur et, si recubant boves, haud mirum est; oves autem recubant multo rarius»: ma è il languore che pervade animali e piante al centro dell'attenzione del poeta, e non ciò che è 'straordinario'.

[26] Stazio parla di *simulacra*, termine che indica «*le raffigurazioni artistiche* del Sonno, ma evoca anche le *visioni oniriche* che esso è in grado di generare» (Economo 2022, 63).

[27] I vv. 100-105 compaiono in P e in pochi altri manoscritti. Per Barth 1664, 1132 «nullo genere sunt Papiniani», mentre per il Gronovius 1653, 405 «sunt omnino excellentis Poetae». Senza dubbio autentici sono per Williams 1972, 46.

est ubi Martigenae socium pulvinar Amori
obtinet. Interius tecti in penetralibus altis
et cum morte iacet, nullique ea tristis imago
cernitur. Hae species…

Ecco dunque la Voluttà inghirlandata (come è di consuetudine nei banchetti), la Fatica che sta lì per crollare nel sonno; in un'altra rappresentazione il Sonno è con Bacco e con Amore, figlio di Marte[28]. Ma la presenza determinante, che crea un sostanziale stacco con la lezione ovidiana, è quella della Morte (vv. 104-106): «Più all'interno, nei profondi recessi del palazzo, giace persino con la Morte». È noto che i rapporti tra Sonno e Morte sono strettissimi sin dalle origini del mito e della letteratura[29]. Nella narrazione ovidiana il Sonno invia il figlio Morfeo perché si mostri ad Alcione nelle sembianze del defunto marito Ceice; in Stazio il Sonno ha l'incarico di addormentare i Tebani destinati a venire uccisi, che è poi la versione staziana del tema epico dell'attacco (e massacro) notturno nel campo nemico (come la *Dolonia* nel libro X dell'*Iliade* e l'impresa di Eurialo e Niso nel IX dell'*Eneide*). Di qui la caratterizzazione profondamente diversa rispetto a quella ovidiana. In Stazio il Sonno è totale negatività: insieme con la Morte, determina la strage tra i guerrieri tebani immersi in un profondo sonno e quindi inermi di fronte all'assalto degli Argivi.

E tuttavia la presenza della Morte nella casa del Sonno non ha mancato di suscitare qualche perplessità[30], anche per quanto riguarda la notazione che Stazio aggiunge ai vv. 105-106: … *nullique ea tristis imago / cernitur*. La traduzione corrente è che la triste immagine di Sonno e Morte in una stanza remota del palazzo non è vista da nessuno. Ma perché proprio questa rappresentazione non è vista da nes-

[28] Se Bacco concilia il sonno, come motivare la presenza di Amore, di cui Stazio tiene a precisare la paternità? Chinn 2022, 107 avanza qualche ipotesi; ma non può darsi che solo il Sonno è in grado di assopire le smanie di Amore, peraltro molto simili a quelle della guerra?

[29] Sonno è fratello di Morte nella *Teogonia* esiodea (v. 756) ed entrambi sono figli di Notte (vv. 758-759); fratello della Morte è il Sonno in Hom. *Il*. 14, 231; in Verg. *Aen*. 6, 278, tra le personificazioni all'ingresso degli Inferi c'è *consanguineus Leti Sopor*. Ricordo infine Sen. *Herc. f*. 1069, tra le 'litanie del sonno': *frater durae languide Mortis*.

[30] Come nel pur fine Delarue 1988-1989, 409: «È possibile per un poeta virtuoso concepire *Somnus* sia addormentato che soporifero; una morte morta è inconcepibile». Sui rapporti tra Sonno e Morte in Stazio notazioni pure in Vessey 1973, 305, Taisne 1994, 39, Sacerdoti 2019, 25-33.

suno? Si è posta l'interrogativo la Scioli che intende: «Nessuno vede questa immagine perché è un'invenzione di Stazio e occupa una stanza creata ex novo durante la ristrutturazione della casa del suo predecessore e il suo allontanamento dal progetto ovidiano»[31]. Tuttavia il problema resta se si conserva l'interpretazione comune, ma Shackleton Bailey[32] ha inteso diversamente e in maniera che riterrei persuasiva: «and this image is seen as sad by no one». Insomma, nessuno vede quell'immagine come triste, che è, in altri termini, l'interpretazione che nel 1885 propose Imhof: «Tiefer hinein, im innersten Saal des Palastes, da liegt er auch mit dem Tode vereint, und *hold scheint allen das Bildweerk*» (il corsivo è mio). Non solo nessuno vede quell'immagine come triste, ma può risultare persino 'incantevole'.

Conclude il poeta: *Hae species*, queste sono soltanto *apparenze* del dio, sue rappresentazioni. Segue la descrizione del Sonno in persona. In Ovidio è ridotta a poche notazioni (*met*. 11, 610-612): il dio dorme languidamente disteso nel centro dell'antro in un letto di ebano rivestito da un drappo nero (*in medio torus est ebeno sublimis in antro, / plumeus, unicolor, pullo velamine tectus, / quo cubat ipse deus membris languore solutis*). Merito di Krumbholz è aver sottolineato che, rispetto a Ovidio, che ci rappresenta con distacco la scena, Stazio fa in modo che il lettore sia trascinato nell'ambiente stesso. E allora il poeta soprattutto predispone un'atmosfera (cfr. «die Neigung zum Atmosphärischen»), in particolare «un'afosa atmosfera da serra»[33]. Fatto è che alla suadente fantasia ovidiana, Stazio ha sostituito una fantasia esuberante ma cupa, con una puntigliosa insistenza sui particolari, specie se strani e anomali, sempre con un linguaggio concentrato e teso al massimo dell'espressività (vv. 106-111):

> *… Ipse autem umentia subter*
> *antra soporifero stipatos flore tapetas*
> *incubat; exhalant vestes et corpore pigro*
> *strata calent, supraque torum niger efflat anhelo*
> *ore vapor; manus haec fusos a tempore laevo*
> *sustentat crines, haec cornu oblita remisit.*

[31] Cfr. Scioli 2021, 184.
[32] Cfr. Shackleton Bailey 2000, 474.
[33] Krumbholz 1955, 113.

Il Sonno *incubat tapetas*, «sta sdraiato su drappi carichi di fiori soporiferi» (fiori intessuti, per caso?), ove *incubo* è singolarmente costruito in maniera intransitiva (al riguardo, il *ThlL* VII 1, 1061, 61-62 cita solo questo luogo e un passo di Frontone), una costruzione che quasi fa avvertire tutto il peso del dio immerso su quei drappi. L'antro, umido, è oppresso da grevi esalazioni. Le vesti *exhalant* (effluvi, s'intende)[34], ma il verbo è adoperato intransitivamente (cfr. *ThlL* V 2, 1405, 34 ss.: «i. q. halare, spirare, flare», in particolare «de odore»): quelle esalazioni restano come imprecisate a saturare l'ambiente. Anche *efflo* è usato in maniera intransitiva a v. 109 (cfr. *ThlL* V 2, 191, 15-21): «sul giaciglio un vapore oscuro spira fuori dalla sua bocca ansimante». Di questo Sonno, così diverso da quello ovidiano, il respiro non può che essere pesante (cfr. *anhelo*), sino a formare una nera nebbia sul letto, mentre «le coperte sono calde del suo pigro corpo» (vv. 108-109): è un corpo che proprio a causa della sua immobilità trasmette calore alle coperte, in un totale abbandono che gli lascia cadere di mano persino il corno (v. 111), «illud cornu quo infundit soporem»[35].

Nella descrizione ovidiana, attorno al Sonno giacciono, con gli aspetti più vari, i Sogni vani (cfr. *met.* 11, 613-614 *Hunc circa passim varia imitantia formas / Somnia vana iacent*). Pure in Stazio intorno al Sonno si trovano Sogni dagli innumerevoli aspetti (v. 112 *Adsunt innumero circum vaga Somnia vultu*), ma hanno assunto connotazioni diverse rispetto a Ovidio, dal momento che, divenuti «tenebroso seguito della Notte», oltre che giacere a terra, «stanno attaccati alle travi e agli stipiti» (cfr. vv. 114-115 *noctis opaca cohors, trabibusque aut postibus haerent, / aut tellure iacent*): una singolare variazione, un'intrusione, ma trasformata, di una suggestiva immagine virgiliana, quella dei Sogni vani che si annidano sotto ogni foglia di un enorme, oscuro olmo[36]. Sotto le foglie di un olmo nell'*Eneide*, attaccati alle travi o agli stipiti in Stazio, in questa grotta che contiene persino strani elementi architettonici.

Siamo al momento conclusivo della descrizione della dimora del Sonno. Sta per apparire Iride con la sua luce sfolgorante. Ecco le ultime notazioni di Stazio prima della sua comparsa (vv. 115-117):

---

[34] «Crasso spiritu somnum recipiunt, et remittunt alitum. V. S.» (Barth 1664, 1132).

[35] Così V. S. in Barth 1664, 1133.

[36] Cfr. Verg. *Aen.* 6, 283-284 *ulmus opaca ingens, quam sedem Somnia volgo / vana tenere ferunt foliisque sub omnibus haerent*; cfr. Chinn 2022, 109.

... Tenuis, qui circuit aulam,
invalidusque nitor, primosque hortantia somnos
languida succiduis exspirant lumina flammis.

Stazio ha per certo tenuto presente Ovidio, *met.* 11, 595-596:

... nebulae caligine mixtae
exhalantur humo dubiaeque crepuscula lucis.

In Ovidio «nebbie miste a caligine esalano dal suolo», e il risultato è «una penombra[37] di luce incerta». La penombra ovidiana si stempera e in sostanza si identifica con il «tenue e fioco chiarore» di Stazio[38], che però aggiunge un nuovo particolare: nell'ambiente ci sono lampade (*lumina*) che non possono che essere *languida*, dal momento che *invalidus*[39] è il *nitor*, e sono lampade che si stanno spegnendo, con le loro fiamme che sono lì per estinguersi[40]. L'oscurità totale è imminente. Ma imminente è pure la comparsa della fulgida Iride.

Iride viene inviata da Giunone, decisa a concedere il suo aiuto alle donne argive accorse a implorarla, perché solleciti il Sonno ad addormentare le guardie tebane in modo che vengano massacrate (cfr. vv. 79-83). Il contrasto tra la luminosità di Iride e l'oscuro torpore della casa del Sonno non poteva essere più netto (vv. 118-125):

Huc se caeruleo libravit ab aethere virgo
discolor: effulgent silvae, tenebrosaque tempe
arrisere deae, et zonis lucentibus icta
vigilat domus; ipse autem nec lampade clara
nec sonitu nec voce deae perculsus eodem
more iacet, donec radios Thaumantias omnes
impulit inque oculos penitus descendit inertes.

La *virgo discolor* si innalza nell'azzurro del cielo nel sorriso che la natura le rivolge. Si desta pure la casa del Sonno, *zonis lucentibus icta*: «Iride è raffigurata mentre "cinge" la casa con gli archi dell'arcobaleno»[41]. È, credo, l'interpretazione corretta, anche se una certa qual

[37] Per *crepusculum* cfr. *ThlL* IV 1175, 34-38.
[38] Barth 1664, 1133: «Candicantem quandam nebulam dicit. V. S.».
[39] Sull'aggettivo cfr. *ThlL* VII 2, 118, 27: «i. q. carens viribus, infirmus, debilis».
[40] Per *succiduis* cfr. Barth 1664, 1134 «Paullatim occidentibus. V. S.».
[41] Così Williams 1972, 49. In genere si intende, appunto, «zones of radiance» (Mozley 1928), «cercles» (Lesueur 1994), «shining zones» (Shackleton Bailey 2003).

suggestione (priva di documentazione) potrebbe avere quella contenuta in Amar – Lemaire: «Cincta enim zona splendida repraesentatur»[42]; l'accezione sarebbe quella contenuta in *OLD s.v.* 2a e, ancora più, in 2b: un'allusione alla *fanciulla* Iride, alla *virgo* di v. 118? Non può darsi che proprio dalla sua cintura si irradino i colori dell'arcobaleno?

Rispetto alla descrizione ovidiana dell'incontro tra Iride e il Sonno, in Stazio prevale ancora una volta un'atmosfera cupa, oppressiva. In Ovidio, all'ingresso di Iride, la sacra dimora del dio rifulse allo splendore della sua veste (*met.* 11, 617-618 … *vestis fulgore reluxit / sacra* [*atra*, Heinsius] *domus*); il Sonno si riscosse da sé stesso (cfr. v. 621 *excussit tandem sibi*[43], per poi rivolgersi direttamente a Iride. In Stazio la casa si sveglia, ma il Sonno continua a dormire nello stesso modo di prima (vv. 122-123 … *eodem / more iacet*), per nulla influenzato dalla fulgida luminosità[44] e dalla voce di Iride. Di qui la necessità per la dea di convogliare tutti i suoi raggi in direzione del Sonno e di discendere nei suoi occhi *inertes*[45].

Ma resta comunque difficile per Iride comunicare con il Sonno (vv. 132-136):

> *Dixit, et increpitans languentia pectora dextra,*
> *ne pereant voces, iterumque iterumque monebat.*
> *Ille deae iussis vultu, quo nutat, eodem*
> *adnuit; excedit gravior nigrantibus antris*
> *Iris et obtusum multo iubar excitat imbri.*

[42] Amar – Lemaire 1825, 268-269.

[43] Per l'analisi di questa espressione (il Sonno "scosse sé stesso via da sé stesso, cioè il sonno via da Sonno") cfr. Reed 2013, 362; cfr. pure Murphy 1972, 75: «un caratteristico gioco di parole, che implica la distinzione tra Sonno e sonno».

[44] Cfr. *lampade clara* di v. 121, da intendere come «the bright glow» (Mozley 1928), o anche «strahlender Schein» (Imhof 1885), piuttosto che come 'fiaccola' (cfr. «the goddess' bright torch» di Shackleton Bailey 2003; ma già in Amar – Lemaire 1825, 269: «Facem enim ferens repraesentatur Iris»). *Lampas* ha, qui, il valore di «arcus caelestis» (*ThlL* VII 2, 911, 18-19) e della luminosità a esso collegata.

[45] Cfr. *ThlL* VII 1, 1309, 67: «i. q. sine agilitate, tardus, piger, segnis sim.»; «Iride deve *farsi luce* lei stessa e penetrare come un fascio luminoso negli occhi inerti (e dunque 'senza luce') del Sonno stesso per riportarlo a uno stato almeno di semicoscienza» (Econimo 2022, 87).

Iride percuote[46] con la destra il petto del Sonno per imprimervi le sue parole, e più e più volte lo incita[47]. Insomma, il Sonno annuisce mentre dorme (cfr. *nutat* e *adnuit* dei vv. 134-135) e il suo annuire viene inteso come un assenso. Ma le tenebre amiche del Sonno non mancano di fare il loro effetto su Iride che, *gravior*, esce dall'antro. Occorre una riflessione sia sul significato di *gravior*[48], sia sul suo rapporto con *nigrantibus antris*, spesso inteso come ablativo di allontanamento[49]. Credo sia stato Mozley a intendere correttamente: «o'erweighted with the cavern's gloom Iris goes forth». Iride è dunque 'oppressa', sopraffatta, lei portatrice di luce, dall'oscurità dell'antro, a rischio di venire coinvolta dalla forza del Sonno. Iride non ce la fa più a stare nella grotta del Sonno, e questo lo dice pure Ovidio in *met.* 11, 630-631 *Iris abit; neque enim ulterius tolerare soporis / vim poterat.* Alla fine, per liberarsi dal torpore, dalle esalazioni dell'oscura caverna, a Iride non resta che affidarsi ad abbondanti scrosci di pioggia per rav-

[46] Cfr. *increpitans*: il *ThlL* VII 1, 1049, 73-75 dà solo questo esempio nel significato di «percutere, pulsare».

[47] Scioli 2021, 180 istituisce un confronto tra *iterumque iterumque* di v. 133 (Iride che percuote ripetutamente il petto [cfr. *pectora* di v. 132] del Sonno) e *iterumque iterumque* di Ov. *met.* 11, 619, ove è il Sonno che ripetutamente batte il petto (*pectora* di v. 620) con il suo mento, che Iride interpreta come cenno di approvazione. Al riguardo, cfr. già Williams 1972, 51: la frase «esprime in modo stranamente vivido la figura sonnolenta del dio, che lungi dall'essere minimamente commosso dalla richiesta di Giunone, esprime semplicemente il suo consenso con un ulteriore cenno assonnato».

[48] Per Amar – Lemaire 1825, 270 *gravior* vale «in somnum prona»; «Iride, al suo arrivo, risveglia il Palazzo; alla sua partenza, è lei che inizia ad addormentarsi» (Delarue 1988-1989, 409).

[49] Cfr. Williams 1972, 51. Qualche esempio di traduzione: «Iris quitte, moins légère [?], la caverne embrumée» (Lesueur 1994); «Lei uscì appesantita dalla tenebrosa caverna» (Micozzi 2023). Imhof 1885 intende l'ablativo come di allontanamento, ma rende *gravior* senz'altro con 'sonnolenta': «viel schläfriger schied von der dämmernden Grotte Iris». A parte segnalo l'interpretazione, non chiara, di Shackleton Bailey 2003: «Iris left the dusky cavern heavier than she had entered in» e in corrispondenza, a n. 11 di p. 137, pone punto esclamativo (di meraviglia, credo), forse perché manca nel verso un termine di comparazione (che egli integra nella traduzione: Iride che esce dalla caverna più pesante di quando vi era entrata); ma è noto che a un comparativo latino spesso non corrisponde un comparativo nelle lingue moderne.

vivare il suo ottenebrato[50] splendore (vv. 135-136)[51]. Dunque: «Iride si allontanò oppressa dalle tenebre dell'antro e ravvivò con pioggia abbondante il suo indebolito splendore». Non c'è dubbio che sia l'acqua in gran copia a liberarla dalle 'contaminazioni' della grotta. Non per nulla Iride è detta, a v. 125, *nimborum fulva creatrix*: basti ricordare Ov. *met.* 1, 271 *concipit Iris aquas, alimentaque nubibus adfert*. Come è noto, *nimbus* è «a rain-cloud» (*OLD s.v.* 1a), e dunque anche «a sudden downpour» (*ibid.* 2a). Per *fulva* ricordo solo l'epiteto χρυσόπτερος che Omero riferisce a Iride (*Il.* 8, 398).

Singolare la descrizione del Sonno che si avvia verso i campi di Tebe (vv. 137-145):

> *Ipse quoque et volucrem gressum et ventosa citavit*
> *tempora, et obscuri sinuatam frigore caeli*
> *implevit chlamyden, tacitoque per aethera cursu*
> *fertur et Aoniis longe gravis imminet arvis.*
> *Illius aura solo volucres pecudesque ferasque*
> *explicat, et penitus, quemcumque supervolat orbem,*
> *languida de scopulis sidunt freta, pigrius haerent*
> *nubila, demittunt extrema cacumina silvae,*
> *pluraque laxato ceciderunt sidera caelo.*

A partire da questo punto il mondo immaginifico di Stazio, che già prepotentemente si era differenziato da quello ovidiano nella descrizione della dimora del Sonno, si sviluppa secondo le sue note più caratteristiche e originali: ormai il Sonno è soltanto una forza negativa che induce all'incoscienza e all'oscurità sempre più cupa. Sempre più alla 'facile', musicale espressione ovidiana Stazio sostituisce una concentrazione linguistica e stilistica, fatta di scorci inediti, talora di complessa interpretazione[52].

---

[50] Per *obtusum* cfr. *ThlL* IX 2, 299, 52-53: «translate, fere i. q. hebes, vigore privatus, torpens, languidus sim.»; cfr. pure, *ibid.*, 300, 64 ss.

[51] Stranamente, per Williams 1972, 51 «*multo imbri* goes with *obtusum*»; di qui una traduzione che riterrei insostenibile: «and kindles anew her rays which had been dimmed by the heavy vapours»: raggi offuscati dai pesanti vapori?

[52] Su questo aspetto mi sia consentito rinviare a Salemme 2025, *passim*. Per quanto riguarda la lingua e lo stile di Stazio (poco studiati; molto studiata l'ideologia), per Bessone 2018 Stazio estende il tema della guerra civile e del *nefas* al livello linguistico, al punto che «il concetto di conflitto interno determina la forma del poema, come se fosse iscritto nel suo DNA» (p. 89). Per una 'poetica del paradosso' in Stazio cfr. Bessone 2024.

Il passo del Sonno è 'alato' (*volucrem gressum*), non semplicemente 'veloce', dal momento che ai suoi piedi come sulle sue tempie sono poste ali[53]: di qui i suoi *ventosa tempora*, ove l'aggettivo vale «moving like the wind, swift as the wind»[54]. La sua clamide ha pieghe che si riempiono dell'aria fredda del cielo notturno[55], e la sua azione si fa sentire pur da lontano: è da lontano, infatti, che 'incombe' sui campi aoni[56]. Il suo fiato (*illius aura* di v. 141)[57] rende ogni cosa languida e torpida, gli animali come la natura. Lentamente (e non poteva essere altrimenti) le onde *penitus … de scopulis sidunt* (cfr. vv. 143-144). Ora, in *sidunt* è l'immagine dell'abbassarsi, del decrescere (cfr. *OLD s.v.* 3a: «to sink to a lowel level, subside»), e dunque le onde si abbassano, con un movimento dall'alto verso il basso, rispetto agli scogli (*de scopulis*). Lentamente ma completamente (*penitus*). Sempre sotto l'azione del Sonno, le nuvole tendono a staccarsi l'una dall'altra (qui *haerent* = *cohaerent*: cfr. *ThlL* VI 3, 2497, 10 ss.); la forza che le tiene unite si allenta e dunque tendono a 'lasciarsi andare' l'una dall'altra nell'intorpidimento generale[58]. Le selve abbassano le più alte cime dei loro alberi, mentre molte stelle cadono dal cielo *laxato*: un cielo 'allentato', che cede all'influenza del Sonno e permette che le sue stelle vadano giù[59].

---

[53] Cfr. Barth 1664, 1137: «Dicit in pedibus et capite alas habuisse somnum, ut Mercurius pingebatur. V. S.».

[54] Cfr. *OLD s.v.* 4; su *ventosa* cfr. ancora Barth, *ibid.*: «Volatica, levia propter alas. Alius V. S.»

[55] L'immagine contenuta nei vv. 138-139 è suggestiva. Per Micozzi 2011, 160 è invece da intendere: «indossò il mantello increspato dal freddo del cielo notturno» (cfr. 8, 293 … *nec adhuc implere tiaran*).

[56] Bene Williams 1972, 51: «una splendida immagine del Sonno, la cui influenza sonnolenta si avverte anche quando è ancora lontano nel cielo»; ma su *longe gravis* già in Barth 1664, 1138: «Ut etiam e longinquo eum sentirent. V. S.».

[57] Il termine *aura* è reso in vario modo. Spesso è 'fiato' (Aricò in Traglia – Aricò 1980), 'soffio' (Micozzi 2023), 'souffle' (Lesueur 1994), 'breath' (Hall 2007); ma anche 'the wind of his coming' (Mozley 1928), 'his atmosphere' (Shackleton Bailey 2003); in Barth 1664, 1138 a proposito di *aura*: «quam faciebant eius alae. V. S.».

[58] Non comprendo la traduzione di Hall 2007: «the clouds come to a sluggish halt», per non parlare di quella di Imhof 1885: «viel langsamer ziehen die Wolken»; ma non del tutto chiare anche altre traduzioni: «the mists cling more lazily» (Shackleton Bailey 2003); «più pigramente ristagnano le nubi» (Micozzi 2023).

[59] Cfr. Williams 1972, 52: «il cielo è rilassato nel sonno e non riesce a contenere le stelle»; cfr. *OLD s.v.* 6b: «(pass. and refl.) to become relaxed or slack»; Hall 2007 pensa a un cielo stanco («from the weary heavens»), come Imhof 1885: «vom ermatteten Himmel».

Alla fine il Sonno scende sul campo con la sua ombra nera come la pece. E «ormai tutto è silenzio» (cfr. v. 154 *Et iam cuncta silent*). La strage è vicina (vv. 146-155):

> *Primus adesse deum subita caligine sensit*
> *campus, et innumerae voces fremitusque virorum*
> *summisere sonum ; cum vero umentibus alis*
> *incubuit piceaque haud unquam densior umbra*
> *castra subit, errare oculi resolutaque colla,*
> *et medio affatu verba imperfecta relinqui.*
> *Mox et fulgentes clipeos et saeva remittunt*
> *pila manu, lassique cadunt in pectora vultus.*
> *Et iam cuncta silent : ipsi iam stare recusant*
> *cornipedes, ipsos subitus cinis abstulit ignes.*

Il campo ove si trovano i guerrieri avverte la presenza del Sonno da un'improvvisa oscurità (cfr. *subita caligine* di v. 146), quella *caligo* che è assidua compagna del dio, mentre il generale clamore, a mano a mano che aumenta la forza del dio, sempre più diminuisce (cfr. *summisere sonum* di v. 148).

Con le sue umide ali il Sonno discende sull'accampamento. Il poeta scrive: *incubuit*, ove è chiaro il senso «c. not. se iaciendi, supperruendi» (*ThlL* VII 1, 1071, 67-68); e dunque «s'abbatté» e penetrò nell'accampamento (v. 150 *castra subit*). Il suo aspetto è nero come la pece, allora come mai prima (v. 149), ove *densior* sottolinea che è spesso e compatto. Per certo, come ha sottolineato Williams[60], non c'è nessun paragone con la pece[61], dal momento che il Sonno è più denso che mai *con* la sua ombra nera come la pece; e tuttavia un confronto vi è, almeno implicito, tra il Sonno e quell'ombra che l'accompagna, dal momento che è denso, fitto al punto da diventare assolutamente nero.

L'effetto sui guerrieri è immediato, ed è descritto nei vv. 150-153: prima *errare oculi*, poi i loro colli si abbandonano, mentre i discorsi si interrompono a metà; gli scudi e i giavellotti cadono loro di mano e i loro volti si chinano addormentati. Resta il problema, in apparenza sottile, di *errare oculi*: in che senso si può dire che sotto

[60] Williams 1972, 52.

[61] Come fa pensare la (strana) traduzione di Mozley 1928: «unsubstantial as a pitchy shadow». Libera ma in sostanza esatta l'interpretazione di Imhof 1885: «dichter als je sich umnachtend».

l'azione del Sonno gli occhi dei guerrieri vagano[62]? Lattanzio deve aver avvertito la difficoltà quando ha chiosato *errare* con *dormitare*. Certo non si potrà parlare di movimento irrequieto degli occhi[63]. Potremmo pensare all'incerto vagare degli occhi di Didone prossima alla morte (Verg. *Aen.* 4, 691-692 *...oculisque errantibus alto / quaesivit caelo lucem*), e forse anche a Val. Fl. 6,277 *... extremus cum lumina corripit error*. Un vagare degli occhi nell'incertezza che diviene smarrimento. Meglio credo abbia reso Micozzi: «gli occhi degli uomini presero a vagare smarriti»[64]. E allora: «i loro occhi si smarrirono». Che cosa vale 'smarrirsi' se non 'andare errando'?

Alla fine tutto si fa silenzio: *Et iam cuncta silent* (v. 154), mentre una cenere improvvisa estingue pure i fuochi (v. 155 *... ipsos subitus cinis abstulit ignis*). Deve essere il Sonno stesso che si è materializzato in cenere.

Bibliografia

Amar – Lemaire 1825 = *Thebais P. Papinii Statii cum varietate lectionum et selectis variorum adnotationibus quibus suas addiderunt* J.A. Amar et N.E. Lemaire, III, Parisiis, Didot.

Austin 2009 = *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*, with a Commentary by R.G. Austin, Oxford, Oxford University Press.

Barth 1664 = *P. Papinii Statii quae exstant*, ex recensione et cum animadversionibus locupletissimis C. Barthii, III, Cygneae. Ex officina Melchioris Göpneri apud Iohannem Scheibium.

Bennardo 2021 = L. Bennardo, *Colour Terms and the Creation of Statius' Ekphrastic Style*, *CQ*, 71, 292-307.

Bessone 2018 = F. Bessone, *Signs of Discord: Statius' Style and the Tradition on Civil War*, in L. Donovan Ginsberg, D. A. Krasne (eds.), *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*, Berlin – Boston, De Gruyter, 89-107.

[62] Cfr., ad esempio, Lesueur 1994: «les yeux errèrent»; Shackleton Bailey 2003: «their eyes wandered».

[63] Cfr. *OLD s.v.* 2c: «w. ref. to the restless or unsteady movement of hands or eyes»; al contrario Imhof 1885 rende: «da starrten die Augen sogleich», ove gli occhi appaiono in una rigida fissità.

[64] Mozley 1928 intende: «eyes wavered»; ma 'vacillare' non rende propriamente *errare*.

Bessone 2024 = F. Bessone, *Statius' Paradoxical Style*, in P. Dainotti, A. Pinheiro Hasegawa, S. Harrison (eds.), *Style in Latin Poetry*, Berlin – Boston, De Gruyter, 241-262.
Chinn 2022 = Chr. Chinn, *Visualizing the Poetry of Statius. An Intertextual Approach*, Leiden – Boston, Brill.
Delarue 1988-1989 = F. Delarue, *Le palais du Sommeil : d'Ovide à Stace*, *Lalies*, 10, 405-410.
Econimo 2022 = Fr. Econimo, *Illusione e morte: effetti del sonno nella* Tebaide, *RCCM*, 64, 81-99.
Garrod 1906 = *P. Papini Stati Thebais et Achilleis*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.W. Garrod, Oxford, Clarendon Press.
Gronovius 1653 = *P. Papinii Statii Opera*, ex recensione et cum notis I.Fr. Gronovii, Amsterodami, Typis Ludovici Elzevirii.
Håkanson 1973 = L. Håkanson, *Statius' Thebaid. Critical and Exegetical Remarks*, Lund, Gleerup.
Hall 2007 = P. Papinius Statius, *Thebaid and Achilleid*, II, translated by A.L. Ritchie and J.B. Hall in collaboration with M.J. Edwards, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
Hill 1996 = *P. Papini Stati Thebaidos libri XII*, recensuit et cum apparatu critico et exegetico instruxit D.E. Hill, editio secunda emendata, Leiden – New York – Köln, Brill.
Imhof 1885 = Statius, *Lied von Theben*, II, Deutsch von A. Imhof, mit gelegentlichen sachlichen und kritischen Erläuterungen, Ilmenau – Leipzig, Schroeter.
Jahnke 1898 = *Lactantii Placidi qui dicitur Commentarios in Statii Thebaida et Commentarium in Achilleida*, recensuit R. Jahnke, Leipzig, Teubner.
Kohlmann 1884 = *P. Papinii Statii Achilleis et Thebais*, recensuit Ph. Kohlmann, fasc. II, Thebais, Leipzig, Teubner.
Krumbholz 1955 = G. Krumbholz, *Der Erzählungsstil in der Thebais des Statius*, *Glotta*, 34, 93-139.
Lesueur 1994 = Stace, *Thébaïde*, III, livres IX-XII, texte établi et traduit par R. Lesueur, Paris, Les Belles Lettres.
Micozzi 2023 (2010) = Stazio, *Tebaide*, a cura di L. Micozzi, Milano, Mondadori.
Micozzi 2011 = L. Micozzi, *Elogio dell'esegesi. Note testuali alla Tebaide di Stazio*, *MD*, 67, 151-182.

Mozley 1928 = Statius, with an English Translation by J.H. Mozley, I, London – Cambridge, Mass., Heinemann.
Murphy 1972 = Ovid, *Metamorphoses, Book XI*, edited with an Introduction and Commentary by G.M.H. Murphy, Oxford, Oxford University Press.
Reed 2013 = Ovidio, *Metamorfosi*, V (Libri X-XII), a cura di J.D. Reed, testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant, traduzione di G. Chiarini, Milano, Mondadori.
Sacerdoti 2019 = A. Sacerdoti, Tremefacta quies. *Spazi di transito nella* Tebaide *di Stazio e nei* Punica *di Silio Italico*, Napoli, FedOA.
Salemme 2025 = C. Salemme, *L'eroismo e la morte nella* Tebaide *di Stazio*, Bari, Cacucci.
Scioli 2021 = E. Scioli, *Revisiting Ovid's House of Somnus in Statius'* Thebaid, in *Domitian's Rome and the Augustan Legacy*, edited by R. Marks and M. Mogetta, Ann Arbor, University of Michigan Press, 173-191.
Shackleton Bailey 2000 = D.R. Shackleton Bailey, *On Statius'* Thebaid, *HSPh* 100, 463-476.
Shackleton Bailey 2003 = Statius, III, *Thebaid, Books 8-12, Achilleid*, edited and translated by D.R. Shackleton Bailey, Cambridge Mass., London, Harvard University Press.
Taisne 1994 = A.-M. Taisne, *L'esthétique de Stace. La peinture des correspondances*, Paris, Les Belles Lettres.
Traglia – Aricò 1980 = *Opere di Publio Papinio Stazio*, a cura di A. Traglia e G. Aricò, Torino, UTET.
Vessey 1973 = D. Vessey, *Statius and the Thebaid*, Cambridge, Cambridge University Press.
Williams 1972 = *P. Papini Stati Thebaidos Liber Decimus*, edited with a commentary by R.D. Williams, Leiden, Brill.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1071-1082
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1071

LA IMAGEN DE CONSTANTINO Y LOS TETRARCAS EN LA *HISTORIA AVGVSTA*

Miguel P. SANCHO GÓMEZ[*]
(Universidad Católica San Antonio, Murcia, España)

Palabras clave: *Diocleciano, Constantino,* Historia Augusta*, Tetrarquía, Antigüedad Tardía.*

Resumen: *En este trabajo se pretende mostrar la imagen reflejada en la* Historia Augusta *de los últimos gobernantes tratados temporalmente, aunque no biografiados, en la obra, esto es, los tetrarcas y el emperador Constantino. Mientras que la imagen de los primeros es positiva o neutral, y tremendamente laudatoria en el caso de Diocleciano, vemos como cuando llega el turno de las dedicatorias de Constantino hay un cambio absoluto, ya que del respeto y admiración se pasa a la ironía y a la burla. Trataremos de solventar esta cuestión y ofrecer las posibles causas de este fenómeno.*

Keywords: *Diocletian, Constantine,* Historia Augusta*, Tetrarchy, Late Antiquity.*

Abstract: ***The Image of Constantine and the Tetrarchs in the* Historia Augusta.** *This paper aims to examine the image reflected in the* Historia Augusta *of the last rulers mentioned, though not biographized, in the work: the tetrarchs and the emperor Constantine. While the image of the former is positive or neutral, and extremely laudatory in the case of Diocletian, we see a complete shift when it comes to the dedications of Constantine, as respect and admiration give way to irony and mockery. We will attempt to address this issue and offer possible explanations for this phenomenon.*

Cuvinte-cheie: *Dioclețian, Constantin,* Historia Augusta*, tetrarhie, Antichitate târzie.*

Rezumat: ***Imaginea lui Constantin și a tetrarhilor în* Historia Augusta**. *Acest articol își propune să examineze imaginea reflectată în* Historia Augusta *a ultimilor conducători menționați, dar care nu beneficiază de biografii proprii în cadrul operei: tetrarhii și împăratul Constantin. În timp ce imaginea primilor este pozitivă sau neutră, fiind chiar extrem de elogioasă în cazul lui Dioclețian,*

[*] mpsancho@ucam.edu

observăm o schimbare completă în ceea ce privește referirile la Constantin, respectul și admirația făcând loc ironiei și batjocurii. Vom încerca să analizăm această problemă și să oferim posibile explicații pentru acest fenomen.

Introducción

Una de las cuestiones más debatidas respecto a la enigmática obra conocida como Historia Augusta es el de las dedicatorias[1]. En ellas, y a lo largo y ancho del texto, aparecen ciertas menciones directas a algunos personajes desconocidos, pero en la mayoría de los casos se trata de referencias a emperadores, especialmente Diocleciano y Constantino, que durante mucho tiempo, hasta la aparición del revolucionario artículo de H. Dessau en 1889, definieron la denominada "datación tradicional" de la obra[2]. Enraizadas en estas apariciones aparecen otros temas, como la conocida experiencia adivinatoria de Diocleciano con una druidesa en la Galia, varias máximas y sentencias casi seguramente inventadas, recuerdos políticos de supuestos familiares del autor, o el aspecto reverente y providencial del gobernante que llega enviado por los dioses a enmendar o deshacer pasados quebrantos o afrentas contra el inmortal estado imperial, aspecto esencial en la marcadísima añoranza de la gloria romana que permea todo el texto[3]. Aquí y allá se deja ver la trascendencia y sacralidad de la que suelen gozar los tetrarcas en la obra, pero tal valoración positiva llega a su cúspide casi al final, de hecho en la última de las biografías imperiales, dedicada a la dinastía de los Caros. En ella podemos encontrar un pasaje donde desaparece cualquier atisbo de la acrimonia tan frecuente anteriormente y donde también encontramos una visión analítica y providencial, imbuida además de un sesgo sagrado en el que la adoración

[1] Véase un excelente estado de la cuestión en J. Velaza, *Historia Augusta*. Madrid, 2022, 9-18. El mencionado autor es editor y traductor de esa edición en castellano de la obra. Igualmente véase S. Ratti, *La date et la diffusion de l'Histoire Auguste*, *REA*, 114/2, 2012, 567-580.

[2] Véase H. Dessau, *Über Zeit und Persönlichkeit der* Scriptores Historiae Augustae, *Hermes*, 24, 1889, 337-392.

[3] J. F. Long, *Bygone Rome in the* Historia Augusta, *SyllClass*, 13/1, 2002, 180-236. Para los druidas en la obra, Véase A. Hofender, *Die Druidinnen der* Historia Augusta. *Kelten am Rhein. (2) Akten des dreizehnten Internationalen Keltologiekongresses. Proceedings of the Thirteenth International Congress of Celtic Studies. 23. bis 27. Juli 2007 in Bonn. 2. Philologie. Sprachen und Literaturen*, Mainz am Rhein, 2009, 81-94.

hacia los gobernantes tetrarcas pasa a otra dimensión, prácticamente desconocida en la obra. Llamaremos a dicho pasaje "el elogio de los tetrarcas".

El elogio de los tetrarcas

Reproduciremos íntegramente el fragmento en cuestión por ser de esencial importancia respecto a los fines de nuestro trabajo:

> "*Después de ellos* [Caro, Carino y Numeriano] *los dioses nos otorgaron a Diocleciano y a Maximiano, y, junto a tan ilustres personalidades, a Galerio y Constancio, de los que uno nació para borrar la ignominia que supuso el cautiverio de Valeriano y el otro para someter de nuevo a las Galias a las leyes de Roma. Ciertamente, estos cuatro caudillos del mundo fueron aguerridos, sabios, benignos y muy generosos, de idénticas ideas políticas, sumamente respetuosos con el senado romano, mesurados, amigos del pueblo, muy piadosos, ponderados, religiosos y príncipes como los que habíamos suplicado*"[4].

La sacralidad del texto es tan evidente, y sus características se acercan tanto al espectro religioso, que por un momento parece imposible que se trate de la misma Historia Augusta llena de sátiras y execraciones en otras muchas páginas. En dicho producto literario vemos como el sarcasmo, el humor, la burla y la crítica más desaforada se ceban con algunos de los protagonistas de las *Vitae*; hay emperadores que son destrozados y ridiculizados hasta la humillación, como Cómodo, Galieno o Heliogábalo: es otra consecuencia de la canonización, la desesperanza y la sensación de castigo divino sentido a lo largo de la obra, y que lleva a una cosmovisión que en ocasiones llega a parecer maniquea, y que permanece operativa durante casi toda la Historia Augusta. Tales características movieron a M. Haake a formular su teoría del discurso "antimonárquico" y "republicano" por parte del desconocido autor, pero nosotros creemos que va más allá de una simple tendencia filosófica o literaria[5].

---

[4] Véase SHA, *Caro, Carino y Numeriano* 18, 3-4. Se puede comparar el elogio de los tetrarcas en la Historia Augusta a lo expuesto por Aur. Vict. (*Caes*. 39, 26): *"Todos eran originarios del Ilírico, y aunque poco cultos, sin embargo, educados por las dificultades del campo y el ejército, fueron muy buenos gobernantes"*.

[5] M. Haake, *In Search of Good Emperors. Emperors, Caesars and Usurpers in the Mirror of Antimonarchic Patterns in the Historia Augusta – some conside-*

Sin ir más lejos, los *hombres nuevos* que, desde un oscuro origen campesino, burgués, provincial y/o artesano, formaron la vanguardia del "Nuevo Imperio", y que en ocasiones llegan a encumbrarse al generalato o a la mismísima púrpura imperial, no suelen recibir ese tratamiento denigrante, que por otra parte poco o nada tiene de "antimonárquico": las tintas no van cargadas contra el príncipe en sí, ni necesariamente contra el sistema, por muy injusto, autócrata o desaforado que pudiera parecer; simplemente son características propias del pensamiento de la época, del pesimismo y del ambiente de decadencia, pero sobre todo de la añoranza del pasado. Hay que buscar culpas y culpables que expliquen el deterioro reinante y la pérdida de la añorada Roma, y estos se encuentran por todos lados: Marco Aurelio lo es, por dejar a Cómodo en el Imperio y no dominar a su mujer, una adúltera de desaforados apetitos sexuales; Severo por ofrecer como legado la militarización y a sus pésimos hijos; Gordiano III y Alejandro Severo por resultar débiles e infantiles, siendo sus reinados dos fracasos, aunque como príncipes mostrasen, según la tradición, carácter moderado y afable; Aureliano es indigno por su crueldad, tanto que se le toleró por ser necesario al Imperio, aunque jamás despertó amor; y así sucesivamente[6].

La execración aparece multiplicada, como ya es sabido, en ciertos emperadores cuyas obras de gobierno (o la carencia de ellas) los convirtieron en blanco de las iras durante una época de desesperación, con la sola excepción de Probo, cuyas misteriosas alusiones en la Historia Augusta parecen vincularlo al clan de Claudio II, y también a Diocleciano[7].

Es entonces, llegando a Diocleciano y a la Tetrarquía, cuando el discurso cambia de tono y se convierte en un panegírico que alaba las grandes virtudes y los logros de los cuatro emperadores unidos que,

---

rations, in H. Börm (ed.), *Antimonarchic Discourse in Antiquity. Studies in Ancient Monarchies*, vol. III, Stuttgart, 2015, 269-304.

[6] W. H. Fisher, *The Augustan* Vita Aureliani, *JRS*, 19/2, 1929, 125-149; véase más expresamente SHA, *Aureliano*. 21,5-9; 31,4-5; 36,2; 39,8; 44,1-2; *Probo* 8,1; según el autor, era un soldado *irascens*, *vehemens* y *ferox* (*Aureliano* 18,2; 21,5; 32,3), que resultó ser demasiado severo. Cf. A. Timonen, *Prejudices against provincials in the* Historia Augusta, *Arctos*, 25, 1991, 183-197.

[7] Véase N. Cambi, *Two Inscriptions Discovered in the Immediate Vicinity of Diocletian's Palace*, *MHM*, 3/1, 2017, 139-156. Que Probo fuese enterrado por su hermana, "Claudia", se interpreta como un hecho fantasioso para unir su linaje al de Claudio II. Pero la realidad es incierta (el dato aparece en SHA, *Probo* 3, 4).

con un hermanamiento ideológico, institucional, religioso y familiar, restauran las fronteras, derrotan a los enemigos y devuelven la prosperidad al Imperio, recuperando la gloria del nombre romano. ¿Cuál es el verdadero sentido de tal alabanza? ¿Nos encontramos ante un fragmento de historia lineal? No parece probable; al contrario. Recuérdese que, en la vida de Heliogábalo, muy anterior, aparece Licinio como uno de los enemigos de Constantino, ya derrotado, lo que nos llevaría a una fecha posterior a 324. Entonces, ¿cuál es la finalidad del elogio? Un rendido tributo a los tiempos en los que, según el autor (o sus patrones), todo marchaba como era debido, y por supuesto con un peso muy grande de las connotaciones religiosas. El fragmento citado resulta en grado sumo discordante con la datación tradicional. Hubiese resultado inconveniente, embarazoso o incluso contraproducente, después del año 310-11, incrustar en una obra para Constantino una arenga semejante, elogiando a según qué tipo de gobernantes con tal estilo lleno de embellecimiento retórico. Ni siquiera hubiese sido recibida; no tenía sentido. El emperador había sido verdaderamente un rebelde, un tirano o usurpador, al que recordar según qué acontecimientos del pasado no haría otra cosa que encender su ira e indignación. Otra prueba más de que las dedicatorias son falsas. Pensamos que el propósito de finalizar la Historia Augusta de tal modo, y en el preciso instante elegido, está relacionado con lo que el autor sin duda consideró un regreso a la edad de oro. Un canto de esperanza rememorando el año 293, tan diferente en múltiples sentidos al tiempo cercano a la redacción del texto, y sin duda inmerso en un clima social, político y religioso oscuro y ominoso para los defensores de los cultos tradicionales, tras las sucesivas prohibiciones de los decretos imperiales[8].

[8] La ofensiva legal contra el culto tradicional fue concienzuda y planificada. La ley contra la magia del 16 de agosto de 389 (*Cod. Theod.* IX 16, 11) fue sucedida poco después la famosa ley del 24 de febrero de 391, que prohibía expresamente la adoración de ídolos, los sacrificios y el culto en los templos paganos (*Cod. Theod.* XVI 10, 10). Se contemplaban multas monetarias: los miembros del aparato de gobierno y la burocracia pagarán en función de su estatus (los funcionarios superiores sufrirán penas más pequeñas, los secretarios y servidores de rango bajo, más elevadas). La ley del 8 de noviembre del 392 prohibía las ofrendas de incienso y los sacrificios a imágenes, así como el uso de cualesquiera artes adivinatorias. Se amenaza con multas a los jueces que no hagan cumplir esta ley *(Cod. Theod.* XVI 10, 12). Ya en 385, Teodosio I exhortó a Cinegio, su Prefecto del Pretorio de Oriente, a hacer cumplir la prohibición de los sacrificios con propósitos divinatorios (*Cod. Theod.*

Diocleciano

Analizaremos ahora las diferentes menciones al emperador Diocleciano en el texto de la Historia Augusta. Algunas pasan por ser dedicatorias normales, en tono cortés (*Elio* 1,1; *Avidio* 3,3; *Severo* 20, 4; *Macrino* 15, 4; *Treinta Tiranos* 31, 8). En ellas se tratan también ciertos temas de forma curiosa, como la perniciosa transmisión hereditaria del poder[9] o el amor del dicho soberano por los antiguos, "buenos" emperadores. Se ofrecen a veces informaciones harto dudosas, y en otras ocasiones material más plausible: por ejemplo, que Diocleciano tenía a Marco Aurelio entre sus divinidades adoradas no se puede descartar (*Marco* 19, 12); también se nos cuenta la historia del sándix o sandiz de la India y el color púrpura increíble y maravilloso de las ropas imperiales confeccionadas con tal material (*Aureliano* 29, 3)[10]; y por supuesto está la famosa leyenda de la conversación de

XVI 10, 9). Recuérdese que tal personaje era un afamado destructor de templos y celoso cristiano. Del mismo modo, existían prohibiciones y severos castigos posteriores para los conversos al paganismo, prueba de que el fenómeno existió: *Cod. Theod.* XVI 7, 1 (2 de mayo del año 381): cristianos convertidos al paganismo perderán su derecho de testamentar, y cualquier testamento redactado en esas circunstancias quedará invalidado. *Cod. Theod.* XVI 7, 2 (20 de mayo de 383): una aclaración de la anterior ley; cristianos que regresen al paganismo no podrán testamentar ni dictar su última voluntad. Catecúmenos cristianos no podrán legar a nadie sus posesiones, salvo a sus herederos naturales: hijos o hermanos. Lo mismo se aplica a los que recibieron la propiedad de un testamento. *Cod. Theod.* XVI 7, 3 (21 de mayo de 383): una aclaración de la ley inmediatamente anterior. Los cristianos que se conviertan al paganismo, judaísmo, u otra religión, pierden el derecho de hacer un testamento. Los maniqueos y otras sectas similares serán castigados si se descubren sus reuniones y rituales, con la obligación de legar sus bienes a otros familiares o al estado. *Cod. Theod.* XVI 7, 5 (11 de mayo o 9 de junio del año 391): personas de rango o clase heredados familiarmente que abandonen el cristianismo serán castigados con la pérdida de dichos honores y posición, además de estigmatizados con infamia.

[9] R. Syme (*Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983, 35) definió este pasaje (*Severo* 20, 4) como "a verbose disquisition about hereditary succession". Ciertamente se pone como ejemplo a los Catones, que casi todos ellos tuvieron hijos, aunque bien es cierto que el sistema dioclecianeo no era dinástico, aunque varios tetrarcas tuvieron descendencia. Véase también O. Hekster, *Alternatives to kinship? Tetrarchs and the difficulties of representing non-dynastic rule*, *J. Anc. Hist. Archaeol.*, 1/2, 2014, 14-20.

[10] La palabra no existe en español. Sandix es interpretado en los *Scollia Bernensia*, haciendo referencia a Verg., *Buc.*, 4, 45, como un arbusto de flores rojas del que se extrae el *minium*, color bermellón o rojo.

Diocleciano con una druidesa en la Galia, ya mencionada (*Caro, Carino y Numeriano* 14, 1-3). Se nos narra, del mismo modo, el asesinato del prefecto del pretorio Apro, y la lucha contra Carino (*Caro, Carino y Numeriano* 18, 1-2 y 3-4), así como la opinión de Diocleciano sobre el emperador Caro (*ídem* 20,2-3). Algunas máximas de nuestro protagonista aderezan la narración ("no hay nada más difícil que gobernar bien", en *Aureliano* 43, 2) y se informa de "noticias urbanas", como que los libros de la biblioteca Ulpia estaban en las termas de Diocleciano (*Probo* 2,1), o cómo un teatro móvil construido por los Caros se incendió y fue después reconstruido por Diocleciano (*Caro, Carino y Numeriano* 19, 2). Se manifiesta el deseo de hacer llegar la lista de las biografías de gobernantes romanos hasta Maximiano Hércules y Diocleciano (*Probo* 1, 5), para poco después rechazar la idea de escribir sobre sus vidas (*Firmo, Saturnino, Próculo y Bonoso* 15, 10). Aparece en tintes casi mesiánicos la proclamación de Diocleciano, "hombre providencial para la república" (*Caro, Cario y Numeriano* 10, 1; 13, 1; 13, 3), y se enlaza directamente su figura a la del emperador Probo, con el que al parecer le unió estima y afecto, y del que heredó sus conocimientos militares (*Probo* 22, 3). Como vemos, cuestiones muy variadas en las muchas menciones al personaje. Pero una cosa es muy cierta: la Historia Augusta lo trata todo el tiempo de "sacratísimo", y lo coloca únicamente por detrás de Marco Aurelio en el elenco de los mejores gobernantes romanos (*Vero* 11, 4). El nombre de Diocleciano es "tan eterno como sagrado" (*Treinta Tiranos* 21, 7) y aparece una vez más en una pequeña advocación a la Tetrarquía (*Claudio* 10, 7), que se une al fragmento que hemos citado anteriormente por separado[11]. Para el vulgo, Maximiano Hércules fue el padre de la edad de hierro, pero Diocleciano es sin dudarlo el padre de la edad de oro (*Heliogábalo* 35, 4). En definitiva, se trata, como muy bien indicó Moreno Ferrero, de una figura providencial que marca un antes y un después y que gracias a sus acciones y políticas de gobierno siembra los cimientos de un orden nuevo[12].

[11] SHA, *Caro, Carino y Numeriano* 18, 3.

[12] I. Moreno Ferrero, *La figura de Diocleciano en la Historia Augusta*, *SHHA*, 2, 1984, 225-237. Véase también M. Pollitzer, *Diocleciano y la teología tetrárquica*, *Teología*, 40/81, 2003, 157-166.

El César Constancio I

De una forma parecida, Constancio recibe un tratamiento exquisito en la Historia Augusta; su figura está unida a las profecías sobre su encumbrada dinastía y se toma por cierta su descendencia de Claudio II: "el general Claudio es el primero del linaje de nuestro César Constancio" (*Galieno* 7, 1 y 14, 3). Estas afirmaciones se repetirán hasta la saciedad en la biografía del propio Claudio (1,1; 3,1; 9,9, etc.). A la advocación tetrárquica en 10, 7 se une el linaje al completo constantiniano en 13, 2-3, y más adelante (*Aureliano* 44, 5), aparece una historia en la que Diocleciano cuenta cómo Aureliano consulta a los druidas de las Galias para conocer a sus sucesores, y se le contesta que no habrá otra dinastía como la de Constancio[13]. Este forma parte también de la denominada "escuela de generales" del emperador Probo (*Probo* 22, 3) y se dice que "no había ningún hombre más virtuoso que él", hasta el punto de que ya Caro quiso ponerlo en lugar de su hijo Carino como César (*Caro, Carino y Numeriano* 17, 6-7). La última mención de Constancio alude a sus principales logros como gobernante en el casi sagrado elogio de los tetrarcas que hemos reproducido íntegramente al principio de nuestro trabajo (*Caro, Carino y Numeriano* 18, 3).

Constantino

Nos proponemos ahora analizar el tratamiento que recibe en la obra el emperador Constantino. Muy al contrario que en el caso anterior, Constantino, pese a aparecer como dedicatorio de numerosas vidas, es mostrado en situaciones embarazosas, cuando no claramente impropias, que hacen imposible tomarse semejantes fragmentos en serio; sólo las menciones en *Geta* 1,1 y *Tres Gordianos* 34, 6 parecen normales; no en vano el grado de ironía y escarnio va en aumento, desde adulaciones insinceras y sólo discretamente burlonas hasta llegar la ofensa manifiesta y abierta. Se alude, en diversos grados, a su pereza,

[13] En la obra se acepta plenamente, y quizás en su versión más detallada, la genealogía constantiniana que clama descendencia de Claudio II: SHA, *el Divino Claudio* 13, 1-4. Véanse H. W. Bird, *The* Historia Augusta *on Constantine's Lineage*, *Arctos*, 31, 1997, 9-17; M. Humphries, *From usurper to emperor: the politics of legitimation in the age of Constantine*, *JLA*, 1/1, 2008, 82-100; S. Doležal, *Two of Constantine's "Official Lies"*, *Graeco-Latina Brunensia*, 25/2, 2020, 61-71.

a las escasas capacidades intelectuales, y al corto entendimiento, que devengaron en una desastrosa forma de gestionar el Imperio; al principio el sarcasmo es apenas perceptible, como cuando al iniciar la vida de los *Tres Gordianos* (1, 4) se afirma que se han redactado las biografías "en un solo libro", para que él no tenga que "esforzarse", desenrollando muchos códices[14], para ir *in crescendo*, quizás conforme la inspiración y los propios ánimos del autor aumentaban, y para acabar posiblemente retratando en el propio Heliogábalo todos los defectos del emperador: derrochador, ridículo, nepotista, necio, engañado por los aduladores y dependiente de los personajes palaciegos más infames: un emperador que acostumbraba a hacer burlas de sus antecesores cuando no era más que un pálido reflejo de aquellos[15].

En Heliogábalo 2, 4 la mofa aumenta, manifestando que Constantino ha "adoptado" en su familia a los Antoninos, "haciendo suyas sus virtudes", lo que no puede ser nada más que el sarcasmo amargo e hiriente de un seguidor de la religión tradicional romana a finales del siglo IV o principios del siglo V. Todo para terminar de la forma más humillante, ácida y malintencionada, llamando al emperador, con inimaginable audacia, "esclavo de sus eunucos", en la biografía siguiente[16]. Ni qué decir tiene que tamaña dedicatoria jamás se entregó.

¿Por qué tal animadversión a Constantino? ¿No era acaso él *otro tetrarca*? Lo fue, por supuesto. Y paradojas del destino, pese a ser degradado al rango de César en dos ocasiones distintas, acabó alzándose como el único y verdadero triunfador al final, tras el hundimiento de la Tetrarquía; pudo gobernar en solitario y a su antojo durante muchos años, muriendo por causas naturales y en olor de santidad, prácticamente elevado a los cielos por la historiografía cristiana y la propia

[14] La burla se repite en SHA, *Los Dos Maximinos* (1,1).

[15] Así R. Turcan, *Héliogabale précurseur de Constantin?*, *BAGB*, 47, 1988, 38-52. "Heliogábalo no era el precursor de Constantino. Pero su imagen en retrospectiva casa con una especie de caricatura pagana anticipada del emperador antipagano". También T. Optendrenk, *Die Religionspolitik des Kaiser Elagabal im Spiegel der* Historia Augusta, Bonn, 1968, 55 ss., 132 ss.; L. Cracco Ruggini, *Elagabalo, Costantino e i culti syriaci*, *HAC* n.s. 1991 I (1992), 123-146; y G. Fowden, *Constantine's porphyry column: the earliest literary allusion*, *JRS*, 81, 1991, 119-131. S. C. Zinsli, *Vari-ations in the* Historia Augusta, in L. de Arrizabalaga y Prado (ed.), *Varian Studies, Vol. 3. Varian Symposium*, Newcastle, 2017, 59-94, llega a afirmar que en esta biografía se logra que el propio Constantino aparezca como un monstruo, igual que Heliogábalo (88).

[16] Véase SHA, *Alejandro Severo* 67, 1.

Iglesia a la que había otorgado un poder decisivo, cambiando así la historia del Imperio[17].

Aquí es donde está el verdadero problema. Porque Constantino logró gloria para Roma, restauró el orden, fortificó incansablemente las fronteras con defensas y construcciones de todo tipo, potenció el ejército y dejó un estado sólido; además, como general fue uno de los más exitosos de toda la historia romana, y desde su proclamación hasta su muerte jamás perdió una batalla, ya fuese contra sus antagonistas en el poder o contra los bárbaros[18]. Pero las diferencias evidentes con Diocleciano o los otros tetrarcas nos llevan a la religión, y sin ningún tipo de dudas, tal es el verdadero problema para el autor de la Historia Augusta. Había muchas causas pendientes entre el emperador y el "paganismo", y por ello la imagen posterior no fue universalmente favorable en la historiografía de la Antigüedad Tardía; los recuerdos de las injurias, los arribistas, los nuevos privilegiados y las primeras acciones punitivas contra la adivinación y los templos pesaron en la posteridad, y le pasaron factura[19]. Por supuesto con el transcurrir del tiempo y la perspectiva que dan los años, tales sucesos se resaltaron con más fuerza, viéndose en muchos casos como el origen de los males del presente; tal proceso social e histórico llegó a su culminación sin duda con el helenista Zósimo, que convirtió a Constantino en el villano absoluto de su obra, escrita en un tiempo ya plenamente bizantino en el que defender la religión antigua podía ser visto muy fácilmente como un acto de subversión y ser penado contundentemente[20].

---

[17] Véase E. Artemi, *Constantine and Christianity through the writings of Lactantius and Eusebius of Caesarea*, *De Medio* Aevo, 5/2, 2016, 165-178.

[18] Para Constantino, tenemos el testimonio contemporáneo de Aur. Vict. *Caes.*41, 19: "*Se situaron estratégicos campamentos y castillos en muchos lugares*". Véanse también H. Von Petrikovits, *Fortifications in the Northwestern Roman Empire from the Third to the Fifth Centuries AD*, *JRS*, 61, 1971, 178-218; S. Johnson, *Late Roman Fortifications*, London, 1983, 255; P. Southern & K. Dixon, *The Late Roman Army*, London, 1996, 25, 33. Bien es cierto que el Emperador construyó sobre las bases inestimables que habían preparado tanto Diocleciano como otros emperadores del siglo III. Cf. S. Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, London & New York, 1997, 24-38, 203-220.

[19] Aunque debe reconocerse que la ley promulgada en el año 318 permitía explícitamente la magia con propósitos benignos, esto es, ayudar en las cosechas y la agricultura, eliminar enfermedades y dolencias, etc. Véase *Cod. Theod.* IX 16, 3.

[20] Para este autor, que en modo alguno resulta indiferente al entorno de los estudios de la Historia Augusta, véase W. Goffart, *Zosimus, the First Historian of Rome's Fall*, *AHR*, 76, 1971, 412-441; J. M. Candau, *La perspectiva histórica de*

Constantino ganó batallas, expulsó a los bárbaros y fundó una segunda Roma, personificada sin duda en la nueva capital Constantinopla, que dicho sea de paso, no recibía las simpatías de la Historia Augusta[21]; pero también trajo el cristianismo, y sentó los cimientos para que la Iglesia pudiese acaparar gran parte de la vida pública (y la riqueza) del Imperio. Contemplado desde una época en la que los emperadores cristianos legislaban contra los cultos ancestrales y propiciaban que se clausurasen celebraciones milenarias, que desaparecieran los sacerdocios romanos y que se destruyesen o precintasen templos y santuarios, como ya hemos visto, es muy comprensible que en la Historia Augusta no aparezca amor alguno por él, que se le critique de la forma más dañina posible y sobre todo que se aprecie tal resabio amargo, en un tiempo (alrededor del año 395) que tuvo que resultar muy triste y deprimente para los partidarios de la religión romana[22]. Por todo ello, y pese a pertenecer a una dinastía providencial que la propaganda hace remontarse a Claudio II, y pese a ser hijo del sacrosanto Constancio I, adorado en la obra, Constantino aparece como un traidor del gran plan trascendental trazado por los dioses para su familia, rechazando y transformando el legado de antepasados y antecesores para crear un "nuevo Imperio", si se nos permite utilizar el título del eminente T. D. Barnes, centrado en la progresiva marginación, o directamente eliminación de los cultos tradicionales, y la subida imparable de la nueva y triunfante religión, el cristianismo.

Conclusiones

Por lo tanto, concluimos que el encumbramiento de la Tetrarquía es otro de los pasajes claves para comprender la Historia Augusta, ya que se pueden percibir elogios sentidos y profundos, así como una

Zósimo, *Erytheia,* 13, 1992, 17-28. Puede verse también K. W. Harl, *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium*, *P&P*, 128, 1990, 7-27.

[21] Aunque Constantinopla no se menciona con su nuevo nombre, pues obviamente de hacerlo reventaría su coartada principal y sus subterfugios, sí se detecta un desprecio sutil y velado hacia la nueva y "advenediza" ciudad, junto con su arribista senado (que para más señas, pronto fue mayoritariamente cristiano). Véase SHA, *Los Dos Galienos* 7,9.

[22] Ofreceremos un ejemplo ilustrativo que muestra lo mucho que los tiempos habían cambiado: un joven senador en Roma fue ejecutado por el simple hecho de haber copiado un libro de magia; véase Amm. Marc. XXVIII 1, 26; también J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London, 1989, 223.

clara y contundente imagen de lo que es considerado en la obra como un gobierno adecuado; dentro de las ideas positivas y del estado ideal de cosas, como se ve, se incluye de un modo palpable a la religión romana, contrapuesta implícitamente al resto de cultos extranjeros, pero muy especialmente a los monoteísmos excluyentes, agresivos y proselitistas. Por lo tanto, el sentimiento antimonárquico (o republicano), aunque imposible de obviar o matizar, es operacionalmente débil, estando más relacionado con las necesidades y el gusto de los lectores que recibían tales discursos, reivindicando así sus antiguos derechos de clase, y también en relación con la añoranza general de la época, un tiempo de ocaso para la aristocracia senatorial tardía de sesgo tradicionalista. Lo esencial, por el contrario, era resaltar la idoneidad de un tiempo del que quizás no se puede afirmar que fue dorado, pero sí, en ciertos innegables aspectos, *plateado*; tiempos de seguridad, recuperación, poder militar y restauración de las fronteras, tiempos de reestructuración y solidez que, pese a lo mucho que se había perdido para siempre entre los años 235 y 285, todavía mostraban al nuevo colegio de emperadores, sensatos y responsables, adustos y centrados, y muy especialmente, dando gracias a los dioses por los triunfos logrados. Un tiempo que no sólo dejo registros históricos, sino que también encontramos sus huellas en el arte, la estructura político-social y la arquitectura del propio Imperio[23].

[23] Véase E. Marlowe, *The Multivalence of Memory. The Tetrarchs, the Senate, and the Vicennalia Monument in the Roman* Forum, in K. Galinsky & K. D. S. Lapatin (eds). *Cultural Memories in the Roman Empire*, Los Ángeles, 2015, 240-263.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1083-1097
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1083

ROMANITATEA ROMÂNILOR ÎN MANUALELE ŞCOLARE ACTUALE[*]

Ovidiu-Iulian SANDU[**]
(Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru I. Cuza" din Iaşi)

Keywords: *historiography, school textbooks, lesson, the Romanity of the Romanians.*

Abstract: ***The Romanity of the Romanians in current school textbooks***. *In the following, we consider how the subject of the Romanity of the Romanians is presented in 12th-grade history textbooks. Following the abandonment of the single textbook system, seven textbooks are currently in use for the History discipline. Given the complex nature of this subject, we have identified important differences across the textbooks regarding the presented content, as well as the general approach to this issue.*

Cuvinte-cheie: *istoriografie, manuale şcolare, lecţie, romanitatea românilor.*

Rezumat: ***Romanitatea românilor în manualele şcolare actuale.*** *În cele ce urmează, analizăm modul în care este prezentată tema romanităţii românilor în manualele de istorie pentru clasa a XII-a. În urma renunţării la sistemul manualului unic, în prezent sunt utilizate şapte manuale pentru disciplina Istorie. Având în vedere caracterul complex al acestei teme, am identificat diferenţe importante între manuale atât în ceea ce priveşte conţinutul prezentat, cât şi abordarea generală a acestei problematici.*

---

[*] Aceste rânduri vin în continuarea studiilor doctorale care au avut în atenţie istoriografia naţională a etnogenezei, pe care le-am realizat în perioada 2016-2020 sub coordonarea domnului profesor Nelu Zugravu, care, de altfel, ne-a îndrumat întreg parcursul universitar (licenţă, master, doctorat); ele îi sunt dedicate. Transmitem magistrului nostru, şi pe această cale, toată recunoştinţa şi preţuirea pentru munca neobosită şi, adesea, anevoioasă depusă pentru formarea noastră, dar şi pentru valorile pe care ni le-a insuflat – rigurozitate ştiinţifică, corectitudine, spirit critic, loialitate. Am apreciat întotdeauna la Domnia sa măiestria pedagogică şi cultura vastă, dar şi disponibilitatea permanentă de a ajuta. *Cum observantia et reverentia, ad multos et felices annos!*

[**] sanduovidiu92@yahoo.com

Dintre conţinuturile care se studiază în ciclul liceal din România, subiectul romanităţii românilor este un caz aparte, fiind singurul care este prezentat într-o manieră istoriografică, problematizată. Aspectele legate de romanitate se studiază la începutul clasei a XII-a, iar prin intermediul acestora se doreşte dezvoltarea unor competenţe fundamentale pentru înţelegerea istoriei: cultivarea gândirii critice, compararea surselor istorice pentru a determina credibilitatea şi validitatea unor informaţii, perspectivele multiple pe care le putem avea asupra unui fenomen istoric. Deşi importanţa însuşirii acestor deprinderi nu poate fi contestată, în realitate, numărul limitat de ore, profilul urmat, conţinuturile din manuale, presiunea examenelor şi aglomerarea programelor şcolare fac ca îndeplinirea acestor obiective să fie greu de realizat. Dintre neajunsurile de mai sus, în cele ce urmează ne vom opri asupra conţinuturilor din manuale.

Abandonarea manualelor unice şi trecerea la manuale alternative a reprezentat un moment definitoriu pentru direcţia urmată de învăţământul românesc postdecembrist. Această trecere s-a făcut în mod treptat după 1995, iar controversele nu au lipsit. La disciplina *Istorie* sunt avizate în prezent şapte manuale pentru clasa a XII-a, iar lecţia *Romanitatea românilor în viziunea istoricilor* se face la început, fiind inclusă şi în tematica pentru bacalaureat. Având în vedere faptul că aceste manuale sunt în uz de aproape două decenii, o analiză a conţinuturilor referitoare la romanitate este, credem, binevenită, mai ales în contextul discuţiilor despre schimbarea programei şi, implicit, a manualelor. Vom urmări mărturiile despre romanitate, contextul istoric în care acestea au apărut şi evoluţia istoriografică de-a lungul timpului, fără a pune în discuţie conţinuturile despre etnogeneză.

În manualul coordonat de Zoe Petre, apărut în 2007 la Editura Corint, conţinuturile legate de romanitate sunt semnate chiar de coordonatoare. Aşa cum este firesc, prezentarea începe cu descrierea etnogenezei româneşti, accentul fiind pus pe latura lingvistică. În ceea ce priveşte mărturiile cele mai vechi despre originea poporului român, nu sunt menţionate deloc cronicile bizantine, orientale sau maghiare [1]. Pentru perioada medievală, textul este destul de succint. Este ilustrată importanţa mărturiilor oferite de călătorii străini care au observat asemănările dintre limba română şi cea latină şi denumirea de romani pe

[1] Zoe Petre (coord.), *Istorie. Manual pentru clasa a XII-a*, Editura Corint, Bucureşti, 2007, 6-7.

care românii şi-au dat-o, dar nu este dat niciun exemplu în acest sens. La fel în cazul mărturiilor săseşti, este prezentată importanţa lor, dar fără a oferi vreun exemplu. Nici cronicarii moldoveni nu capătă o atenţie deosebită, fiind totuşi menţionate celebrele cuvinte ale lui Grigore Ureche *de la Râm ne tragem*[2], care sunt esenţiale pentru problematica studiată.

Dacă pentru epoca medievală informaţiile sunt comprimate într-un paragraf, în ceea ce priveşte epoca modernă, problematica romanităţii românilor este explicată pe larg. Sunt prezentate cele două teorii opuse referitoare la formarea poporului român, dar, foarte important, este explicat într-o manieră clară şi convingătoare contextul politic şi cultural care a dus la apariţia teoriei imigraţioniste (apariţia şi dezvoltarea conceptului de naţiune, apariţia bisericii greco-catolice, revendicările Şcolii Ardelene bazate pe originea romană a românilor transilvăneni). De asemenea, este ilustrată şi larga difuziune a teoriei roesleriene, care a alimentat din plin naţionalismul maghiar în perioada următoare. Sunt enumeraţi cărturarii români care au adus dovezi pentru continuitatea dacică şi pentru cea romană (M. Kogălniceanu, B.P. Haşdeu, Gr. Tocilescu, A.D. Xenopol) şi sunt menţionate elementele care au definitivat conştiinţa romanităţii românilor (folosirea alfabetului latin, predarea limbii române şi a istoriei naţionale)[3]. Referitor la perioada interbelică, sunt evidenţiate resentimentele maghiare de după Trianon, care au alimentat această dispută, dar şi importanţa contribuţiilor româneşti datorate lui V. Pârvan, Gh. Brătianu, N. Iorga, A. Rosetti. Pentru perioada postbelică, manualul urmează acelaşi tipar de până acum, respectiv prezentarea contextului politic şi ideologic, iar mai apoi, direcţia istoriografică urmată. În acest caz, este vorba despre exagerarea rolului avut de slavi la etnogeneză, iar mai apoi *obsesia dacismului* din perioada ceauşistă, cu accent pe continuitatea şi unitatea civilizaţiei dacice. În fine, este prezentată şi disputa din anii ’80 cu istoricii maghiari şi bulgari, legată, în principal, de interpretarea descoperirilor arheologice[4]. În concluzie, Zoe Petre susţine că „afirmarea romanităţii a depăşit mereu cadrul ştiinţific”. Considerăm că această afirmaţie reprezintă punctul de plecare în studierea mărturiilor legate de romanitatea românilor. Dincolo de complexitatea extraordinară a

[2] *Ibidem*, 8.
[3] *Ibidem*, 8-9.
[4] *Ibidem*, 10.

acestui subiect, care a generat contradicţii fireşti între oamenii de ştiinţă, aspectele legate de ideologie şi de folosirea istoriei în politica prezentului sunt esenţiale.

Aşadar, conţinuturile din acest manual sunt bine structurate, coerente, iar înşiruirea evenimentelor este logică şi fără sincope. Un mare merit al acestui manual este, în opinia noastră, înlănţuirea evenimentelor relatate în relaţii de cauzalitate, fapt care facilitează înţelegerea profundă a subiectului. De asemenea, exprimarea este elegantă, nuanţată, fără emfază, dar poate părea pretenţioasă pentru un elev de liceu.

Editura Corint a mai tipărit un manual pentru clasa a XII-a, tot în 2007, care a fost realizat de un colectiv de autori, sub coordonarea lui Alexandru Barnea. Lecţia despre romanitate a fost realizată de către Vasile Aurel Manea, iar Alexandru Barnea a coordonat procesul de elaborare şi a asigurat controlul ştiinţific.

Este singurul manual din cele şapte analizate care nu prezintă nimic despre istoria veche (apariţia civilizaţiei geto-dacice, romanizare, etnogeneza românească). De asemenea, nu regăsim nicio explicaţie referitoare la conceptul de romanitate şi nici vreo atenţionare referitoare la complexitatea acestui subiect. Istoria românilor începe în acest manual cu cronicarii Evului Mediu şi cu primele mărturii referitoare la identitatea românilor. Este vorba despre izvoarele bizantine (*Strategikon*, *Despre administrarea imperiului* şi cronica lui Ioan Kynnamos) şi cronicile maghiare (*Gesta Hungarorum* şi *Gesta Hunnorum et Hungarorum*) care atestă romanitatea românilor[5]. Mai apoi sunt enumeraţi umaniştii italieni (Poggio Bracciolini, Enea Silvio Piccolomini, Antonio Bonfini, Filippo Buonaccorsi), care în contextul luptei antiotomane au intrat în contact cu românii şi au scris despre originea romanică a acestora. Mai mult, prin intermediul acestor învăţaţi, ideea romanităţii românilor s-a răspândit şi în Ungaria, Polonia şi în spaţiul italian. La acest lucru au contribuit şi învăţaţii transilvăneni Nicolaus Olahus şi Johannes Honterus. În contextul apogeului culturii medievale româneşti, spun autorii, cronicarii moldoveni şi munteni (Grigore Ureche, Miron Costin şi Constantin Cantacuzino), prin operele lor, au „transferat chestiunea romanităţii din sfera tradiţiei în cea a istoriografiei", iar, ulterior, reprezentanţii Şcolii Ardelene au făcut din aceasta „o

[5] Alexandru Barnea (coord.), Vasile-Aurel Manea, Eugen Palade, Bogdan Teodorescu, *Istorie. Manual pentru clasa a XII-a*, Editura Corint, Bucureşti, 2007, 4.

armă în lupta pentru emanciparea naţională şi socială a românilor transilvăneni”[6]. Astfel, mai ales spre sfârşitul secolului XVIII, subiectul romanităţii românilor a fost politizat, iar în acest context, explică autorii, pentru a anula argumentele românilor în lupta politică din Transilvania şi pentru a justifica privilegiile deţinute de maghiari, saşi şi secui a apărut teoria imigraţionistă formulată de Franz Sulzer, iar mai apoi, reluată şi completată de Robert Roesler. Autorii redau principalele argumente aduse de Roesler pentru a susţine doar originea sud-dunăreană a românilor (exterminarea dacilor, imposibilitatea romanizării în cei 165 de ani de stăpânire romană şi faptul că după retragerea aureliană Dacia a rămas pustie)[7]. În privinţa teoriei continuităţii, este evidenţiată contribuţia lui A.D. Xenopol, cel care a dat prima replică sistematică lui Roesler prin care a combătut argumentele acestuia. Ulterior, autorii susţin că argumentele de ordin logic aduse de Xenopol şi D. Onciul au fost întărite de investigaţiile ştiinţifice realizate de mari istorici români, precum N. Iorga, V. Pârvan, Gh. Brătianu, C.C. Giurescu ş.a. Manualul evidenţiază şi dimensiunea europeană a disputei, fiind amintiţi mai mulţi învăţaţii care au susţinut romanitatea românilor, precum istoricul englez E. Gibbon, slavistul Pavel Jozef Šafárik, T. Mommsen, I. Jung, L. Homo, dar şi pe cei care au negat romanitatea şi continuitatea, precum Franz Sulzer, I.C. Eder, Bolla Márton, I. Ch. Engel şi Robert Roesler[8]. Cu aceste informaţii, lecţia despre romanitate se încheie, fără a prezenta nimic pentru perioada postbelică.

În anul 2007, a apărut la Editura Corvin un manual de istorie realizat de către Felicia Adăscăliţei şi de către Liviu Lazăr. Spaţiul alocat istoriei vechi este destul de generos faţă de alte manuale, însumând aproximativ 19 pagini, dintre care opt sunt doar despre romanitate, dar nu este specificat care dintre cei doi autori a redactat aceste pagini. În privinţa mărturiilor referitoare la romanitatea românilor, manualul este foarte bine documentat, depăşind cantitativ toate celelalte şase manuale. Pentru început, este explicat foarte clar ce se înţelege prin romanitatea românilor şi este precizat că românii sunt urmaşi ai romanităţii orientale[9]. Mai apoi, regăsim izvoarele scrise care fac referire la romanitatea nord-dunăreană. Acestea sunt grupate în ordine

[6] *Ibidem*, 5.
[7] *Ibidem*, 6.
[8] *Ibidem*, 8-9.
[9] Felicia Adăscăliţei, Liviu Lazăr, *Istorie. Manual pentru ciclul superior al liceului. Clasa a XII-a*, Editura Corvin, Deva, 2007, 6-7.

cronologică, iar în dese rânduri este explicat contextul apariţiei şi sunt date exemple. În acest fel, sunt menţionate cronici bizantine, maghiare şi orientale, dar şi corespondenţa dintre papa Inocenţiu al III-lea şi Ioniţă cel Frumos. Tot în contextul menţionării primelor mărturii despre români, este explicată apariţia denumirii de vlah, care a fost atribuită românilor împreună cu multe alte derivate, de tipul, *olah, blach, voloh*[10]. La fel, sunt prezentate mărturiile umaniştilor italieni care atestă romanitatea românilor (Poggio Bracciolini, Flavio Biondo, Enea Silvio Piccolomini, Antonio Bonfini), fiind explicat contextul apariţiei lor, respectiv dezvoltarea umanismului, apariţia statelor medievale româneşti şi lupta antiotomană[11]. Autorii manualului vorbesc despre politizarea subiectului romanităţii românilor încă din secolul XVI, punându-l pe seama începutului scrierii în limba română, dar şi pe ideologia politică manifestată de papalitate şi de împărat, care, în calitate de succesori ai Romei, revendicau şi teritoriile româneşti. Un al exemplu în acest sens este legat de domnia lui Mihai Viteazul şi de reacţiile pe care le-a stârnit. Astfel, nobilul maghiar Ştefan Szamosközy a scris o lucrare în care a vorbit despre originea romană a românilor, iar după acţiunile lui Mihai Viteazul din Transilvania l-a numit pe acesta *Nero verus*, iar românii „nu mai erau urmaşii romanilor”[12]. Regăsim acest exemplu şi în alte manuale.

Originile teoriei imigraţioniste sunt prezentate pe larg, fiind amintite contribuţiile lui Ioan Lucius din secolul XVII şi cele ale lui I. Chr. Engel şi F. Sulzer din secolul XVIII, dar şi contextul politic în care au apărut, legat de respingerea revendicărilor politice ale românilor transilvăneni. Tot în acest context, accentuat de realizarea dualismului austro-ungar, este prezentată sistematizarea teoriei imigraţioniste de către Robert Roesler într-o lucrare apărută în 1871. Această teorie a fost combătută de unii istorici străini, precum E. Gibbon, Th. Mommsen, J. Jung ş.a., dar şi de majoritatea învăţaţilor români[13]. Înainte de a prezenta critica teoriei roesleriene, autorii pun în lumină şi primele mărturii ale românilor despre romanitate. Astfel, sunt menţionate contribuţiile lui Nicolaus Olahus, Constantin Cantacuzino, precum şi cele ale cronicarilor moldoveni, Grigore Ureche şi Miron Costin, care au fundamentat ideea romanităţii românilor. Mai apoi, autorii sem-

[10] *Ibidem*, 16.
[11] *Ibidem*, 17.
[12] *Ibidem*, 18.
[13] *Ibidem*, 19.

nalează că o bornă importantă a fost reprezentată de lucrarea lui Dimitrie Cantemir, *Hronicul romano-moldo-vlahilor,* care a fost dedicată problemei romanităţii românilor, chiar dacă Cantemir a susţinut ideea exterminării dacilor şi originea pur romană a românilor. În fine, sunt amintite şi mărturiile săseşti care sunt în favoarea romanităţii[14].

Contribuţiile din epoca modernă referitoare la romanitate sunt legate, într-o primă fază, de revendicările naţionale ale românilor transilvăneni. Autorii explică foarte bine că în centrul luptei pentru emancipare a fost Şcoala Ardeleană, care a susţinut romanitatea şi continuitatea românilor. De asemenea, sunt evidenţiate exagerările Şcolii Ardelene, care susţinea originea pur romană a românilor şi exterminarea dacilor, precum şi tentativa *Şcolii latiniste* de a crea o limbă artificială, prin apariţia *Dicţionarului limbii române* realizat de A.T. Laurian. De altfel, autorii consideră că „până la mijlocul secolului a continuat să existe o unanimitate faţă de originea doar romană a românilor", iar abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea elementul dacic a fost reconsiderat, în special prin studiul lui B.P. Haşdeu care nu a acceptat exterminarea populaţiei dacice de către romani şi a adus dovezi în acest sens[15]. Totuşi, se afirmă în continuare că „viziunea dominantă a istoricilor rămânea pe susţinerea faptului că dacii au avut o pondere limitată în sinteza românească". Mai mult, în concepţia autorilor, învăţaţi precum Gr. Tocilescu, D. Onciul, A.D. Xenopol şi N. Iorga s-au încadrat în această direcţie[16]. Nu suntem de acord cu aceste afirmaţii din manual. Încadrarea lui Xenopol şi Iorga într-o direcţie îngustă şi simplificatoare este nejustificată în opinia noastră, având în vedere importanţa celor doi în istoriografia naţională şi complexitatea operei lor. Xenopol este primul istoric român care a combătut în mod sistematic argumentele teoriei imigraţioniste. De asemenea, acesta a criticat învăţaţii care au susţinut originea pur romană a românilor şi a adus mai multe argumente pentru persistenţa dacilor (romanii nu obişnuiau să extermine populaţia cucerită, iar chiar dacă bărbaţii au fost ucişi, au rămas femeile, copiii şi triburile care au trecut de partea lui Traian, anumite denumiri de origine dacică care s-au păstrat, dacii din inscripţii etc). Toate acestea, consideră Xenopol, demonstrează

[14] *Ibidem*, 21.
[15] *Ibidem*, 22-23.
[16] *Ibidem*, 23.

prezenţa unui element băştinaş semnificativ[17]. Argumentele aduse de Xenopol au fost reluate, în bună parte, şi de Iorga care a susţinut că baza autohtonă a rămas, doar ca este puţin cunoscută. În sprijinul continuităţii dacice, acesta vorbeşte despre răscoalele dacilor din timpul lui Antoninus Pius, dar şi despre faptul că autohtonii au trăit în zone rurale, izolate. Este drept că Iorga consideră că autohtonii au avut un rol redus în viaţa economică a provinciei Dacia, dar asta nu înseamnă, în opinia noastră, că dacii au avut un rol limitat în sinteza românească[18]. Ulterior, autorii manualului susţin că abia marele arheolog Vasile Pârvan a echilibrat sinteza daco-romană, iar Constantin C. Giurescu a susţinut că baza etnică a provinciei a fost constituită de daci care au acceptat, în bună parte voluntar, civilizaţia romană.

Având în vedere abundenţa informaţiilor, perioada comunistă este mai degrabă neglijată, fiind amintită succint exagerarea rolului avut de slavi la etnogeneză de către Mihail Roller. Nimic despre *obsesia dacismului* sau despre controversele din anii ’80 cu istoricii maghiari. În fine, autorii susţin că istoriografia de după 1989 a adus echilibru în problema romanităţii şi că sintezele publicate după 1996 au „evidenţiat cu argumente solide romanitatea românilor”[19]. Este drept că istoricii de după 1989 au tratat cu mai multă detaşare acest subiect, dar, în opinia noastră, elementele de noutate din această perioadă nu au fost spectaculoase. Nu împărtăşim nici admiraţia manifestată de autori faţă de lucrarea *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, aparţinând lui Lucian Boia, care ar fi făcut „o analiză extrem de onestă”[20]. Considerăm că abordările de tip eseistic, sunt mai degrabă simplificatoare, subiective pentru subiectul romanităţii. Ele anulează sau minimalizează efortul specialiştilor din domeniu (istorici, arheologi, lingvişti, numismaţi etc.) de a lumina, atât cât se poate, anumite aspecte din istoria românilor. Considerăm că trecerea de la naţional-comunismul ceauşist din istoriografie la abordările de tip eseistic nu este oportună.

---

[17] A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, Ediţia a IV-a, text stabilit, note, comentarii, postfaţă de V. Mihăilescu-Bîrliba, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1985, 137-138.

[18] Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, vol. I, ediţia a II-a, text stabilit, note, comentarii, postfaţă şi addenda de Ion Ioniţă, Virgil Mihăilescu-Bîrliba, Vasile Chirica, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1988, 136-137.

[19] Felicia Adăscăliţei, Liviu Lazăr, *op. cit.*, 23.

[20] *Ibidem*.

În concluzie, manualul analizat mai sus reprezintă un suport documentar deosebit de util. Din punct de vedere informaţional, referindu-ne la istoria veche, este cel mai complet manual analizat de noi. Dar manualul nu se limitează doar la furnizarea unor informaţii, ci în cuprinsul său regăsim numeroase explicaţii, definiţii ale unor concepte şi contextualizarea unor contribuţii având în vedere timpul în care au apărut. Toate acestea, facilitează, în opinia noastră, înţelegerea profundă a subiectului romanităţii românilor. Dintre minusuri, ar fi tratarea insuficientă a perioadei comuniste. De asemenea, aşa cum am arătat mai sus, considerăm că anumite poziţionări ale autorilor sunt forţate şi puteau fi evitate.

Al patrulea manual pe care îl avem în vedere a apărut la Editura Economică Preuniversitaria, tot în 2007, şi a fost realizat de un colectiv de autori, în frunte Ioan Scurtu. Un prim aspect demn de semnalat este legat de dimensiunea conţinuturilor. Comparativ cu manualul precedent, textul de faţă este mai redus, mai puţin de jumătate, poate chiar o treime. Raportat la celelalte manuale, conţinutul rămâne foarte restrâns. Având în vedere că tematica este identică, la fel şi competenţele cerute, diferenţa este, în opinia noastră, nejustificată. Precizăm că textul manualului este destul de fragmentat, fiind compus din mai multe paragrafe scurte, dar informaţiile sunt prezentate într-o manieră simplă şi clară.

În viziunea autorilor, subiectul romanităţii are la bază tradiţia istorică. Conştiinţa colectivă a românilor a fost marcată de ortodoxie, dar mai ales, de tradiţia romanităţii, manifestată în special prin numele de român. Chiar şi denumirile de *vlah, blach, olah* atestă această origine. Mărturiile despre originea poporului român apar în contextul încheierii etnogenezei româneşti şi sunt grupate de autori în ordine cronologică. Este vorba despre cunoscutele izvoare de origine bizantină, maghiară sau orientală. La fel, sunt amintite şi menţiunile umaniştilor italieni, însă fără o explicaţie cuprinzătoare referitoare la contextul apariţiei lor[21].

Mărturiile învăţaţilor români despre originea românilor, precum Nicolaus Olahus, Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzino şi Dimitrie Cantemir, sunt legate de afirmarea scrisului în

[21] Ioan Scurtu, Niculae Cristea, Marian Curculescu, Constantin Dincă, Aurel Constantin Soare, *Manual Istorie. Clasa a XII-a*, Editura Economică Preuniversitaria, Bucureşti, 2007, 12-13.

limba română din secolul XVI, dar şi de înflorirea deosebită a culturii medievale româneşti din secolul următor. De asemenea, este reliefată şi importanţa mărturiilor săseşti în problema romanităţii[22].

Subiectul romanităţii românilor a fost politizat, în viziunea autorilor, încă din secolul XVIII, când episcopul Ioan Inochentie Micu a militat pentru emanciparea politică şi socială a românilor transilvăneni în baza romanităţii şi a continuităţii lor. Activitatea lui a fost continuată de Şcoala Ardeleană în special prin redactarea documentului *Supplex Libellus Valachorum* în 1791, care a transformat ideea romanităţii românilor într-o armă politică. Ca o reacţie la lupta românilor transilvăneni, spun autorii, „au apărut unele teorii tendenţioase", care contestă romanitatea românilor şi continuitatea la nord de Dunăre[23]. În mod surprinzător, lecţia despre romanitate se opreşte brusc la aceste aspecte. Nu apare nimic despre Roesler şi activitatea sa, nici despre Xenopol, Onciul, Iorga, Brătianu, nimic despre istoriografia interbelică sau despre cea postbelică. Este singurul manual care, fără nicio explicaţie, nu tratează deloc aceste conţinuturi, pe care noi le considerăm esenţiale şi definitorii pentru lecţia romanităţii.

Istoricul Ioan Scurtu a mai contribuit la realizarea unui manual, alături de alţi autori, care a apărut tot în 2007 la Editura Gimnasium. Lecţia despre romanitatea românilor debutează cu o explicaţie binevenită pe care nu am regăsit-o şi în alte manuale, despre complexitatea acestui subiect, despre faptul că a stat în atenţia învăţaţilor (cronicari, istorici, filologi, etnografi) şi că a generat de-a lungul timpului mai multe polemici şi teorii contradictorii, dar mai ales despre faptul că în multe rânduri cadrul ştiinţific a fost depăşit. Mai apoi este explicat ce se înţelege prin romanitatea românilor şi că, pentru a se dovedi romanitatea şi continuitatea, este necesară o abordare multidisciplinară la care să participe istorici, lingvişti, etnografi şi arheologi. Autorii accentuează faptul că românii sunt urmaşi ai romanităţii orientale, iar cele mai bune dovezi care atestă romanitatea sunt chiar numele de român, dar şi denumirea de vlahi dată de străini românilor, dar care demonstrează acelaşi lucru[24].

---

[22] *Ibidem*, 13-14.

[23] *Ibidem*, 14-15.

[24] Ioan Scurtu, Florentina Dondorici, Vasile Ionescu, Elena Emilia Lica, Octavian Osanu, Emil Poamă, Relu Stoica, *Istorie. Manual pentru clasa a XII*-a, Editura Gimnasium, Târgovişte, 2007, 14.

Mărturiile despre originea românilor sunt expuse în ordine cronologică, fiind însoţite de explicaţii referitoare la contextul în care au apărut. Astfel, primele izvoare provin de la vecinii românilor, respectiv bizantinii şi maghiarii, fiind menţionate cronicile acestora. Ulterior, în contextul luptei antiotomane purtată de domnitorii români, sunt amintiţi şi umaniştii italieni din secolele XV-XVI care atestă romanitatea românilor, dar fără a fi date exemple concrete despre operele lor, sau mai ales despre cuvintele referitoare la români [25]. În acelaşi mod sunt amintiţi şi învăţaţii români din secolele XVII-XVIII, care au atestat romanitatea românilor (Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzino ş.a.), dar nu sunt menţionate, cu excepţia lui Cantemir, nici operele şi nici informaţiile despre originea românilor. Totuşi, este accentuat rolul deosebit de important al învăţaţilor saşi, care s-au aflat în contact cu românii şi care au lăsat mărturii despre originea romană a românilor[26].

Apariţia teoriei imigraţioniste în secolul XVIII este legată de lupta românilor transilvăneni pentru afirmare naţională în baza romanităţii şi a continuităţii. Nu sunt menţionaţi istoricii mai vechi care au negat romanitatea şi nici Franz Sulzer, cel care în 1781 a pus bazele acestei teorii. Şcoala Ardeleană, spun autorii, a dat replica şi a susţinut că teoria imigraţionistă este nefondată, dar reprezentanţii lor au exagerat originea pur romană a românilor. Reluarea tezei imigraţioniste de către Roesler în 1871 este pusă în legătură cu realizarea dualismului austro-ungar din 1867, fiind evidenţiat astfel contextul politic al acelor vremuri. În viziunea autorilor, Roesler „are abilitatea de a înlănţui adevărul cu falsul într-un ansamblu coerent, însoţit de un aparat ştiinţific menit să convingă pe unii contemporani de renume să susţină această teorie”[27], afirmaţie care, în opinia noastră, caracterizează foarte bine activitatea acestuia. Răspunsurile pe care învăţaţii români le-au dat imigraţioniştilor apar în manual în ordine cronologică. Astfel, B.P. Haşdeu a susţinut supravieţuirea dacilor, A.D. Xenopol a combătut sistematic argumentele lui Roesler, N. Iorga a susţinut romanitatea în baza unei documentaţii impresionante, V. Pârvan a adus numeroase argumente arheologice pentru latinitate, iar Gh. Brătianu a demonstrat şi în plan european romanitatea şi continuitatea românilor.

[25] *Ibidem*, 14-15.
[26] *Ibidem*, 15.
[27] *Ibidem*, 16.

Istoriografia postbelică este ignorată aproape în totalitate, menţionându-se doar că savanţi precum Constantin C. Giurescu, David Prodan, Constantin Daicoviciu, Emil Petrovici ş.a. au demonstrat, în baza unui material istoric şi arheologic imens, romanitatea şi continuitatea românilor[28]. Lecţia se încheie cu aceste informaţii, nefiind nimic amintit despre aspectele ideologice ale perioadei, despre Roller sau despre *obsesia dacismului*.

În concluzie, manualul reuşeşte să echilibreze destul de bine prezentarea mărturiilor despre români cu explicarea contextului istoric în care acestea au apărut. Deşi lecţia este comprimată în doar câteva pagini, autorii reuşesc să cuprindă aspectele esenţiale ale romanităţii.

Cel de-al şaselea manual pe care îl avem în vedere a apărut tot în 2007 la Editura Niculescu şi a fost realizat de către Magda Stan şi de către Cristian Vornicu. Lecţia despre romanitate are trei pagini, dintre care una este despre etnogeneza, una conţine texte şi aplicaţii, iar una cu romanitatea românilor în viziunea istoricilor. Fără alte explicaţii sau definiţii preliminare, autorii pun în discuţie argumentul lipsei izvoarelor scrise care să îi menţioneze pe români în primul mileniu, arătând că descoperirile arheologice suplinesc aceste lipsuri şi că mărturiile despre români nu lipsesc cu desăvârşire, fiind date ca exemple unele cronicile bizantine. Mai apoi, în două paragrafe scurte sunt menţionaţi mai mulţi învăţaţi români care au susţinut originea romană a românilor, precum Nicolaus Olahus, Grigore Ureche, Miron Costin, domnitorul Dimitrie Cantemir şi reprezentanţii Şcolii Ardelene. Tot în două paragrafe sunt tratate aspectele ce ţin de secolele XVIII-XX. Autorii vorbesc „de o serie de teorii istoriografice referitoare la etnogeneza românească care porneau de la contestarea continuităţii”[29]. Precizăm că cei mai mulţi istorici români nu vorbesc despre o serie de teorii, ci despre o singură teorie, numită imigraţionistă sau roesleriană, care a fost formulată prima dată de Franz Sulzer în 1781, iar mai apoi, reluată şi completată de Robert Roesler în 1871. De altfel, asta spun şi autorii mai jos, când prezintă apariţia teoriei imigraţioniste în contextul în care românii transilvăneni îşi cereau drepturile politice, fiind menţionaţi cei doi reprezentanţi. În ultimele rânduri sunt enumeraţi

[28] *Ibidem*.

[29] Magda Stan, Cristian Vornicu, *Istorie. Manual pentru clasa a XII-a*, Editura Niculescu, Bucureşti 2007, 11.

învăţaţii români care au combătut această teorie: reprezentanţii Şcolii Ardelene, B.P. Haşdeu, A.D .Xenopol şi Gh. Brătianu[30].

Este limpede că o abordare de acest tip nu poate fi mulţumitoare. Subiectul romanităţii românilor este unul complex, care necesită numeroase explicaţii, exemple concrete, conturarea unor aspecte ideologice, definiţii etc. În opinia noastră, el nu poate fi cuprins în şase paragrafe încadrate în trei sferturi de pagină, oricât de priceput ar fi autorul în comprimarea informaţiilor.

Ultimul manual pe care îl avem în vedere a apărut tot în 2007, la Editura Didactică şi Pedagogică, fiind realizat de către Maria Grecu şi Valentin Băluţoiu. Manualul propune o abordare diferită faţă de celelalte pe care le-am avut în vedere până acum, fiind conceput pentru a răspunde noilor cerinţe din pedagogia modernă, care accentuează metodele active de predare-învăţare. Astfel, fiecare lecţie este precedată de o serie de texte istorice, cu ajutorul cărora elevii trebuie să rezolve nişte cerinţe, iar în acest mod, procesul de predare-învăţare este centrat pe elev. În acest sens, lecţia despre romanitate este precedată de 29 de texte care acoperă aproape în totalitate intervalul de timp studiat, iar mai apoi sunt formulate mai multe cerinţe. Având în vedere acest lucru, lecţia propriu-zisă este orientată mai mult pe explicaţii decât pe conţinuturi. Este explicat ce se înţelege prin romanitate. Apariţia mărturiilor umaniştilor italieni despre romanitatea este legată de apariţia statelor medievale româneşti, dar şi de lupta antiotomană, iar mărturiile cronicarilor români au apărut în secolul XVII, în perioadă de apogeu a culturii medievale[31]. Este prezentată şi activitatea Şcolii Ardelene, care a deschis lupta pentru emancipare politică a românilor transilvăneni slujindu-se de argumentul romanităţii şi de cel al continuităţii. Apariţia contribuţiilor valoroase pe această tematică, semnate de B.P. Haşdeu, A.D. Xenopol, D. Onciul, sunt legate de progresul general al istoriografiei româneşti, de formularea teoriei imigraţioniste, dar şi de evenimente politice majore din viaţa românilor, precum apariţia statului naţional cu numele de România şi obţinerea independenţei. În acest fel, spun autorii, istoricii români au criticat excesele latiniste din trecut şi au evidenţiat complexitatea etnogenezei româneşti. Istoricii menţionaţi mai sus, dar şi alţii, au combătut argumentele

[30] *Ibidem*.

[31] Valentin Băluţoiu, Maria Grecu, *Istorie. Manual pentru clasa a XII-a*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2011, 10-11.

teoriei imigraţioniste, care au fost reluate de Roesler „într-o formă nouă mult mai elaborată faţă de cele lansate de Sulzer”[32]. În perioada interbelică subiectul romanităţii a evoluat în contextul revizionismului maghiar de după Trianon. În fine, pentru perioada postbelică autorii evidenţiază foarte bine faptul că istoriografia a urmat evoluţia politică a vremii, menţionându-se exagerarea rolului avut de slavi la etnogeneză din primii ani ai regimului, ideea formării poporului român doar pe teritoriul României de astăzi din perioada ceauşistă şi controversele în privinţa continuităţii dintre istoricii români şi cei maghiari[33].

Considerăm că maniera de lucru propusă de acest manual este foarte inspirată. Explicaţiile autorilor favorizează înţelegerea complexă a subiectului, iar trimiterile la izvoare exemplifică argumentele aduse şi acoperă în bună parte perioada studiată.

Concluzii

În primul rând, considerăm că dimensiunea lecţiei despre romanitatea variază prea mult în aceste manuale[34]. Deşi susţinem în totalitate ideea manualelor alternative şi libertatea deplină a autorilor de a le întocmi, nu ni se pare ca firesc ca diferenţele să fie atât de mari. Cum ar putea fi prezentat subiectul romanităţii în toată complexitatea sa în una-două pagini? În opinia noastră nu se poate face. Este evident că aceste diferenţe afectează şi conţinuturile. Astfel, manualul coordonat de Alexandru Barnea este singurul care nu prezintă nimic despre Preistorie sau despre Antichitate, eliminând astfel complet pentru elevii de clasa a XII-a istoria veche a românilor. De asemenea, aşa cum am arătat, manualul de la Editura Economică Preuniversitaria opreşte expunerea la finalul secolului XVIII, ratând astfel aspectele esenţiale legate de disputa în jurul romanităţii românilor din următoarele secole. În fine, aspectele legate de perioada postbelică (perioada lui Roller, perioada naţional-comunistă, istoriografia postdecembristă) sunt tratate

[32] *Ibidem*, 12.

[33] *Ibidem*, 12-13.

[34] Redăm aici dimensiunile lecţiei din cele şapte manuale în funcţie de editură: Didactică şi Pedagogică – 10 pagini, Corvin – 8 pagini, Corint (coord. Alexandru Barnea) – 6 pagini, Corint (coord. Zoe Petre) – 5 pagini, Economică Preuniversitaria – 4 pagini, Gimnasium – 3 pagini, Niculescu – 2 pagini. Precizăm că oglinda paginilor manualelor de la Editura Niculescu şi Editura Economică Preuniversitaria este mai redusă – aşadar, diferenţa de text este şi mai mare.

temeinic în trei manuale şi ignorate în celelalte. Considerăm că subiectul romanităţii românilor nu trebuie redus doar la disputele referitoare la romanitatea şi continuitate, iar aspectele ideologice din diferite perioade trebuie semnalate.

În al doilea rând, aşa cum se poate observa mai sus, demersul nostru a avut în vedere în special aspectele compoziţionale ale lecţiei, precum: numărul de pagini alocate, suficienţa sau insuficienţa unor conţinuturi, includerea unor explicaţii, raportarea mărturiilor istorice despre romanitate la contextul în care acestea au apărut. Comentariile noastre referitoare la validitatea unor conţinuturi sau explicaţii din manuale sunt mai degrabă rare. Precizăm că într-o etapă ulterioară a cercetării noastre dorim să extindem această direcţie, în special în privinţa nuanţării unor afirmaţii din manuale.

În ultimul rând, aşa cum am spus la început, lecţia despre romanitate este un caz particular, fiind singura din ciclul liceal care are un caracter istoriografic. Înţelegerea profundă a subiectului nu poate fi realizată decât având un suport documentar temeinic care să cuprindă explicaţii, definiţii, conceptualizări, dar şi exemple suficiente cu mărturii istorice despre originea românilor. În acest mod, obiectivele educaţionale enunţate la început pot fi îndeplinite.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1099-1118
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1099

HOLERA CVM AMICITIA ET GRATIA: THE ETHICAL TEACHING OF AMBROSE ON THE BASIS OF *PROV* 15:17

Daniela SCARDIA[*]
(Università del Salento)

Keywords: *Ambrose,* Proverbs*, hospitality, generosity, wealth, usury*

Abstract: **Holera cum amicitia et gratia*: Ambrose's ethical teaching on the basis of* Prov *15:17.*** *Ambrose's exegesis of* Prov *15:17 appears in five different writings by the bishop of Milan each of which offer its own explanation of the passage. These are all substantially akin to one another, yet not identical, and are consistently faithful to the literal sense of the verse. The teachings Ambrose derives from it are invariably ethical in character: the Christian duty of hospitality and generosity, and contempt for greed and malicious cunning*.

Cuvinte-cheie: *Ambrozie,* Pilde*, ospitalitate, generozitate, avuție, cămătărie*.

Rezumat: **Holera cum amicitia et gratia*: învățătura etică a lui Ambrozie pe baza* Pildelor *15:17***. *Exegeza lui Ambrozie asupra* Pildelor *15:17 apare în cinci scrieri diferite ale episcopului de Milano, fiecare oferind propria sa interpretare a acestui pasaj. Toate aceste interpretări sunt în mod substanțial asemănătoare între ele, deși nu identice, și rămân în mod constant fidele sensului literal al versetului. Învățăturile pe care Ambrozie le desprinde din acest text au invariabil un caracter etic: datoria creștină a ospitalității și generozității, precum și disprețul față de lăcomie și viclenia răuvoitoare*.

Better a dish of herbs where love is than a fatted ox and hatred with it. This is the translation of *Prov* 15:17 in the Revised Edition of the New American Bible. In its most concrete dimension, this verse constitutes an exhortation to prefer frugality to display. It is certainly not among the biblical passages best known today[1]. Yet it proves highly incisive, not only in pronouncing its condemnation of every pursuit

[*] daniela.scardia@unisalento.it

[1] Nevertheless, this verse has given rise to a proverbial expression in two modern languages, Neo-Greek and Swedish. See Tosi 1991[3], 617 nr. 1373.

and appreciation of material goods but also in inviting the Christian to engage with others in relationships of friendship that are harmonious, peaceful and, above all, disinterested[2].

Although rather appealing in itself, this culinary image did not arouse particular interest among early Christian authors who generally made rather limited use of it. In fact, apart from Origen and Chrysostom, each of whom employed it in at least two different contexts[3], few Greek Fathers cite, still less examine *Prov* 15:17. Moreover, their references are wholly occasional within the overall scope of their respective works[4]. Attention to this verse in the Western world appears even more limited: apart from the straightforward quotation in Augustine's *Speculum*, devoid of any exegetical engagement – as is natural in a *florilegium*[5] – the only Latin Father to mention it is Ambrose.

The bishop of Milan refers to *Prov* 15:17 on as many as five occasions, each time presenting different interpretations, though all substantially coherent with one another. What they also have in common is Ambrose's consistent decision always to adhere closely to the meaning expressed by the scriptural proverb and to offer only literal expositions of it, thereby setting aside his habitual familiarity with Origenian biblical interpretation and, consequently, his own inclination towards allegorical-spiritual exegesis[6].

An account of these Ambrosian exegetical treatments will be given in the following pages.

---

[2] On the interpretations currently proposed for this verse, see Alonso Schökel/Vilchez Lindez 1988, 392; Wallis 1988, 234-235; Tosi 1991[3], 612 nr. 1359 e 617 nr. 1373; Pinto 2013, 152.

[3] Cf. Orig., *Or.* 27,6 (see *infra* passage and bibliography *ad loc.*); *In Ioh.* 13,33,210 (*GCS* 10; Preuschen 1903, 258). Cf. Ioh. Chrys., *Hom. in Gen.* 45,1 (*PG* 54,414); *Hom. in Col.* 1,4 (*PG* 62,305); *Fr. in Prov.* 15,17 (*PG* 64,705).

[4] Entirely isolated, for example, within the overall literary production of their respective authors, are the references to *Prov* 15:17 in Clement, Gregory of Nazianzus, and Cyril of Alexandria, respectively, in *Paed.* 2,1,16,3-4 (on which see *infra* in this contribution), in *Ep.* 28,2 (Gallay 1964, 35) and in *In Soph.* 1,10 (Pusey 1868, 184).

[5] Cf. Aug., *Spec.* 7 (*CSEL* 12; Weihrich 1887, 60): *melius est uocari ad holera cum caritate quam ad uitulum saginatum cum odio.*

[6] On the profound influence exerted by Origen (as well as by Philo of Alexandria and Basil) on Ambrose and, consequently, on the bishop of Milan's marked inclination toward allegorical exegesis and his sometimes excessively indiscriminate use of it, see Pizzolato 1978, 236-244; Francesconi 1981, 326-329; Colish 2005, 42.

1. Benevolent and frugal reception: the hospitalitas *of Christians according to* Prov *15:17*

Already in his work devoted to *Abraham*, usually counted among his earliest exegetical writings, Ambrose includes a reference to *Prov* 15:17, offering a reading that also finds confirmation in the interpretations of contemporary biblical scholars[7]:

> *Bona est hospitalitas, habet mercedem suam, primum humanae gratiae, deinde quod maius est remunerationis diuinae. omnes in hoc incolatu hospites sumus; ad tempus enim habitandi habemus hospitium: emigramus propere. caueamus, ne si nos duri aut neclegentes in recipiendis fuerimus hospitibus, etiam nobis post uitae istius cursum sanctorum hospitia denegentur. [...] sed pauperiem praetendis? non opes a te hospes requirit sed gratiam, non ornatum conuiuium sed cibum obuium*. melior est *inquit* hospitalitas cum holeribus ad amicitiam et gratiam quam si uitulos occidas ad praesaepia cum inimicitiis. *haec grata hominibus, accepta deo. unde dominus Iesus in euangelio eum quicumque dederit hospiti potum aquae frigidae caelestium adserit praemiorum non exortem futurum*[8].

Sometime later, the bishop of Milan returns to quoting the verse of *Prov* 15:17 in one of his letters, once again proposing a reading centred on the value of *hospitalitas*, but now from a slightly different perspective[9]:

---

[7] Gori 1984, 9-10, dated the composition of *De Abraham* to the years 382-383, noting Ambrose's systematic use in this work both of Stoic positions and of material drawn from Philo of Alexandria. Visonà 2004, 60-61, is more cautious and places the work within the broader period 378-388.

[8] Ambr., *Abr*. 1,5,34.35 (*CSEL* 32/1; Schenkl 1897, 528.529): «Hospitality is a good thing. It has its own reward: first, the reward of human gratitude, then – what greatest is – that of divine compensation. In this earthly dwelling we are all guests; indeed, we dwell here only temporarily: we depart soon. Let us be careful that, if we have been rude or neglectful in receiving guests, we should also be denied, after the course of this life, the dwelling of the saints. [...] Do you pretend poverty as an excuse? The guest does not ask for riches, but kindness, not a lavish banquet, but ordinary food. *Hospitality*, he says, *offering vegetables with friendship and kindness is better than to slaughtering calves in the stable with hostility*. This hospitality is pleasing to human beings and acceptable to God. Therefore, the Lord Jesus testifies in the Gospel that whoever gives fresh water to a guest will not lack the eternal reward» (translation by the writer).

[9] There is no doubt concerning the dating of *Epistle* 62: addressed to a certain Virgilius, it can be assigned to the year 385. See Banterle 1988, 147 n. 1; Visonà 2004, 76.

> *Hospitem doce voluntarium magis quam ex necessitate esse oportere, ne in hospitio deferendo inhospitalem affectum animi sui prodat et in ipsa hospitis susceptione per iniuriam violetur gratia, sed magis excolatur officiorum usu et aliquo humanitatis ministerio. Non enim a te munera exiguntur ditia, sed officia voluntaria, plena pacis et convenientis concordiae.* Meliora sunt enim holera cum amicitia et gratia*, quam si exquisitis dapibus adornetur convivium, si desit affectus gratiae*[10].

From these passages, among the earliest attestations of *Prov* 15:17 in Ambrose and hence in the Latin world, Ambrose's conception of hospitality emerges clearly: for the Christian, it constitutes a duty; those who practise it may first obtain an earthly reward, in the form of human gratitude (*gratia*), and then receive a highly desirable reward of a higher order, the *remuneratio divina*. To earn such a recompense, however, as the bishop of Milan warns, the faithful must devote themselves to a form of *hospitalitas* that meets precise requirements: on the one hand, as the reflection in the letter most clearly shows, hospitality must be marked by cordiality and therefore display, towards anyone in need of welcome, not harshness but all possible *humanitas* (benevolence)[11]; on the other hand, as the passage from the work on *Abraham* firmly emphasises, it must be characterised by absolute frugality[12].

---

[10] Ambr., *Ep*. 62,6 (*CSEL* 82/2; Zelzer 1968, 123-124): «Teach them to welcome strangers willingly rather than to do what they ought merely from necessity. Thus, in offering hospitality they will not reveal an inhospitable state of mind and in the very giving of welcome to a guest spoil their favor by wrong-doing. Rather, let hospitality be fostered by the practice of social duties and by services of kindness. Rich gifts are not asked of you, but a willing performance of duty, full of peace and harmonious agreement. *A dinner of herbs is better with friendship and love* than a banquet adorned with choice victuals, if sentiments of love are not there» (transl. by M.M. Beyenka).

[11] Since this point will acquire particular significance later in this contribution, it is worth emphasizing that, for Ambrose, the term *humanitas* expresses the same concept as the Greek φιλανθρωπία, namely, the brotherhood that binds all human beings together in an indissoluble bond, from which the virtues of kindness, friendship, and serenity in interpersonal relationships arise. See Vasey 1982, 230-231.

[12] In his work *On duties*, Ambrose affirms the value of hospitality (cf. Ambr., *Off*. 2,21,103-108 [*CCSL* 15; Testard 2000, 134-136]) and places particular emphasis on the fact that *hospitalitas* toward the poor constitutes a duty incumbent upon Christians, since it is precisely in the needy that Christ, in turn, finds hospitality. Cf. Ambr., *Off*. 2,21,107 (*CCSL* 15; Testard 2000, 135-136): *In officiis autem hospitalibus omnibus quidem humanitas impertienda est, iustis autem uberior deferenda honorificentia [...] Licet in hospite sit Christus quia Christus in paupere est sicut ipse ait*. See Testard 1974, 179; Colish 2005, 58-59.

Both these conditions for Christian hospitality that Ambrose identifies find voice and expression in the passage from *Proverbs*: the hendiadys *amicitia et gratia* contains that admonition, which he formulates in his letter, that the faithful should receive the guest with benevolence; in the image of the vegetables (*holera*), symbol of that requirement of simplicity and ordinariness which the bishop allows to emerge in the earlier work through the adjective *obvious* (precisely "simple, common"), one finds the same invitation to a sober and moderate welcome which Jesus himself had sought to encourage in the Gospel (*Mt* 10:42; *Mc* 9:41), by means of the figure of the inexpensive cup of water. Thus, in Ambrose's view, vegetables and the *potum aquae frigidae* appear as equivalent images, bearers of the same message.

2. Prov *15:17 and the moral obligation of disinterested* liberalitas

A slight step forward in the reading of this Old Testament admonition is taken by Ambrose somewhat later in his work *On Duties*; here, he shows that he is able to identify a new useful sense, a further nuance of meaning in the passage while, nevertheless, remaining, once again, firmly anchored to the literal meaning of the biblical text[13]:

> *Suaue est igitur non pecuniae sed gratiae studere. Verum hoc malum iamdudum humanis influxit mentibus ut pecunia honori sit et animi hominum diuitiarum admiratione capiantur. Inde se immersit auaritia uelut quaedam bonorum ariditas officiorum ut homines damnum putent quidquid praeter morem impenditur. Sed etiam in hoc aduersus auaritiam, ne quod adferre possit impedimentum, prospexit Scriptura uenerabilis dicens quia:* Melior est hospitalitas cum oleribus *[…] Non enim prodigos nos docet esse Scriptura sed liberales. Largitatis enim duo sunt genera: unum liberalitatis, alterum prodigae effusionis. Liberale est hospitio recipere, nudum uestire, redimere captiuos, non habentes sumptu iuuare; prodigum est sumptuosis effluescere conuiuiis et uino plurimo; unde legisti:* Prodigum est uinum et contumeliosa ebrietas[14].

[13] The dating of Ambrose's *On duties* is placed by Banterle 1977, 17-18, in the years 389-390, by Visonà 2004, 127, in approximately 388-390, by Brown 2012, 126, in the year 388.

[14] Ambr., *Off.* 2,21,108-109 (*CCSL* 15; Testard 2000, 136): «What a beautiful sight it is, then, to see someone whose heart is set not on making money but on being kind to others. Of course, the evil of chasing wealth first infiltrated the human spirit long ago, so that people think money is something to be valued and the hearts of men

Reflecting in *On Duties*, not only on those of the *ministri*, the bishops, but more generally on those of all believers, Ambrose identifies generosity as one of the obligations incumbent upon the faithful[15]. Connected, moreover, with the treatment of the question of hospitality, the theme of *liberalitas* is supported, in Ambrose's reading, by *Prov* 15:17 insofar as this admonition advocates the preferring of benevolence to money and to the greed that fears any waste of wealth. If, indeed, *avaritia* causes any use of goods that entails their being granted to others rather than reserved for personal use to be perceived as sterile squandering, it is precisely against such an attitude of the greedy person that, in the bishop's view, the Old Testament verse intends to take a stand[16]: by reaffirming the superiority of *amicitia et gratia* over *inimicitia*, the passage from *Proverbs* thus appears to him to assert the absolute moral pre-eminence of *liberalitas*, generosity towards others, over *prodiga effusio*, which is instead the use of goods in profusion for one's own vain enjoyment[17].

Such a perspective fits well within the bishop of Milan's general view of goods, both natural and otherwise: originally placed by God at the service of all, without any disparity and in common, they were subsequently accumulated in the hands of a few *divites* as a consequence

---

are gripped by an admiration for riches. This was how greed found its way into the depths of our being, and under its influence every duty that we associate with being good to others has withered away, so that if people spend anything over and above a token amount they feel they have suffered a loss. But here again holy Scripture has already warned us against greed and sought to check its power to hinder us, for it says: *Better is hospitality, even when it is only a meal of vegetables* [...] Scripture teaches us not to be wasteful, but to be generous. There are two forms of giving, you see: one stems from generosity, the other from wasteful extravagance. It is generous to take someone in as your guest, to clothe someone who is naked, to ransom prisoners and to help people in need by giving them money. It is wasteful to spend exorbitant amounts on sumptuous dinners and endless wine – you have read it yourself: 'Wine is wasteful and drunkenness is abusive.'» (transl. by I. J. Davidson).

[15] About *On duties* as a synthesis of the first fifteen years of Ambrose's episcopal experience and as the "first treatise of Christian ethics," aimed specifically at the formation of bishops but, more generally, of all Christians, see, *e. g.*, Brown 2012, 126-127.

[16] For Ambrose's tireless reflection on *avaritia*, conceived as a disease that damages and inhibits the exercise of the virtues, see Vasey 1982, 176-181.

[17] On Ambrose's distinction between prodigality and generosity, and on its development in the subsequent sections of the work, see Gaudemet 1958, 575; Testard 1974, 179. On his emphasis on the use of wealth in terms of *liberalitas*, and thus oriented toward social utility and the exercise of justice, see Vasey 1982, 157-161.

of the unfortunate event of the Fall, which, for him, is not the expulsion of Adam and Eve from paradise but, rather, humanity's progressive decline into selfishness and injustice[18]. The admonition of *Proverbs*, indeed, indicates to the Christian the twofold path to be followed in order to stem the evils arising from this human degeneration: on the one hand, he must reject the desire for riches, since the very sense of needing them springs from the state of corruption brought about by the Fall; on the other, he must prove willing to place their possessions generously at the disposal of others so as to show himself aligned with God's original purpose[19]. Understood in this way, moreover, as an ex-

[18] Whereas Augustine identifies the Fall with the expulsion of Adam and Eve from paradise, Ambrose interprets the idea of the Fall in an entirely distinctive manner. Heir to the ancient myth of the Golden Age and supporter of the Senecan thesis that all evil derives from humanity's progressive loss of original innocence, the bishop of Milan understands the Fall not as a single, precisely determined moment in human history, but as a slow process characterized by the inexorable corruption of morals and thus by a gradual decline toward egoism. To this increasingly prominent human trait he attributes responsibility for the introduction of injustice into the world. This injustice overwhelmed the primordial justice with which God had created everything for a fraternal humanity (that is to say, a humanity in which all members are placed on an equal natural footing, since they are all characterized by the same nature; see *infra* and note 21), and replaced it with private property and ignoble attachment to it. Thus, progressive Fall, egoism, and greed become, for Ambrose, the cause of the contemporary crisis that pagans erroneously ascribed to the advent of Christianity. On this Ambrosian conception, centered on primordial human fraternity, and its connection with the historical context in which the bishop lived, see Poirier 1976, 326-331; Vasey 1982, 108-111; Brown 2012, 131-137; Bergida 2019, 270-271; Corbo 2020, 351-353. On the second creation of humanity, which, in Ambrose's view, became necessary in order to remedy this disastrous Fall through the Incarnation, see Szabó 1968, 83-87.

[19] As has often been observed, Ambrose does not condemn wealth *per se* but, rather, the attachment that the *dives* show toward material goods at the expense of spiritual ones. The proper use of wealth, marked by generosity, is not only encouraged by the bishop of Milan but is even positively valued, since it appears to him as a kind of "restitution" to the community of what the rich have wrongfully appropriated, and thus as a desirable redistribution of wealth within a just world. See, *e. g.*, Testard 1974, 172; Mara 1980, 68; Bosio/dal Covolo/Maritano 1993, 68; Portone 2013-2014, 272; Lizzi Testa 2017, 27-28; Corbo 2020, 352-357; Toneatto 2025. On the motives underlying Ambrose's severe condemnation of the rich and their greed, see Vasey 1982, 213-218, McLynn 1994, 247-250, above all Brown 2012, 56, 78-79: here it is highlighted how, in a world such as that of the 4th-century Roman Empire, which left no room not only for the most overt opposition, not even for moderate dissent towards the court, Ambrose's invectives against wealth likely contain expres-

hortation to generosity, *Prov* 15:17 readily presents itself as the logical consequence of Ambrose's stern reminder, expressed precisely in the first book of *On Duties*, that one must always keep clearly in mind that *natura igitur ius commune generauit, usurpatio ius fecit priuatum*, «nature therefore generated common right, usurpation produced private right», together with individual wealth[20]. By virtue of this, then, the Old Testament passage should be read as an exhortation to a change of direction with the Christian striving to restore, through his own *liberalitas*, this lost common right.

This insistence on generosity as a Christian duty, justified in itself by Ambrose's convictions concerning the existence of an equality and sharing by nature that should bind all human beings together in a bond of brotherhood, generally arises from his desire to fulfil the mandate, which he had assigned to himself, as an ecclesiastic standing in defence of the oppressed poor[21]: often, indeed, the call to *liberalitas* is

sions of firm disapproval towards that untouchable political class, obviously concealed within general criticisms and far from being explicit or personally directed.

[20] Ambr., *Off*. 1,28,132 (*CCSL* 15; Testard 2000, 48). On this passage, see Gaudemet 1958, 572; Vasey 1982, 105-108, 130-132. The strongly negative emphasis placed on *ius privatum* gave rise to an unnecessary and anachronistic debate concerning the possibility that the bishop of Milan might have advocated the concrete abolition of private property and thus espoused "communist" ideas. The groundlessness of this thesis – incapable of grasping the purely spiritual and moral nature of Ambrose's discourse, aimed exclusively at improving human conduct – is underscored by Poirier 1976, especially 334; Mara 1980, 71-72; Vasey 1982, 121-136; McLynn 1994, 246; Lizzi Testa 2017, 20-21. The absence of any political or social claims similar to modern theories of communism is further demonstrated by the fact that Ambrose has no intention whatsoever of legally overturning private property; on the contrary, in the situation arising from the Fall, he regards *ius privatum* as fully legitimate, since it is precisely wealth, paradoxically, as has been said, that acts as the guarantor of social justice (he maintains, for instance, that without personal possessions, without a home or sufficient food, it is not possible to fulfil the duties of hospitality). See Vasey 1982, 113-115, 123; Bergida 2019, 271.

[21] In fact, the emphasis on the idea of fraternity, connected with that of equality among all human beings created of the same nature and therefore without distinction between rich and poor, derives precisely from the mission that Ambrose invoked for himself: the protection of the needy. This protection is realized in his activity through the transformation of social thinking that he seeks to bring about, by illustrating the artificial and purely human origin of the distinction between rich and poor and, conversely, affirming the belonging of both to a single great Christian community without differences. See Vasey 1982, 218-225; Brown 2012, 78-79, 128-129. On the connection identified by Ambrose between love/charity and equality of nature, see Lomiento 2014, 8-9.

translated, in the pages of the bishop of Milan, into an appeal to almsgiving and charity, the only means by which human beings can combat the prevailing state of injustice and restore dignity and necessary resources to the needy[22]. In this passage of *On Duties*, however, *liberalitas* is not associated with such an admonition, and the poor do not appear at all, because Ambrose's interest in this specific context is not so much in the beneficiary of charitable and merciful action as in the proper use of earthly possessions, which may enable the person who applies the precept of *Prov* 15:17, by administering material resources justly, to gain authentic goods, those that are incorruptible and eternal[23].

It is precisely within the context of a firm recommendation to prefer real and spiritual goods to concrete and earthly ones that the verse from *Proverbs* reappears, in the same period, in the work devoted to *The Six Days of Creation*[24]:

> *Sunt igitur homines, qui cancri usu in alienae usum circumscriptionis inrepant et infirmitatem propriae uirtutis astu quodam subfulciant, fratri dolum nectant et alterius pascantur aerumna: tu autem proprio esto contentus et aliena te damna non pascant. bonus cibus est simplicitas innocentiae. sua bona habens insidiari nescit alienis nec auaritiae facibus inardescit. cui lucrum omne ad uirtutem dispendium est, ad cupiditatem incendium. et ideo beata est, si bona sua nouerit, cum ueritate paupertas et omnibus praeferenda thensauris, quia melius est exiguum datum cum dei timore quam thensauri magni sine timore. quantum est enim quod hominem alat? aut si quaeris quod etiam aliis abundet ad gratiam, id quoque non multum est; melior est enim hospitalitas in holeribus cum gratia quam uitulorum pinguium praeparatio cum discordia. utamur ergo ingenio ad quaerendam gratiam et salutem tuendam, non ad alienam circumscribendam innocentiam*[25].

[22] On Ambrose's exhortation to charity and almsgiving, grounded precisely in the theme of fraternity among all human beings (and in particular among all Christians, united by the same Father, the same goodwill, and the same baptism), see Mara 1980, 67-69; Vasey 1982, 159-161; Brown 2012, 133-134, 136; Ricci 2017. For the concept of *caritas* as "social love" in Ambrosian vocabulary, see Otten 1963, 82-83.

[23] Ambrose, indeed, upholds the idea that whoever practises charity exercises mercy, thereby imitating Christ and thus attaining eternal rewards; see Mara 1980, 68-69; Lizzi Testa 2017, 24-25.

[24] The preaching of the homilies on the six days of creation took place during Holy Week in one of the years between 386 and 390. See Banterle 1979, 13 n. 7; Visonà 2004, 87-89.

[25] Ambr., *Exam.* 5,8,23 (*CSEL* 32/1; Schenkl 1897, 157-158): «There are men who, like the crab, exercise surreptitiously their guile on others and fortify their own

This Ambrosian observation, prompted by the cunning behaviour displayed by the crab and also discernible in humankind, is very clearly intelligible in the light of Ambrose's perspective, just recalled, on wealth[26]: the accumulation of wealth in itself, for one's own pleasure, is already a form of deception against one's neighbour since, through abuse, it takes away from one's brothers what God gave equally to all, including them. Within this perspective, moreover, the attempt to increase one's patrimony under the pretext of having to share it with others can only appear as an even graver fraud. As *Prov* 15:17 demonstrates, to restore *gratia*, gratitude on the part of *alii* and, above all, of God, and to preserve securely the possession of the authentic *bona* (*virtus* and *veritas*), measured generosity is actually sufficient.

In this sense, then, the point of view expressed here is the same as that already set forth by the bishop of Milan in the writing on *Abraham*, and it presents, precisely in this emphasis on measure and moderation, certain affinities with the position that had characterised Clement's reflection in Alexandria almost two centuries earlier[27].

---

weaknesses by the use of certain inherent characteristics. Thus they weave a web of deceit around their brethren and find their sustenance in another's anxieties. Be content with what is your own and do not let your well-being be based on doing harm to your neighbour. You may find your livelihood in the simplicity of innocence. The man in possession of his own good knows nothing of waylaying others. He is not inflamed by the desires of the avaricious man, whose every gain is at the expense of virtue and a further incentive to cupidity. Therefore, 'should he come to know his blessings,' the poor man is truly happy who lives righteously in a manner which is to be preferred to all the treasures of the world, because 'better a little with the fear of the Lord than great treasures without fear.' How much under these circumstance does man need to support life? If you go beyond that little and seek that, also, which others find pleasure in possessing, that, too, has little to commend it: 'It is better to be invited to herbs with love than to a fatted calf with hatred.' Let us use our talents, therefore, for the acquisition of grace and the attainment of salvation, not for the circumvention of others who harm us not» (transl. by J.J. Savage).

[26] On the depiction and observation of the animal world (and of nature more broadly) in *Hexaemeron*, as a device for conveying moral teachings, see Nazzaro 1998, 344-346; Nazzaro 2016, 92-93; Pizzolato 2016, 19-20. On the crab as a symbol of human cunning employed for evil ends, see Nazzaro 2004, 145-146.

[27] Cf. Clem., *Paed.* 2,1,16,3-4 (*GCS* 12; Stählin/Treu 1972, 165-166): ὁ γάρ τοι θεὸς τὸν ἄνθρωπον πλάσας ›πάντα ὑμῖν‹ εἶπεν ›ἔσται εἰς βρῶσιν‹. ›λάχανα δὲ μετὰ ἀγάπης ἢ μόσχον μετὰ δολιότητος·‹ εὖ τοῦτο ὑπομιμνήσκει τοῦ προειρημένου λόγου, ὡς οὐ τὰ λάχανα ἡ ἀγάπη, μετὰ δὲ ἀγάπης τὰ δεῖπνα παραληπτέα. ἀγαθὴ μὲν ἡ μέση κατάστασις ἐν πᾶσι μέν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ ἐν τῇ ἀμφὶ τὴν ἑστίασιν παρασκευῇ· ἐπεὶ αἱ μὲν ἀκρότητες σφαλεραί, αἱ μεσότητες δὲ ἀγαθαί. μέσον δέ ἐστι πᾶν τὸ ἀνενδεὲς τῶν ἀναγκαίων· αἱ γὰρ

3. Prov *15:17: the voice of the conscience of the one who errs*

All Ambrose's quotations of the verse from *Proverbs* examined thus far are an unmistakable indication of his conviction that it is not the possessor who should belong to the possession, but rather the possession to its possessor: *possessio enim possessoris debet esse, non possessor possessionis*[28]. This admonition, which finds expression in this form in the work on *Naboth*, emerges forcefully from the wholly new understanding of *Prov* 15:17 that the bishop suggests in a writing thematically akin to the one just mentioned, *Tobia*.

With the work devoted to the biblical episode of Naboth's vineyard (*3Kgs* 20) *Tobia* shares several features: uncertainty concerning the exact time of composition[29], the adoption of some of Basil's homilies as a model to be followed and drawn upon[30], and, above all, a marked focus on the theme of wealth, once again as an extreme attempt to react to the climate of oppression that Italian society was experiencing at the end of the IV century[31].

κατὰ φύσιν ὀρέξεις αὐταρκείᾳ περιορίζονται. On this passage and on Clement's interpretation of *Prov* 15:17 as an exhortation to moderation, see Scardia 2025.

[28] Ambr., *Nab.* 15,63 (*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 506): «For possession must belong to the possessor, not the possessor to possession». On this passage and on this Ambrosian conviction, see Vasey 1982, 156-157.

[29] The dating of *Tobias* is disputed: some scholars assign it to the period 385-389 (see, *e. g.*, Gori 1985, 29-30) or 286-389 (Visonà 2004, 135-136); others, though with some uncertainty, to the year 389 (Vasey 1982, 20); still others to the period 376-380 (Holman 2001, 124); while others again consider it an early work, dating it to 375-377 (cf., *e. g.*, Dunphy 1984).

[30] Several studies have emphasized the substantial borrowings in *Tobias* from certain homilies of Basil, particularly *Homilia super psalmos 14a* and *14b* [CPG 2836] and *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc. 12, 18)* [CPG 2850]). Observing similar practices in the West to those described by the Cappadocian in his sermons, Ambrose reproduced many elements in his own work with considerable fidelity, including verbatim borrowings and concise paraphrases, while also adapting them to Latin and introducing original ideas and personal experiences. See, *e. g.*, Ruggini 1961, 196; Holman 2001, 124-125; Portone 2013-2014, 275-278. Holman 2001, 124, attributes the exchange of ideas and the bishop of Milan's use of excerpts from Basil's works to the fact that the two Fathers met in person and subsequently maintained their relationship through correspondence.

[31] On the work devoted to *Naboth*, probably composed around 390 (cf. Visonà 2004, 124-125), which freely draws on Basil's homilies (the above mentioned *Homilia in illud: Destruam horrea mea (Luc. 12, 18)* [CPG 2850] and the *Homilia*

More specifically, *Tobia* conducts a careful ethical-religious investigation into the social problem of usury, reaching the conclusion that this practice is wholly incompatible with Christian morality which must regard it as a *crimen*[32]. If, as has been seen, in Ambrose's view all human beings and, all the more, Christians are brothers to one another since they were all created with the same nature, then the demand for interest from a brother on what has been lent to him can only constitute a betrayal of that brotherhood, especially Christian brotherhood[33]. What makes Ambrose's judgement on this practice still more severe is the sacrilegious dimension that the bishop of Milan discerns within it: the usurer, in fact, not only behaves as a usurper to the detriment of his neighbour, since he lends the goods of all as though they were his own, and then compels the return to himself of goods to which he doesn't lay claim, mostly increased and enforced; he also transgresses the will of God, who had originally established the right of all to possess everything communally. From this perspective, then, the usurer and usury represent an atrocious crime both against other human beings and, above all, against God[34].

Ambrose's condemnation, however, does not move in a single direction: principally, as is obvious, it strikes at the impiety and *avaritia* of wealthy usurers, accustomed to oppression and overbearing conduct and indifferent to the family tragedies they cause[35]; yet it

in diuites [CPG 2851]) and treats in an original manner both the biblical episode and the theme of wealth, see Vasey 1982, 22-25 and 92-104; Lassandro/Palumbo 2020, 30-39.

[32] In only one instance Ambrose considers usury legitimate, namely, when, according to *Deut* 23:20-21, it is levied on foreigners with whom an armed conflict is underway. This occasional suspension of Christian charity could, in his view, serve as a means of weakening and defeating the enemy without resorting to arms. Cf. Ambr., *Tob*. 15,51 (*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 547-548) and see Gaudemet 1958, 580; Ruggini 1961, 191.

[33] As Gaudemet 1958, 578-579, has observed, the condemnation of usury is a specifically Christian innovation: whereas the pagan world, especially Roman law, regarded interest-bearing loans as entirely legitimate, the Church Fathers consistently denounced the practice as dishonest, exploiting the economic difficulties of others in order to appropriate their property unjustly. On Ambrose's condemnation of this *crimen*, see Lassandro/Palumbo 2020, 37-39.

[34] Cf. Ambr., *Tob*. 15,48 (*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 546) and see Poirier 1976, 332-333; Vasey 1982, 165-169.

[35] Ambrose portrays usurers in dark tones: he often compares them to wild and aggressive animals (dog, lion, or vulture, all animals that hunt for prey; cf. *Tob*.

also extends to those who become victims of usury[36]. This may seem something of a contrast with the aforementioned mission that the bishop had undertaken in defence of the poor; but, in the light of the broad range of usurers' clients that Ambrose provides, his positions also with regard to those ripped off by usury appear entirely consistent with his overall view of the social question of wealth. As he recounts at length in his work, there are two main classes of usury victims: the indigent poor and small traders in need of economic support in order to carry on their activity, but also wealthy squanderers who love the good life, shows and gambling, and who, in order to satisfy all their whims, are willing to incur debts to the point of finding themselves *egen*i *ex divit*ibus ("poor after having been rich")[37]. It is precisely to victims of this kind that, in Ambrose's reading, the admonition of *Prov* 15:17 is addressed:

> *redit exhausto patrimonio capitis reus et imminuto faenore [...] nihil est intolerabilius ea miseria, quae excusari non potest. acerbat conscientia pondus iniuriae. tunc se cum reputat, tunc scripturas recordatur, tunc dicit: nonne mihi scriptum est:* bibe aquam de tuis uasis et de puteorum tuorum fontibus. *quid mihi cum puteo faeneratoris, ubi et aqua includitur? suauiora erant holera cum securitate quam alieno partae epulae cum sollicitudine. non oportuit aliena quaerere. deinde incideram debita, de meis oportuit fontibus remedium quaerere. [...] melius erat ministerium deesse quam cibum [...] quid profuit quod publicare paupertatem meam uerecundatus sum? ecce alius publicauit*[38].

7,25 [*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 531]); sometimes describes them as characterized by *mendacium* and *perfidia* (cf. *Tob*. 8,32 [*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 535-536]); and, in certain cases, even accuses them of *duritia*, that hardness of heart which entails estrangement from God and, therefore, constitutes a cause of impiety (cf. *Tob*. 3,9 [*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 522]). On the traits attributed to usurers by the bishop of Milan, see Toneatto 2025.

[36] On Ambrose's theme of the opposition between oppressive rich usurers and the poor who fall victim to them, see Portone 2013-2014, 273-274.

[37] Ambr., *Tob*. 5,19 (*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 527). A detailed description and reflection on Ambrose's range of victims of usury can be found in Ruggini 1961, 191-195.

[38] Ambr., *Tob*. 5,20-21 (*CSEL* 32/2; Schenkl 1897, 528-529): «With his patrimony exhausted, he returns guilty of a capital offense and with his interest undiminished [...] nothing is more intolerable than that misery which cannot be excused. Conscience embitters the weight of the injury. Then he reflects within himself, then he remembers the Scriptures, then he says: 'Was it not written to me: *Drink water from your own vessels and from the springs of your own wells*? What business had I with the usurer's well, wherein even water is confined? Herbs with security were

Once again, without departing too far from its literal sense, Ambrose turns the verse from *Proverbs* into the reproach that resounds in the conscience of the spendthrift reduced to poverty by usury. Here it becomes an admonition that underscores the regret of one who could have been content with what he securely possessed, however modest, but instead lost everything in pursuit of futile luxuries. Thus, an exegesis takes shape that is quite different from the others suggested by the bishop, yet nevertheless substantially coherent with them.

4. Conclusions. Prov *15:17 between Ambrose and the others*

This journey through Ambrose's readings of *Prov* 15:17 leads to the conclusion that, for the bishop of Milan, this biblical passage constitutes a kind of reminder of a twofold moral duty incumbent upon the Christian: in keeping with the bipartite structure of the verse, which consists of a *pars construens* and a *pars destruens*, Ambrose affirms, on the one hand, positively, the obligation of hospitality and generosity and, on the other hand, negatively, the need to set aside every form of greed, as well as the wickedness connected with this vice.

Such a literal interpretation which adheres to the primary meaning of the passage appears entirely isolated, and therefore original, within the broader range of readings offered by Christian authors, all of which are of a far deeper kind. Thus, the anti-heretical interpretation of the verse proposed by Origen, who identifies in the proverb an admonition to prefer the company of the simplest Christian to that of one who, like the heretic, though advanced in the understanding of the Scriptures, uses his abilities for impious ends, distorting divine teaching[39].

---

sweeter than banquets procured from another with anxiety. I ought not to have sought what belonged to others. Since I had fallen into debt, I ought to have sought a remedy from my own springs. [...] It would have been better to lack a servant than to lack food [...] What did it profit me that I was ashamed to make my poverty public? Behold, another has made it public».

[39] Cf. Orig., *Or*. 27,6 (*GCS* 3; Koetschau 1899, 366): καὶ τὸ παρὰ τῷ Σολομῶντι δὲ ἐν ταῖς Παροιμίαις λεγόμενον ἡγοῦμαι διδάσκειν ὅτι βελτίων ὁ μὴ χωρῶν τὰ εὐτονώτερα καὶ μείζονα τῶν δογμάτων *διὰ τὴν ἁπλότητα* (οὐκ ἐσφαλμένα μέντοι γε φρονῶν) τοῦ ἐντρεχεστέρου μὲν καὶ ὀξυτέρου καὶ μειζόνως ἐπιβάλλοντος τοῖς πράγμασι τὸν δὲ τῆς εἰρήνης καὶ συμφωνίας τῶν ὅλων λόγον μὴ τρανοῦντος. ἔχει δὲ οὕτως αὐτῷ ἡ λέξις· „κρείσσων ξενισμὸς λαχάνων πρὸς φιλίαν καὶ χάριν ἢ μόσχος ἀπὸ φάτνης μετὰ ἔχθρας."

The points of contact that may be observed, for example, between Ambrose's and Clement's readings prove to be entirely external and, therefore very slight: although, as noted above, Ambrose's exhortation to frugality may seem in some way close to the invitation to moderation expressed in the *Paedagogus*, insofar as the bishop of Milan encourages his readers to make available to the guest not an abundance of goods but what is necessary, one must acknowledge the considerable distance separating Ambrose's recommendation from Clement's. The former remains confined to the sphere of *hospitalitas* Clement's, instead, establishes "measure" as the guiding criterion to which the Christian must conform not only when taking meals but, more generally, in everyday life – taking care, moreover, to apply that principle not only in relation to the other, as the bishop of Milan prescribes, but also in the management of one's own existence[40].

In this sense, perhaps, Ambrose's call for *hospitalitas* free from excess may recall more closely Ephrem's prescription to the monk of a just hospitality, proportionate to his own means, which grants to those who request it only what modest monastic conditions allow, without exaggeration[41]. Yet even in this case the similarity is limited: in fact, the Syrian's exposition is driven by the concern that an excessive expenditure of goods for the guest may generate difficulties of subsistence and consequently lead to repentance for the waste of possessions; the stated intention of the bishop of Milan, by contrast, is to dispel, through *Prov* 15:17 – in which the same Gospel precept of measured *hospitalitas*

πολλάκις γοῦν ἀπεδεξάμεθα ἰδιωτικὴν καὶ ἁπλουστέραν μετὰ εὐσυνειδησίας ἑστίασιν, ξενιζόμενοι παρὰ τοῖς πλέον ἡμῖν παρασχεῖν μὴ δυναμένοις, ἥπερ λόγων ὕψος ἐπαιρομένων „κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ," μετὰ πολλῆς πιθανότητος ἀλλότριον καταγγέλλον τοῦ „τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας" δεδωκότος πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ δόγμα. On this passage, see Noel 1992; Cocchini 1997, 108-110; Kovacs 2003, 325-327; Cocchini 2012.

[40] For Clement's exhortation to moderation, understood both as self-regulation and renunciation of excess as well as charity that provides the other with what is necessary, see again Scardia 2025.

[41] Cf. Hephraem Syr., *Capita cent.* 33 (Phrantzolas 1989): Μοναχέ, ἐὰν παραβάλῃ σοι [ὁ] μοναχὸς ἢ κοσμικός, μὴ θέλε ἀπαντᾶν αὐτῷ ὑπὲρ δύναμιν, ἵνα μὴ μετὰ τὴν ἐκχώρησιν τοῦ ἀδελφοῦ μεταμεληθῇς ἐφ' οἷς ἐδαπάνησεν ἀγαθοῖς σου· ἀλλὰ παράθες, ὃ ἐὰν ὁ Κύριος εὐοδοῖ σε· κρεῖσσον γὰρ ἡ παράθεσις λαχάνων μετὰ ἀγάπης, ἢ μύρια ἐδέσματα μετ' ὀδύνης· ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός. Ταῦτα δέ φημι, ἀδελφέ, οὐχ ὡς ἐκκοπὴν ἡμῖν παρέχων εἰς τὴν φιλοξενίαν, ἀλλ' ἵνα ἡ προσφορὰ ὑμῶν εὐπρόσδεκτος ᾖ, κατὰ τὸν λέγοντα, φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμῶν. Περὶ δὲ τῆς φιλοξενίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφεσθαι ὑμῖν· ἐπίστασθε γάρ, ὅτι ἡ φιλοξενία πολλῶν ἐστι μείζων ἀρετῶν.

resounds – any possible justification or excuse advanced by those who wish to fail in their Christian duty towards the guest.

Despite certain apparent affinities with the exegeses of others, therefore, Ambrose's position stands out as unique in every respect. Throughout all his readings of *Prov* 15:17, one perceives his aspiration to fulfil his role as bishop and ecclesiastic: resigned to the fact of the human Fall, he nevertheless seeks to conform to God's will by removing from the hearts of the faithful the sin of greed and by reminding them, conversely, that, in the name of the primordial brotherhood that once united all – those who are now rich and those who are now poor – it is the Christian's duty to receive the neighbour, the brother, with benevolence and generosity.

Bibliography

Alonso Schökel/Vilchez Lindez 1988 = *I Proverbi*, traduzione e commento di L. Alonso Schökel e J. Vilchez Lindez, Roma.

Banterle 1977 = *Sant'Ambrogio. Opere morali I. I doveri*, introduzione, traduzione e note di G. Banterle, Milano-Roma (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 20).

Banterle 1979 = *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche I. I sei giorni della creazione*, introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, Milano-Roma (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 1).

Banterle 1988 = *Sant'Ambrogio. Discorsi e Lettere II/II. Lettere (36-69)*, introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, Milano-Roma (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 13).

Bergida 2019 = J. Bergida, *Patristic socialism?: Ambrose of Milan and Catholic Social Teaching on Private Property*, *Journal of Markets & Morality*, 22/2, 263-280.

Bosio/dal Covolo/Maritano 1993 = G. Bosio, E. dal Covolo, M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV*, Torino (*Strumenti della Corona Patrum* 3).

Brown 2012 = 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-Oxford.

Cocchini 1997 = F. Cocchini, *La Bibbia nel ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ: problematiche storico-esegetiche*, in *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo*

Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina", a cura di F. Cocchini, Roma (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 57), 97-115.

Cocchini 2012 = F. Cocchini, *La questione dei cibi (Rm 14) nel* Commento *di Origene alla* Lettera ai Romani, *Adamantius*, 18, 218-225.

Colish 2005 = M. L. Colish, *Ambrose's Patriarchs. Ethics for the Common Man*, Notre Dame (Indiana).

Corbo 2020 = C. Corbo, In commune omnibus, divitibus atque pauperibus, terra fundata est. *Ambr.,* Nab. *1, 1-2: qualche considerazione a margine*, *Koinonia*, 44/1, 349-362.

Dunphy 1984 = W. Dunphy, *On the Date of St. Ambrose's De Tobia*, *Sacris Erudiri*, 27, 27-36.

Francesconi 1981 = G. Francesconi, *Storia e simbolo. «Mysterium in figura»: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Brescia (*Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche* 18).

Gaudemet 1958 = J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e^-V^e^ siècles)*, Paris (*Historie du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident* 3).

Gori 1984 = *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche II/II. Abramo*, introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori, Milano-Roma (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 2/II).

Gori 1985 = *Sant'Ambrogio. Opere esegetiche VI. Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori, Milano-Roma (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 6).

Holman 2001 = S. R. Holman, *The Hungry Are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford (*Oxford Studies in Historical Theology*).

Kovacs 2003 = J. L. Kovacs, *Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of* 1Cor *3,1-3*, in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001*, edited by L. Perrone, in collaboration with P. Bernardino and D. Marchini, vol. 1, Leuven (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 164), 317-329.

Lassandro/Palumbo 2020 = *Ambrogio di Milano. La storia di Naboth*, edizione con introduzione, traduzione italiana e commento a cura di D. Lassandro e S. Palumbo, Torino (*Corona Patrum Erasmiana. I. Series patristica* 4).

Lizzi Testa 2017 = R. Lizzi Testa, *'Praesul et possessor': Ambrogio e la proprietà privata*, in *Ambrogio e la questione sociale*, Milano (*Studia Ambrosiana* 10), 19-60.

Lomiento 2014 = V. Lomiento, *La natura innamorata nell'*Esamerone *di Ambrogio*, Bari (*Auctores Nostri* 13).

Mara 1980 = *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, a cura di M. G. Mara, Roma (*Studi patristici* 1).

McLynn 1994 = N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles-London (*The Transformation of the Classical Heritage* 22).

Nazzaro 1998 = A. V. Nazzaro, *La natura in Ambrogio di Milano*, in *Atti del Convegno Nazionale di Studi* L'uomo antico e la Natura. *Torino, 28-29-30 aprile 1997*, a c. di R. Uglione, Torino, 323-355.

Nazzaro 2004 = A. V. Nazzaro, *Natura e ambiente nei Padri della Chiesa latina*, *Auctores Nostri*, 1, 135-148.

Nazzaro 2016 = A. V. Nazzaro, *Il mondo vegetale in Ambrogio. Tra esperienza botanica, strutturazione retorica del testo e simbologia*, in *Ambrogio e la natura*, a c. di R. Passarella, Roma-Milano (*Studia Ambrosiana* 9), 65-93.

Noel 1992 = V. L. Noel, *Nourishment in Origen's* On Prayer, in *Origeniana Quinta. Historica - Text and Method – Biblica. Philosophica – Theologica. Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14-18 August 1989*, edited by R. J. Daly, Leuven (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 105), 481-487.

Otten 1963 = R. T. Otten, *Amor, Caritas and Dilectio: Some Observations on the Vocabulary of Love in the Exegetical Works of St. Ambrose*, in *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht, 73-83.

Pinto 2013 = *Proverbi*, introduzione, traduzione e commento a cura di S. Pinto, Torino (*Nuova versione della Bibbia dai testi antichi* 20).

Pizzolato 1978 = L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano (*Studia Patristica Mediolanensia* 9).

Pizzolato 2016 = L. F. Pizzolato, *L'uomo di fronte al creato nella visione di Ambrogio. Tra esperienza botanica, strutturazione retorica del testo e simbologia*, in *Ambrogio e la natura*, a c. di R. Passarella, Roma-Milano (*Studia Ambrosiana* 9), 3-26.

Poirier 1976 = M. Poirier, *'Consors naturae' chez saint Ambrose. Copropriété de la nature ou communauté de nature?*, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel xvi centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano 2-7 dicembre 1974*, a cura di G. Lazzati, II, Milano, 325-335.

Portone 2013-2014 = M. Portone, *Il capitolo V del* De Nabuthae historia *di Ambrogio e l'omelia VI di Basilio*, *InvLuc* 35-36, 271-281.

Ricci 2017 = R. Ricci, Sed nesciunt de proprio largiri. *Indicazioni ambrosiane sulla corretta elemosina*, in *Ambrogio e la questione sociale*, Milano (*Studia Ambrosiana* 10), 137-154.

Ruggini 1961 = L. Ruggini, *Appendice IV: il pensiero economico dei Padri della Chiesa a proposito dell'usura*, in L. Ruggini, *Economia e società nell'«Italia annonaria». Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Milano (*Fondazione Guglielmo Castelli* 30), 190-202.

Scardia 2025 = D. Scardia, *Il criterio dell' ἀγάπη a tavola:* Prov. *15,17 secondo Clemente d'Alessandria*, *Rudiae*, n.s. 11 (s.c. 34), 81-109.

Szabó 1968 = F. Szabó, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, Roma (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 2).

Testard 1974 = M. Testard, *Etude sur la composition dans le* De officiis ministrorum *de saint Ambroise*, in *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Dix études rassemblées par Y.-M. Duval, Paris, 155-197.

Toneatto 2025 = V. Toneatto, *Patristic Representations of Wealth and Poverty. The Use of Emotions in Authoritarian Discourse*, in P. Schülte (Ed.), *Money – Power – Emotions. Wealth in historical Perspective*, Wiesbaden (chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://shs.hal.science/halshs-04740928/document [available on 22/04/2026]).

Tosi 1991³ = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10.000 citazioni dall'antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico*, Milano³.

Vasey 1982 = V. R. Vasey, *The social Ideas in the Works of St. Ambrose. A Study on De Nabuthe*, Roma (*Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 17).

Visonà 2004 = *Cronologia ambrosiana. Bibliografia ambrosiana (1900-2000)*, a cura di G. Visonà, Milano-Roma (*Tutte le Opere di Sant'Ambrogio. Sussidi* 25/26).

Wallis 1988 = G. Wallis, «II. ʻāhab nell'A.T.» e «III. Uso profano di ʻāhab», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G. J. Botterweck e H. Ringgren, in collaborazione con G. W. Anderson *et al.*, edizione italiana a cura di A. Catastini e R. Contini, vol. I, Brescia, 214-226 e 227-239.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1119-1138
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1119

WORSHIPING THE SOLAR DEITY: APOLLONIUS OF TYANA *VERSVS* ELAGABALUS (3RD CENTURY CE)*

Semíramis Corsi SILVA**
(Universidade Federal de Uberlândia, Brazil)

Keywords: Life of Apollonius of Tyana, *Philostratus, Elagabal, Elagabalus, solar deity.*

Abstract: *In the biographical work* Life of Apollonius of Tyana*, written in the mid-third century CE by the sophist Philostratus, we see the subject portrayed as a priest of the Greek solar deity Helios and interacting with various priests of the god during his long journeys within and beyond the boundaries of the Roman Empire. In the same context in which this work was produced, the solar deity Elagabal, from the Syrian city of Emesa, had his cult elevated to its height in the city of Rome by the emperor Marcus Aurelius Antoninus (218-222), known in tradition as Elagabalus. Based on this observation, the aim of this article is to highlight aspects of a possible connection between the representation of Apollonius of Tyana in the biography written by Philostratus and the cult of Elagabal. I will seek to show how Philostratus develops a metaphorical critique of Heliogabalus through the positive construction of Apollonius of Tyana, in turn aiming to target the emperor Severus Alexander (222-235), Elagabalus's successor and also a priest of Elagabal.*

Cuvinte-cheie: Viaţa lui Apollonius din Tyana*, Filostrat, Elagabal, Elagabalus, divinitate solară.*

Rezumat: *În lucrarea biografică* Viaţa lui Apollonios din Tyana*, scrisă la mijlocul secolului al III-lea e.n. de sofistul Philostratus, vedem personajul principal prezentat ca preot al divinităţii solare greceşti Helios şi interacţionând cu diverşi preoţi ai zeului în timpul lungilor sale călătorii în interiorul şi dincolo de graniţele Imperiului Roman. În acelaşi context în care a fost produsă această operă, divinitatea solară Elagabal din oraşul sirian Emesa şi-a văzut cultul ridicat la apogeu în oraşul Roma de către împăratul Marcus Aurelius Antoninus (218-222), cunoscut în tradiţie ca Elagabalus. Pornind de la această observaţie, scopul acestui articol este de a evidenţia aspecte ale unei posibile legături între reprezentarea lui Apollonios din Tyana în biografia scrisă de Philostratus şi cultul lui Elagabal. Voi încerca să*

* This text was published in Portuguese as a chapter in the book *Sistemas de Crenças, Mitos e Rituais na Antiguidade* (Desalinho/CNPq, 2019).

** semiramis.silva@ufu.br

arăt cum Philostratus dezvoltă o critică metaforică la adresa lui Heliogabalus prin construcția pozitivă a lui Apollonios din Tyana, urmărind, la rândul său, să-l vizeze pe împăratul Severus Alexander (222-235), succesorul lui Elagabalus și, de asemenea, preot al lui Elagabal.

Introduction

In the third century, the Greek sophist Flavius Philostratus wrote an apologetic biography of Apollonius of Tyana, known as the *Life of Apollonius of Tyana* (*VA*). The historical reality and life trajectory of its protagonist remain uncertain. He likely lived in the first century and had a reputation as a *goēs*, a practitioner of *goēteía*, a form of magic often regarded negatively. Philostratus, however, recasts him as a Pythagorean philosopher and a divine man (*theîos anēr*), praising his miraculous achievements, narrating his marvellous deeds, and highlighting his relations with various peoples and regions during his extensive travels.

Travel is a recurring theme in Philostratus's work. As Apollonius travels through different regions, he is depicted as a worshipper of Helios and encounters priests who, like him, engage in solar worship. While *VA* has been extensively explored in historiography, to my knowledge, there are no more specific studies on the relationship between the cults of the solar deity practiced by Apollonius in the biography and the context of the Severan dynasty (193-235), when the text was written. This gap invites closer examination of Philostratus's possible intentions in portraying his character as a priest of the Sun, particularly in relation to the worship of the solar deity Elagabal, which gained prominence during the first eastern dynasty to rule the Roman Empire.

The cult of Elagabal reached its zenith in Rome under the emperor traditionally known as Elagabalus (218-222), whose image is consistently negative in ancient literary sources. Philostratus himself offers a negative assessment of the emperor in *Lives of the Sophists*[1] reflecting a widespread view of the period. Considering the criticisms of Philostratus and other writers, this paper argues that the author of the *VA* develops a metaphorical critique of the emperor through the positive portrayal of Apollonius of Tyana, who is depicted as both a priest of a solar deity and an ascetic.

[1] Philostratus, *Lives of the Sophists*, II, 624.

I begin by exploring Elagabalus's image as a "bad emperor" in texts contemporary with his reign, highlighting elements of his religious practices and the cult of Elagabal. The paper then turns to Apollonius of Tyana and the representations of solar worship practices presented in the work to develop the proposed interpretive framework.

Elagabalus and the Cult of Elagabal

Elagabalus ascended to the imperial throne in 218 through a conspiracy orchestrated by his grandmother, Julia Maesa, in an attempt to restore the Severan dynasty after the death of his cousin, later claimed to be his father, Emperor Caracalla (211-217). As the fourth emperor of the dynasty, Elagabalus emphasized the Syrian cultural roots from which he descended. This, coupled with his political and administrative practices, drew severe criticism from ancient writers.[2]

Born as Varius Avitus Bassianus, he assumed the name Marcus Aurelius Antoninus upon his proclamation as emperor at the age of fourteen. His imperial name alluded to the emperors of the Antonine dynasty, with whom the Severans sought to associate themselves to establish legitimacy. Later, the emperor became associated with Elagabal because of his reported devotion to the deity. The Latinized name Heliogabalus thus stems from a later tradition, as seen in *the Vita Heliogabali* of the *Historia Augusta*. Texts written in his own era do not refer to him by that name. The later terminology also reflects a reinterpretation of the Emesene deity Elagabal in terms of the Greek solar god Helios.

The tradition of Elagabal worship originated in Emesa and was maintained within its royal priestly family. Julia Domna, great-aunt of Elagabalus and consort of Emperor Septimius Severus (193-211), founder of the Severan dynasty, belonged to a prominent family from the Roman province of Syria. She was the daughter of Gaius Julius Bassianus, high priest of Elagabal in Emesa (modern-day Homs, Syria).

[2] In previous studies, I have addressed the critiques of Elagabalus's policies, as well as the criticisms directed at his gender expression and use of pleasures. The derogatory gender representations are also linked to his cultural identity and the negative perception of his political and administrative practices. Gender, in this sense, cannot be treated as an isolated category of analysis. Rather, it must be understood in relation to its performance and representation within the interconnected spheres of politics, power, and governance.

Following the dynastic tradition on the maternal side, their sons, Caracalla and Geta, who would succeed their father in imperial power, were also initiated into the cult of the Emesene solar deity. Devotion to the Syrian god of the dynasty's maternal city is attested on coins and in various contemporary texts.

Archaeological evidence has revealed a temple dedicated to Syrian deities in Rome's Trastevere district. Artifacts discovered at this site suggest that the cult of Elagabal was already present in Rome before the reign of Elagabalus, likely introduced during the rule of Septimius Severus or Caracalla.[3] Like his Severan predecessors, Elagabalus promoted the cult of Elagabal in Rome. Similarly, his successor, Alexander Severus (222-235), was also a priest of the solar deity of Emesa. In this regard, Herodian depicts the worship of the deity by Elagabalus and Alexander Severus as "barbaric" and distinct from the worship of Greek and Roman deities, associating the cult with the Phoenicians and, by extension, with the Parthians and Persians.

> Both boys [referring to the future emperors Elagabalus and Alexander Severus] were dedicated to the service of the sun god whom the local inhabitants worship under its Phoenician name of Elagabalus. There was a huge temple built there, richly ornamented gold and silver and valuable stones. The cult extended not just to the local inhabitants either. Satraps of all the adjacent territories and barbarian princes tried to outdo each other in sending costly dedications to the god every year. There was no actual man-made statue of the god, the sort Greeks and Romans put up; but there was an enormous stone, rounded at the base and coming to the point on the top, conical in shape and black. This stone is worshipped as through it were sent from heaven; on it there are some small projecting pieces and markings that are pointed out, which the people would like to believe are a rough picture of the sum, because this is how they see them.[4]

The city of Emesa developed during the Seleucid period and became associated with Arab populations in the region. Accordingly, the Arab foundations of the local cult are generally not disputed. Edward Lipiński argues that, in the Hellenistic period, the cult of the Sun occupied a central position in the religious life of the Arab populations of

[3] Leonardo Arrizabalaga y Prado, *The Emperor Elagabalus. Fact or Fiction?* Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 147.

[4] Herodian, *Hist.*, V, 3, 4, 5.

Syria. In Emesa, however, this solar cult appears to have been superimposed upon an earlier local religious tradition centered on the veneration of a betyl, which symbolized the presence of a mountain-associated deity, commonly referred to as the "Mountain god."[5] The theonym *El-Gabal* is generally understood as a Latinized form of the Syrian name *ʾlh gbl*, in which *El* denotes the supreme Semitic deity and *Gabal* means "mountain," thus yielding the sense of "Mountain God," or, according to alternative interpretations, that of a "Creator God." In Emesa, this deity was worshipped in the form of a large, black, conical stone, often interpreted as a meteorite, as attested in Herodian's description.

It is evident that Elagabal was already worshipped in Rome prior to the reign of Elagabalus. However, unlike his predecessors and even his successor, Alexander Severus, Elagabalus's worship of Elagabal appears to have troubled contemporary writers, as is evident in the works of Herodian and Cassius Dio. Writers once again associated Elagabalus's cult and attire with the Phoenicians and Medes, distancing him from Greek and Roman traditions.

> Furthermore, he was frequently seen even in public clad in the barbaric dress which the Syrian priests use, and this had as much to do as anything with his receiving the nickname of "The Assyrian."[6]

> As Bassianus [referring to Elagabalus's birth name] performed his priestly duties, dancing by the altars to the music of flutes and pipes and all kindles of instruments in the barbarian fashion, everyone, especially the soldiers, viewed him with fairly close interest because they knew he was a member of imperial family (apart from the fact that his beautiful appearance attracted everyone's attention).[7]

> The effect was something between the sacred garb of the Phoenicians and the luxurious apparel of the Medes. Any Roman or Greek dress he loathed because, he claimed, it was made out of wool, which is a cheap material. Only seric silk was good enough for him. He appeared in public accompanied by flutes and drums, no doubt because he was honoring his god with special rites.[8]

---

[5] Edward Lipiński, *Elaha Gabal d'Émèse dans son contexte historique*, *Latomus,* 70/4, 2011, 1085-1086.

[6] Cassius Dio, *Hist. rom.*, LXXX, 11, 2.

[7] Herodian, *Hist.*, V, 3, 8.

[8] Herodian, *Hist.*, V, 5, 4.

Furthermore, the young emperor committed acts deemed horrible by these writers during ceremonies for the god, accompanied by both his mother and grandmother. According to Cassius Dio:

> I will not describe the barbaric chants which Sardanapalus [referring to Elagabalus], together with his mother and grandmother, chanted to Elagabalus, or the secret sacrifices that he offered to him, slaying boys and using charms, in fact actually shutting up alive in the god's temple a lion, a monkey, and a snake, and throwing in among them human genitals, and practicing other unholy rites, while he invariably wore innumerable amulets. But, to pass over these matters, he went to the extreme absurdity of courting a wife for Elagabalus – as if the god had any need of marriage and children![9]

The *Historia Augusta* indicates that, shortly after arriving in Rome, Elagabalus ordered the construction of a temple on the Palatine to house the black stone he had brought from Emesa to the heart of the Empire.[10] Archaeological evidence has been linked to a potential temple of Elagabal in Rome, located in the *Vigna Barberini* area on the Palatine Hill.[11]

According to Herodian, during a festival held on the summer solstice, Elagabalus would place the stone in a chariot adorned with gold and jewels to transport it to another temple built outside Rome:[12]

> The god was set up in a chariot studded with gold and precious stones and driven from the city to the suburb. The chariot was drawn by a team of six large, pure white horses which had been decorated with lots of gold and ornamented discs. No human person ever sat in the chariot or held the reins, which were fastened to the god as though he were driving himself. Antoninus ran along in front of the chariot, but facing backwards as he ran looking at the god and holding the bridles of the horses. He ran the whole way backwards like this looking up at the front of the god[13].

---

[9] Cassius Dio, *Hist. rom.*, LXXX, 11; 12.

[10] *Historia Augusta*, *Vita Heliogabali*, 3, 4.

[11] Leonardo Arrizabalaga y Prado, *op. cit.*, 147.

[12] Archaeological research suggests that two sites in Rome may correspond to a suburban *villa* where Elagabalus reportedly held horse races and a suburban temple dedicated to Elagabal. These are likely the extra-urban locations described by Herodian as the destination of a procession led by Elagabalus in honor of the god. For more on this, see: Leonardo Arrizabalaga y Prado, *op. cit.*, 147.

[13] Herodian, *Hist.*, V, 6, 6-8.

Some coins minted during the reign of Elagabalus depict the scene described by Herodian (see **Fig. 1**). A notable feature of both the numismatic evidence and Herodian's account is the representation of the god in a horse-drawn chariot, a motif closely associated with the Greek solar deity Helios. This suggests a convergence of iconographic elements among solar deities. Was this association an attempt by Elagabalus to seek legitimacy for the worship of the god within the framework of Greco-Roman traditions, or was it merely a religious association arising from the solar nature of both deities? I argue that there was an attempt at a religious association, much as Elagabalus seems to have sought to marry Elagabal to Pallas and later to Urania.[14]

However, Elagabalus overstepped the bounds of what the writers of his time deemed acceptable. They report that the emperor placed Elagabal above the god Jupiter Capitolinus and compelled high-ranking Roman officials to participate in rites for his deity[15]:

> Closely related to these irregularities was his conduct in the matter of Elagabalus. The offence consisted, not in his introducing a foreign god into Rome or in his exalting him in very strange ways, but in his placing him even before Jupiter himself and causing himself to be voted his priest [...].[16]

Furthermore, the religious rite he followed likely had connections to the power of the phallus, as shown in **Fig. 2**. Coins such as the specimen in **Fig. 2** belong to a series issued to commemorate the priesthood of Elagabalus and indicate the presence of the phallus in the rituals of Elagabal. Likewise, the texts use this element as a critique of Elagabalus:

> He would toss his head to and fro among the castrated devotees of the goddess [referring to Cybele], and he infibulated himself, and did all that the eunuch-priests are wont to do; and the image of the goddess which he carried off he placed in the sanctuary of his god.[17]

[14] Herodian, *Hist.*, V, 6, 3-5.
[15] Herodian, *Hist.*, V, 10.
[16] Cassius Dio, *Hist. rom.*, LXXX, 11, 1.
[17] *Historia Augusta*, *Vita Heliogabali*, 7, 2.

Therefore, by cross-referencing the images of the coins with the writings of Cassius Dio (*Hist. rom.*, LXXX, 11; 12) and the *Vita Heliogabali* in the *Historia Augusta*, it can be inferred that even if these were not human genitals, as Cassius Dio indicates, a phallic element, likely from a bull, was indeed part of the cult of Elagabal practiced by the emperor.

In a pioneering, albeit very old work featuring orientalist tones typical of its time, titled *Des divinités génératrices ou du culte du phallus chez les Ancies et les Modernes*, the nineteenth-century historian Jacques-Antoine Dulaure examines the phallus as a simulacrum of masculinity associated with fertility and generative power within the Sun worship practices of several ancient cultures and societies, including Mesopotamian, Phoenician, Egyptian, Greek, Roman, and Hebrew societies.[18] According to the author, the phallus was honored in the cults of Syrian peoples of Phoenician origin, associated with the Sun, and worshipped as Baal. Dulaure further associates the phallus with the worship of Cybele in Phrygia, whose consort, Attis, was also a solar deity. The Sun and the phallus, therefore, symbolize fecundity and generative power.

The interdisciplinary work of Elke Krengel, has also proposed a phallic reading of certain numismatic features associated with Elagabalus. Krengel argues that the so-called "horn" depicted on the crown of Emperor Elagabalus on coins minted between 221 and 222 is not a horn, finger, or amulet, as previously indicated in historiography, but rather the desiccated tip of a sacrificed bull's penis, used as a priestly insignia. Drawing on detailed numismatic analysis, comparative laboratory anatomical studies, and reflections on Oriental and Mediterranean religious cults, Krengel argues that this object symbolized the creative power and divine fertility bestowed upon the emperor in his capacity as the high priest of Elagabal. The symbol was specifically linked to sacrificial ceremonies and the emperor's religious policy, particularly following his adoption of a solar priestly title. She further suggests that its disappearance from coinage reflected a loss of power and the failure of his religious program, while also accounting for the sense

[18] The edition of the work in my possession was published in 1998 and translated into Portuguese; however, the original French edition dates back to 1805. The author revised the work with additions in 1825, and this second edition, which was translated into Portuguese, is the version used here.

of estrangement and rejection that his religiosity provoked among the Romans.[19]

The ritual of the taurobolium, involving bulls' penises, and the ritual castration of the *galli*, a specific type of priest of Cybele and Attis, were also practiced. [20] From this, in my understanding, stems the association Cassius Dio establishes between the Emperor Elagabalus offering penises in honor of the deity, [21] and the mention of the emperor's desire for bodily transformation. [22]

Another rite that may have been perceived as alien to Greco-Roman sensibilities was Elagabalus's refusal to eat pork and his engagement in a practice that appears to be circumcision; these practices, which bear resemblance to Jewish customs, may be interpreted as a form of ascetic practice: "[...] also in his circumcising himself and abstaining from swine's flesh, on the ground that his devotion would thereby be purer."[23]

Beyond these practices, which writers deemed eccentric, the *Historia Augusta* records that Elagabalus transferred the sacred relics of the official Roman religion, including the statue of the Magna Mater, the fire of Vesta, and the sacred shields of the Salii, to the temple of Elagabal on the Palatine.[24] Accordingly, the author of the *Historia Augusta* infers that Elagabalus intended for no god other than Elagabal to be worshiped.[25]

Cláudia Teixeira has argued that the cult proclaimed by Elagabalus represented an attempt at monotheism modeled after Akhenaten's religious reform in Pharaonic Egypt, and that this was the motive behind the young emperor's assassination in 222.[26] I do not hold the

---

[19] Elke Krengel, *Das sogenannte „Horn" des Elagabal – Die Spitze eines Stierpenis. Eine Umdeutung als Ergebnis fachübergreifender Forschung, JNG*, 47, 1997, 53-72.

[20] On this topic, see Semíramis Corsi Silva, *Os galli, sacerdotes de Cibele: representações literárias femininas e possibilidades sobre as práticas de castração ritual, NOTANDUM (USP),* v. 24, 2021, 1-21.

[21] Cassius Dio, *Hist. rom.*, LXXX, 11; 12.

[22] Cassius Dio, *Hist. rom.*, LXXX, 11, 2; 17, 1.

[23] Cassius Dio, *Hist. rom.*, LXXX, 11.

[24] *Historia Augusta*, *Vita Heliogabali*, 3, 4.

[25] *Historia Augusta*, *Vita Heliogabali*, 3.

[26] Claudia Teixeira, *Heliogábalo e o culto do Sol: ascensão e queda de uma divindade*, in *O Sol Greco-romano*, edited by M. C. Fialho, J. d'Encarnação, J. Alvar, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 2008, 200.

position that a strictly defined monotheism existed at this time. Numismatic evidence from Elagabalus, for instance, bear references to deities such as Mars, Cybele, Juno, Jupiter, and Venus.[27] Nevertheless, these coins also indicate the prominence of Elagabal within imperial representation, which Erika Manders associates with broader administrative and ideological priorities. It was not the establishment of monotheism, but Jupiter was relegated to a secondary role.[28]

In ancient sources, Elagabalus' customs were considered barbaric and his political-administrative reforms were viewed as negative, displaying a disregard for tradition and deviating from the identity codes of the most traditional elite groups. As a result, he was portrayed as a transgressive ruler whose reign ended violently. Alongside his mother, Julia Soaemias, the emperor was assassinated and dragged through the streets of Rome before being cast into the sewers that emptied into the Tiber River,[29] a fate that earned him the nickname Tiberinus.[30] Following his death, his religious edicts were revoked, and the stone of Elagabal was returned to Emesa. According to Teixeira, the temple that Emperor Elagabalus dedicated to Elagabal was rededicated to Jupiter.[31]

By contrast, Severus Alexander, despite also holding the priesthood of Elagabal, is not presented in the sources as a transgressive figure. Considering his adherence to the *mos maiorum* and his more moderate policies, Alexander Severus was not considered a *pessimus princeps*, like his predecessor.

The cult of Elagabal saw a resurgence in Rome under Emperor Aurelian (270-275), who promoted it in a form more acceptable to traditional values. The Emperor Julian (361-363) also felt a particular affinity for the solar deity, to whom he dedicated a hymn. Even Constantine (324-337), the first Roman emperor to convert to Christianity, maintained the cult of *Sol Invictus* prior to his conversion.[32]

---

[27] Leonardo Arrizabalaga y Prado, *op. cit.*, 75.

[28] Erika Manders, *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193-284*, Leiden/Boston, Brill, 2012, 147.

[29] Herodian, *Hist.*, V, 8, 9.

[30] Cassius Dio, *Hist. rom.*, LXXX, 11; 12.

[31] Claudia Teixeira, *op. cit.*, 200.

[32] Eduardo Belleza Abdala Miranda, *Apostasia Solar. Juliano (361-363 d.C.) e a restauração do culto solar*, Rio de Janeiro, MA diss., Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016, 107.

According to Eduardo Belleza Abdala Miranda, historians commonly interpret the Roman emperors' use of the solar deity as:

> [...] an assertion of power, in which divinity confers upon the sovereign a centralized authority, positioning him as the Empire's primary representative and a descendant of the deity, or, in certain instances, the incarnate god himself. Thus, the deity is the "generator of the earth," and it falls to the sovereign, chosen by the deity, to organize and govern their realm. The solar connection originates from the principle of the god's vital force and intelligence, suggesting that the Empire symbolized the cosmos.
> From a philosophical perspective, the solar deity was perceived as the largest and most powerful celestial body, exerting the most profound influence over the earthly order; he was the supreme deity presiding over the cosmic constellations, the "king and guide of the other stars," and "the master of the world." The Sun was the preeminent deity among the Romans between the third and fourth centuries CE.[33]

Thus, associating oneself with the Sun could function as a symbolic affirmation of vitality and sovereign power. Nonetheless, this does not appear to have been the central motive for the Severan dynasty's interest in this deity, although such an association may have served that purpose to some extent. It is important to recall that the solar deity worshipped by the Severan emperors originated from the traditions of their native region and family. Furthermore, the solar deity worshipped by the Severans was specifically the god Elagabal of Emesa. While there was diversity among Sun worship practices, these deities were nonetheless recognized as being interchangeably the same.

We shall now examine how Philostratus, Apollonius of Tyana's biographer, presents his subject in connection with the worship of a solar deity.

Metaphorical Critiques of Elagabalus in the Life of Apollonius of Tyana

Flavius Philostratus was born around 160/170 on the island of Lemnos, then an Athenian territory, and served as a member of the Athenian *Boulé*. He was traditionally known as a prominent sophist. Although the precise date of his relocation to Rome is uncertain, he

[33] *Ibidem*, 76. Author's translation.

likely relocated to the imperial capital to hold a position within the Severan court.

Philostratus indicates that he was part of a group of writers close to Julia Domna, a prominent figure in Roman politics during the reigns of her husband and her son Caracalla. Philostratus refers to this group as a circle (*kiklos*).[34] According to Philostratus, Julia Domna commissioned him to write the biography of Apollonius of Tyana,[35] a figure who seems to have been held in high regard by the Severan dynasty.[36]

Based on Philostratus's career, passages from the *VA*, and other works by the author, I argued in my doctoral dissertation that the *VA* was written, or at least completed and circulated, during the reign of Emperor Alexander Severus (222-235).[37]

Before discussing the worship of the solar deity as practiced by Apollonius of Tyana, it is worth noting that various names were used to refer to the solar deity worshiped among the peoples of the Roman Empire and within the province of Syria itself.[38] The solar deity worshiped by the Severan dynasty that ruled the Empire, as we have observed, was known as Elagabal.

Although Philostratus does not explicitly mention the name Elagabal in the *VA* when referring to the solar deity worshipped by Apollonius of Tyana and the characters he encounters on his journeys, I believe the author – embedded within the power structures of the Severan dynasty – sought to associate the Sun worship presented in the biography with the one developed by the imperial court of his time, which the biographer of Apollonius of Tyana served. Helios is the name Philostratus always uses when referring to the solar deity worshipped by Apollonius and the various cultural groups featured in the text, such as the Parthians and Indians. On this basis, Philostratus, in a process of *interpretatio*, equates deities with solar attributes with what he, as a Greek of the Roman Empire, recognized as a solar deity.

---

[34] Philostratus, *VA*, I, 3, 1.

[35] Philostratus, *VA*, I, 3, 1.

[36] Philostratus, *VA*, VIII, 31, 3; Cassius Dio, *Hist*., LXXVIII, 18, 4; *Historia Augusta*, *Vita Alexandri Severi*, 29, 2.

[37] Semíramis Corsi Silva, *Identidade grega e império romano. A vida de Apolônio de Tiana, de Filóstrato (século III d.C.)*, Curitiba, Appris, 2021.

[38] Henri Seyrig, *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, *Syria*, 48/3-4, 1971, 337-373.

He finds Helios the appropriate name to represent Elagabal, and likewise uses Helios to refer to the solar deity worshipped by the Parthians and Indians, as well as by Apollonius, who was from Cappadocia, a region that, according to Maurice Sartre, was only slightly Hellenized.[39]

In the following passage, Philostratus demonstrates through the words of Apollonius that while a traditional Indian Sun worship existed, the solar deity was worshipped through various rites, and although each had its own specific norms, they all shared a common element.

> "As for the customs of the Sun god and the Indians, and the way he pleases to the worshiped, let that be subject to his own law, for the gods of earth welcome ditches and rites performed in a hollow of the earth, while the air is the Sun's vehicle, and those who would please him properly must rise above the Earth and join the god on his celestial journey. Everybody desires that, but only the Indians can achieve in". [40]

In the biography written by Philostratus, there are several references to Apollonius repeatedly described as a priest of the solar deity. Several passages depict him performing rites with figures from diverse traditions, consistently illustrating the prevalence of Sun worship across various cultures. As in the passage where the Parthian king Vardanes performs a ritual alongside Apollonius, each according to his own tradition:

> As Apollonius came up and offered a greeting, the king addressed him in the Greek tongue, and invited him to join him in making sacrifice. He was just about to sacrifice a horse of the finest Nisaean kind to the Sun, and had adorned it with metal disks as if for a procession. But Apollonius replied, "You may sacrifice your own way, Majesty, but allow me to sacrifice in mine". He took a handful of frankincense and said, "Sun, send me as far across the world as seems good to you and to me. Let me come to know good men, but let me not hear of bad ones, or they of me". So saying he dropped the frankincense into the flames, and observed how they divided, where they were smoky, how many tongues they flickered with, and he also touched the fire wherever it seemed auspicious and pure. He then said, "Now, majesty, sacrifice according to your ancestral customs, because mine are as you see.

[39] Maurice Sartre, *El Oriente Romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental. De Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)*, Madrid, Akal Ediciones, 1994, 64.

[40] Philostraus, *VA*, VI, 11, 20.

> He then left the sacrifice in order not to participate in bloodshed.[41]

The Indian Brahmans, with whom Apollonius spent some years in an exchange of knowledge, also worship the solar deity,[42] and there is even a description of a Brahmanic rite:

> They claim to inhabit the center of India, and regard the peak of this hill as its navel. On it they worship a mystic fire that they claim personally to light from the sun's rays. They sing their hymn to this fire every day about noon.[43]

> The fire they draw from the sun's ray looks substantial, but they do not light it on an altar or keep it in lanterns. Instead it is like rays of the sun reflected off water, and appears suspended and shimmering in the sky. They pray to the Sun on behalf of the seasons which it dispenses, asking for them to come at the right time for the land and for India to prosper, and at night they implore the sunbeam not to be hostile to the dark, but remain as it was when they drew it down.[44]

> At midnight, they first stood up and lauded the sunlight, suspended in the way it had been at midday, and then spoke with the king on whatever he requested.[45]

The Indian king Phraotes, regarded as an exemplary ruler due to his affinity for Greek culture, mentions the deity: "I swear by the sun, nor with moderation, so that their subjects thought them oppressive, and their rule fell into disrepute."[46]

This passage suggests that Philostratus's ideal ruler, as embodied by Phraotes, is one who identifies with Greek culture and worships the solar deity. In an intriguing passage from Book III of the *VA*, another unnamed Indian king appears who has no knowledge of the Greeks, shows no interest in Greek culture, and requires the Brahman Iarchas to serve as an interpreter to speak with Apollonius. This king, in turn, not only worships the Sun but identifies himself with the star itself:

---

[41] Philostratus, *VA*, I, 31-32.
[42] Philostratus, *VA*, II, 31.
[43] Philostratus, *VA,* III, 14, 3.
[44] Philostratus, *VA,* III, 15, 2.
[45] Philostratus, *VA*, III, 33, 1.
[46] Philostratus, *VA*, II, 31, 1.

> With Iarchas as translator, Apollonius said, "What has the avoidance of philosophy given you, Majesty?" "Every virtue, and my being an avatar of the Sun god." To curb his vanity, Apollonius said, "If you were a philosopher, you would not think such things."[47]

I propose that Philostratus intended to identify the unnamed Indian king with the Emperor Elagabalus, who is frequently represented in ancient texts as a tyrannical, extravagant, exotic, and barbaric ruler. In these texts, Elagabalus is often portrayed as ignorant of elite Greco-Roman culture due to his promotion of Syrian religious traditions. In the *VA*, the unnamed king's identification with the solar deity, as well as his lack of philosophical knowledge, may contribute to this interpretive association. Within Philostratus' intellectual framework, ignorance of philosophy can signal distance from proper cultural and moral order.

A further passage appears to reinforce this reading. When the king arrives in the land of the sages, he is described as entering amid great display, adorned with jewels and splendor; similar to the Medes, he is considered lacking in intelligence and speaking incoherently:

> They were lingering over this topic when there came a noise from the village. The king had arrived arrayed somewhat in the Median style and full of pomp. In vexation Iarchas said, "Now if Phraotes were staying here, you would see everything plunged in silence, as in a sacred rite." From this Apollonius gathered that the king was inferior to Phraotes, not to a slight degree but in every aspect of wisdom.[48]

Thus, the Brahman Iarchas states that if it were King Phraotes – who, as previously shown, appears as a sort of ideal ruler for Apollonius – there would be silence instead of all that noise.[49]

I suggest that the presentation of the unnamed king evokes Elagabalus, who is described in Cassius Dio and Herodian as adopting forms of dress and behavior perceived as culturally transgressive and "barbaric" by Roman elites. Thus, I believe Philostratus uses the unnamed Indian king as a metaphor for Elagabalus, demonstrating his agreement with Severan historians Dio and Herodian regarding Elagabalus's negative image and the values of a ruler they expected.

---

[47]Philostratus, *VA*, III, 28, 2.
[48] Philostratus, *VA*, III, 26, 1.
[49] Philostratus, *VA*, III, 26, 1.

The noise accompanying the maligned Indian king can be read as the rumors that haunted the reign and life of Elagabalus. Just as Phraotes, the Indian king who knew the Greek language and admired the Greeks, is honored and regarded as a model of the ideal ruler, this second Indian king – who did not admire the Greeks and declared that he did not value anything belonging to the Greeks[50] – is regarded as a lesser king. [51] In this sense, these two Indian kings symbolize Philostratus's vision of Elagabalus and Alexander Severus, and their respective relationships with Greek traditions in the Roman Empire and the solar deity: While Elagabalus's devotion to the deity was considered excessive and deviated from Greco-Roman traditions, Alexander Severus worshipped, or at least claimed to worship, the deity in accordance with traditional religious customs.

A further point of metaphorical contrast between Philostratus's Apollonius of Tyana and Elagabalus concerns their respective asceticism. Philostratus's Apollonius is a Pythagorean ascetic philosopher who abstains from meat and animal-derived products (such as leather), takes vows of silence, and practices celibacy, all in pursuit of divine communion. As for Elagabalus, he too abstained from meat and possibly practiced rites involving genitalia, such as the circumcision mentioned by Cassius Dio. Dio also describes phallic objects being offered to the deity – objects that similarly appear on coins bearing phallic imagery. Yet, despite the apparently ascetic underpinnings of these rituals, Elagabalus's actions are criticized by Dio. The author also describes the emperor's "sexual abuses" of both men and women in several passages of the text, while criticizing his numerous marriages.

Differently, Philostratus portrays Apollonius of Tyana as an ascetic whose sexual abstinence serves as a metaphorical critique of Elagabalus's type of rite, which had religious purposes and likely involved bodily and sexual practices.

Conclusions

To conclude, Apollonius of Tyana does not appear as a priest of a solar deity in other important sources analyzed in my doctoral dissertation, which seeks to identify elements attributed by Philostratus

[50] Philostratus, *VA*, III, 29, 1.
[51] Philostratus, *VA*, III, 27-33.

to his subject, namely the corpus of letters traditionally considered to have been written by Apollonius himself. While the authorship of these letters is debatable, they offer distinct insights into the Apollonius portrayed in Philostratus's biography and merit further reflection.

On this basis, the portrayal of Apollonius as a priest of the Sun may be understood as a Philostratean construction rather than a historically recoverable feature of the figure. This supports a broader interpretive framework in which the two Indian kings and their relationship to solar worship function as contrasting typologies that can be read in relation to Severan emperors, notably Elagabalus and Alexander Severus. Phraotes, who worships the deity, aligns with ideals of culturally integrated kingship associated with Severus Alexander. Conversely, the king whose performance of the rites is seen as exaggerated and beyond acceptable limits is considered by Apollonius/Philostratus as ignorant of philosophy, a fool (representing Elagabalus).

Furthermore, Apollonius/Philostratus presents different traditions and rituals dedicated to the solar deity, which neither the subject nor the biographer criticizes. It is therefore evident that Sun worship itself was never the issue for writers such as Philostratus; rather, the problem lay in how Elagabalus conducted his rituals in relation to the traditions of imperial governance and political and administrative practices.

Finally, based on an analysis of the likely context in which the *VA* was put into circulation for reading, I argue that these metaphors were crafted to shape Alexander Severus' image and influence readers' perceptions of him in contrast to Elagabalus, thereby distinguishing political and religious practices to be endorsed from those to be rejected and criticized. It is worth recalling that Alexander Severus may have been an admirer of Apollonius of Tyana, as reported in the *Historia Augusta*,[52] and the Tyanean would thus have been the ideal figure to capture the attention of the last of the Severans.

[52] *Historia Augusta*, *Vita Alexandri Severi*, 29, 2.

References

Document references

Cassius Dio 1955, *Roman History*, Vol. IX, Translation by Earnest Cary, London-Cambridge, William Heinemann-Harvard University Press (Loeb Classical Library).

Diodorus of Sicily 2001, *Bibliotheca Historica*, Books I-III, translated by Francisco Parreu Alasà, Madrid, Gredos.

Herodian 1970, *History of the Empire from the time of Marcus Aurelius*, Vol. II, Books V-VIII, Translation by C. R. Whittaker, London-Cambridge, William Heinemann-Harvard University Press (Loeb Classical Library).

Herodian 1961, *Herodian of Antioch's History of the Roman Empire*, Translation by Edward C. Echols. Accessed November 15, 2023. https://www.livius.org/sources/content/herodian-s-roman-history/.

Lucian 1988, *Alexander or the False Prophet*, in *Works*, translated by José Luís Navarro Gonzales, Vol. II, Madrid, Gredos, 392–426.

Mattingly, H., Sydenham, E., Sutherland, C. (eds.) 1938, *The Roman Imperial Coinage*, Vol. IV, Part II, *Macrinus to Pupienus*, London, Spink & Son LTD.

Philostratus 1982, *Vidas de los Sofistas*, introduction, translation, and notes by María Concepción Giner Soria, Madrid, Editorial Gredos.

Philostratus 1979, *Life of Apollonius of Tyana*, translated, with introduction and notes by Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Editorial Gredos.

Philostratus 2005, *The Life of Apollonius of Tyana*, Vol. I, edited and translated by Christopher P. Jones, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press (Loeb Classical Library).

Philostratus 2005, *The Life of Apollonius of Tyana*, Vol. II, edited and translated by Christopher P. Jones, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press (Loeb Classical Library).

Philostratus 2006, *The Life of Apollonius of Tyana*, Vol. III, *Letters of Apollonius*, edited and translated by Christopher P. Jones, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 10-79 (Loeb Classical Library).

Scriptores Historiae Augustae 1924. Vol. II, edited and translated by David Magie. London/ New York: W. Heinemann/G. P. Putnam's Sons (Loeb Classical Library).

Bibliographic references

Alföldy, Géza 1989. *A História Social de Roma*, Lisboa, Editoria Presença.

Carbó García, Juan Ramón 2024. *The Emperor Marcus Aurelius Antoninus Elagabalus and the triad of Emesa: Azizos and Monimos, companions of Sol Invictus Elagabal*, *C&C*, 19/2, 565-580.

Dulaure, Jacques-Antonie 1998. *O culto do falo. Nos antigos e nos modernos*, Lisboa, Hugin.

Iglesias García, Santiago 2012. *El epíteto Invictus durante los siglos III d.C. y IV d.C. en el ámbito imperial*, *Antesteria*, 2, 122-142.

Harvey, Paul 1998. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica. Grega e Latina*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Winterling, Aloys 2012, *Loucura Imperial na Roma Antiga*, *História*, 31/1, 4-26.



Fig. 1: Aureus depicting Antoninus (Elagabalus) on the obverse, with the inscription IMP C M AVR ANTONINVS P F AVG. The reverse bears the inscription SANCT DEO SOLI and depicts a quadriga carrying the sacred stone of Elagabal. Source: *RIC* IV, 2, Elagabalus, 196A.



Fig. 2: Aureus depicting Antoninus (Elagabalus) in military attire, laureate and bearded on the obverse, with the inscription IMP ANTONINVS PIVS AVG. The obverse shows, according to Elke Krengel (1997), that the emperor has a bull's penis attached to his forehead, an element communicating his priestly status that appeared on coins minted immediately after he assumed the priestly title. The reverse depicts the emperor himself as a priest of Elagabal, with the inscription INVICTVS SACERDOS AVG, performing a sacrifice to the god while holding a patera in his right hand and a branch in his left. In previous studies, I have interpreted the symbol to the left of the emperor as *Sol Invictus Elagabal*. However, Juan Ramón Carbó García raises the possibility that it represents, more likely, the god Azizos (the morning star) or, less likely, the god Monimos (the evening star), deities who accompany Elagabal in the Emesa triad. I consider Carbó's hypothesis a possibility, although it is based primarily on the existence of the Emesa triad and the fact that astronomical symbols are very common on Roman coins.
Source: *RIC*, IV, 2, Elagabalus, n. 86.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1139-1158
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1139

RAPSODIE OVIDIANE DA SABINO A BOYD: PENELOPE FRA I PROCI NELLE RISPOSTE DI ULISSE

Enrico Salvatore SIMONETTI*
(Università Pegaso, Napoli)

Keywords: *Ovidius, Penelope, Ulixes,* Heroides*, epistle, responses, Sabinus, Boyd.*

Abstract: ***Ovidian rhapsodies from Sabinus to Boyd: Penelope among the suitors in Ulysses' replies***. *The flourishing of responses to the* Heroides *constitutes a distinctive manifestation of the extraordinary reception enjoyed by Ovid's epistolary collection during the Renaissance. Sabinus' ingenious idea – namely, the composition of replies by the heroes mentioned by Ovid in* Amores *2.18 – gave rise, within Humanist culture, to a literary fashion whose most celebrated expression is found in the three* responsiones *attributed to «A. Sabinus» and appended to the earliest printed editions of the* Heroides. *Even as it reverses the heroine's arguments, the reply necessarily remains anchored to its model and provides an opportunity not only to transform the solipsism of Ovid's letters – originally conceived as autonomous and self-contained compositions – into a lively epistolary exchange, but above all to emulate the* ars *and* doctrina *of the Augustan poet. This article seeks to investigate this ambitious literary enterprise through the analysis of a narrative motif particularly well suited to illustrating the allusive strategies employed in the responsa: the portrayal of Penelope confronted with her suitors, as developed in the responses of Ulysses composed by Angelo Sabino and by the Scottish poet Mark Alexander Boyd (1563-1601), offers a valuable perspective from which to explore the intricate rhetorical framework of the* responsiones. *While allowing for original reinterpretations, these texts remain faithful to the argumentative structure and imagery of Ovid's heroine. Moreover, the intertextual dialogue between the two responses – which Boyd reshapes into a kind of poetic contest – renders the process of deciphering their textual construction both more complex and more compelling.*

Cuvinte-cheie: *Ovidiu, Penelopa, Odiseu,* Heroides*, epistole, răspunsuri, Sabinus, Boyd.*

Rezumat: ***Rapsodii ovidiene de la Sabinus la Boyd: Penelopa printre pețitorii ei în răspunsurile lui Ulise***. *Înflorirea răspunsurilor la* Heroides

* enricosalvatore.simonetti@unipegaso.it

constituie o manifestare distinctivă a extraordinarei receptări de care s-a bucurat colecţia epistolară a lui Ovidius în timpul Renaşterii. Ideea ingenioasă a lui Aulus Sabinus – şi anume compunerea unor răspunsuri din partea eroilor menţionaţi de Ovidiu în Amores *2.18 – a dat naştere, în cadrul culturii umaniste, unei mode literare a cărei expresie cea mai celebră se regăseşte în cele trei* responsiones *atribuite lui „A. Sabinus" şi adăugate primelor ediţii tipărite ale* Heroidelor. *Chiar dacă inversează argumentele eroinei, răspunsul rămâne în mod necesar ancorat în modelul său şi oferă prilejul nu doar de a transforma solipsismul scrisorilor lui Ovidiu – concepute iniţial ca opere autonome şi autosuficiente – într-un schimb epistolar viu, ci mai ales de a emula* ars *şi* doctrina *poetului augustan. Acest articol îşi propune să investigheze această ambiţioasă întreprindere literară prin analiza unui motiv narativ deosebit de potrivit pentru ilustrarea strategiilor aluzive utilizate în* responsa*: reprezentarea Penelopei confruntate cu peţitorii săi, aşa cum apare în răspunsurile lui Ulise compuse de Angelo Sabino şi de poetul scoţian Mark Alexander Boyd (1563-1601), oferă o perspectivă privilegiată din care poate fi explorată complexa arhitectură retorică a* responsiones. *Deşi permit reinterpretări originale, aceste texte rămân fidele structurii argumentative şi imagisticii eroinei ovidiene. Mai mult, dialogul intertextual dintre cele două răspunsuri – pe care Boyd îl transformă într-un adevărat concurs poetic – face ca procesul de descifrare a construcţiei lor textuale să fie deopotrivă mai complex şi mai captivant.*

1. La fioritura delle risposte alle *Heroides* costituisce una particolare manifestazione della straordinaria fortuna della silloge ovidiana in età rinascimentale[1]: l'arguta intuizione di Sabino, autore delle repliche di eroi menzionate da Ovidio nella 2,18 degli *Amores*[2], 'genera' nell'Umanesimo una moda letteraria che, dopo i primi e isolati esperimenti[3], conosce la sua più celebre espressione nelle tre *responsiones*

[1] Sul *Fortleben* delle *Heroides* il contributo più completo resta, a mia scienza, il volume di H. Dörrie, *Der heroische Brief. Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung*, Berlin, 1968.

[2] *Quam cito de toto rediit meus orbe Sabinus / scriptaque diversis rettulit ipse locis! / Candida Penelope signum cognovit Ulixis, / legit ab Hippolyto scripta noverca suo. / Iam pius Aeneas miserae rescripsit Elissae, / quodque legat Phyllis, si modo vivit, adest. / Tristis ad Hypsipylen ab Iasone littera venit, / dat votam Phoebo Lesbis amata lyram* (vv. 27-34); sulla problematica sezione del carme ovidiano si rinvia alla sintetica, ma puntuale presentazione di J.C. McKeown, *Ovid: Amores. Text, Prolegomena and Commentary in four Volumes. Volume III: A Commentary on Book Two*, Leeds, 1998, 399.

[3] All'anonima *Epistula Phaonis ad Sappho* della prima metà del Quattrocento (cfr. H.S. Sedlmayer, *Epistula Phaonis ad Sappho*, *WS*, 10, 1888, 167 e A. Fritsen, *The Renaissance Afterlife of* Heroides *15: Two Humanist Responses to Sappho (*Commendatio Marci Siculae [sic!] poetae *and* Epistula Phaonis ad Sappho*)*, *Manuscripta*, 49/1, 2005, 41-58) segue la *Responsio Ulixis ad Penelopen*, di cui si parlerà nel corso di questo saggio.

ascritte ad «A. Sabinus» e annesse alle prime edizioni delle *Heroides*[4]. Anche nel ribaltamento delle argomentazioni dell'eroina, la replica implica un aggancio obbligato al modello e rappresenta il pretesto non soltanto per trasformare in un vivace scambio epistolare il solipsismo delle lettere ovidiane, concepite per essere autonome e indipendenti[5], ma soprattutto per emulare l'*ars* e la *doctrina* del poeta augusteo.

Il presente contributo intende esaminare tale ambiziosa operazione a partire dall'analisi di un segmento narrativo che si presta bene a illustrare le strategie allusive dei *responsa*: l'immagine di Penelope alle prese con i proci, delineata nelle risposte di Ulisse composte da Angelo Sabino e dal poeta scozzese Mark Alexander Boyd (1563-1601)[6], consentirà di approfondire l'articolata impalcatura retorica delle *responsiones*, che, senza escludere rivisitazioni originali, restano fedeli alla struttura argomentativa e all'immaginario dell'eroide ovidiana; inoltre, il dialogo intertestuale fra tali risposte, che Boyd trasfigura in una sorta di agone poetico, rende più complicata, ma anche più affascinante la decodifica dei meccanismi di costruzione testuale.

---

[4] Nell'edizione trevigiana del 1475 e in quella parmense del 1477 tali risposte sono introdotte da un breve *accessus*: *A. Sabinus eques Romanus celeberrimus vatesque Nasonis temporibus floruit; qui has omnes responsiones et alias edidit, quae non reperiuntur. De quo quidem Sabino ipse Naso,* De sine titulo*, libro secundo, ad Macrum talia* [Ov. *am.* 2,18,27-34, a cui è aggiunto anche *Pont.* 4,16,13-16]; per il dibattito sulla loro antichità che si generò a partire da Aldo Manuzio si rimanda alle pagine di P. White, *Renaissance Postscripts: Responding to Ovid's* Heroides *in Sixteenth-Century France*, Columbus, 2009, 191-199 e di T.-Ch. Spieß, *Die Sabinus-Briefe: Humanistische Fälschung oder antike Literatur? Einleitung – Edition – Übersetzung – Kommentar*, Trier, 2012, 15-19.

[5] Lo fanno notare con la consueta chiarezza A. Barchiesi, *Narratività e convenzione nelle* Heroides, «MD» 19, 1987, 63-90 in relazione all'epistola di Penelope e G. Rosati, *Epistola elegiaca e lamento femminile*, in *Publio Ovidio Nasone. Lettere di eroine*, Milano, 1989, 30ss.

[6] Di Boyd (1562-1601) sopravvivono due biografie d'età moderna: all'elogiativo resoconto di R. Sibbald, *Scotia Illustrata sive Prodromus Historiae Naturalis*, Edinburgh, 1684, 305-307 seguì il 'bozzetto' di D. Dalrymple (*Sketch of the Life of Mark Alexander Boyd*, Edinburgh 1787), a dir poco ingeneroso nei confronti dello stile poetico del poeta; profili biografici hanno offerto I.C. Cunningham, *Marcus Alexander Bodius, Scotus*, in L.A.J.R. Houwen - A.A. MacDonald - S.L. Mapstone (eds.), *The Palace in the Wild: Essays on Vernacular Culture and Humanism in Late-Medieval and Renaissance Scotland*, Leuven, 2000, 161-174 e N. Royan, *Boyd, Mark Alexander (1563-1601)*, in H.C.G. Matthew - B. Harrison (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography in Association with British Academy, From the Earliest Times to the Year 2000*, vol. 7, Oxford, 2004, 40-42.

2. Finalizzata a sollecitare un rapido ritorno di Ulisse piuttosto che una risposta[7], l'*Eroide* di Penelope contiene un'allusione a possibili avventure extraconiugali del marito:

> *haec ego dum stulte metuo, quae vestra libido est,*
> *esse peregrino captus amore potes;*
> *forsitan et narres, quam sit tibi rustica coniunx,*
> *quae tantum lanas non sinat esse rudes.*
> *Fallar, et hoc crimen tenues vanescat in auras,*
> *neve, revertendi liber, abesse velis!* (Ov. *epist*. 1,75-80).

La gelosia affiora in appendice all'ampia sezione dedicata all'incerto destino dell'eroe dopo la guerra di Troia (*haec*, v. 75), che si manifesta nelle vane peregrinazioni di Telemaco alla ricerca di notizie (vv. 37-40) e nelle infruttuose indagini della moglie (vv. 57-66)[8], indotta a prefigurarsi per il marito ogni sorta di pericolo in terra e in mare (vv. 73-74). Con significativo cambio di tono, tuttavia, nel distico 75-76 Penelope ammette l'ingenuità dei timori appena elencati, perché Ulisse, lascivo come tutti gli uomini[9], potrebbe essere preda (*captus*) di un *amor peregrinus*[10]: questa diffidente, ma fondata deduzione rivisita

---

[7] È l'intento enucleato nel distico incipitario, dal forte valore programmatico: *hanc tua Penelope lento tibi mittit, Ulixe; / nil mihi rescribas attinet: ipse veni!* (vv. 1-2); nel pentametro A. Barchiesi, *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum 1-3*, Firenze, 1992, 65-67 ad *attinet* preferisce la congettura di Bentley *tu tamen*; il testo delle *Heroides* qui seguito è tratto dalla citata edizione di Rosati.

[8] A proposito dei vv. 63-65, *nos Pylon, antiqui Neleia Nestoris arva, / misimus: incerta est fama remissa Pylo. / Misimus et Sparten: Sparte quoque nescia veri*, Barchiesi, *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum 1-3* cit., 88 nota che «se si riferiscono questi versi alla missione di Telemaco già ricordata a 37-38 [...], bisogna ammettere una chiara divergenza rispetto a Omero, dove Penelope è ignara della partenza di Telemaco per Pilo e Sparta (cfr. *Od*. 3, 373 sgg.). D'altra parte Penelope, ormai informata dei risultati del viaggio [...], è verosimilmente interessata a valorizzare agli occhi del marito un proprio ruolo attivo»; a rendere più 'piccante' la sezione sui sospetti di Penelope (vv. 71-78), Telemaco ha informato la madre sulla prigionia di Ulisse preso Calipso (*Od*. 17, 142 ss.).

[9] Questo il senso della relativa aggettiva *quae vestra libido est* ("lussuriosi come siete"): cfr. A. Traina, T. Bertotti, *Sintassi normativa della lingua latina. Teoria*, Bologna 2015³, 392; è lecito forse pensare che in questa generalizzazione Penelope assimili implicitamente il *libidinosus* Ulisse alla *turba luxuriosa* (v. 88) dei proci.

[10] Insieme al valore denotativo di "straniero" è possibile ravvisare nell'aggettivo anche l'accezione connotativa di "adulterino": cfr. *ThlL* X 1.1315,22-27 e, in particolare, l'occorrenza del nesso *peregrinus amor* in Petron. 91,6; *amor*, invece, va

l'archetipo omerico, dove la permanenza di Ulisse presso Calipso è descritta come una vera e propria prigionia[11]; allo stesso tempo, tuttavia, il timore del tradimento sfrutta la ricca tradizione elegiaca del verbo *capere*, che segnala la completa conquista amorosa[12]. Nei vv. 77-78, per giunta, la fervida immaginazione della *coniunx* si spinge a ricostruire la svalutazione della sua persona da parte del marito in dialogo con l'amante (*forsitan et narres*): non pago del tradimento, infatti, con tono irridente il fedifrago enfatizzerebbe l'ingenua *rusticitas*[13] della moglie, che in un ironico riadattamento del paradigma moralistico romano si concretizza nella capacità di raffinare la lana; Penelope, dunque, si sforza da un lato di evitare possibili critiche da parte di Ulisse, rese ancor più offensive dalla presenza della *paelex*, dall'altro di delineare un autoritratto di sposa esemplare e, quindi, di rassicurare il marito sulla sua incrollabile fedeltà con l'immagine tradizionale della *matrona lanifica*[14]. La sequenza si chiude con l'augurio espresso dai due congiuntivi desiderativi nel v. 79 e con l'«urbana forma di divieto»[15] dell'infinito retto da *velis* nel v. 80: l'eroina spera che il proprio sospetto si risolva in un autoinganno (*fallar*) e l'accusa si riveli infondata (*hoc crimen tenues vanescat in auras*). Se è libero di ritornare (*revertendi liber*), infatti, Ulisse non deve voler restare lontano da lei: la sfumatura concessiva dell'apposizione *liber*, valorizzata dalla collocazione della *iunctura* con *revertendi* in corrispondenza della dieresi mediana, richiama il tema della prigionia presso un'amante straniera

inteso come «persona amata» (R. Pichon, *Index verborum amatoriorum*, Paris, 1902, 85-86).

[11] *Capere* (v. 76) corrisponde al verbo ἔρυκω, che, insieme ai suoi composti, definisce nell'*Odissea* il soggiorno forzato del protagonista a Ogigia: cfr. 1,13-14, 55, 197-199; 4,497-498, 555-560; 5,13-15; 9,29-33; 17,142-144; 23,334.

[12] Sul valore elegiaco del termine si rinvia a P. Fedeli, *Sesto Properzio. Il primo libro delle elegie. Introduzione, testo critico e commento*, Firenze 1980, 64 a Prop. 1,1,1 *Cynthia prima suis miserum me cepit ocellis*.

[13] Nel gergo amatorio «*rustici* praecipue vocantur qui artis amatoriae non sunt periti, sed sese praebent rudes et quasi inpeditos» (Pichon, *Index* cit., 256); il contrasto fra *urbanitas* e *rusticitas*, peraltro, svolge un ruolo centrale nell'*Eroide* di Enone.

[14] Il più celebre *exemplum* è senz'altro la Lucrezia liviana, *nocte sera deditam lanae inter lucubrantes ancillas in medio aedium sedentem* (1,57,9); l'aggettivo *rudes* (v. 78) ribadisce la scarsa eleganza di Penelope.

[15] Il giudizio stilistico, che mi sembra coerente con la volontà di Penelope di stornare da sé l'accusa di *rusticitas*, è formulato da Traina, Bertotti, *Sintassi normativa* cit., 257 a proposito del costrutto equipollente, *noli* + infinito.

e desidera scongiurare l'ipotesi più dolorosa, cioè che la lontananza del marito sia dovuta non a una costrizione, ma a una sua libera scelta.

In antitesi con i presunti tradimenti di Ulisse, Penelope resiste alle pressioni di chi mette alla prova la sua devozione coniugale e rimane fedele al vincolo matrimoniale: nonostante abbia esortato la figlia a convolare a nuove nozze, infatti, il padre Icario è stato costretto ad arrendersi al cospetto della sua *pietas*[16]. Per motivare gli ammonimenti paterni e, a un tempo, per suscitare nel destinatario gelosia e inquietudine, l'eroina passa a illustrare la situazione nella reggia, infestata dall'ingombrante presenza dei proci, che non solo dilapidano le ricchezze del regno, ma costituiscono anche una minaccia erotica:

> *Dulichii Samiique et quos tulit alta Zacynthos,*
> *turba ruunt in me luxuriosa proci,*
> *inque tua regnant nullis prohibentibus aula;*
> *viscera nostra, tuae dilacerantur opes.*
> *Quid tibi Pisandrum Polybumque Medontaque dirum,*
> *Eurymachique avidas Antinoique manus,*
> *atque alios referam, quos omnis turpiter absens*
> *ipse tuo partis sanguine rebus alis?* (Ov. *epist.* 1,87-94).

Dei pretendenti Penelope sottolinea in primo luogo la numerosità, che mette seriamente a repentaglio l'incolumità dei pochi partigiani di Ulisse (cfr. i vv. 97-98): se l'elenco nel v. 87 riecheggia una sequenza formulare odissiaca (cfr., per es., *Od.* 1,246), l'iperbato fra il sostantivo *proci*[17] e gli aggettivi *Dulichii* e *Samii* denota la consistenza della folla, mentre il sintagma *turba… luxuriosa* (v. 88), ulteriormente valorizzato dalla collocazione dei membri all'inizio degli emistichi del pentametro, ne connota il disordine e l'insolenza; lo scarto tra il plurale del soggetto (*proci*) e il singolare dell'apposizione (*turba*) rende l'idea della massa indistinta e minacciosa dei giovani, i cui eccessi[18] si

[16] *Me pater Icarius viduo discedere lecto / cogit et immensas increpat usque moras. / Increpet usque licet: tua sum, tua dicar oportet; / Penelope coniunx semper Ulixis ero. / Ille tamen pietate mea precibusque pudicis / frangitur et vires temperat ipse suas* (vv. 81-86); sulla *pietas* declinata "inter coniuges, a parte uxoris" cfr. *ThlL* X 1.2094,31-55.

[17] Il termine latino risale alla suddivisione della popolazione di Roma in tribù operata da Servio Tullio, ma si specializza, prevalentemente in poesia, a indicare i pretendenti di Penelope: cfr. *ThlL* X 2.1593,17-47 e Paul. Fest. 290,21-24 L.

[18] Questo il significato della radice di *luxus*: cfr. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959[4], 374.

concretizzano nello sperpero dei beni di Ulisse (vv. 89-94). Inoltre, tanto la prevalenza dei dattili nel v. 87, quanto la scelta del verbo *ruere* nel v. 88 descrivono con espressività l'aggressiva veemenza della sfrenata brigata, di cui Penelope diviene il bersaglio[19]. Sebbene le insidie erotiche, ridimensionate dalla devota opposizione alle pressioni di Icario, riemergano pericolosamente nell'epiteto *luxuriosa*, l'eroina tende tuttavia a rimarcare i danni politici ed economici dell'esuberanza degli ospiti, che regnano incontrastati nella reggia (v. 89): l'ablativo assoluto *nullis prohibentibus* esclude qualsiasi argine contro gli usurpatori, che fanno strame delle ricchezze di Ulisse, *viscera* della coppia reale (v. 90)[20]: il passaggio da *nostra* a *tuae*, che chiama direttamente in causa il destinatario, si accompagna alla polisemia del pentasillabico *dilacerantur*, che, adatto a determinare sia le *opes* sia i *viscera*[21], esprime lo sfacelo economico e, a un tempo, l'insopportabile tormento causati dall'arroganza dei proci.

Nei vv. 91-92 l'elenco dei nomi propri e il ritmo dattilico richiamano la *nuance* odissiaca del v. 87, mentre la duplicazione del nesso coordinante *-que -que*, di stampo enniano, e l'elegante *collocatio verborum* nel pentametro creano un senso di accumulo, orientato ad allarmare Ulisse: la colpa del presente disordine, infatti, è a lui ascritta con l'incisività del pronome identificativo *ipse* nell'incipit del v. 94 ("proprio tu") e in *enjambement* con il predicativo *absens* ("con la tua assenza"). L'avverbio *turpiter* (v. 93), che può determinare *absens* ovvero il predicato *alis*, suggella la polemica contro la negligenza del marito: riprovevole è la sua assenza prolungata, anche alla luce delle pro-

[19] La vulnerabilità della donna è suggerita dal duplice monosillabo lungo prima della dieresi del pentametro: il binomio *in me*, dall'accezione ostile, 'maschera' però la vera natura – nuziale e sessuale – dell'insidia; *ruere*, con simile pregnanza semantica, connota l'assalto dei Romani alle caste Sabine in Ov. *ars* 119 *sic illae timuere viros sine lege ruentes*.

[20] *Nostra* potrebbe anche equivalere a *mea* (antitetico a *tuae*), ma il riferimento a entrambi i coniugi sembra più adeguato al contesto: cfr. Barchiesi, *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum 1-3* cit., 95-96.

[21] Cfr. *ThlL* V 1.1159-66-1160,3. *Viscera* presenta qui un'accezione emotiva: cfr. *OLD s.v. viscus* 4 ("the innermost parts of the body regarded as the seat of thought, emotion, etc."); la densità semantica del passo, tuttavia, è accentuata anche dal significato traslato di *viscera* come sinonimo di ricchezze: cfr. *OLD s.v. viscus* 2b: mi sembra indicativo il confronto con la metafora del *vilicus* petroniano, che nel presentare Crotone, patria degli *heredipetae*, suggella il proprio fosco ritratto con l'assimilazione della città ai campi durante una pestilenza, *in quibus nihil aliud est nisi cadavera quae lacerantur aut corvi qui lacerant* (116,9).

babili scappatelle[22], ma vergognoso è anche che l'eroe sostenti tutti coloro (*quos omnis*) che gli insidiano il regno e la moglie con le sostanze procurate a prezzo del sangue[23] e vanifichi, in questo modo, gli enormi sforzi profusi per conquistare e consolidare il potere.

3. La menzione di molti giovani pretendenti, corredata da polemiche frecciatine contro la sua incurante lontananza, richiede una replica puntuale da parte del marito. Dai rapidi cenni ovidiani poco si riesce a inferire sulla risposta composta dal sodale Sabino: negli *Amores* il poeta si limita a segnalare che la *candida* Penelope ha riconosciuto il sigillo del marito (2,18(19),29), mentre in *Pont*. 4,16,13-14 il richiamo alla sola epistola di Ulisse sembra assumere un valore paradigmatico e suggerire che Sabino scrisse risposte a tutte le *Heroides* singole: *et qui* [scil. *Sabinus*] *Penelopae rescribere iussit Ulixem / errantem saevo per duo lustra mari*.

Un giudizio ben più accurato, invece, è possibile formulare sugli analoghi esperimenti degli umanisti. Angelo Sabino, probabile autore delle risposte di Ulisse, di Demofoonte e di Paride aggiunte alle prime edizioni delle *Heroides*[24], scrisse in gioventù una *Responsio Ulixis ad Penelopen* costruita in gran parte come un resoconto delle avventure dell'eroe narrate nei libri IX-XII dell'*Odissea* (donde il titolo alternativo di *Odyssea decurtata*)[25]. Quasi al termine dell'analessi, ormai giun-

[22] L'aggettivo *turpis* definisce tra le altre cose «quod virtuti pudorique contrarium est» (Pichon, *Index* cit., 286).

[23] Il sintagma *partae sanguine res* (v. 94) qualifica con maggiore espressività le generiche *opes* del v. 90.

[24] La loro composizione è senz'altro anteriore al 1467: cfr. G. Canali, *Angelo Sabino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 3, 1961, 234-235. La rivalutazione dell'antichità di tali *responsiones* viene promossa a partire da B.W. Häuptli, *Publius Ovidius Naso: Ibis, Fragmente, Ovidiana. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert*, Zürich 1996, in part. 118-141, che stampa le epistole di Sabino all'interno della sua collezione ovidiana, e sostenuta nelle edizioni autonome di Spieß, *Die Sabinus-Briefe* cit. e di W. Lingenberg, *Sabini Epistulae. Mit Übersetzung und kritischem Kommentar*, Heidelberg 2018, del quale conviene segnalare anche il contributo 'a corredo' dell'edizione critica: *Überlieferung, Datierung und Autorschaft der Sabinusbriefe*, *RhM*, 161/1, 2018, 29-56; sulla questione è ritornata con opposta prospettiva G. Sommariva, *Le epistole di Sabino: vicissitudini critiche e nuove prospettive*, *Vichiana*, 59/1, 2022, 47-59.

[25] Il componimento, di cui Angelo Sabino parla nell'*Epaeneticum* a Pio II (vv. 9-12) scritto dopo il 1463, è attribuito ad «Angelus Sabinus vates egregius» nel *codex unicus* che lo tramanda, il Diezianus B. Santenianus 41 del XV secolo, custodito nella Staatsbibliothek di Berlino.

to a Scheria presso i Feaci, Ulisse prende a rivolgersi alla moglie e si augura che ella conservi intatta l'antica pudicizia, che le permetterà di essere annoverata tra le eroine di specchiata fedeltà coniugale e le donerà fama eterna (vv. 427-444); alquanto sbrigativo è il riferimento ai proci, che, destinati a scontare presto la vendetta dell'eroe, Penelope è esortata a rifiutare con animo inflessibile:

> *preterea pietas si vivit pectore in isto,*
> *constanti moneo pellere mente procos.*
> *Non impune ferent, norint, peccasse dabuntque*
> *Dulichio paenas, quas meruere pati* (Sab. *Od. decurt.* 445-448)[26].

L'avverbio *preterea* (v. 445) segna uno scarto netto rispetto alla *laudatio* dei versi precedenti e introduce, con qualche apprensione, il dubbio sulla devozione della moglie (*pietas si vivit pectore in isto*) e la conseguente esortazione (*moneo*) a respingere gli spasimanti: l'associazione di *pietas* a *proci* (vv. 445-446), presenti rispettivamente in *epist.* 1,85 e 88, chiarisce il nesso logico che Penelope stabilisce tra la resistenza alle esortazioni di Icario (vv. 81-86) e la presenza dei pretendenti a palazzo (vv. 87-94)[27]; inoltre, la *mens constans*, con cui la donna deve conservare quel *pudor mentis* (v. 428) a cui l'eroe ha appena dedicato una lunga sezione, comporta l'ostinata opposizione contro le tentazioni erotiche e, a un tempo, l'incrollabile osservanza del *foedus* nuziale[28]. Nel distico 447-448 il *focus* si sposta poi dalla moglie

[26] Cito il testo stabilito da Ch. Meckelnborg, B. Schneider, Odyssea. Responsio Ulixis ad Penelopen. *Die humanistische Odyssea decurtata der Berliner Handschrift Diez. B. Sant. 41. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, München-Leipzig, 2002; i curatori di tale edizione, peraltro, si dichiarano scettici sull'attribuzione dell'opera a Sabino: sulla questione, però, mi limito a rimandare alle più prudenti argomentazioni di G. Sommariva, *L'umanista Angelo Sabino e l'*Odyssea decurtata *del ms. Diez. B. Sant. 41 di Berlino*, in G. Platania, C. Rosa, M. Russo (edd.), *'Hinc illae lacrimae!'. Studi in memoria di Carmen Maria Radulet, vol. II*, Viterbo, 2010, 468-471.

[27] A riprova di ciò, nei versi 449-450 il padre Icario, che esorta la figlia ad accondiscendere a nuove nozze, viene accostato ai proci, giacché Penelope è esortata a ingannarlo con la tela: *Icarius si te talamo discedere cogit, / Icarium fallat pendula tela patrem!*; la 'iunctura' *pendula tela* è ripresa da Ov. *epist.* 1,10; il verbo *fallere*, a determinare però la *spatiosam… noctem*, figura nel v. 9 dell'epistola ovidiana.

[28] La duplice sfumatura semantica dell'aggettivo *constans* è riflessa nelle definizioni di Pichon, *Index* cit., 112: «*constans* est modo adversus amorem firmus, modo in amore stabilis ac fidus».

ai pretendenti, ai quali Ulisse minaccia[29] la meritata vendetta per i loro *peccata*, un termine che, nella sua ricca polisemia, si carica qui anche di *nuances* erotiche[30].

Nella lettera associata alle altre due *responsiones*, invece, Ulisse si concentra sui propri timori e li abbina ai *rumores* che allarmano Penelope: assicura, infatti, che il suo amore non è stato incrinato né da mostri come Scilla e Cariddi, i Lestrigoni e le Sirene (vv. 31-36), né dalle tentazioni di Circe e di Calipso; desideroso di raggiungere la moglie, egli ha resistito agli incantesimi della maga e alla proposta nuziale della ninfa e ha rifiutato le loro offerte di immortalità anche a costo di patire molte sofferenze in terra e in mare[31]. Con un tocco di realismo, tuttavia, l'eroe prevede che Penelope, turbata dai nomi di donna appena menzionati, continuerà a leggere l'epistola con una certa inquietudine[32]; a parziale compensazione di tale paura, dunque, con abile strategia retorica ricorda la preoccupante presenza nella reggia di tanti giovani che aspirano alla sua mano:

certe ego cum Antinoum Polybumque Medontaque legi,
heu toto sanguis corpore nullus erat!
Tot iuvenes inter, tot vina liquentia semper
– ei mihi, quo credam pignore? – casta manes?
Curve placent ulli, si sunt in fletibus, ora?
Deperit et lacrimis non decor iste tibi?
Pacta quoque es thalamo, nisi mendax tela moretur
et coeptum revoces callida semper opus.
Ars pia, sed, quotiens oculos frustrabere lana,
successum totiens ars dabit ista tibi? (Sab. 1,47-56)[33].

[29] Isolato tra pentemimere ed eftemimere, l'inciso *norint* (v. 447) determina una cupa sfumatura all'avvertimento dell'eroe: con funzione esortativa «il perfetto può regolarmente trovarsi, anche in proposizione positiva, quando il contesto esige l'azione compiuta nel presente» (Traina, Bertotti, *Sintassi normativa* cit., 244).

[30] Cfr. *ThlL* X 1.887,48-67 e Pichon, *Index* cit., 227-228.

[31] (*Amorem fregit*) *non quod Colchiacas Circe temptaverat herbas, / non quod sollemnes altera diva toros. / Utraque se nobis mortalia demere fila / spondebat, Stygias utraque posse vias, / te tamen hac etiam spreta mercede petivi / passurus terra tot mala totque mari* (Sab. 1,37-42); sulle promesse di immortalità da parte di Calipso cfr. *Od*. 5,135-136 e 7,256-260.

[32] *Sed tu femineo nunc forsan nomine tacta / non secura leges cetera verba mea. / Quaeque mihi Circe, quae sit mihi causa Calypso, / iamdudum ignoto sollicitere metu* (Sab. 1,43-46).

[33] Il testo è quello di Spieß, *Die Sabinus-Briefe* cit. con lievi adattamenti.

Ironicamente introdotta dall'avverbio *certe* (v. 47), che all'*ignotus metus* (v. 46) della moglie contrappone la concreta apprensione del marito, e accentuata dall'interiezione *heu* e dal *topos* del sangue che si dilegua completamente a causa della paura (v. 48)[34], la dolorosa precisazione si dimostra particolarmente efficace, perché nella riscrittura del distico 90-91 della prima *Eroide* (*quid tibi Pisandrum Polybumque Medontaque dirum, / Eurymachique avidas Antinoique manus…*) la sostituzione del nome di Pisandro con quello di Antinoo, menzionato da Ovidio nel pentametro[35], comunica la puntigliosa attenzione con cui Ulisse ha analizzato le parole di Penelope, fino a riecheggiarne il ritmo e lo stile; il perfetto *legi* (v. 47), inoltre, evoca con forza mimetica il frangente della lettura e ne enfatizza i penosi effetti. Se la donna elenca i nomi per accreditare la propria testimonianza e per esaltare la massa dei proci, il *vir*, dal canto suo, 'rilegge' le affermazioni della moglie in senso erotico: il suo smarrimento emotivo, infatti, è dovuto alla duplice minaccia – segnalata nel v. 49 dalla *reduplicatio* di *tot* – dei giovani e dei *vina*[36], che possono aver compromesso la castità di Penelope. Con amaro sarcasmo la prima interrogativa (vv. 49-50) mette in dubbio la decisa affermazione di Ovidio in *am*. 3,4,23-24 (*Penelope mansit, quamvis custode carebat, / inter tot iuvenes intemerata procos*)[37], evocata sia dal sintagma *tot iuvenes inter*, con la posposizione di *inter* dalla prima alla terza sede e la trasformazione di *iuvenes* da aggettivo in sostantivo, sia dalla 'iunctura' *casta manes* che, ritardata a effetto dopo l'incidentale, glossa il ricercato *inte-*

[34] L'immagine è prevalentemente poetica: cfr. *OLD s.v. sanguis* 7b: "blood (drained by fear)".

[35] Al nome di Antinoo, uno dei pretendenti più autorevoli, seguono quelli di Polibo, definito "saggio" in *Od*. 22,243 e poi ucciso da Eumeo (22,284), e di Medonte, araldo di Itaca fedele a Penelope (4,675ss. e 16,409-412), anche se Telemaco lo annovera tra i proci (16,252) e in effetti risulta loro gradito commensale (17,170-176), e salvato dalla strage di Ulisse per intercessione dello stesso Telemaco (22,354-380).

[36] Nell'*Odissea* gli μνηστῆρες sono a più riprese qualificati come "giovani": 1,148 (forse spurio); 2,96; 4,769; 15,330-333; 17,174, 479, 482; 19,141; 21,179, 271, 361; 22,30; 23,121-122; 24,131; anche se nelle vesti di *magister amoris* Ovidio segnala i pericoli di un uso smodato del vino (*ars* 1,565ss.), tuttavia *vina parant animos faciuntque caloribus aptos* (*ars* 1,237; cfr. anche i vv. successivi e *rem*. 805-806). La 'iunctura' *vina liquentia* figura due volte nel V libro dell'*Eneide* (vv. 238 e 776) e una in Arnobio (*nat*. 6,1): cfr. *ThlL* VII 2.1480,60-62.

[37] Cfr. J.C. McKeown, R.J. Littlewood, *Ovid: Amores. Text, Prolegomena and Commentary in four Volumes. Volume IV.i: A Commentary on Book Three, Elegies 1 to 8*, Prenton, 2023, 138-139.

merata e trasferisce il verbo *manere* dall'esametro al pentametro. Inserite nella cornice omerica dell'episodio, con molta probabilità le dichiarazioni di Ulisse sono influenzate anche da una particolare rivisitazione ovidiana del rapporto tra Penelope e i proci: nella tirata anti-elegiaca della *lena* Dipsa, infatti, l'eroina odissiaca costituisce il prototipo delle matrone austere che nel loro severo cipiglio nascondono, subdole, *crimina multa*; lo dimostra la prova con l'arco, che ella impone ai giovani per saggiarne la vigorìa anche sessuale[38]: *has quoque, quae frontis rugas in vertice portant, / excute, de rugis crimina multa cadent. / Penelope iuvenum vires temptabat in arcu; / qui latus argueret corneus arcus erat* (*am.* 1,8,45-48[39]). La consonanza tra l'argomentazione della ruffiana e le insinuazioni di Ulisse è suggerita dalla qualifica di *iuvenes*, che, come in *am.* 3,4,24, è affibbiata ai proci per evidenziarne il fascino, e dal profilo di una Penelope tutt'altro che insensibile ai pretendenti; l'associazione fra i due contesti è forse avvalorata dall'uso del verbo *temptare*, che con il sottile rinvio all'aspetto erotico della tentazione[40] connota tanto l'azione di Penelope, quanto le seduzioni di Circe e Calipso poco prima evocate da Ulisse: (*Amorem fregit*) *non quod Colchiacas Circe temptaverat herbas, / non quod sollemnes altera diva toros* (vv. 37-38). L'incidenza ovidiana sul bozzetto di Sabino affiora anche nelle due domande successive (vv. 51-52), in cui l'eroe, ansioso, chiede alla moglie perché il suo volto, sia pure sfigurato dalle lacrime, riesca a incantare gli spasimanti con la sua avvenenza[41]: il paradosso elegiaco del potere seduttivo del pianto[42] insinua maliziose intenzioni nella mestizia di

[38] La prova con l'arco, narrata nel XXI canto dell'*Odissea*, viene proposta da Penelope in *Od.* 19,572-587.

[39] L'immagine 'alternativa' di Penelope affiora nello scolio a Theocr. 1,3, in Licofrone (769ss.) e nei *Priapea* (68,29-36): cfr. J.C. McKeown, *Ovid: Amores. Text, Prolegomena and Commentary in four Volumes. Volume II: A Commentary on Book One*, Leeds, 1989, 226-227 e R. Dimundo, *L'elegia allo specchio. Studi sul I libro degli* Amores *di Ovidio*, Bari, 2000, 163-164.

[40] Cfr. *OLD s.v. tempto* 9b: "to make a sexual assault on".

[41] Se il costrutto di *placere* con il dativo (v. 51) presenta una chiara connotazione erotica (cfr. *ThlL* X 1.2259,59-2260,24), il *decor* (v. 52) ha la virtù di esaltare la bellezza nonostante i *vitia*: Pichon, *Index* cit., 124.

[42] Le lacrime, infatti, riescono a esaltare la bellezza di Arianna abbandonata (*ars* 1,533-534) e di Andromaca in catene (*ars* 3,429-430) e giovano alla seduzione anche quando sono simulate, come emerge prima in Prop. 3,24,25-26, poi nella *rhesis* della *lena* in *am.* 1,8,83-84 e nella precettistica d'amore in *ars* 1,659-662 e 3,291-292 (cfr. le note di R. Dimundo, *Ovidio. Lezioni d'amore. Saggio di commento al I*

Penelope e risemantizza in chiave erotica la costante afflizione per la sorte del marito che la caratterizza nell'*Odissea*[43].

Nella seconda parte della requisitoria (vv. 53-56) Ulisse mette da parte le illazioni e si concentra sullo stratagemma della tela per rilevarne vantaggi e rischi. L'uso dell'indicativo *pacta es* (v. 53) nell'apodosi irreale[44] constata l'oggettiva imminenza delle nuove nozze, sottolineata anche dall'uso di *quoque* in accezione marcata ("persino", "addirittura"): il marito intuisce il vero scopo dell'artifizio e smaschera la variazione alla trama omerica operata dalla *relicta* Penelope, che associa la *pendula tela* al bisogno di ingannare le lunghe e solitarie ore notturne piuttosto che alla volontà di ritardare le nozze (*moretur*, v. 53)[45]. Con singolare ironia, inoltre, assimila implicitamente l'astuzia della moglie alla propria famosa furbizia[46] in virtù dell'epiteto *mendax* (v. 53), che, riferito per enallage a *tela*, evoca l'attitudine alla menzogna tipica di Ulisse, e del predicativo *callida* (v. 54), che denota la scaltrezza acquisita con l'esperienza[47]. Il marito non può che compiacersi della *pietas* dell'espediente[48], ma la rapidità del dattilo incipitario *ars pia* (v. 55), isolato anche dalla pausa sintattica, interrompe solo per poco il tono inquisitorio dello scrivente, che con smaliziato realismo

*libro dell'*Ars amatoria, Bari, 2003, 242 e di R.K. Gibson, *Ovid, Ars Amatoria, Book 3, Edited with Introduction and Commentary*, Cambridge, 2003, 215).

[43] Cfr., per es., *Od.* 2,376.

[44] «L'indicativo dell'apodosi [*sc.* del periodo ipotetico dell'irrealtà] accentua la certezza della conseguenza, il congiuntivo della protasi accentua l'eventualità della condizione» (Traina, Bertotti, *Sintassi normativa* cit., 437-438); qui il verbo *pangere* "pertinet ad nuptias" (*ThlL* X 1.206,82-207,23) e presenta diversi paralleli in Ovidio e, in particolare, nelle *Heroides*, segnalati nella nota di Spieß, *Die Sabinus-Briefe* cit., 145.

[45] *Nec mihi quaerenti spatiosam fallere noctem / lassaret viduas pendula tela manus* (vv. 9-10); sull'allusività di questi versi cfr. Barchiesi, *Narratività e convenzione* cit., 71-73.

[46] Nell'*Odissea* le analogie caratteriali tra Penelope e Ulisse sono rilevate spesso dai proci: 2,85-122; 15,515-517; 19,137-157; 24,128-148.

[47] Cfr. *ThlL* III 169,36-56 ed Ernout, Meillet, *Dictionnaire étymologique* cit., 87 *s.v. callum*, con la celebre definizione ciceroniana: *versutos eos appello, quorum celeriter mens versatur, callidos autem, quorum, tamquam manus opere, sic animus usu concalluit* (*nat. deor.* 3,25).

[48] L'epiteto *pia*, che ben si attaglia a Penelope (cfr. Prop. 3,13,24 e Ov. *ars* 3,15) ed è da intendersi in senso nuziale, viene associato, quasi in ossimoro, al sostantivo *ars*, che indica "a crafty action, trick, wile, stratagem" (*OLD s.v. ars* 3a).

teme che il raggiro possa ben presto essere scoperto dai proci[49]. La raffigurazione dell'eroina alle prese con i pretendenti, dunque, si chiude nel segno di un sostantivo tipicamente ovidiano, che ribadisce la significativa sovrapposizione tra moglie e marito: l'*ars*, evocata anche nel v. 56, abbozza il ritratto di una Penelope incline all'inganno, sia pure votato a custodire la *pietas* coniugale; memore delle proprie avventure erotiche, Ulisse teme che la moglie lo 'emuli' anche nel tradimento.

4. Nel secolo successivo la straordinaria fortuna delle *epistulae Sabini* ispira analoghi, ma isolati esperimenti[50]; non più circoscritta a singoli componimenti, tuttavia, la ripresa delle *Heroides* svolge un ruolo centrale nella poetica dell'erudito scozzese Mark Alexander Boyd, autore dell'unica raccolta completa di *responsiones* in latino alle missive singole di Ovidio[51]; nell'epistola al lettore premessa alla sua

[49] Nei primi libri dell'*Odissea*, infatti, l'inganno è già stato svelato, come dimostra il discorso di Antinoo in *Od.* 2,85-110; il nesso *oculos frustrari* figura in Liv. 2,40,4 e in Ov. *hal.* 22 (cfr. *ThlL* V 1.1438,14-18). Se nel v. 56 si preferisce *totiens* in luogo della lezione alternativa *quotiens* (messa a testo da Lingenberg), il predicato *frustrabere* assume un valore conativo: "devoto è lo stratagemma, ma tutte le volte che cercherai di eludere gli occhi con la tela di lana (*lana*, nel v. 55, va intesa come metonimia), il tuo inganno andrà a buon fine?".

[50] Come nel 1512 l'Oreste del tedesco Jacob Locher (1471-1528) riprende in maniera scolastica molti spunti della lettera di Ermione e si mostra immerso nella trama del piano di vendetta ai danni di Pirro (*Elegidion Horestis ad Hermionem captivam*, in *Poematia*, Ingolstadt 1512, vv. 29-44 e 57-62), così nel 1569 il Linceo di Janus Dousa figlio (1545-1604) progetta il ritorno che riscatterà la moglie Ipermestra, sua salvatrice, e l'agguato contro Danao (*Lincaei ad Hypermnestram Epistola Ovidianae respondens*, in *Poemata*, Rotterdam 1704, 82-84). Tra questi due componimenti si colloca la lunghissima risposta – 1874 versi – di Ippolito a Fedra composta prima del 1542 dall'umanista inglese John Shepreve (1509-1542) e pubblicata postuma (*Hyppolitus Ovidianae Phaedrae respondens*, Oxford, 1586): l'epistola assume la forma di un commento in distici elegiaci alla IV *Eroide*, di cui il figlio di Teseo si incarica di smontare le argomentazioni con una corposa rivisitazione di miti e di *topoi*.

[51] *Marci Alexandri Bodii Scoti Epistolae quindecim, quibus totidem Ovidij respondet. Accedent et eiusdem Elegiae, Epigrammata, illustriumque mulierum Elogia*, Burdigalae 1590; il titolo *Heroes* si ricava da un'epistola dell'autore stesso: *Ubi ergo 'Heroes', dicis? Proh, 'Heroes' meos maior quam qui peperit, perdidit, exussit furor; quinquennis eaque continua spiritus periit contentio. Id procuravit aegritudo mihi meditando parta et valetudo desperata* (*M. Alexandri Bodii Epistolae Heroides, et Hymni. Ad Iacobum Sextum Regem. Addita est eiusdem Literularum Prima Curia*, Antverpiae* [La Rochelle] 1592, 155); incline alla composizione di epistole eroiche in distici elegiaci, nel 1592 Boyd diede alle stampe una raccolta di 15

silloge illustra i lineamenti essenziali dell'opera e confessa l'influsso dei *responsa* di Sabino:

> *cum me caeli gravitas et adversa valetudo Lugduno in Arverniam evocasset, graviorum autorum inopia, lector, Publii Ovidii Nasonis Epistolas magno studio perlegi caepique demirari in tanto huius saeculi poetarum proventu cur nemo prodiret, qui Nasoni responderet; et illud antea Romanos tentasse idque ipsum istud opus exigere videri: praeter enim Sabini responsa tria reliquas esse duodecim, quae eandem operam expectarent.* [...] *Vale, lector. Sabini Epistolas tres retexui, quod mihi non placerent; at tuum erit de utroque candidum iudicium*[52].

Boyd rivela il proprio obiettivo di completare l'impresa del predecessore[53], al quale è tuttavia riconosciuto il merito di aver composto risposte alle *Heroides*: nell'espressione *respondere Nasoni*, che assegna importanza al rapporto fra autori piuttosto che al carteggio fra personaggi del mito, risiede il nucleo dell'ardita impresa letteraria[54], perché la replica alle eroine approfondisce le potenzialità drammatiche del genere epistolare per emulare l'illustre modello. Nel 'post scriptum', inoltre, Boyd torna sorprendentemente a parlare delle *Sabini Epistolae tres* non solo per esprimere un giudizio fortemente negativo (*quod mihi non placerent*)[55], ma anche per connotare la propria operazione di riscrittura di tali *responsiones* con il raffinato composto

eroidi 'originali' inviate da donne del mito e della storia non soltanto ai loro amati, ma anche ad altri personaggi a loro strettamente legati.

[52] *Marci Alexandri Bodii Scoti Epistolae quindecim, quibus totidem Ovidij respondet* cit., 6 e 9, con adattamenti nella grafia e nell'interpunzione.

[53] Non è possibile inferire se Boyd considerasse antichi o meno i *tria responsa Sabini*; il Sabino menzionato potrebbe concretizzare il vago riferimento agli antichi Romani che si sono cimentati nella risposta alle *Heroides*, se identificato con l'amico di Ovidio citato in *am.* 2,18, ma potrebbe anche costituire l'eccezione ai *poetae huius saeculi* che hanno trascurato di *respondere Nasoni*.

[54] Il cuore della lettera di Boyd al lettore, infatti, intende esaltare l'importanza della raccolta di risposte in relazione alla grandezza di Ovidio.

[55] La feroce critica delle risposte di Sabino riecheggia la stroncatura di Aldo Manuzio nel 1502 (*Sabinus poeta Ovidij temporibus scripsit epistolas, quibus Ulysses Penelopae... respondent. Sed non exstant. Nam tres hae, quae habentur, mihi non modo non videntur Sabini, sed ne excellentis quidem cuiusquam Poetae*), poi confermata da G.J. Vossius nel 1654, da P. Burman nel 1727 e da J.A. Amar el 1820; nel 1561, invece, Giulio Cesare Scaligero non nega la possibilità della loro antichità, sebbene anch'egli ne confermi la modestia stilistica.

retexere[56], che descrive una profonda rimodulazione sia formale che contenutistica del testo di partenza[57]. La dichiarazione di Boyd, come si è accennato, complica la valutazione dell'architettura retorica della risposta, perché con la ripresa obbligata dell'epistola ovidiana si intreccia la riorganizzazione delle epistole di Sabino.

In tale operazione di 'ricamo' testuale anche la sezione sugli ambigui rapporti tra Penelope e i proci subisce evidenti modifiche:

> *at mihi, me miserum, quae verba novissima mandas?*
> *In me quae scripti pagina summa tui?*
> *Icarij monitus, tot verba virentia tabo,*
> *tot iuvenes tecto luxuriare meo!*
> *Nec me rura movent nec eburnea sceptra parentum*
> *(heu, leviter lapsas restituemus opes),*
> *sed movet (et metuo) tibi quae fiducia soli:*
> *ut possis tela fortior esse tua!*
> *O decor, o facies, o sole tepentior annus,*
> *o data furtivo tempora tuta toro!* (Boyd *her*. 1,81-90).

Dopo che Ulisse si è rammaricato con Nettuno e Teti a causa della contrarietà del mare che gli impedisce il ritorno (vv. 11-36) e ha presentato alla moglie un resoconto delle sue imprese a Troia e dei patimenti che lo hanno condotto addirittura nell'Ade (vv. 37-80), l'ultima parte della risposta è inaugurata dai turbamenti sulla fedeltà di Penelope. Nei vv. 81-84 la recriminazione sui *verba novissima* e sulla *pagina summa* della moglie[58] viene subito chiarita con il riferimento agli *Icarij monitus* (Ov. *epist*. 1,81-86), a integrazione del testo di Sabino, dove il padre non è menzionato, e con il commento risentito sui *verba virentia tabo*[59], in cui il marito decodifica abilmente le *pointes* polemiche del discorso di Penelope (Ov. *epist*. 1,87-94). Se l'Ulisse di Sabino

[56] Ben nota agli antichi è la sovrapposizione fra testo e tessuto: cfr. *OLD s.v. texo* 3 b e, per es., Auson. *epigr*. 28 e 29 Green.

[57] Cfr. *OLD s.v. retexo* 2b: "to retract (one's statements)"; il verbo dichiara la volontà di riprendere i contenuti di Sabino e di riassemblarli in maniera originale.

[58] La locuzione *verba novissima* può indicare le ultime parole, cioè l'ultima parte dell'epistola, come sembra confermare il sintagma *pagina summa* nel pentametro, ma anche le più sorprendenti per il marito lontano; tali espressioni sostituiscono il più esplicito *legi* (v. 47) di Sabino.

[59] *Virere* (*OLD s.v. vireo* 1c) e *tabum* vanno naturalmente intesi in senso metaforico; un nesso dal significato analogo, *lingua est suffusa veneno*, ricorre in Ov. *met*. 2,777 riferito all'Invidia personificata: cfr. F. Bömer, *Publius Ovidius Naso. Metamorphosen: Buch I-III*, Heidelberg, 1969, 421.

confessa la propria incertezza circa la castità preservata dalla moglie circondata da *iuvenes* e *vina liquentia* (vv. 49-50), in Boyd, che disarticola la geminazione di *tot* fra esametro e pentametro (Sab. 1,49 ~ Boyd *her*. 1,83-84), gli eccessi dei proci sono condensati nell'infinito *luxuriare*: come il binomio ovidiano *turba… luxuriosa* (*epist*. 1,88)[60], così anche questo verbo associa alla loro ὕβρις una velata allusione alla carica sessuale, accentuata dal consueto accostamento con la gioventù (*iuvenes*, v. 84)[61].

Anche i vv. 85-86 completano il bozzetto di Sabino sulla scorta del fosco resoconto di Penelope: lo rovina dei beni e la perdita del potere, simbolicamente concretizzate dai *rura* e dagli *eburnea sceptra parentum*, non inquietano[62] infatti l'Ulisse di Boyd, che, sicuro di ristabilire[63] il patrimonio in rovina[64], si preoccupa invece della *fiducia* della moglie (vv. 87-88)[65]. Tale termine, che sembra sostituire l'atteso riferimento alla *fides*, non ricorre altrove negli *Heroes*, mentre nelle *Heroides* figura soltanto nelle epistole di Paride e di Elena[66]: «the combination of the two lovers-to-be is explosive, since Paris abounds

[60] Cfr. Barchiesi, *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum 1-3* cit., 95; il riferimento al *luxus*, con la collocazione del nesso ovidiano nelle medesime sedi metriche, ritorna anche nella chiusura dell'epistola di Ulisse di Boyd: *turba sciet mentem luxuriosa meam* (v. 120).

[61] L'uso di *iuvenescere* nel v. 111 ([*luceat ille dies*] *quo fas antiquo prius ut iuvenescere lecto*) perpetua la metafora della potenza erotica della giovinezza e la trasferisce a Ulisse con il ribaltamento del riferimento alla vecchiaia che chiude l'epistola di Penelope: *protinus ut venias, facta videbor anus* (Ov. *epist*. 1,116).

[62] *Movent* (v. 85), ripreso da *movet* nel v. 87, presenta un'accezione emotiva: cfr. *ThlL* VIII 1542,31-67.

[63] Cfr. *OLD s.v. restituo* 3c.

[64] Nel v. 86 *opes* ritorna dopo essere stato usato da Penelope nel v. 90, mentre è da segnalare il particolare uso del verbo *labor*, che, adoperato in unione con *opes* a segnalare la perdita delle ricchezze, figura solo in Tib. 1,6,53: cfr. *ThlL* VII 2.788,26-28 e *OLD s.v. labor*[1] 8a.

[65] Nel v. 87 il dativo di possesso *tibi* è enfatizzato non soltanto dalla efficacia espressiva della relativa con l'omissione del verbo *sum*, ma anche dall'aggettivo *soli*, che segnala la maggiore importanza di Penelope su persone e beni lasciati a Itaca (anche su Telemaco, al quale sono dedicati appena due versi, 115-116).

[66] Cfr. 16,323 (il sostantivo segnala la speranza, da parte di Paride, di riuscire a convincere Elena a partire insieme a lui); 17,19 (la donna ammira la fiducia dello spasimante nella sua impresa), 37 (l'eroina crede all'amore che il giovane le dimostra) e 123 (Elena non ha tanta fiducia nel suo corpo da credere di essere stata il premio offerto da Venere a Paride).

in self-confidence (16.323f.), and Helen in confidence in her beauty»[67]; verisimilmente, dunque, il criptico *fiducia* definisce l'eccesso di autostima e di sicurezza da parte di Penelope[68], che, nel paragonarla alla celebre coppia di fedifraghi, genera nello scrivente, oltre all'inquietudine espressa dal predicato *movet* (v. 88), persino un sentimento di paura (*sed movet, et metuo*)[69]. Con una frase desiderativa introdotta da *ut*[70], poi, nel pentametro Ulisse si augura che Penelope riesca a essere più *fortis* della sua tela, che ogni giorno viene disfatta, e a resistere alle tentazioni erotiche; il paradossale accostamento suona amaramente ironico non solo perché accorda all'eroina una qualità tutta maschile[71], ma anche perché utilizza il simbolo della devozione coniugale della moglie per scongiurare il suo cedimento alle attrazioni dei proci.

La fedeltà di Penelope, dunque, può essere messa in seria discussione dal *luxus* dei giovani e dalla situazione propizia al tradimento. Scandito dal patetismo delle quattro interiezioni[72], tre delle quali enfatizzate dall'*ictus* metrico, e dal ritmo prevalentemente dattilico che accompagna lo sfogo, il distico 89-90 enumera con preoccupazione i motivi che potrebbero indurre Penelope a violare il patto nuziale; non è del tutto chiaro a chi siano riferiti i tre nominativi escla-

---

[67] Sono parole di A.N. Michalopoulos, *Ovid. Heroides 16 and 17. Introduction, Text and Comemntary*, Cambridge, 2006, 287 (a Ov. *epist*. 17,37), che sull'eccessiva confidenza dei giovani nella loro bellezza rimanda a Ov. *ars* 1,707-708: *a, nimia est iuveni propriae fiducia formae, / expectat si quis dum prior illa roget!*

[68] Cfr. *ThlL* VI 1.698,18ss. e, nel lessico elegiaco, Pichon, *Index* cit., 148: «*fiducia* est eius securitas qui se plane amatum amabilemve esse putat»; non è escluso che, nella gelosa allusività del marito, Boyd giuochi con la sinonimia che i Romani scorgevano tra *fiducia* e *audacia*: Cic. *inv*. 2,163 e 165; Non. 310,19; Serv. auct. *Aen*. 2,61; altre fonti sottolineano che *fiducia* è usato sempre *in bonam partem*, *confidentia* invece *in malam*: Don. Ter. *Andr*. 876; Serv. *Aen*. 1,132; Diff. ed. Beck p. 58,24; Diff. *gramm*. *suppl*. 287,26; Isid. *diff*. 1,217.

[69] Sul ruolo del *metus* nella dinamica d'amore elegiaca basti rimandare alla 2,19(20) degli *Amores* ovidiani (in particolare ai vv. 5 e 55); del resto, alle ansie generate dalla distanza dalla persona amata accenna anche Penelope: *res est solliciti plena timoris amor* (Ov. *epist*. 1,12).

[70] Cfr. *OLD s.v. ut* 42.

[71] Su *fortis* detto "de sustinendo, tolerando" cfr. *ThlL* VI 1.1148,6-35; l'aggettivo, tipicamente associato all'uomo (VI 1.1146,1ss.), attribuisse alle donne una qualità estranea al loro genere (VI 1.1152,66-1153,10).

[72] Un espediente stilistico, questo, che Boyd ripropone, per esempio, nell'esordio della risposta di Macareo: *O dolor, o lachrimae, Macareio parcite victo! / Hem, dolor, ad nictum ponimus arma tuum. / O soror, o coniunx, o impia iussa parentis!* (*her*. 11,1-3).

mativi dell'esametro, ma le consonanze lessicali con il ritratto della bellezza di Faone delineato da Saffo in *epist*. 15,21-22 (*est in te facies, sunt apti lusibus anni: / o facies oculis insidiosa meis!*) suggeriscono un riferimento alla gioventù dei proci (cfr. v. 84) piuttosto che alla moglie, che invece alla fine della sua epistola anticipa al marito la sopraggiunta vecchiaia (Ov. *epist*. 1,115-116). Se *decor*, corradicale di *decet*[73], evoca il fascino che Sabino riconosce a Penelope (v. 89), *facies*, connesso a *facere*, rimanda alla figura nel suo insieme[74]; nella definizione dell'*annus*, che in questa sede equivale a *aetas*[75], come "più infuocato del sole" il lessico atmosferico (*annus* vale anche "stagione") si concilia con la metafora dei fervori amorosi dell'età giovanile, la più adatta – come precisa Saffo – ai *lusi* erotici; applicato all'amore, il participio *tepens* è probabilmente ispirato alla sintomatologia descritta da Canace[76], mentre il nesso con *sol* è una formula tipicamente ovidiana[77]. A conferma dell'allusività già rintracciata nel termine *fiducia*, il v. 90 tratteggia la medesima situazione che propizia il tradimento di Elena nelle *Heroides*: l'assenza del marito e la contemporanea presenza nella reggia non di uno, ma di molti corteggiatori rendono il frangente sicuro (*tempora tuta*) per il tradimento[78], a cui rinvia l'abbinamento *furtivus torus*, pienamente coerente con l'immaginario elegiaco del passo: l'aggettivo esprime l'idea della clandestinità della storia d'amore[79], mentre nei poeti d'amore *torus* si svincola spesso dal significato di "letto" per qualificare la stessa relazione sentimentale[80]. A ritrattare le supposizioni appena espresse, tuttavia, nel distico successivo l'eroe ne segnala l'inconsistenza alla luce della ben nota fedeltà di Penelope: *cur*

[73] Ernout, Meillet, *Dictionnaire étymologique* cit., 166-167.

[74] Sul significato di questo sostantivo si rimanda a Varrone (*ling*. 6,78), ma soprattutto alla precisa definizione di Gellio: *sicuti quidam faciem esse hominis putant os tantum et oculos et genas? quod Graeci dicunt quando facies sit forma omnis et modus et factura quaedam corporis totius a faciendo dicta, ut ab aspectu species et a fingendo figura* (13,30,2).

[75] Cfr. *ThlL* II 118,51-119,78.

[76] *Nescioquem sensi corde tepente deum* (Ov. *epist*. 11,26); cfr. *OLD s.v. tepeo* 2 ("to feel the warmth of love"), che indica l'occorrenza del verbo in tale accezione, oltre che nel passo ovidiano, soltanto in Hor. *carm*. 1,4,20.

[77] Cfr. *met*. 3,489 e *fast*. 3,236; il binomio figura anche in Columella (10,285) e in Ausonio (*Ordo urbium nobilium* 137).

[78] Cfr. *epist*. 16,299-306, con l'occorrenza di *tempus* nel v. 301, e 17,153-166, con l'occorrenza del verbo *dare* nel v. 154.

[79] Pichon, *Index* cit., 158, terza definizione di *furta* come *adulteria*.

[80] Cfr. *OLD s.v. torus* 5b e Pichon, *Index* cit., 281-282 (seconda definizione).

tamen haec timeo? Subijt quoque (pono timorem): / Penelope fueras, non levis uxor eras (vv. 91-92).

5. Sia pure concentrata su un particolare segmento diegetico delle risposte di Ulisse, l'analisi ha cercato di far emergere la complessità delle strategie allusive degli emulatori rinascimentali: il riuso di tessere lessicali e di *topoi* riconducibili a Ovidio e all'elegia è alla base del dotto *lusus* di Sabino e di Boyd, che nelle rispettive risposte a Penelope valorizzano aspetti che l'eroina si limita a insinuare (la minaccia erotica dei pretendenti) e 'correggono' in chiave erotica la sua prospettiva (per compensare i gelosi rilievi della moglie, il marito si preoccupa più della fedeltà della donna che della dilapidazione dei beni da parte dei proci), per operare, così, il ribaltamento del punto di vista unico femminile, nucleo dell'originalità delle *Heroides* singole all'interno del genere elegiaco.

La lettura comparata delle due pericopi epistolari rivela le potenzialità erudite della risposta alle eroine ovidiane: nella sua intenzione di *respondere Nasoni* in forza della rimodulazione (*retexere*) dell'impresa di Sabino, infatti, Boyd sovrappone al rapporto obbligato con l'ipotesto classico l'agone con i celebri *responsa* contemporanei e si presenta orgogliosamente come colui che è riuscito per davvero a «emulare Ovidio»: (*praesensi*) *esse necesse qui Nasoni responderet Nasonem ut referat quoque et, quoad fieri licuerit, eodem fuco, eodem foco exprimat*[81]. Tale aspirazione – quella, cioè, di inserirsi nella tradizione poetica coeva in virtù del dialogo con l'autore antico 'mediato' delle voci dei personaggi del mito – suggerisce dunque la complessa originalità di simili riscritture, che, se analizzate puntualmente e indagate su vasta scala, possono svelare articolati livelli di allusività, non ancora esplorati a fondo dalla critica.

[81] *Marci Alexandri Bodii Scoti Epistolae quindecim, quibus totidem Ovidij respondet* cit., p. 6; il verbo *referre*, che allude al concetto di risposta (cfr. *OLD s.v. refero* 18), indica la 'restituzione' della forma e dei contenuti dell'archetipo, mentre *exprimere*, come nota Alfonso Traina, «dice l'impronta lasciata dal suggello [...], la copia fedele del modello» (*Le traduzioni*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. II: *La circolazione del testo*, Roma, 1993², 96).

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1159-1174
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1159

DIVINE WARNINGS AND FRONTIER ENEMIES: *SCORDISCI* AND *DARDANI* IN THE *LIBER PRODIGIORVM*[*]

Claudia TĂRNĂUCEANU[**]
("Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

Professori Nelu Zugravu diuturnae fructuosaeque collaborationis causa magna cum reverentia gratias ago.

Keywords: *Obsequens*, *Scordisci*, *Dardanians*, prodigia, *Moesia Superior, Roman military conflicts, divine warnings.*

Abstract: *In Julius Obsequens'* Liber prodigiorum*, there are several references to conflicts between Rome and the frontier populations of the northern Balkans, particularly the Scordisci and the Dardanians. In the present study, the analysis of the fragments devoted to these confrontations reveals the mechanisms through which natural phenomena, biological anomalies, or unusual manifestations were interpreted as divine warnings, while expiatory rituals served as means of restoring the* pax deorum*. Prodigies such as violent storms, the collapse of sacred buildings,* fremitus*, or the discovery of a hermaphrodite were linked to military confrontations with these tribes, indicating that the frontier 'barbarian' was perceived as a menace resulting from the disruption of the relationship with the divine. The study brings to light not only the problematic nature of the sources (the fragmentary transmission of the text and possible corruptions of the manuscript tradition), but also their value for understanding the religious imaginary and Roman political discourse in relation to the Balkan frontiers.*

Cuvinte-cheie: *Obsequens, scordisci, dardani,* prodigia*, Moesia Superior, conflicte militare ale romanilor, avertismente divine*

Rezumat: ***Avertismente divine şi duşmani de frontieră: scordiscii şi dardanii în* Liber prodigiorum**. *În* Liber prodigiorum *al lui Iulius Obsequens apar câteva referiri la conflictele dintre Roma şi populaţiile de frontieră din nordul Balcanilor, în special scordiscii şi dardanii. În studiul de faţă, analiza fragmentelor consacrate acestor confruntări arată mecanismele prin care fenomenele*

[*] This work was supported by a grant of the Ministry of Education and Research, CNCS – UEFISCDI, project number PN-IV-P1-PCE-2023-1560, within PNCDI IV.

[**] claudia.tarnauceanu@uaic.ro

naturale, anomaliile biologice sau manifestările neobişnuite erau interpretate drept avertismente divine, iar ritualurile expiatorii serveau drept mijloace de restabilire a pax deorum. *Prodigii precum furtunile violente, prăbuşirea edificiilor sacre,* fremitus *sau descoperirea unui hermafrodit erau asociate confruntărilor militare cu aceste triburi, indicând faptul că „barbarul" de la frontieră era perceput ca o ameninţare rezultată din perturbarea relaţiei cu divinitatea. Studiul ilustrează nu numai caracterul problematic al surselor (transmiterea fragmentară a textului şi posibilele coruperi ale tradiţiei manuscrise), ci şi valoarea acestora pentru înţelegerea imaginarului religios şi a discursului politic roman în raport cu frontierele balcanice.*

The curiosity and the fascination with the extraordinary and the miraculous have always been universal human traits. At the close of the fourth century, a Latin author, Julius Obsequens, compiled an inventory of unusual phenomena which were believed to announce the will of the gods, entitled *Liber prodigiorum* or *Liber de prodigiis*. This short work has as its primary source Titus Livius' *Ab Vrbe condita* and reviews the miraculous events observed and recorded from 249 BC until 12 BC.[1]

However, although this *Liber* can be considered largely fanciful, it offers interesting information not only from a cultural point of view but also from a historical one.

Besides cosmic phenomena, natural disasters, and anatomical anomalies in humans and animals, it also includes details about unusual behavioral manifestations of living beings in certain situations, as well as about beliefs, expiatory rituals, and various political and military interpretations of phenomena viewed as manifestations of the will of the gods. Most of these signs refer to collective events affecting the whole community, but some are also mentioned as referring to a single person, announcing either his success or, on the contrary, his disaster. A *prodigium*[2] signified the 'divine wrath', the disruption of the *pax deo-*

[1] According to some scholars, the author used both Livy's work and summaries of it known as the Periochae. On the sources, see, for example, Moore 1904; Schmidt 1968; Santini 1988, 215; Tixi 2017, XII-XVII.

[2] The *prodigia* included natural phenomena (eclipses, lightning and thunder, storms, showers of stones, blood, or milk, earthquakes); biological anomalies (hermaphrodites, deformed beings); unusual behavior of animals; statues that moved or sweated, from which blood or milk flowed; visions; mysterious voices, etc. *See*, for exemple, Nice 1999, 295-297 (*prodigium*). On the technical terminology and the so-called "prodigienstil", see also Luterbacher 1904; Rocca 1978; Santini 1988, 217-219;

rum, or the refusal of the gods to offer protection. It did not always constitute an omen (*omen*[3]).

After the appearance of the prodigy was reported to the Senate (*prodigium publicum*[4]), the *expiationes* or *procurationes*, expiatory rituals, were instituted, through which the deities were appeased. Some of the signs recorded by Obsequens warn about the violation of the divine order, for which expiatory rituals were indeed necessary; others, auspicious (*e.g.* celestial phenomena such as comets, or the spontaneous movement of weapons or statues), herald favorable events for the Romans, such as success in military conflicts. Nor do devastating phenomena always seem to foreshadow misfortunes. More than once, in Obsequens' work, violent storms or the destruction of buildings are followed by favorable events for the Romans, such as the defeat of their enemies.

Although the work has a technical character and is devoid of literary pretensions, its purpose remains unclear. The author seems to have intended rather to catalogue a series of curiosities found in ancient writings (*e.g.* in *Ab Vrbe condita*, but also in its epitomes and in the *Annales Maximi*), which probably delighted contemporary readers, than to compose a specialized treatise. However, certain pieces of information are also relevant for modern researchers: volcanic eruptions, earthquakes, medical anomalies, military conflicts, etc.

The events to which Obsequens' booklet refers are reviewed in chronological order: the names of the consuls of that year are recorded, followed by the prodigies, arranged according to the places where they were observed, the measures once they had been reported, and the consequences that ensued.

Among the most significant of these consequences are the confrontations with barbarian populations, frequently treated as manifestations of divine will and, in most cases, yielding outcomes favorable

---

Nice 1999, 270-306, in the Appendix, *Lexicography of Divinatory Terms*; Rocca 2017, XXXI-LIII.

[3] *Omen* (< *os*; *cf.* Varro, *L.L.*, 6, 76) usually denoted an unsolicited portent, most often perceived through hearing, such as words, sneezings and similar phenomena. Cf. *auspicium* (related to *avis* "bird" and *specere* "to watch, to observe"), which was a sign perceived through sight. The neglect of an omen could result in grave misfortune. *See* Nice 1999, 291-292 (for a discussion of the meanings of the term); Gusso 2005, 203-204, note 4; Santini 1988, 214.

[4] The Senate brought them to the attention of the *sacerdotes*, who determined the expiatory ritual.

to the Romans. It is interesting to note that the signs announcing them usually differ from one conflict to another.

Some of the most noteworthy information is striking, particularly that concerning two of the populations of the territory that would later form Moesia Superior[5]: the Scordisci[6] and the Dardanians.[7]

Although debatable, the *Liber prodigiorum* appears to preserve the attestation of the first contact between the Romans and the Scordisci, dated to 156 BC (598 A.U.C.).[8] A series of prodigies, followed by expiatory rituals, heralded the victory of the Romans over the Dalmatians and Scordisci that year.

> 16. *L. Lentulo C. Marcio Coss. Procellosa tempestate in Capitolio aedes Iovis et circa ‹omnia› quassata. Pontis † maximi tectum cum columnis in Tiberim deiectum. In circo Flaminio porticus inter aedem Iunonis Reginae et Fortunae tacta, et circa aedificia pleraque dissipata. Taurus ad immolationem cum duceretur ob haec ipsa, corruit. Dalmatae Scordis‹ci› superati.*[9]
>
> "16. During the consulship of Lucilius Lentulus and Gaius Marcius, the temple of Jupiter on the Capitol and all those around it were shaken by a violent storm. The roof of the large bridge, along with the columns, was thrown into the Tiber. In the Circus Flaminius, the portico between the temple of Juno Regina and the temple of Fortuna was struck, and several surrounding buildings were damaged. A bull, while being led to sacrifice because of these events, collapsed. The Dalmatians and Scordisci were defeated."

From the very beginning, it is evident that the portents of the conflict are violent, caused by natural phenomena (*procellosa tempestate*), and consist in the destruction of sacred or public edifices in Rome.

---

[5] It is the territory bounded by the Black Sea to the east, the Balkan Mountains, the Šar Mountains to the south, the Drina River to the west, and the Danube River to the north.

[6] On the Celtic origin, history, and territories inhabited by the Scordisci, see Papazoglu 1978, 271-391. See also Šašel Kos 2005, 133-153.

[7] Papazoglu 1978, 131-270.

[8] Papazoglu 1978, 284. However, this information is not mentioned by other ancient authors.

[9] The Latin text was taken from the edition Giulio Ossequente, *Prodigi*. Introduzione e testo di Paolo Mastandrea, traduzione e note di Massimo Gusso, Oscar Mondadori, Milano, 2005, and was compared with that of the editions Ossequente, *Il libro dei prodigi*. Saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di Mariella Tixi, con un saggio di Silvana Rocca, testo latino a fronte, Rusconi Libri, Milano, 2017. The accompanying translation is ours.

It is, in fact, the only situation in which a military conflict is announced exclusively through the destruction of buildings that symbolize civic or religious order. The fact that the destruction was caused by a storm (not lightning or an earthquake) was a sign of trouble ahead, hinting at social, political, or military instability.

It is also recorded that, following the portents, an expiatory sacrifice was decreed, involving a major victim, a bull, which collapsed on its way to the place of sacrifice.

At first glance, all these signs carry a negative significance, and the anticipated outcome would appear disastrous for the Romans. In particular, the expiatory ritual during which the sacrificial animal collapses seems to signify the gods' refusal to accept the sacrifice. It is an instance of *auspicium piaculare*,[10] which brought to those who made the sacrifice bad omens (*tristia*).

Unfortunately, Livy's text containing the information has not been preserved, and we cannot compare it with Obsequens's. We only have the summary, *Periochae*, which states that in 156 BC, the consul Gaius Marcus (Figulus) fought against the Dalmatians, initially without success, but later with more luck.[11]

However, neither *Periochae* nor Appianus' work mention anything about the participation of the Scordisci, a violent population of Celtic origin neighbouring Illyria, in this campaign, or about any particular conflict between the Romans and the Scordisci. Three hypotheses have been put forward in this regard:[12]

- that of an alliance between the Scordisci and the Dalmatians, which Papazoglu finds surprising, since their territories are separated and

[10] *Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantibus tristia portendebant, cum aut hostia ab ara effugissent, aut percussa mugitum dedisset, aut in aliam partem corporis, quam oportet cecidisset*. Fest., *Verb. sign.*, ed. Müller, 244. A similar situation is reported in the passage dedicated to the prodigies of the year 98 BC. (*Bubone in Capitolio supra deorum simulacra viso cum piaretur, taurus victima exanimis concidit* - Obs. 47), the event being followed by a military victory over the *Hispani*.

[11] The triumph was celebrated by the consul of the following year, Publius Cornelius Scipio Nasica (Liv., *Per*. 47.10). This first war began because the Dalmatians were attacking the Illyrians, who had become allies of the Romans. Appianus, *Ill.*, 3, 11, recounts the campaign led by Figulus against the Dalmatians (the initial failure and the siege and burning of the city of Delminium).

[12] Papazoglu 1978, 284-285. See also Matei 2013, 31.

the interests of the Scordisci were not directed towards the west, but mainly towards the south or southeast;
- that of attacks by the Scordisci on the territory of Illyria conquered by the Romans, a hypothesis to which the same objection above applies;
- that of an intervention by the Scordisci during the Pannonian War, which broke out in the same year, especially since they were neighbors and had the same interests as the Pannonian tribes.

The latter theory is considered the most plausible, but given the lack of information, it is also quite fragile. Papazoglu wonders why Obsequens did not mention the tribes of Pannonia, and, if it was not them but the Scordisci who were the main enemies, why their name does not appear in other historians' accounts of the event.[13]

It is also possible that Obsequens' text has been corrupted, since the form transmitted is *Scordis*[14]. Some researchers believe that the fragment should be interpreted to mean that the Dalmatians were defeated near the Albanian city of Scodra (Shkodër)[15] or that *Scordis* should be identified with Scardona (now Skardin)[16].

However, despite the absence of information from other authors, it is also plausible that Obsequens drew inspiration from sources that were accessible to him but are now lost. If, indeed, in a confrontation that could have taken place in 156 BC, the Scordisci were allies of the Pannonians, who were considered very violent,[17] they could have

[13] Papazoglu 1978, 284-285. See also Papazoglu 1978, 284, note 35, who, based on Appianus' statement (*Ill*., 14) that there was an expedition led by a Cornelius against the Pannonians, puts forward the hypothesis that this could be the consul of 156 BC. C., C. Cornelius Lentulus Lupus, who could have fought against the Pannonians, while Gaius Marcius fought against the Dalmatians. Other authors believe that the passage refers to the conflict of 141 BC, which is mentioned in the *Oxyrhynchus Epitome* of Livy's text (*Oxy. Per*. 54: *in Scordiscis cladis accepta*), and that Cornelius suffered a defeat at the hands of the Scordisci, which would have caused the Romans to fear the Balkan populations greatly (Morgan 1974, 183-216, see the discussion in Šašel Kos 2005, 397-392; Brennan 2000, 229; Matei 2013, 31).

[14] The critical editions treat *Scordis* as an abbreviation for *Scordis‹ci›*.

[15] Gusso ed. 2005, 191, note 7; Mirković 1970, 145-152. Tixi 2017, 75, note 95, believes that these are Scordisci from Dalmatia, on the eastern coast of the Adriatic Sea.

[16] *Cf.* Pająkowski 1984, 127-136. Considering the passage from Obsequens, Šašel Kos 2005, 302-303, also believes that *Scordis* refers not to Scordisci, but rather to a toponym.

[17] Appianus, *Ill*., 14.

frightened the Romans with their extraordinary cruelty and reputation as cannibals,[18] which would have been enough to attract attention and have their participation recorded somewhere.

The large number of violent prodigies recorded in Obsequens' fragment, consisting of the destruction of public and religious symbols, culminating in the collapse of the sacrificial bull during the expiatory ritual, could have been interpreted as a warning about the difficulties and dangers posed by particularly harmful enemies. The well-known custom of the Scordisci to offer human sacrifices to the goddess Bellona and to god Mars and to drink the blood of prisoners could have justified the intensity and severity of the divine signs. In the eyes of the Romans, such an enemy, associated with bloody rituals and barbaric practices, was not only a military adversary, but a sacrilegious and terrifying figure. Thus, fear of Scordisci could explain both the nature of the prodigies and Rome's religious and military response. The fall of the victim led to sacrifice could have been a warning about the danger and the difficult and bloody nature of the confrontation that was to come. It was a foreshadowing not of the defeat of the Romans, but of the intensity of the conflict with an enemy perceived as very dangerous.

The other population of Moesia mentioned in *Liber prodigiorum* is that of the Dardanians, one of the oldest in the Balkan region, neighbouring the Thracians and Illyrians.

The first occurrence of these is in the fragment dedicated to the year 97 BC (657 AUC), which mentions the earliest contact between the Romans and the Dardanians.[19]

> 48. *Gnaeo Cornelio Lentulo P. Licinio Coss. Supplicatum in urbe quod androgynus inventus et in mare deportatus erat. Pisauri terrae fremitus auditus. Muri pinnae, sine terrae motu passim deiectae, civiles portendere discordias. Nursiae simulacrum Iovis in partem sinistram conversum. Cupressea simulacra Iunoni Reginae posita per virgines viginti septem, quae urbem lustraverunt. Celtiberi Maedi Dardani subacti.*
>
> "48. During the consulship of Gnaeus Cornelius Lentulus and Publius Licinius, a public prayer was held in the city because a hermaphrodite had been found and taken out to sea. In Pisuri, a noise was heard coming from the

[18] According to ancient authors, the Scordisci sacrificed prisoners of war to the gods, drinking their blood straight from their skulls. Amm., XXVII, 4, 4; Fest., 9; Oros., V, 23, 17. On the cruelty of the Scordisci, see also Iord., *Rom.*, 219, Flor., 1, 39.

[19] On this, see Papazoglu 1978, 176.

> ground. The crests of the wall collapsed everywhere without there having been an earthquake, foreshadowing civil conflicts. In Nursia, a statue of Jupiter turned to the left. Cypress statues of Juno Regina were erected by twenty-seven virgins who purified the city. The Celtiberians, Maedi, and Dardanians were subjugated."

It seems that, in that year, a series of prodigies heralded internal and external problems. They are not violent phenomena, but most of them have a negative connotation. Only one of them is clearly associated with civil discords: the walls that fell without cause.[20]

The other signs also appear in sequences that predict external military events. The first of these, the hermaphrodite,[21] that could not be ignored.[22] It was probably not a newborn (it is specified that he was discovered, *inventus*), but an older child, which is all the more serious given that his birth was not reported.[23]

The means of atonement, *piaculum*, consisted of throwing the androgyne into the sea, and public prayer (suggested by the verb *supplico*) was part of *procuratio* (the religious procedure applied in such situations).[24] This procedure also involved the purification of the city

---

[20] *Muri pinnae, sine terrae motu passim deiectae, civiles portendere discordias*. No details are known about these internal disturbances. Exegetes believe that these were a foreshadowing of the conflicts with allies that would unfold in the same decade, 91-88 BC (*e.g*. Tixi 2017, 96, note 288). It is not impossible that there were various civil tensions that year, which may have been associated with these ominous signs.

[21] Regarding this sign, the editors noticed the similarity with the one that occurred a year earlier, wondering if it was not, in fact, a corruption of the text transmitted by the manuscript tradition (Gusso ed. 2005, 224, note 2).

[22] An androgyne was considered a *monstrum* (< *monere* "to warn"), a sign that served as a warning from the gods. About androgynes as*monstra*, see Cic., *Div*., 1, 98: *Quid? Ortus androgyni nonne fatale quoddam monstrum fuit* - "What? Wasn't the birth of an androgyne a kind of prophetic warning sign?"*;* Plin., *Nat. hist*., 7, 34. *Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos*... ("Some individuals of both sexes are born, whom we call hermaphrodites, formerly called androgynes and considered prodigious signs...."). For the terms used to designate them, see also Liv., 27, 11, 4-5; Corbeill 2015, 153-154. A similar prodigy was also reported in the previous chapter (Obs. 47), dedicated to the year 98 BC.

[23] Obsequens' work records both cases of newborn hermaphrodites (Obs. 22, 25, 27a, 32, 50) and older children (Obs. 34, 36, 47, 48, 53, 46), whom families were probably trying to protect.

[24] Androgynes, considered *monstra*, were usually taken out to sea so that they would not come into contact with Roman soil and contaminate it. See Sen., *De*

through solemn processions in which twenty-seven virgins, divided into groups of nine, walked through the city singing hymns. This ritual is described further in the same passage.[25]

The discovery of an androgyne is recorded as a *prodigium* foretelling war in the inventory of phenomena from the year 122 BC (Obs. 32), when, after performing the *piaculum*, the Romans defeated their enemies: the Sallians and the Allobroges.[26]

The second sign, *fremitus*, is not associated with an earthquake, but rather with the noise produced by the shaking of the earth. It should be noted that even though the phenomenon did not result in significant damage, it was considered a *prodigium*, generating fear and unrest among the people.[27] The tilting of the walls without any earthquake being felt, and therefore apparently without cause, accentuated this state of

ira, 1, 15: *... liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt, mergimus* ("we drown even free children if they are born disabled or monstrous"). Tibul., 2.5.79: *Prodigia indomitis merge sub aequoribus* ("Throw the monstrous beings into the untamed waters"); Liv. 27.37.5-6: *...incertus mas an femina esset natus erat. Id vero haruspices ex Etruria acciti foedum ac turpe prodigium dicere: extorrem agro Romano, procul terrae contactu, alto mergendum. Vivum in arcam condidere provectumque in mare proiecerunt. Decrevere item pontifices ut virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent*. ("...a child was born without it being known for certain whether it was male or female. The haruspices who were called from Etruria declared that this was a terrible and shameful *prodigium*: the child had to be banished from Roman territory, without touching the ground, and submerged in the sea. They locked it alive in a chest and, taking it out to sea, threw it overboard. The pontiffs decreed that three <groups> of nine virgins each should sing hymns as they walked through the city.") (207 a. C.); Oros. 5.4.8. Over time, during the imperial period, the perception and legal status of hermaphrodites changed. On these, see Vallar 2013, 208-215; Pelloso 2019, 63-70; Corbeill 2015, 164-169; Villanueva Martínez 2022, 19-21.

[25] The ritual of *purificatio* performed by the maidens is likewise attested in Obs. 46, two years earlier, prompting the editors to consider whether this reflects a lacuna in the text or a corruption of it (Gusso 2005, 224, note 4).

[26] Obs. 32. *In foro Vessano androgynus natus in mare delatus est. (....) Sallyes et Allobroges devicti.*

[27] Traina 1994, 78, emphasizes that not every seismic phenomenon was necessarily considered a prodigium, given that they were not uncommon in Italy. To be classified in this category, the manifestation or effect of the earthquake had to be unusual. A *fremitus* was considered "abnormal" because of the ominous noise that disturbed the peace of the community, being interpreted as a sign of a damaged relationship with the divine.

affairs. Therefore, it was once again necessary to interpret the prophecy and perform the ritual of atonement.[28]

It should be noted that this prodigy, *fremitus*, appears in all passages dealing with conflicts with the Maedi, a Thracian people from northern Macedonia. It is possible that in 97 BC, an alliance was formed between them and their Dardanian neighbors, which could have involved a joint attack on Macedonia, as referred to in the text.[29] It is also possible that the victory of the Romans over the two populations was the result of a punitive campaign following the aggressions of these peoples against the Roman province.[30]

Except for the fragment in question, Maedi are mentioned twice more by Obsequens, each time with one of the omens being *fremitus*. We learn that in 92 BC, "in Macedonia, the Maedi tribe ravaged the province in a bloody manner" (*Maedorum gens in Macedonia provinciam cruente vastavit*. - Obs., 53), after "a noise was heard coming from the earth at Faesulae" (*Faesulis fremitus terrae auditus* - Obs., 53).[31]

Also, in 76 B.C., "a battle was fought against the Maedi with uncertain outcome" (*Adversum Maedos varie dimicatum*. - Obs. 59), after "rumblings had been heard from the depths of the earth" (*fremitus inferni exauditi*. - Obs. 59).[32] It is not known whether the Dardanians also took part in these conflicts by virtue of their old alliance with the Maedi, although such a possibility cannot be excluded.[33]

---

[28] In reality, the phenomenon was a minor earthquake, but sufficient to cause the walls to tilt (Guidoboni, 1994. 157).

[29] Papazoglu 1978, 175-176, Lazić 2019, 110.

[30] See Delev 2012, 432. The military event referred to by Obsequens has also been linked to a passage from Florus (1, 39), which refers to a governor of Macedonia (Manlius?). See the discussion in Papazoglu 1978, 176, and Delev 2012, 432, who consider the information provided by Florus insufficient and this hypothesis unconvincing.

[31] The phenomenon is linked both to the war with the allies (especially since the earthquake occurred at Faesulae) and to the external war with the Maedi. See also Guidoboni 1994, 157.

[32] Here, the *fremitus* is accompanied by a strong earthquake. See also Guidoboni 1994, 163.

[33] *Cf*. Papazoglu 1978, 176. The fragment from Obs. 59 could refer to the military operations of 77-76 BC, when campaigns against the Maedi took place. The Dardanians, who at the time were complaining about paying a monetary tribute, could have provided the Maedi with military assistance (Papazoglu 1978, 180). These confrontations cost the Roman army dearly and did not yield the expected results. See Gusso ed. 2005, 235, note 5; Papazoglu 1978, 180-181. In 76 BC, when Scribonius

The last recorded prodigy is the turning of the statue of Jupiter to the left, considered by the Romans to be a good omen,[34] in this case associated with the defeat of the three peoples (the Celtiberians,[35] Maedi and Dardanians). It is evident that Obsequens, based on the sources available to him, considered a victory over the Dardanians[36] important enough to record it as the result of the restoration of *pax deorum*.

The Dardanians are also mentioned by Obsequens in connection with an event that took place during the governorship of Antonius Hybrida in Macedonia (62 BC). Interestingly, this is the only mention in Obsequens of the defeat of the Romans following a conflict with the barbarians:

> *61a. ‹D. Silano L. Murena Coss. ›. ‹C. Antonius› cum in agro Pistoriensi Catilinam devicisset, laureatos fasces in provinciam tulit; ibi a Dardanis oppressus, amisso exercitu profugit: apparuit eum hostibus portendisse victoriam, cum ad eos laurum victricem tulerit quam in Capitolio debuerat deponere.*
>
> "61a. After Gaius Antonius defeated Catiline in the field at Pistoria, he carried the laurelled fasces to his province; there, attacked by the Dardanians and having lost his army, he fled. It was pointed out that this foreshadowed victory for the enemy, since he had carried to them the laurel of victory, which should have been laid upon the Capitolium."

Caius Antonius Hybrida, Cicero's former colleague in the consulate in 63 BC, was given the province of Macedonia to govern in the following year. His behavior while in command of the Roman troops

---

Curio arrived in Macedonia after the death of Governor Appius Claudius, he resolved the situation with the Maedi, and the following spring he fought against the Dardanians. *Cf.* Delev 2012, 432.

[34] *lta nobis sinistra videntur, Graiis et Barbaris dextra, meliora* (Cic., *Div.*, 2, 39, 82) ("Thus, the signs on the left seem better to us, and those on the right to the Greeks and barbarians"). See Cic., *Div.*, 2, 18, 43; 2, 35, 73; 1, 53, 120; 1, 47, 106. For other such signs, see also Obs. 7, 42, and 65a.

[35] Victories over the Celtiberians, a population of Celtic origin settled in the Iberian Peninsula, are also recorded in Obs. 4, 10, 24, 26, 27 b, but the omens preceding them are different each time.

[36] The information from the end of the 2nd century BC to the beginning of the 1st century BC is rather sketchy, which leads Papazoglu 1978, 175-176, to assume that sometimes the generic name Thracians could also have included the Dardanians. *Cf.* Delev 2012, 433-442.

in the area was reprehensible, due to various excesses and malfeasances, which led to revolts among the local populations. Dio Cassius recalls both the devastation of the possessions of the Dardanians and their neighbors, and the cowardice of Antonius, who fled with his cavalry, leaving his infantry troops to be surrounded, driven away, and stripped of their spoils by their enemies.[37]

Obsequens begins by mentioning the commission of a grave act of impiety. Bringing the fasces with laurels (*fasces laureati*) into a province represented a violation of the sanctity of Roman political symbols.[38] It seems that Antonius Hybrida received the fasces laureati after defeating Catiline's army in the battle of Pistoria.[39] Dio Cassius (37, 40) reports that, after sending Catiline's head to Rome, he was hailed as imperator, even though the number of those killed in battle was lower than that required by law.[40] According to tradition, the laurel branches that adorned the fasces, symbolizing victory, should have been placed on the Capitol, in the temple of Jupiter Optimus Maximus.[41] The general's refusal to lay them on the Capitolium represented a profanation of the sacred nature of the ritual and an act of *hybris*. Transporting them away from Rome, to a province surrounded by hostile populations, was equivalent to an *omen inversum*, foreshadowing the enemy's triumph. Indeed, the defeat of the Romans by the Dardanians was apparently interpreted as a consequence of this mistake (vic-

[37] Dio, 38. 10, 1-2. See also Liv., *Per*., 103 (*M. Antonius procos. in Thracia parum prospere rem gessit* ("Proconsul M. Antonius managed the situation in Thrace with very little success"). See also Papazoglu 1978, 186.

[38] The *fasces* (bundles of rods with an axe in the middle outside the pomerium, carried by the lictors who accompanied magistrates invested with imperium) were an important symbol of Roman power; *fasces laureati*, *fasces* adorned with laurel branches, were awarded to a victorious general, showing that victory belonged to Roman power. See, for example, Marshall 1984, 120-141.

[39] Sall., *Cat*. 57-61; Liv., *Per*. 103; *Plut*. *Cic*. 22.5; *Flor*. 2.12.11-12; *Dio* 37.39-40; *Eutrop*. 6.15. Although officially the commander was Antonius Hybrida, it appears that the troops were led by his legate, Marcus Petreius. Sallustius (*Cat*., 59) mentions that Hybrida withdrew under the pretext of a gout attack, while Dio Cassius, 37.39, states that he actually pretended to be ill so that Catiline would not reproach him or reveal any of their secrets.

[40] *Cf*. Valerius Maximus 2.8.7.

[41] *... fasces imperatorum decorat. Ex his in gremio Iovis Optimi Maximi deponitur, quotiens laetitiam nova victoria attulit...* Plinius Maior, *H.N*., 15, 40, 133 ("<the laurel>... adorns the fasces of generals. From them, it is placed in the arms of Jupiter Optimus Maximus whenever a new victory brings joy....").

tory was "transferred" to the enemies). However, Valerius Maximus tells us that no one was named imperator, no *supplicationes* ("public prayers") were decreed, nor were triumphs or ovations granted for victories in civil wars, since Roman blood had been shed on both sides,[42] specifying, among other things: *Gaius etiam Antonius Catilinae victor abstersos gladios in castra retulit*. ("Even Gaius Antonius, victor over Catiline, brought into the camp the swords wiped clean of blood."). It is perhaps not entirely to be excluded that Antonius Hybrida may have arrogated to himself the title of *imperator* together with its symbols, and therefore did not have the right to lay the *fasces laureate* on the Capitolium. In such a situation, he would have had no choice but to take them with him to Macedonia. If this was the case, the mistake was all the greater, as both divine and civil laws had been violated.

Therefore, references to the *Scordisci* and *Dardani* in the *Liber prodigiorum* are not merely simple accounts of military episodes, but rather the expression of a mentality that transformed border conflicts into signs of divine will. The fear inspired by the violence and savagery of these populations is reflected in their perception as terrible threats, generated by the disturbance of the relationship with the divine, announced by signs that required rituals of atonement, on whose fulfillment the fate of military victory depended.

Bibliography

Brennan 2000 = Brennan, T. Corey, *The Praetorship in the Roman Republic*, Volume 1: *Origins to 122 BC*, Oxford: Oxford University Press.

Corbeill 2015 = Corbeill, Anthony, *Sexing the World: Grammatical Gender and Biological Sex in Ancient Rome*, Princeton: Princeton University Press.

[42] *Verum quamvis quis praeclaras res maximeque utiles rei publicae civili bello gessisset, imperator tamen eo nomine appellatus non est, neque ullae supplicationes decretae sunt, neque aut ovans aut curru triumphavit, quia, ut necessariae istae, ita lugubres semper existimatae sunt uictoriae utpote non externo, sed domestico partae cruore*. - Val. Max., 2,8, 7 ("Indeed, even if someone had committed very famous and very useful deeds for the state in a civil war, he was not given the title of emperor, nor were public prayers decreed, nor did he receive the honors of ovation or parade in a triumphal chariot, because, as necessary as these victories were, they were considered just as lamentable, given that they were achieved not with foreign blood, but with our own.").

Delev 2012 = Delev, Peter*, A Roman General on the Danube: L. Scipio and his War on the Scordisci*, în *Actes du Symposium International Le Livre. La Roumanie. L'Europe*, 4e édition (20-23 septembre 2011), Tome III, Troisième section – *Latinité orientale*, textes réunis et présentés par Martin Hauser, Ioana Feodorov, Nicholas V. Sekunda, Adrian George Dumitru, Bucarest: Editura Biblioteca Bucureştilor, 431-444.

Guidoboni 1994 = Guidoboni, Emanuela, *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century*, with the collaboration of Alberto Comastri and Giusto Traina, Roma: Istituto Nazionale di Geofisica.

Gusso 2005 = Gusso, Massimo, in Giulio Ossequente, *Prodigi*. Introduzione e testo di Paolo Mastandrea, traduzione e note di Massimo Gusso, Milano: Oscar Mondadori.

Lazić 2019 = Lazić, Sara, *Licinianus' account of the Roman campaigns against the Balkan tribes in 85 B.C.*, *Lucida Intervalla*, 48, 105-114.

Luterbacher 1904 = Luterbacher, Franz, *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer. Eine historisch-philologische Abhandlung in neuer Bearbeitung*, 2., verbesserte Auflage, Burgdorf: P. Eggenweiler.

Marshall 1984 = Marshall, Antony J., *Symbols and Showmanship in Roman Public Life: The Fasces*, *Phoenix*, 38/2, 120-141.

Matei 2013 = Matei, Valentina, *Toponime celtice în provinciile romane Moesia Superior şi Moesia Inferior*, *Analele Universităţii „Dunărea de Jos" din Galaţi. Seria Istorie*, 12, 23-45.

Mirković 1970 = Mirković, M., *"Dalmatae Scordis<ci> superati", ZAnt*, 20, 145-152.

Moore 1904 = Moore, C., *The Oxyrhynchus Epitome in Relation to Obsequens and Cassiodorus*, *AJPh*, 25, 241-255.

Morgan 1974 = Morgan, M. G., *Cornelius and the Pannonians. Appian, Illyrica 14, 41 and Roman History, 143-138 B.C.*, *Historia*, 23/2, 183-216.

Nice 1999 = Nice, Alex, *Divination and Roman Historiography*. PhD Dissertation, University of Exeter.

Pająkowski 1984 = Pająkowski, W., *Zagadnienie udziału Skordysków w wojnie Rzymian z Dalmatami w 156/155 r. p.n.e. (The Problem of the Participation of the Scordisci in the War of the Ro-*

mans against the Dalmatians in 156/155 B.C.), Balcanica Posnaniensia. Acta et studia 3, 127-136.

Papazoglu 1978 = Papazoglu, Fanula. *The Central Balkan Tribes in Pre-Roman Times: Triballi, Autariatae, Dardanians, Scordisci, and Moesians*, translated by Mary Stansfield-Popovic, Amsterdam: Hakkert.

Pelloso 2019 = Pelloso, Carlo, *Sew It up in the Sack and Merge It into Running Waters!* Parricidium *and Monstrosity in Roman Law* (cap. *Roman monsters: the legal and religious background*). In *Monsters and Monstrosity. From the Canon to the Anti-Canon: Literary and Juridical Subversions*, edited by Daniela Carpi, Berlin/Boston: De Gruyter, 63-70.

Rocca 1978 = Rocca, Silvana, *Iulii Obsequentis Lexicon*, Genova.

Rocca 2017 = Rocca, Silvana, *Parole e prodigi*, in Ossequente, *Il libro dei prodigi*. Saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di Mariella Tixi, con un saggio di Silvana Rocca, testo latino a fronte, Milano: Rusconi Libri, XXXI-LIII.

Santini 1988 = Santini, Carlo, *Letteratura prodigiale e sermo prodigialis in Giluio Ossequente*, *Philologus*, 32, 210-226.

Šašel Kos 2005 = Šašel Kos, Marjeta. *Appian and Illyricum*, Ljubljana, Narodni muzej Slovenije, 133-153.

Schmidt 1968 = Schmidt, Peter Lebrecht, *Iulius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome. Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Prodigienliteratur*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Wiesbaden: Franz Steiner, 155-242.

Tixi 2017 = Tixi, Mariella, in Ossequente, *Il libro dei prodigi*. Saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di Mariella Tixi, con un saggio di Silvana Rocca, testo latino a fronte, Milano: Rusconi Libri.

Traina 1994 = Traina, Giusto, *Sismicità storica delle Marche nell'antichità. Esame critico delle fonti letterarie*, in *Atti Congresso 1991. L'entroterra marchigiano nell'antichità: ricerche e scavi* (Arcevia, 16-17 novembre 1991), 75-81.

Vallar 2013 = Vallar, Sandrine. *Les hermaphrodites : l'approche de la Rome antique*, *RIDA*, 3e série, tome LX, 201-220.

Villanueva Martínez 2022 = Villanueva Martínez, Antonio. *The Meaning of Monstra in the Roman Law Tradition: Introduction. An Etymological Approach*, Z Dziejów Prawa, 15 (23), 11-25.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1175-1195
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1175

PISONE, *BVSTVM REI PVBLICAE:* NOTE A CIC. *PIS.* 9

Antonella TEDESCHI*
(Dipartimento di Scienze Sociali, Università degli Studi di Foggia)

Keywords: *metaphor, Piso, death of the* res publica*, political invective.*

Abstract: ***Piso,* bustum rei publicae*: remarks on Cic.* Pis. *9***. *Drawing on the view of metaphor as a cognitive tool for structuring experience, this paper examines a group of ciceronian metaphors centred on death imagery as applied to the* res publica. *Through an analysis of the invective* In Pisonem*, and in particular of the description of Piso as* bustum rei publicae *(*Pis. *9), it shows how political crisis is represented through the transfer of categories derived from embodied experience of mourning, illness and death. These images are not merely rhetorical ornaments but powerful interpretive frameworks that render institutional change intelligible and evoke strong emotional responses. The analysis further demonstrates how metaphors of the death and rebirth of the State contribute to the formation of a shared symbolic system through which political transformation was understood and interpreted in roman culture.*

Cuvinte-cheie: *metaforă, Piso, moartea Republicii, invectivă politică.*

Rezumat: ***Piso,* bustum rei publicae*: consideraţii asupra metaforei din Cic.* Pis. *9***. *Pornind de la concepţia metaforei ca instrument cognitiv de structurare a experienţei, acest articol examinează un grup de metafore ciceroniene centrate pe imagistica morţii, aplicată la* res publica. *Prin analiza discursului invectiv* In Pisonem *şi, în special, a descrierii lui Piso ca* bustum rei publicae *(*Pis. *9), studiul arată cum criza politică este reprezentată prin transferul unor categorii derivate din experienţa corporală a doliului, bolii şi morţii. Aceste imagini nu sunt simple ornamente retorice, ci cadre interpretative puternice care fac inteligibile schimbările instituţionale şi provoacă reacţii emoţionale intense. Analiza demonstrează, de asemenea, modul în care metaforele morţii şi renaşterii statului contribuie la formarea unui sistem simbolic comun prin care transformările politice erau înţelese şi interpretate în cultura romană.*

«Metaphor is pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action»[1]: con questa affermazione, negli anni Ottanta

* antonella.tedeschi@unifg.it

[1] Cfr. Lakoff-Johnson 1980, 3.

del Novecento, Lakoff e Johnson aprivano la strada a un nuovo modo di concepire la metafora, sottraendola alla tradizionale riduzione a semplice ornamento retorico o artificio stilistico e riconoscendole, invece, un ruolo fondamentale nel sistema concettuale umano. In questa prospettiva, la metafora da elemento marginale del linguaggio acquisiva il ruolo di principio strutturante attraverso cui gli uomini interpretano la realtà, diventando emblema di processi cognitivi radicati nel pensiero e nella sua continua interazione con il mondo[2].

Una simile concezione, tuttavia, trova un antecedente significativo già nella riflessione antica e, in particolare, in Cicerone[3]. Nel *de oratore* (3, 155-166), l'Arpinate attribuisce alla metafora un ruolo tutt'altro che ornamentale. È considerata parte integrante di ogni discorso, non mero abbellimento, ma elemento generativo comune a tutte le forme di traslazione di significato[4], fondato sull'analogia, in grado di attivare meccanismi di trasferimento semantico e di aprire nuove prospettive di senso:

> Cic. *de orat.* 3, 155 *Quod enim declarari vix verbo proprio potest, id translato cum est dictum, inlustrat id, quod intellegi volumus, eius rei, quam alieno verbo posuimus, similitudo.*

La metafora, intesa in questo modo, permette di comprendere domini astratti, come il tempo, la politica o la morale, attraverso ambiti più concreti e direttamente accessibili all'esperienza. Funziona tramite mappature concettuali sistematiche, che trasferendo strutture di significato da un campo all'altro rendono possibile la costruzione di rappresentazioni mentali coerenti. Ciò che può sembrare una semplice scelta linguistica si rivela, in tal modo, un vero e proprio principio di organizzazione dell'esperienza: uno strumento che consente a chi ascolta di dare forma concreta a ciò che non è direttamente percepibile, grazie al ruolo privilegiato del senso della vista, che fornisce modelli chiari. Per Cicerone, infatti, l'uso traslato colpisce i sensi, proponendo immagini visive che rendono evidente ciò che non lo è. In questo modo, il contenuto astratto viene tradotto in forme concrete, che agevolano la comprensione di concetti complessi come se fossero oggetti o scenari tangibili:

---

[2] Cfr. Fernandez 1977, 127; Danesi-Perron 1999, 160-180; Short 2014, 334-338.
[3] Cfr. Della Mea 2012, 95-101.
[4] Cfr. Lausberg 1960, §§ 558-564.

> Cic. *de orat*. 3, 159-160 *In suorum verborum maxima copia tamen homines aliena multo magis, si sunt ratione translata, delectant. Id accidere credo […] vel quod in singulis verbis res ac totum simile conficitur; vel quod omnis translatio, quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est sensus acerrimus*.

In modo sorprendentemente vicino alle moderne teorie cognitiviste, dunque, Cicerone riconosce alla metafora una funzione eminentemente creativa, in grado di condensare significati complessi in un'unica espressione: aspetti della realtà vengono selezionati e messi in relazione, stabilendo modalità condivise di comprensione e rendendo il discorso più chiaro ed efficace. Non sorprende, pertanto, che essa assuma anche una rilevanza culturale: radicata nell'esperienza, la metafora contribuisce alla costruzione di modelli mentali collettivi, influenzando il linguaggio e il pensiero di una comunità. Applicata allo studio dei testi antichi, questa prospettiva consente di leggere le scelte metaforiche non come meri espedienti retorici, ma come spie di modelli mentali culturalmente efficaci. In particolare, l'opera di Cicerone offre un osservatorio privilegiato per indagare il ruolo della metafora nella costruzione del discorso etico-politico e nell'invettiva, mostrando come essa contribuisca a trasmettere significati articolati all'interno della cultura romana[5].

Il presente saggio si propone di analizzare un gruppo selezionato di tropi ciceroniani, ruotanti intorno all'immaginario della morte, con cui l'Arpinate ritrae insistentemente il detestato Pisone e gli effetti del suo consolato sulla *res publica*, con l'obiettivo di metterne in luce la struttura concettuale[6]. Attraverso tale analisi, si cercherà di evidenziare come il richiamo plastico alla componente corporea della morte dello Stato, grazie allo straordinario potere evocatore della metafora[7], non rifletta solo i modi di rappresentare l'esperienza collettiva, ma

[5] Per Mebane 2024, 20-22 è possibile tracciare, attraverso le metafore, un sistema simbolico attraverso cui i romani reagivano ai cambiamenti costituzionali.

[6] Per un'analisi delle peculiarità dell'invettiva contro Pisone, cfr. De Lacy 1941, 49-58; Munítiz 1958, 59-70; Paratore 1961, 9-53; Kubiak 1989, 237-245; Gozzoli 1990, 451-463; Hughes 1992, 234-237; Cavarzere 1994, 157-176; Paratore 1994, 27-43; Hughes 1998, 570-577; Renda 2002, 395-405; Bonsangue 2004, 201-221; Köster 2014, 63-79; Papaioannou-Serafim 2021, 107-121; Tedeschi 2025, 261-283.

[7] Cfr. Ricoeur 1978, 237.

contribuisca anche a modellarla, configurandosi al tempo stesso come strumento di feroce critica ed efficace persuasione[8].

1. La "morte" della res publica

Se, come mostrano gli studi sul lutto, il confronto con la morte genera un intreccio complesso di emozioni – amore, affetto, paura, rabbia, senso di colpa e rimorso[9] –, si può ipotizzare che l'insistente evocazione dell'immaginario della "morte" della *res publica* suscitasse nei contemporanei di Cicerone un profondo senso di urgenza e di disperazione. Tale intensità emotiva trova una spiegazione più ampia nel fatto che, nel pensiero antico, l'esperienza della perdita era facilmente trasposta, per via metaforica, dall'ambito individuale a quello collettivo: la *res publica*, infatti, veniva concepita secondo un modello organicistico come un vero e proprio corpo vivente. Di conseguenza, la sua "morte" non si configurava come un'astrazione politica, ma come un evento assimilabile al lutto per la perdita di un organismo vitale, capace di coinvolgere i cittadini sul piano affettivo oltre che razionale. In questa prospettiva, la metafora della "morte" dello Stato non solo attinge a un patrimonio emotivo condiviso, ma lo riattiva e lo amplifica, rendendo la crisi politica un'esperienza percepita in modo concreto e immediato, come se colpisse direttamente i cittadini.

Un simile vissuto emotivo affondava le sue radici in una concezione organicistica dello Stato come corpo, saldamente radicata nel pensiero antico. In ambito platonico, infatti, tale metafora, insieme alla correlata analogia tra conflitto civile e malattia della società – già adombrate nella lirica corale pindarica e nella tragedia eschilea – si inseriva in un'articolata riflessione sul destino e sui mali della comunità civile[10]. Impostazione, questa, che si ritrova anche nella storiografia tucididea e, successivamente, in quella polibiana, per poi essere recepita e ulteriormente sviluppata dal pensiero filosofico-politico romano[11]. In questo contesto, il principio di unità e armonia dell'organismo statale, interpretato in chiave metaforica sulla base di modelli anatomici, assume un rilievo sempre maggiore. L'estensione di questa

[8] Cfr. Zashin-Chapman 1974, 296-311; Charteris-Black 2005, 10-20.

[9] Cfr. Grainger 1998, 38-41.

[10] Cfr. Cagnetta 1997, 477-486; Cagnetta 2001, 5-37; Demont 2013, 73-87; La Bua 2014, 30-32.

[11] Cfr. Lenfant 2010, 231-247; Gardner 2019, 17-28.

associazione tra società e corpo risulta, infatti, particolarmente ampia all'interno della riflessione etico-politica sull'organizzazione dello Stato, sul valore e sulla funzione delle istituzioni, sulla necessità di equilibrio tra le diverse componenti della comunità e, infine, sulla possibilità di intervenire per sanare le patologie che minano dall'interno il corpo civico, permeando il pensiero politico romano almeno a partire da Catone[12].

Non sorprende, pertanto, che nella riflessione ciceroniana assuma un posto di primo piano la rappresentazione dello Stato come entità naturale, esposta a fattori patogeni di disgregazione e di morte, così da interpretare la crisi della *res publica* nei termini di un vero e proprio processo clinico[13]. Emblematici, in tal senso, sono i numerosi richiami alla malattia che percorrono, ad esempio, le *Catilinariae*, dove la possibilità di risanamento è affidata alla virtù e alla sapienza del politico, assimilato a un medico: solo lui, grazie alla *diligentia* e alla disponibilità al sacrificio personale, può ricondurre alla salute istituzioni ormai compromesse[14]. La drastica eliminazione delle membra corrotte, raccolte attorno al loro capo, diventa pertanto condizione necessaria per estirpare alla radice *stirps ac semen malorum*, secondo una vera e propria *medicina consularis* proposta al senato e al popolo romano per debellare l'infezione del corpo civico[15]. In tale quadro, Cicerone costruisce la propria figura come quella del guaritore dei mali dello Stato: sia nei confronti della congiura di Catilina sia, successivamente, in relazione all'azione di Clodio la consacrazione della sua esistenza al bene pubblico si configura come l'unica possibile forma di rimedio contro i tentativi di sovversione delle istituzioni[16].

Accanto al lessico patologico e terapeutico si collocano i richiami alla "morte" dello Stato che, fondati su pregnanti associazioni di ordine corporeo, producono una risonanza emotiva ancora più intensa[17]. Tale immagine costituisce spesso l'esito estremo di un repertorio figurativo ormai consolidato, fatto di malattie e corruzione del corpo civico, di rimedi rivelatisi distruttivi, di violenze e abusi che

[12] Cfr. Ruch 1972, 830 sgg.

[13] Cfr. Iodice Di Martino 1986, 22-30; Havas 1990, 133-147.

[14] Cfr. La Bua 2014, 34-38; Montecalvo 2021, 63-67.

[15] Cic. *Catil.* 1, 30; 2, 23; 4, 6; sull'"amputazione" delle membra infette, cfr. Cic. *off.* 3, 32; *Phil.* 8, 15. Sull'argomento, cfr. La Bua 2014, 45-48.

[16] Cfr. Havas 1990, 140-141; Montecalvo 2021, 73-74

[17] Cfr. Walters 2020, 77sgg.

conducono progressivamente alla dissoluzione dell'organismo politico. L'evocazione di una fine irreversibile e definitiva accresce così il senso di urgenza e la necessità dell'intervento, secondo una concezione profondamente radicata nella tradizione romana. Cicerone stesso ricorda come già al tempo della sua giovinezza oratori quali Antonio e molti anziani diffondessero il timore che la *res publica* fosse prossima alla fine[18]. Un precedente significativo emerge, inoltre, dalla risposta degli aruspici nel 65 a.C., consultati dopo che un fulmine aveva colpito il Campidoglio, abbattendo una statua di Giove e fondendo diverse tavole recanti iscrizioni legislative. Secondo il racconto ciceroniano (*Catil.* 3, 19-21), gli aruspici interpretarono il prodigio come il segno dell'imminente "morte delle leggi", annunciando che stragi, incendi e distruzione dello Stato venivano preparati dagli stessi cittadini romani.

In questo quadro, la morte si configura come l'esito estremo di un processo degenerativo già in atto al suo interno e il suo richiamo rappresenta il culmine di una violenza progressivamente costruita nel corso del discorso. È quanto avviene, ad esempio, nel caso dell'ambizione di Vatinio di ottenere l'augurato, un'ambizione che Cicerone definisce una *mortifera plaga* inferta alla *res publica*, in aggiunta all'elenco di *vulnera* che avrebbero già compromesso il corpo dello Stato[19]. La "morte" della repubblica, dunque, è spesso evocata come una realtà ormai imminente o già compiuta, attribuendone di volta in volta la responsabilità a individui o a scelte politiche ritenute nocive.

Particolarmente emblematici, in questa prospettiva, risultano gli epiteti impiegati contro i catilinari, definiti *interfectores rei publicae*[20] e contro lo stesso Catilina, qualificato come *pestis ac pernicies*[21] e accusato di tramare entro le stesse mura di Roma la distruzione dello Stato[22]. A partire da questa rappresentazione, Cicerone costruisce anche la difesa del proprio consolato, rivendicando di aver salvato la repubblica dalla morte violenta preparata dai seguaci di Catilina (*p. red. ad Quirit.* 17), fino a ricorrere, in *Sull.* 32, all'efficace personificazione

[18] Cic. *fam.* 6, 2, 2 *sin omnino interierint omnia fueritque is exitus, quem vir prudentissimus, M. Antonius, iam tum timebat, cum tantum instare malorum suspicabatur*; *de orat.* 1, 26.

[19] Cic. *Vat.* 20 *sed quaero, si ad cetera vulnera, quibus rem publicam putasti deleri, hanc quoque mortiferam plagam inflixisses auguratus tui.*

[20] Cic. *p. red. in sen.* 4.

[21] Cic. *Catil.* 1, 5; 1, 8; 1, 33; 2, 11; 4, 12; 4, 22. Cfr. Tedeschi 2017, 293-310; Tedeschi 2021, *ad loc.*

[22] Cic. *Mur.* 6 *Catilinam exitium rei publicae intra moenia molientem.*

della *res publica* per respingere la responsabilità dell'esecuzione dei congiurati, sostenendo che fu essa stessa a condannarli a morte per evitare di essere uccisa. Secondo Cicerone, del resto, proprio l'intenzione di annientare lo Stato distingueva i catilinari dai precedenti protagonisti delle discordie civili: se in passato i conflitti intestini avevano mirato a mutamenti istituzionali, non si era tuttavia mai desiderato l'*exitium rei publicae* (*Catil.* 3, 25). L'accusa di voler condurre lo Stato alla morte consente, in questo modo, di collocare gli avversari ai margini della comunità, sottoponendoli al contempo a una pesante condanna morale.

Non meno significativo è il ricorso all'immaginario della morte inflitta allo Stato negli attacchi rivolti ad altri avversari politici[23]. I consoli Pisone e Gabinio sono accusati di aver condotto la repubblica allo stremo con il loro comportamento criminale (Cic. *Sest.* 53 *omnibus malis illo anno scelere consulum rem publicam esse confectam*). In questo caso, l'uso del verbo *conficere* suggerisce l'idea di un progressivo esaurimento delle forze vitali dello Stato, il cui esito mortale viene tuttavia scongiurato dall'intervento di Cicerone, che consolida così la propria immagine di salvatore della patria. La questura di Clodio, invece, viene definita *funesta* per la repubblica, in relazione ai culti, all'autorità del senato e ai tribunali pubblici (Cic. *har. resp.* 43 *rei publicae, sacris, religionibus, auctoritati vestrae, iudiciis funesta quaestura*), dove l'aggettivo *funestus* evoca la rovina e la contaminazione provocate dalla sua empietà religiosa e dalla corruzione diffusa. Lo stesso campo semantico viene poi esteso al suo tribunato, definito *pestiferus et funestus* (Cic. *dom.* 2), fino a configurarsi come una vera e propria strategia di caratterizzazione negativa attraverso cui Cicerone stigmatizza il suo titolare. Clodio viene così rappresentato come *fatale portentum prodigiumque rei publicae* (Cic. *Pis.* 9), ossia una sciagura quasi mostruosa che si abbatte sugli equilibri istituzionali della città, oppure come *funesta rei publicae pestis* (Cic. *dom.* 5)[24], a cui vengono accostate le consuete allusioni alla sua presunta mancanza di virilità: Cicerone lascia intendere che, se la repubblica dovesse soccombere sotto i suoi colpi, non si potrebbe nemmeno dire che sia stata uccisa da

[23] Sulla diffamazione pubblica e la libertà di espressione in età repubblicana, cfr. Gozzoli 1990, 455; Corbeill 2002, 210 sgg.; Hammar 2013, 317-322.

[24] Clodio viene definito anche *funestum illud animal* (Cic. *Pis.* 21).

un vero *vir*, amplificando in questo modo accuse non solo politiche, ma anche morali[25].

2. Bustum rei publicae*: esegesi di una metafora*

Lo stretto nesso che Cicerone istituisce tra la propria azione politica e la salvaguardia delle istituzioni legittima, nelle invettive contro i responsabili del suo esilio, il frequente ricorso a un immaginario di matrice funeraria. La sua caduta politica viene, infatti, rappresentata come inseparabile dalla crisi della *res publica*: l'esule Cicerone, che nelle lettere ama definirsi un "morto vivente" [26], assurge così a simbolo del collasso dello Stato[27]. Tra i principali responsabili di tale rovina figurano i consoli del 58 a.C., Gabinio e Pisone, accusati di aver favorito l'azione di Clodio e di essere rimasti insensibili dinanzi alle lacrime e al *luctus civitatis*[28]. La loro condotta viene così presentata come una ferita inferta non soltanto a lui, ma all'intera comunità del popolo romano.

È alla luce di tale identificazione tra le sorti dell'oratore e quelle dello Stato che va letta la martellante insistenza con cui, nella violenta orazione pronunciata contro Pisone[29] nel settembre del 55 a.C.[30], Cicerone ne fa l'incarnazione stessa della "tomba" della *res publica*. Ripercorrendone l'operato durante il consolato, Cicerone lo connota con l'appellativo di *bustum rei publicae,* imputandogli la responsabilità di aver assistito passivamente alla dissoluzione degli equilibri politici che

[25] Cfr. Cic. *har. resp*. 42.

[26] Cfr. Degl'Innocenti Pierini 1996, 11-15; Claassen 1999, 234 sgg.; Garcea 2005, 242-56; Raccanelli 2012, 9 n. 6; La Bua 2014, 48.

[27] Il parallelismo tra la sua *mors* e quella della *res publicae* si ritrova, *ex. gr*., in Cic. *p. red. in sen*. 17; *Sest*. 109. Cfr. Raccanelli 2017, 33-61.

[28] Cic. *p. red. in sen*. 10-12.

[29] L'attacco costituisce la risposta all'accusa mossagli da Pisone di aver provocato la revoca del suo governatorato in Macedonia. Nell'orazione *De provinciis consularibus*, pronunciata in senato nel settembre del 56 a.C., Cicerone aveva dimostrato infatti che le provincie di Siria e Macedonia erano state assegnate, rispettivamente, a Gabinio e a Pisone, consoli del 58 a. C., in modo illegale: cfr. Nisbet 1961, 172-182; Gozzoli 1990, 451; Bonsangue 2004, 201.

[30] Tale datazione è proposta da Nisbet 1961, 199-202. Sulla controversa datazione, cfr. Marshall 1975, 88-93; Grimal 2002², 184; Coarelli 1971-72, 99-122; Cavarzere 1994, 157-163; Bonsangue 2004, 203.

garantivano la sopravvivenza dello Stato[31] e di aver taciuto di fronte alle continue violazioni perpetrate da Clodio e dai suoi sostenitori:

> Cic. *Pis.* 9 *Ergo his fundamentis positis consulatus tui triduo post inspectante et tacente te a fatali portento prodigioque rei publicae lex Aelia et Fufia eversa est, propugnacula murique tranquillitatis atque oti conlegia non ea solum quae senatus sustulerat restituta, sed innumerabilia quaedam nova ex omni faece urbis ac servitio concitata. Ab eodem homine in stupris inauditis nefariisque versato vetus illa magistra pudoris et modestiae censura sublata est, cum tu interim, bustum rei publicae, qui te consulem tum Romae dicis fuisse, verbo numquam significaris sententiam tuam tantis in naufragiis civitatis.*

Il valore della metafora emerge con particolare evidenza nel termine *bustum* (Cic. *Pis.* 9 *bustum rei publicae, qui te consulem tum Romae dicis fuisse*), che designa propriamente la pira funeraria sulla quale veniva cremato il cadavere[32] e, per estensione, il sepolcro che ne custodiva le spoglie:

> Paul. Fest. p. 29, 7 *proprie dicitur locus, in quo mortuus est combustus et sepultus, dicitur bustum, quasi bene ustum; ubi vero combustus quis tantummodo, alibi vero est sepultus, is locus ab urendo ustrina vocatur; sed modo busta sepulchra appellamus.*

L'associazione di un simile vocabolo alla figura del console apparve a Nisbet sufficientemente insolita da indurlo a richiamare la congettura di G. Williams, secondo cui *bustum* andrebbe corretto in *ustor* ("addetto alla cremazione")[33]. Eppure, proprio la forza straniante dell'immagine sembra costituirne la chiave interpretativa. Per comprendere appieno il salto metaforico è opportuno valorizzare la sfumatura più macabra del termine *bustum*, già adombrata da Lucrezio nel celebre passo in cui le belve che divorano l'uomo primitivo si trasformano in una sorta di tombe viventi:

---

[31] La critica situazione è efficacemente evocata anche dall'immagine del "naufragio" (Cic. *Pis.* 9 *tantis in naufragiis civitatis*), una metafora politica molto diffusa, in cui lo Stato viene frequentemente assimilato a una nave (*navis rei publicae*) affidata alla guida dei magistrati e degli uomini politici: su tale metafora, cfr. Berno 2015, 282-297.

[32] Sulla distinzione tra *bustum*, *pyra* e *sepulchrum*, cfr. Serv. *ad* Verg. *Aen.* 11, 185; Isid. *diff.* 1, 444; *orig.* 20, 10, 9. Cfr. Ernout-Meillet 1979[4], 79.

[33] Cfr. Nisbet 1961, *ad loc.* In difesa di *bustum* si è espresso Kassel 1963, 306. Sul documentato impiego in senso figurato del termine, cfr. *ThlL*, 2, 2258.

Lucr. *nat.* 5,990-993
Unus enim tum quisque magis deprensus eorum 990
pabula viva feris praebebat, dentibus haustus,
et nemora ac montis gemitu silvasque replebat
viva videns vivo sepeliri viscera busto.

Com'è stato osservato, dietro tale rappresentazione lucreziana si intravede in filigrana la figura del Tieste enniano[34]. Alla luce di questa connessione, anche la metafora ciceroniana può essere letta come la costruzione di un Pisone "divoratore" dei beni più preziosi della comunità: "divorando" la *res publica* fino ad annientarla, egli ne diviene il sepolcro vivente, non diversamente dalle fiere lucreziane che inghiottono le proprie vittime e, soprattutto, dal Tieste tragico, consumatore inconsapevole delle carni dei propri figli. Non è forse casuale che Cicerone, riecheggiando un verso dell'*Atreus* di Accio, definisca Tieste *sepulchrum* dei figli, in *off.* 1, 97 (*natis sepulchro ipse est parens* = Acc. *trag.* 226 R³), secondo un nesso concettuale destinato a riaffiorare anche in Ovidio, dove Tereo è a sua volta presentato come *bustum* del figlio Iti (Ov. *met.* 6, 665 *flet modo seque vocat bustum miserabile nati*).

In questa prospettiva, pur conservando in Cic. *Pis.* 9 il proprio significato funerario, *bustum* si allontana dall'immagine del sepolcro quale luogo deputato all'onore dei defunti e alla corretta osservanza dei riti, per assumere i contorni di uno spazio di morte contaminato da empietà. L'accostamento tra Pisone e Tieste conferisce, inoltre, all'invettiva una marcata coloritura tragica, preannunciata nell'*incipit* dell'orazione, dove le fiaccole ardenti delle Furie, simbolo per eccellenza della tragedia, sono evocate attraverso l'epiteto di *Furia* attribuito a Pisone (*Pis.* 8)[35]. Già in questo passaggio, il console viene collocato entro un orizzonte mitico e funereo, che prepara la successiva identificazione con Tieste, amplificando la portata della sua responsabilità nella rovina congiunta di Cicerone e della *res publica*.

La lettura di Pisone come *bustum rei publicae* trova ulteriore sviluppo nei paragrafi immediatamente successivi dell'orazione, dove l'immaginario funerario si estende dall'identificazione del console con

[34] Cfr. Gale 1994², 168-169.

[35] Cfr. Dumont 1975, 424-430; Gildenhard 2007, 149-182; Petrone 2008, 176; Ricchieri 2019, 105-116.

il sepolcro vivente dello Stato alla rappresentazione dell'intero suo consolato come una sequenza ininterrotta di lutti:

> Cic. *Pis.* 10-11 *Nondum quae feceris, sed quae fieri passus sis, dico. Neque vero multum interest, praesertim in consule, utrum ipse perniciosis legibus, improbis contionibus rem publicam vexet, an alios vexare patiatur. An potest ulla esse excusatio non dicam male sentienti, sed sedenti, cunctanti, dormienti in maximo rei publicae motu consuli? Centum prope annos legem Aeliam et Fufiam tenueramus, CCCC iudicium notionemque censoriam. Quas leges ausus est non nemo improbus, potuit quidem nemo convellere, quam potestatem minuere, quo minus de moribus nostris quinto quoque anno iudicaretur, nemo tam effuse petulans conatus est, haec sunt, o carnifex, in prooemio sepulta consulatus tui. Persequere continentis his funeribus dies.*

In una tetra dimensione di morte, il suo ingresso in carica coincide con la "sepoltura" delle leggi (Cic. *Pis.* 11 *haec sunt, o carnifex, in prooemio sepulta consulatus tui*), mentre l'intero svolgimento della sua magistratura viene scandito come una lunga successione di giorni che si dispiegano all'ombra di quei funerali (Cic. *Pis.* 11 *Persequere continentis his funeribus dies*). L'immagine del *bustum rei publicae* si amplia così fino a inglobare l'intera esperienza consolare di Pisone, rappresentata come uno spazio simbolico dominato dalla morte delle istituzioni e dall'esilio di Cicerone, un vero e proprio *funus* per sé e per la *res publica*.

In coerenza con il quadro funerario che struttura il discorso, Clodio, principale artefice dell'"uccisione" politica dell'oratore, viene assimilato a un *bustuarius gladiator* (*Pis.* 19), ossia il gladiatore che combatte presso il rogo funebre[36]. L'immagine richiama i giochi funebri idealmente allestiti da Pisone e Gabinio per celebrare la "morte" di Cicerone, nei quali Clodio assume il ruolo del protagonista sanguinario della rappresentazione. La forza della metafora risiede, inoltre, nell'associare Clodio a una figura professionalmente ritenuta ancora più marginalizzata rispetto ai gladiatori dell'arena, già esclusi dalla rispettabilità sociale[37], poiché i *bustuarii*, impegnati in combattimenti presso i luoghi di sepoltura, erano segnati in modo ancora più radicale dal

[36] Tertulliano (*spect.* 12, 2-4) riconduce l'origine di questo tipo di spettacolo al passaggio dalla dimensione sacrificale a quella agonistica: cfr. Cuadrado Ramos 2013, 293 n. 55; Ville 2014², 1-35.

[37] Sulla figura degradata del gladiatore, cfr. Imholtz 1972, 228-230; Martin 2010, 131-148; Mann 2013, 16-28; Arena 2020, 27sgg.

contatto con la morte e dalla sua impurità[38]. Assimilando Clodio a un gladiatore da cimitero, dunque, Cicerone non si limita a ridicolizzarlo, ma ne sancisce la degradazione morale, relegandolo simbolicamente in una dimensione di impurità e infamia incompatibile con i valori fondanti della comunità romana.

In questa cornice, acquista particolare rilievo anche l'appellativo di *carnifex*, con cui Cicerone si rivolge a Pisone (*Pis.* 11 *haec sunt, o carnifex, in prooemio sepulta consulatus tui*). Se Clodio è il gladiatore che combatte attorno al rogo funebre della *res publica*, Pisone assume i tratti del boia che ne porta a compimento la distruzione. Il termine contribuisce così a stigmatizzarne il ruolo all'interno della vicenda: egli non appare come un semplice spettatore del tracollo dello Stato, ma come uno dei principali artefici della sua rovina politica e istituzionale. La responsabilità consiste innanzitutto nell'aver assistito senza reagire allo scempio delle leggi e delle consuetudini repubblicane (*Pis.* 9 *inspectante et tacente te*). Una colpa che Cicerone giudica tanto grave quanto l'azione diretta, poiché, come egli stesso precisa, per un console vi è ben poca differenza tra devastare personalmente lo Stato mediante provvedimenti scellerati e consentire ad altri di farlo, pur disponendo dell'autorità necessaria per impedirlo (*Pis.* 10 *Neque vero multum interest, praesertim in consule, utrum ipse perniciosis legibus, improbis contionibus rem publicam vexet, an alios vexare patiatur*).

L'efficace *climax* asindetica con cui Pisone è raffigurato mentre assiste inerme alla distruzione della *res publica* (*Pis.* 10 *sedenti, cunctanti, dormienti*) traduce con particolare forza la sua progressiva abdicazione alle responsabilità del proprio ruolo. Dall'inazione all'esitazione, fino a una sorta di torpore colpevole, il console appare sempre più complice dell'azione di Clodio e sempre più coinvolto nel processo di dissoluzione dello Stato. Non sorprende, pertanto, che l'immaginario sepolcrale riaffiori in modo eloquente anche più avanti nell'orazione, quando Cicerone evoca un ipotetico epitaffio inciso sul sepolcro della *res publica* (*Pis.* 72 *in illo elogio quod te consule in sepulchro rei publicae incisum est: velitis iubeatis ut, quod M. Cicero versum fecerit, sed quod vindicarit*). Il riferimento all'*elogium* funebre consente di portare a compimento il parallelismo tra la morte dello Stato e l'esilio dell'oratore: il testo che Clodio avrebbe fatto incidere sulla tomba

[38] Cfr. Grimal 2002², 163.

della *res publica* coincide significativamente con la formula giuridica che sancì l'allontanamento di Cicerone[39]. La metafora raggiunge così il suo punto culminante, poiché la rovina delle istituzioni e l'espulsione del loro difensore finiscono per sovrapporsi perfettamente, come se la morte della *res publica* trovasse la sua definitiva consacrazione proprio nell'esilio di Cicerone[40].

3. Morte e rinascita della res publica

L'immagine metaforica di Pisone quale *bustum rei publicae* non esaurisce tuttavia la complessa costruzione polemica elaborata da Cicerone. Se il console è già stato rappresentato come sepolcro vivente dello Stato, in quanto responsabile della distruzione sua e della *res publica*, l'oratore ne amplia ulteriormente il profilo attribuendogli un ruolo attivo persino nella gestione del lutto che segue tale catastrofe. In un passaggio particolarmente significativo (*Pis*. 17-18), infatti, Cicerone lo accusa di aver ostacolato le manifestazioni pubbliche di solidarietà nei suoi confronti, impedendo il ricorso ai tradizionali segni del cordoglio politico nel momento in cui Clodio promosse il provvedimento *de capite civis Romani*. Tale misura, prevedendo l'esilio per chiunque avesse fatto condannare a morte un cittadino romano senza concedergli la *provocatio ad populum*, era in realtà diretta contro Cicerone e contro il suo operato nella repressione della congiura di Catilina, ignorando deliberatamente il ruolo che egli aveva svolto nella difesa delle istituzioni:

> Cic. *Pis*. 17-18 *Sed iam redeo ad praeclaram illam contionem tuam. Tu es ille, cui crudelitas displicet? Qui, cum senatus luctum ac dolorem suum vestis mutatione declarandum censuisset, cum videres maerere rem publicam amplissimi ordinis luctu, o noster misericors! Quid facis? Quod nulla in barbaria quisquam tyrannus. Omitto enim illud, consulem edicere ut senatus consulto ne obtemperetur, quo foedius nec fieri nec cogitari quicquam potest; ad misericordiam redeo eius cui nimis videtur senatus in conservanda patria fuisse crudelis. Edicere est ausus cum illo suo pari, quem tamen omnibus vitiis superare cupiebat, ut senatus contra quam ipse censuisset ad vestitum rediret. Quis hoc fecit ulla in Scythia tyrannus ut eos*

[39] È quanto si intende dalla ripresa dell'*incipit* della formula introduttiva: cfr. Nisbet 1961, *ad loc.*

[40] Sul sito della casa di Cicerone fu eretto da Clodio un tempio dedicato a *Libertas*. Cicerone ne parla come di un *sepulchrum* (Cic. *dom*. 100). Cfr. Nisbet 1961, *ad loc.*

> *quos luctu afficeret lugere non sineret? Maerorem relinquis, maeroris aufers insignia; eripis lacrimas non consolando sed minando. Quod si vestem non publico consilio patres conscripti, sed privato officio aut misericordia mutavissent, tamen id his non licere per interdicta potestatis tuae crudelitatis erat non ferendae; cum vero id senatus frequens censuisset et omnes ordines reliqui iam ante fecissent, tu ex tenebricosa popina consul extractus cum illa saltatrice tonsa, senatum populi Romani occasum atque interitum rei publicae lugere vetuisti.*

La marcata insistenza sul motivo del lutto, insieme al ricorso a un lessico che richiama costantemente la sofferenza e le manifestazioni esteriori (Cic. *Pis.* 17-18 *Qui, cum senatus luctum ac dolorem […] cum videres maerere rem publicam amplissimi ordinis luctu, […] ut eos quos luctu afficeret lugere non sineret? Maerorem relinquis, maeroris aufers insignia; eripis lacrimas*), contribuisce ad amplificare la drammaticità della crisi del 58 a.C. e a rappresentarla come una vera e propria tragedia collettiva. Ancor prima che il provvedimento di esilio fosse formalmente approvato, l'Arpinate assunse le *sordes*, gli abiti tradizionalmente indossati in segno di lutto e nelle forme di protesta politica, trasformando la propria vicenda personale in una questione di interesse pubblico. Alla dimostrazione aderirono numerosi cavalieri e gran parte del senato, dando vita a una mobilitazione che, pur non configurandosi come un vero e proprio rito funebre, evocava inevitabilmente l'universo simbolico della commemorazione, come se la comunità stesse già celebrando la morte politica di Cicerone e, al contempo, le esequie della *res publica*[41].

Alla luce di questo contesto acquista particolare rilievo l'accusa rivolta a Pisone di aver imposto, mediante un editto consolare, l'abbandono delle *sordes* e il ritorno al consueto abbigliamento pubblico (*Pis.* 18 *Edicere est ausus cum illo suo pari, quem tamen omnibus vitiis superare cupiebat, ut senatus contra quam ipse censuisset ad vestitum rediret*). Un simile provvedimento non si limitava a reprimere una forma di protesta politica, ma impediva di rappresentare pubblicamente la gravità della situazione e di esprimere il proprio dissenso attraverso uno dei più efficaci linguaggi simbolici della tradizione romana. È in questa prospettiva che si comprende il ripetuto accostamento di Pisone alla figura del tiranno. Il divieto di esprimere pubbli-

[41] Cfr. Cic. *p. red. in sen.* 12; *p. red. ad Quir.* 13; *dom.* 55; *Sest.* 26; 32. *Planc.* 87; Plut. *Cic.* 31, 1; Dio C. 38, 16, 3. Per una panoramica sulla situazione storico-politica, cfr. Nisbet 1961, X-XI; Walters 2020, 86-89.

camente il lutto per la sorte dello Stato appare, infatti, a Cicerone come un atto di inaudita crudeltà, degno soltanto dei più efferati despoti. Tale assimilazione è rafforzata dalla martellante ripresa di termini appartenenti al medesimo campo semantico (*crudelitas/crudelis, tirannus*), nonché dalla serrata successione di interrogative retoriche (*Pis.* 17-18 *Tu es ille, cui crudelitas displicet? [...] Quod nulla in barbaria quisquam tyrannus [...] in conservanda patria fuisse crudelis [...] Quis hoc fecit ulla in Scythia tyrannus ut eos quos luctu afficeret lugere non sineret? [...] per interdicta potestatis tuae crudelitatis erat*), che presentano Pisone come un console persino più oppressivo dei tiranni delle terre barbare[42].

Il divieto di manifestare pubblicamente il lutto assume un significato ancora più profondo se si considera che la rovina dello Stato non consiste semplicemente nella sconfitta di una parte politica, ma nella sospensione della legalità e nel collasso delle strutture che garantiscono la vita pubblica. Tale concezione emerge con particolare chiarezza in *parad.* 27-28, dove Cicerone sviluppa un argomento per assurdo: egli non sarebbe mai stato realmente esiliato, poiché nel periodo del tribunato di Clodio la *res publica* stessa aveva cessato di esistere[43]: le leggi erano prive di efficacia, i tribunali inattivi, il *mos maiorum* ormai annientato. Coerentemente con questa lettura, la restaurazione dell'ordine politico coincide con il suo ritorno, quando il senato, come morto negli anni precedenti, torna simbolicamente a vivere:

> Cic. *parad.* 27-28 *Non igitur erat illa tum civitas, cum leges in ea nihil valebant, cum iudicia iacebant, cum mos patrius occiderat, cum ferro pulsis magistratibus senatus nomen in re publica non erat: praedonum ille concursus et, te duce, latrocinium in foro constitutum et reliquiae coniurationis a Catilinae furiis ad tuum scelus furoremque conversae, non civitas erat. Itaque pulsus ego civitate non sum, quae nulla erat: accersitus in civitatem sum, cum esset in re publica consul, qui tum nullus fuerat, esset senatus, qui tum occiderat, esset consensus populi liber, esset iuris et aequitatis, quae vincla sunt civitatis, repetita memoria.*

[42] Cfr. Béranger 1935, 85-94; Dunkle 1967, 151-171; Sirago 1956, 179-225; Tabacco 1985, 7sgg.

[43] Una simile argomentazione si ritrova anche in Cic. *p. red. ad Quir.* 14; *rep.* 3,43-45: cfr. Wallach 1990, 175-177. Sulla percezione dell'esilio da parte di Cicerone, cfr. Narducci 1997, 55-73.

Per quanto tale prospettiva risponda anche all'esigenza autobiografica di reinterpretare il trauma dell'esilio, essa rivela tuttavia un tratto costante della riflessione politico-retorica ciceroniana. Dietro le metafore funerarie disseminate nelle orazioni si intravede, infatti, una concezione della *res publica* come organismo vivente, la cui esistenza dipende dall'integrità delle leggi e degli equilibri istituzionali. La crisi politica viene così rappresentata attraverso categorie cognitive tratte dall'esperienza corporea più immediata e universalmente condivisa (la malattia, la sofferenza, il lutto, la morte) e rende intelligibili fenomeni complessi, come l'alterazione degli assetti politici o il venir meno della legalità, attraverso immagini concrete capaci di suscitare una forte partecipazione emotiva.

Non sorprende, pertanto, che negli anni successivi, all'indomani della vittoria di Cesare su Pompeo, il parziale e in larga misura illusorio recupero della stabilità politica venga rappresentato attraverso il lessico opposto della rinascita. Emblematica, in tal senso, è l'emozionata rievocazione da parte di Cicerone della seduta senatoriale del settembre del 46 a.C., nella quale venne deliberato il richiamo di Marcello dall'esilio, sostenuto con intensa partecipazione dall'intero consesso. L'Arpinate si sofferma, in una lettera all'amico Sulpicio Rufo (Cic. *fam.* 4, 4, 3-4), sulla straordinaria magnanimità di Cesare, il quale accoglie *praeter spem* la richiesta dei senatori, superando i propri risentimenti personali. In questo gesto, che sembra restituire al senato una parte della sua autorevolezza, Cicerone intravede quasi l'immagine di una *reviviscens res publica*[44]. La metafora della morte dello Stato trova così il suo naturale complemento in quella della sua rigenerazione, mostrando come il medesimo sistema di rappresentazione, fondato sull'analogia tra corpo umano e corpo politico, non si limiti a descrivere

[44] Cic. *fam.* 4, 4, 3-4 *Uno te* **vicimus**, *quod de Marcelli, conlegae tui, salute paulo ante quam tu cognovimus, etiam me hercule quod, quem ad modum ea res ageretur, vidimus. Nam sic fac existimes, post has miserias, id est postquam armis disceptari coeptum sit de iure publico, nihil esse actum aliud cum dignitate. Nam et ipse Caesar accusata 'acerbitate' Marcelli (sic enim appellabat) laudataque honorificentissime et aequitate tua et prudentia repente praeter spem dixit se senatui roganti de Marcello ne* **ominis** *quidem causa negaturum. Fecerat autem hoc senatus, ut, cum a L. Pisone mentio esset facta de M. Marcello et C. Marcellus se ad Caesaris pedes abiecisset, cunctus consurgeret et ad Caesarem supplex accederet. Noli quaerere; ita mihi pulcher hic dies visus est, ut speciem aliquam viderer videre quasi reviviscentis rei publicae*. Cfr. Tedeschi 2005, 12-16.

la realtà, ma contribuisca anche a plasmarne la percezione e l'interpretazione collettiva.

Bibliografia

Arena 2020 = P. Arena, *Gladiatori, carri e navi. Gli spettacoli nell'antica Roma*, Roma.

Béranger 1935 = J. Béranger, Tyrannus. *Notes sur la notion de tyrannie chez les Romains particulièrement à l'époque de César et de Cicéron*, *REL*, 13, 85-94.

Berno 2015 = F. R. Berno, *«Naufragar m'è dolce in questo mare». Filosofi e naufraghi, da Lucrezio a Seneca (e Petronio)*, *Maia,* 67, 282-297.

Bonsangue 2004 = V. Bonsangue, *Il cipiglio del console. Allusioni e riscritture comiche nella* In Pisonem *di Cicerone*, *Pan*, 22, 201-221.

Cagnetta 1997 = M. Cagnetta, *Terminologia chirurgica e metafore filosofiche e politiche*, in P. Radici Colace (cur.), *Atti del II Seminario Internazionale di Studi sui lessici tecnici greci e latini (Messina, 14-16 dicembre 1995)*, Napoli, 477-486.

Cagnetta 2001 = M. Cagnetta, *La peste e la stasis*, *QS*, 53, 5-37.

Cavarzere 1994 = A. Cavarzere*, Note alla* In Pisonem *di Cicerone*, *MD*, 33, 157-176.

Charteris-Black 2011² = J. Charteris-Black, *Politicians and rhetoric: the persuasive power of metaphor*, Basingstoke.

Claassen 1999 = J. M. Claassen, *Displaced persons. The literature of exile from Cicero to Boethius*, Madison.

Coarelli 1971-72 = F. Coarelli, *Il complesso pompeiano del Campo Marzio e la sua decorazione scultorea. Atti della Pontificia Accademia romana di Archeologia*, 44, 99-122.

Corbeill 2002 = A. Corbeill, *Ciceronian invective*, in J. M. May (ed.), *Brill's companion to Cicero. Oratory and rhetoric*, Leiden-Boston-Köln, 197-217.

Cuadrado Ramos 2013 = E. Cuadrado Ramos, *Cicerón, Discursos. VIII. Traducción, introducción y notas de E. Cuadrado Ramos*, Madrid.

Danesi-Perron 1999 = M. Danesi - P. Perron, *Analyzing cultures: an introduction and handbook*, Bloomington.

Degl'Innocenti Pierini 1996 = R. Degl'Innocenti Pierini, *Marco Tullio Cicerone. Lettere dall'esilio*, Firenze.

De Lacy 1941 = Ph. De Lacy, *Cicero's invective against Piso*, *TAPhA*, 72, 49-58.
Della Mea 2012 = R. Della Mea, *Rhetoric and reflection on language. The concept of metaphor in Cicero*, in V. Orioles - R. Bombi - M. Brazzo (eds.), *Proceedings of the first workshop on the metalanguage of linguistics. Models and applications*, Roma, 95-102.
Demont 2013 = P. Demont, *The causes of the athenian plague and Thucydides,* in A. Tsakmakis - M. Tamiolaki (eds.), *Thucydides between history and literature,* Berlin- Boston, 73-87.
Dumont 1975 = M. J. C. Dumont, *Cicéron et le théâtre*, in *Actes du IX^e Congrès de l'Association Guillaume Budé (Rome, 13-18 avril 1973)*, Paris, 424-430.
Dunkle 1967 = J. R. Dunkle, *The greek tyrant and roman political invective of the late republic*, *TAPhA,* 98, 151-171.
Ernout-Meillet 1979[4] = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris.
Fernandez 1977 = J. W. Fernandez, *The performance of ritual metaphors*, in J. D. Sapir - J. C. Crocker (eds.), *The social use of metaphor: essays on the anthropology of rhetoric,* Philadelphia, 100-131.
Gale 1994[2] = M. R. Gale, *Myth and poetry in Lucretius*, Cambridge.
Garcea 2005 = A. Garcea, *Cicerone in esilio. L'epistolario e le passioni*, Hildesheim-Zürich-New York.
Gardner 2019 = H. H. Gardner, *Pestilence and the body politic in latin literature*, Oxford.
Gildenhard 2007 = I. Gildenhard, *Greek auxiliaries: tragedy and philosophy in ciceronian invective*, in J. Booth (ed.), *Cicero on the attack. Invective and subversion in the orations and beyond*, Swansea, 149-182.
Gozzoli 1990 = S. Gozzoli, *La* In Pisonem *di Cicerone: un esempio di polemica politica*, *Athenaeum*, 78, 451-463.
Grainger 1998 = R. Grainger, *The social symbolism of grief and mourning,* London.
Grimal 2002[2] = P. Grimal, *Cicéron, Discours. Contre L. Pison. Texte établi et traduit par P. Grimal*, Paris.
Hammar 2013 = I. Hammar, *Making enemies. The logic of immorality in ciceronian oratory*, Lund.

Havas 1990 = L. Havas, *L'idée d'état dans les discours consulaires de Cicéron*, *Ciceroniana, 7* (*Atti del VII Colloquium Tullianum. Varsavia, 11-14 maggio 1989)*, 133-147.
Hughes 1992 = J. J. Hughes, *Piso's eyebrows*, *Mnemosyne*, IV ser., 45.2, 234-237.
Hughes 1998 = J. J. Hughes, *Invective and comedic allusion: Cicero,* In Pisonem*, fragment 9 (Nisbet)*, *Latomus*, 57, 570-577.
Imholtz 1972 = A. A. Imholtz, Jr., *Gladiatorial metaphors in Cicero's* Pro Sex. Roscio Amerino, *CW*, 65, 228-230.
Iodice Di Martino 1986 = M. G. Iodice Di Martino, *La metafora 'del corpo' nelle opere retoriche di Cicerone*, *BStudLat*, 16, 22-30.
Kassel 1963 = R. Kassel, *Kritische und exegetische Kleinigkeiten I*, *RhM*, 106, 298-306.
Köster 2014 = I. K. Köster, *Feasting centaurs and destructive consuls in Cicero's* In Pisonem, *ICS*, 39, 63-79.
Kubiak 1989 = D. P. Kubiak, *Piso's madness (Cic.* in Pis. *21 and 47)*, *AJPh*, 110, 237-245.
La Bua 2014 = G. La Bua, Medicina consularis*: Cicerone e la cura dello Stato*, in P. De Paolis (cur.), *Modelli educativi e formazione politica in Cicerone. Atti del V Simposio Ciceroniano (Arpino, 10 maggio 2013)*, Cassino, 29-51.
Lakoff-Johnson 1980 = G. Lakoff - M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago.
Lausberg 1960 = H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München.
Lenfant 2010 = D. Lenfant, *Le médecin historien*, in G. Zecchini (cur.), *Lo storico antico: mestieri e figure sociali. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 8-10 novembre 2007)*, Bari, 231-247.
Mann 2013 = C. Mann, *I gladiatori*, trad. it. Bologna.
Marshall 1975 = B. A. Marshall, *The date of delivery of Cicero's* In Pisonem, *CQ*, 25, 88-93.
Martin 2010 = P. M. Martin, *L'insulte «gladiateur» dans les discours cicéroniens*, in M. Baratin - C. Lévy - R. Utard - A. Videau (éd.), Stylus*: la parole dans ses formes. Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*, Paris, 131-148.
Mebane 2024 = J. Mebane, *The body politic in roman political thought*, Cambridge.

Montecalvo 2021 = M. S. Montecalvo, *Cicerone, Catilina e il contagio rivoluzionario*, in C.C. Berardi (cur.), *Quando la storia si ripete. Racconti sulla peste*, Pisa-Roma, 55-76.
Munítiz 1958 = J. A. Munítiz, *Un monumento de vituperación*, Humanidades, 10, 59-70.
Narducci 1997 = E. Narducci, *Perceptions of exile in Cicero: the philosophical interpretation of a real experience*, *AJPh*, 118, 55-73.
Nisbet 1961 = R. G. M. Nisbet, *Cicero. In L. Calpurnium Pisonem oratio,* Oxford.
Papaioannou-Serafim 2021 = S. Papaioannou - A. Serafim, *Comic invective in ancient greek and roman oratory*, Berlin.
Paratore 1961 = E. Paratore, *Osservazioni sullo stile dell'orazione ciceroniana* In Pisonem, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma, 9-53.
Petrone 2008 = G. Petrone, *Incrocio di* fabulae *nell'orazione contro Pisone*, in. A. Casamento - G. Petrone (curr.), *Lo spettacolo della giustizia: le orazioni di Cicerone*, Palermo, 165-180.
Raccanelli 2012 = R. Raccanelli, *Cicerone,* Post Reditum in Senatu *e* Ad Quirites. *Come disegnare una mappa di relazioni,* Bologna.
Raccanelli 2017 = R. Raccanelli, *Dopo il ritorno: strategie apologetiche e pragmatica dell'autorappresentazione nei discorsi di Cicerone al senato e al popolo*, in P. De Paolis (cur.), *Cicerone oratore. Atti dell'VIII Simposio Ciceroniano (Arpino, 6 maggio 2016)*, Cassino, 33-61.
Renda 2002 = C. Renda, Pisonis supercilium*: tratti e ritratti nella* Pro Sestio *di Cicerone*, *BStudLat*, 32.2, 395-405.
Ricchieri 2019 = T. Ricchieri, *Echi tragici nel libro «De praetura urbana» delle «Verrine» di Cicerone (II 1)*, *Eikasmos*, 30, 2019, 105-116.
Ricoeur 1978 = P. Ricoeur, *The rule of metaphor: multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, London-New York.
Ruch 1972 = M. Ruch, *Le thème de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, de Caton à Florus*, *ANRW*, I 2, 827-841.
Short 2014 = W. M. Short, *Metafora*, in M. Bettini - W. M. Short (eds.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna, 329-352.

Sirago 1956 = V. Sirago, Tyrannus. *Teoria e prassi antitirannica in Cicerone e i suoi contemporanei*, *RAAN*, 31, 179-225.
Tabacco 1985 = R. Tabacco, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Torino.
Tedeschi 2005 = A. Tedeschi, *Lezione di buon governo per un dittatore. Cicerone,* Pro Marcello*: saggio di commento*, Bari.
Tedeschi 2017 = A. Tedeschi, Pernicies*: questioni di semantica*, *C&C*, 12, 293-310.
Tedeschi 2021 = A. Tedeschi, *Cicerone. Catilinarie. Saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di A. Tedeschi*, Sant'Arcangelo di Romagna.
Tedeschi 2025 = A. Tedeschi, *L'inganno del volto e la verità dell'odore (A proposito di Cic.* Pis. *1; 13)*, *C&C,* 20, 261-283.
Ville 2014²= G. Ville, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Rome.
Wallach 1990 = B. P. Wallach, *Rhetoric and paradox: Cicero,* Paradoxa Stoicorum *IV*, *Hermes*, 118, 171-83.
Walters 2020 = B. Walters, *The deaths of the republic. Imagery of the body politic in ciceronian Rome*, Oxford.
Zashin-Chapman 1974 = E. Zashin - P. C. Chapman, *The uses of metaphor and analogy: toward a renewal of political language*, *The Journal of Politics*, 36, 290-326.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1197-1207
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1197

THE MITHRADATIC CRISIS[*]

Giusto TRAINA[**]
(Sorbonne Université – Università del Salento)

Keywords: *Mithradates VI Eupator, Tigranes II, Pontus, Armenia, Roman Republic, historiography, geopolitics, Pompey.*

Abstract: *The series of conflicts known as the Mithradatic Wars (c. 100-63 BCE) profoundly affected the Roman Republic. This paper revisits the historiographical construction of the "Mithradatic crisis", an expression coined by Théodore Reinach. Against the traditional focus on the Pontic king, this paper argues that the crisis must be read on a geopolitical, indeed global, scale: the role of Tigranes II of Armenia, the coalition attested by Appian and Posidonius, and the contacts with Italy, Spartacus, and possibly Burebista show that the confrontation with Rome was a Mediterranean and Eurasian crisis, which forced the Republic to grant extraordinary commands and paved the way for Pompey's* orbis Romanus.

Cuvinte-cheie: *Mitridate al VI-lea Eupator, Tigran al II-lea, Pont, Armenia, Republica romană, istoriografie, geopolitică, Pompei cel Mare.*

Rezumat: ***Criza mitridatică***. *Seria de conflicte cunoscută sub numele de Războaiele Mitridatice (c. 100-63 î.e.n.) a afectat profund Republica Romană. Lucrarea de față reanalizează construcția istoriografică a „crizei mitridatice", o expresie creată de Théodore Reinach. Spre deosebire de accentul tradițional pus pe regele pontic, lucrarea susține că această criză trebuie interpretată la o scară geopolitică, ba chiar globală: rolul lui Tigran al II-lea al Armeniei, coaliția atestată de Appian și Posidonius, precum și contactele cu Italia, Spartacus și, posibil, Burebista arată că confruntarea cu Roma a reprezentat o criză mediteraneană și eurasiatică, care a obligat Republica să acorde comenzi extraordinare și a deschis calea către* orbis Romanus *al lui Pompei.*

The Mithradatic Wars mark a parenthesis in Rome's push for the control of the Eastern Mediterranean. Accordingly, a modern in-

[*] I would like to thank Immacolata Eramo and Francesco Carriere, who read earlier drafts of this paper.

[**] giusto.traina@unisalento.it

terpretation of this period cannot be reached without a geopolitical reflection on a global scale[1]. In his book *Mithridate Eupator roi du Pont* (1890), the first modern biography of Mithradates Eupator, Théodore Reinach repeatedly uses a fitting term: *crise*. Already in the *Préface*, introducing the series of conflicts known as the Mithradatic Wars, he speaks of "the long Mithradatic crisis":

> Une troisième conséquence de la longue crise mithridatique fut d'accélérer le changement des institutions de Rome. L'expérience de ces quarante années de guerre montra à nu l'insuffisance de ces institutions [...]. Trois fois Rome dut armer ses généraux, chargés de défendre ou de reconquérir son empire oriental, de pouvoirs exceptionnels, qui contrastaient par leur étendue territoriale, leur plénitude et leur durée, avec tout ce qu'on avait vu jusqu'alors : ceux de ces chefs, au retour de leurs campagnes victorieuses, n'eurent qu'à se baisser pour ramasser l'empire de leur patrie. [...] L'empire fut le résultat aussi bien de l'extension démesurée de la domination romaine que de l'anarchie intérieure et des luttes implacables des partis. Telles furent les trois conséquences capitales de la défaite de Mithridate : absorption complète de l'hellénisme dans l'empire romain, réveil de l'antagonisme national et du vieux duel de l'Orient et de l'Occident, transformation des institutions politiques de Rome[2].

According to Reinach, the Mithradatic crisis forced Rome to grant its generals extraordinary, unprecedented powers, allowing them to amass immense influence and to challenge the traditional republican order. This ultimately paved the way for the end of the Republic and the rise of the Roman Empire. Pompey's reorganization of the Roman East after Mithradates' death brought the complete integration of a larger part of the Eastern Mediterranean and of the Caucasus into the Roman sphere, reshaping the cultural landscape of the empire[3]. To sum up, Reinach's expression *crise mithridatique* retains its methodological significance and expresses very fittingly the Roman point of view.

Of course, we cannot share Reinach's 'Orientalist' connotation of Mithradates, a modern image that is influenced by the ancient sources that label him as a haughty but cowardly and "decadent" Eastern

[1] On the periodization of the Mithradatic wars, see Mazzarino 1966, II.2, 325-326; McGing 1986; Mastrocinque 1999; Traina 2016b, 99-101.

[2] Reinach 1890, XII.

[3] See Facella, Santangelo, Traina 2026.

king[4]; a passage from Justin's epitome of Pompeius Trogus' *Philippic Histories* denies this view:

> *Hieme deinde adpetente non in convivio, sed in campo, nec in avocationibus, sed in exercitationibus, nec inter sodales, sed inter coaequales aut equo aut cursu aut viribus contendebat. Exercitum quoque suum ad parem laboris patientiam cotidiana exercitatione durabat, atque ita invictus ipse inexpugnabilem exercitum fecerat* (Iust. 37.4.1-2)[5].

Trogus portrays Mithradates more as a Hellenistic than as a Persianate ruler. In his account of the outbreak of the conflict, we read that the king spent his time not at banquets but on the battlefield, not in entertainments but in training, and not among drinking companions but among his peers, challenging them to horse races, foot races, and wrestling matches. Moreover, through daily exercise, he accustomed his army to the same endurance of toil, so that, invincible himself, he made his army unconquerable[6].

On the other hand, Trogus depicts Mithradates as an arrogant monarch who dared to consider himself equal to the power of the Romans[7]:

> *Mithridates, cum se iam parem magnitudini Romanorum crederet, superbo responso hereditarium patri suo regnum obvenisse respondit; mirari se, quod cum ei relata controversia non fuerit, sibi referatur* (Iust. 37.4.5)[8].

If we look at the composition of his anti-Roman coalition as a whole – his *imperium Mithridaticum*, so to speak – the king's demands were not excessive. This is shown by the fact that, for most of the Mithradatic crisis, Rome was forced to halt its hitherto irresistible

---

[4] This cliché is found in Montesquieu (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence*, § IX), Mommsen (*Römische Geschichte*, IV, VII). I will develop this topic in my monograph *The World of Tigran the Great*, to be published by Princeton University Press. For a reconsideration of Said's *Orientalism* (1978) in Classical studies, see Vasunia 2025.

[5] See Ballesteros Pastor 2013,

[6] For a commentary on this passage, see Ballesteros Pastor 2016; on Mithradates in Trogus, see Adler 2006 and 2011, 37-58; Borgna 2018, 100-103; 157-158.

[7] For a dismissal of Trogus' alleged anti-Roman attitude, see Borgna 2018, 157-202.

[8] See the commentary by Ballesteros Pastor 2013, 162-164; see also Ballesteros Pastor 2016, 86-90; Traina 2016, 107-109.

advance toward the East. And it is no coincidence that, after Mithradates' death in 63 BCE, Pompey could boast of having extended the boundaries of the territory directly administered by Rome toward the East, through the administrative apparatus of the provinces.

However, how far can we consider the Mithradatic Wars as another episode of the everlasting conflict between the West and the East? If we really need to identify an 'Eastern' protagonist in the history of the Mithradatic crisis, it is not Mithradates, but rather his main ally, Tigranes. Nevertheless, we first need to reassess the historical weight of the Armenian king. Several ancient sources – especially the works depending on the lost books of Livy – present Mithradates as both the chief villain and antihero of the story and as the leading actor in the war, downplaying Tigranes' role[9].

A passage from a long fragment of Posidonius is rather illuminating:

> βασιλεὺς Μιθριδάτης κρατεῖ μὲν Βιθυνίας καὶ τῆς ἄνω Καππαδοκίας, κρατεῖ δὲ τῆς συνεχοῦς Ἀσίας ἁπάσης ἄχρι Παμφυλίας καὶ Κιλικίας. καὶ βασιλεῖς μὲν αὐτὸν Ἀρμενίων καὶ Περσῶν δορυφοροῦσι, δυνάσται δὲ τῶν περὶ τὴν Μαιῶτιν καὶ τὸν ὅλον Πόντον κατῳκισμένων ἐθνῶν ἐν περιμέτρῳ τρισμυρίων σταδίων [...] Posid. fr. A 323 Vimercati = Athen. 213a).

The context is the speech that the Athenian ambassador Athenion addressed to the Athenians to persuade them to join Mithradates' cause: Mithradates, he argued, ruled Bithynia and Northern Cappadocia and reigned over all Asia as far as Pamphylia and Cilicia; kings served as his "bodyguards", namely those of Persia (= Parthia) and Armenia, as did the princes of the peoples settled around the Maeotis and the whole of Pontus, within a radius of thirty thousand stadia. This diminishment of Tigranes was reinforced, too, by the prestige Mithradates had acquired as Rome's archenemy.

Possibly, through Athenion's words, Posidonius –himself an intellectual counsellor of Pompey– reduced the Armenian's leading role

[9] A somewhat neutral position may be detected in Strabo, whose mother belonged to the Pontic aristocracy (Bowersock 2013; Traina 2022), was obviously very interested in the king of Pontus: Str. 12.3 C541-563, although not necessarily nostalgic (Carriere 2026, 9-10; on Strabo's evidence on Tigranes see Traina 2026c). A further clue to Tigranes' popularity in late Republican Rome is Varro, *ling*. 5,100: Traina 2017.

to blame Mithradates entirely for his opposition to Roman imperialism. After all, with Pompey's reorganization of the East, Tigranes became one of Rome's friendly kings[10]. Pompey was aware that he did not defeat only one great king, but two. After the mention of his *breviarium…ab oriente*, that listed a series of territories and peoples subjugated by Pompey, Pliny reports the *praefatio* of Pompey's *acta triumphorum*, where he highlights, as the climax of his achievements[11], his triumph over "the king Mithradates and Tigranes":

> *Hoc est breviarium eius ab oriente. Triumphi vero, quem duxit a. d. III kal. Oct. M. Pisone M. Messala cos., praefatio haec fuit: cum oram maritimam praedonibus liberasset et imperium maris populo Romano restituisset, ex Asia Ponto Armenia Paphlagonia Cappadocia Cilicia Syria Scythis Iudaeis Albanis Hiberia insula Creta Basternis et super haec de rege Mithridate atque Tigrane triumphavit* (Plin. *nat*. 7.98)[12].

However, modern scholarship generally tends to marginalize the political and diplomatic position of Armenia. And yet, modern scholars have preferred to enhance the figure of the Pontic king as an enemy of Rome and the instigator of the 88 BCE pogrom of the Italian residents in *provincia Asia*[13], and to diminish that of Tigranes, even though the Armenian king succeeded in building a Near Eastern empire[14]. One exception is the seminal book by Brian McGing[15].

---

[10] For a reformulation of the concept of "client king", see Carriere and Traina, forthcoming.

[11] I would rather translate *super haec* with "to top it all off" instead of the Loeb "in addition to these". I discussed this point with Alice Borgna, whom I would like to thank.

[12] On Pompey's triumph, see Östenberg 2009, *passim*; see also Madsen 2020, 41-47; Facella, Santangelo, Traina 2026, and Traina 2026b, 400. For Pompey's *breviarium* as a model for Augustus see Osgood 2015.

[13] Courtieu 2019. See also Barrandon 2018, *passim*.

[14] Traina 2016. On the historiographical marginalization of Tigranes, see Traina 2023, 440-442. However, Tigranes rather presented himself as an intermediary between the Hellenistic and the Iranian world: Invernizzi 1998. For an Armenian point of view of Tigranes' activity see Manaseryan 2022, with earlier bibliography.

[15] For example, in his chapter in the second edition of the *Cambridge Ancient History*, Adrian Nicholas Sherwin-White claimed that, before Lucullus' campaigns, Tigranes "Tigranes had no previous connexion with Rome" (1992, 238). Other examples of Tigranes' marginalization: Badian 1976; Glew 1977; Sherwin-White 1977 and 1980. A welcome exception is McGing 1986, 78-82.

Nevertheless, the Mithradatic Wars would have been impossible without the support of Mithradates' greatest ally, Tigranes of Armenia. Accordingly, the real starting point of the crisis, which must be located only after the alliance with Tigranes around 89/88 BCE, when the conflict took on the character of a kind of global war. The crisis of Roman imperialism caused by Mithradates and his ally Tigranes made a response indispensable – no longer on merely contingent terms but in a far-sighted perspective and not limited to controlling the last Hellenistic kingdoms but aimed at a reformulation of the geopolitical balance. These wars profoundly affected the Roman Republic, exposing institutional weaknesses and precipitating far-reaching political and social change.

In another passage of Athenion's speech in Posidonius' aforesaid fragment, the potential Western allies of the king are considered.

> πάρεισι γὰρ πρὸς αὐτὸν πρέσβεις οὐ μόνον ἐκ τῶν Ἰταλικῶν ἐθνῶν, ἀλλὰ καὶ παρὰ Καρχηδονίων, συμμαχεῖν ἀξιοῦντες ἐπὶ τὴν τῆς Ῥώμης ἀναίρεσιν (Posid. fr. A 323 Vimercati = Athen. 213a, c)[16].

and ambassadors came before him not only from the Italic peoples but also from Carthage, asking to be his allies with a view to the destruction of Rome[17]. Tigranes, and even the Parthian king, are reduced here to the role of vassals to the King of Pontus: a situation that did not quite reflect reality.

Apart from some exaggerations – after its destruction in 146 BCE Carthage still lay in ruins – used to heighten Athenion's grotesque allure, Posidonius gives us an overview of the geopolitical situation at Rome in the aftermath of the Social War, showing how the Mithradatic crisis was, to all intents and purposes, a Mediterranean crisis. A passage of Appian's *Mithradatic book* supports this interpretation and also explains Athenion's mention of Carthage:

> …ἀλλ' ἐς Κελτούς, ἐκ πολλοῦ φίλους ἐπὶ τῷδέ οἱ γεγονότας, ἐπενόει διελθὼν ἐς τὴν Ἰταλίαν σὺν ἐκείνοις ἐμβαλεῖν, ἐλπίζων οἱ πολλὰ καὶ τῆς Ἰταλίας αὐτῆς ἔχθει Ῥωμαίων προσέσεσθαι, πυνθανόμενος ὧδε καὶ Ἀννίβαν πρᾶξαι πολεμούμενον ἐν Ἰβηρίᾳ, καὶ ἐπιφοβώτατον ἐκ τοῦδε Ῥωμαίοις γενέσθαι. ἤδει δὲ καὶ ἔναγχος τὴν

[16] See above, 1200. On Mithradates' plan to invade and destroy Italy, see Ñaco del Hoyo 2014, 407-410

[17] See the commentary by Kidd 1988, 863-866. On Athenion see Ballesteros Pastor 2005, Le Guen 2006, and also Polanski 2013, 250-251.

> Ἰταλίαν σχεδὸν ἅπασαν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστᾶσαν ὑπὸ ἔχθους, καὶ ἐπὶ πλεῖστον αὐτοῖς πεπολεμηκυῖαν, Σπαρτάκῳ τε μονομάχῳ συστᾶσαν ἐπ᾽ αὐτούς, ἀνδρὶ ἐπ᾽ οὐδεμιᾶς ἀξιώσεως ὄντι (App. *Mith*. 518-519).

The king had heard that Hannibal had done the same while waging war in Spain, and that this had made him supremely formidable to the Romans. In his account of Mithradates' coalition, possibly presented in order of importance, Appian explains that the king planned to join forces with the Gauls – whose friendship he had long cultivated for the purpose – and to invade Italy with them, hoping that within Italy itself many peoples would rally to him out of hatred for the Romans.

When the king began to suffer his first defeats after Lucullus' victories, Mithradates seems to have been in contact with Spartacus. The notorious leader of a war of slaves and free men that ravaged Italy for more than two years was a Thracian, namely a potential ally of Mithradates. The king also knew that, not long before, almost all of Italy had revolted against Rome out of hatred, had waged war on her for a very long time, and had made common cause with the gladiator Spartacus. Commenting on this passage, Yann Le Bohec argues that Mithradates "alla jusqu'à trouver un accord jugé déshonorant avec Spartacus, parce que ce dernier était jugé « ignoble », adjectif qui, au demeurant, signifie simplement « non-noble »"[18].

We cannot say how far these final projects were real or imaginary; possibly the king was weighing the information supplied by the ambassadors and the advice of his counsellors. In any case, Mithradates' intelligence was not confined to the Eastern Mediterranean and Asia. We would like to know more about the involvement of Balkan rulers. For example, what about the role of Burebista, the Dacian king who let his people enter history? Unfortunately, the evidence rests on a thin and awkward dossier, and no alliance with Mithradates is proven[19]. We can just imagine that, like other kings who accepted Rome's (and Pompey's) friendship, Burebista profited from the end of the Mithradatic crisis to gain Pompey's alliance and extend his short-lived empire. But this is another story.

[18] Crişan 1978; Vulpe 2001; Soria Molina 2012 and 2014; Traina 2026a, 398-402.
[19] Str. 7.3,11 C303; Traina 2026a, 11-14.

Bibliography

E. Adler, *Who's Anti-Roman? Sallust and Pompeius Trogus on Mithridates*, *CJ*, 101, 2006, 383-407.
E. Adler, *Valorizing the Barbarians: Enemy Speeches in Roman Historiography*, Austin (TX), 2011.
E. Badian, *Rome, Athens and Mithridates*, *AJAH*, 1, 1976, 105-128.
L. Ballesteros Pastor, *Atenión, Tirano de Atenas*, *SHHA*, 23, 2005, 385-400.
L. Ballesteros Pastor, *Pompeyo Trogo, Justino y Mitrídates: comentario al "Epítome de las Historias Filípicas" (37,1,6-38,8,1)*, Hildesheim-Zürich-New York, 2013.
L. Ballesteros Pastor, *Mitrídates Eupátor, un enemigo de Roma en el Epítome de Justino*, in A. Galimberti, G. Zecchini (eds.), *Studi sull'Epitome di Giustino. III. Il tardo ellenismo. I Parti e i Romani*, Milan, 2016, 63-97.
N. Barrandon, *Les massacres de la République romaine*, Paris, 2018.
J. Bellemore, *Pompey's Triumph over the Arabs*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin literature and Roman history,* Brussels, 2000, 91-123.
A. Borgna, *Ripensare la storia universale. Giustino e l'epitome delle* Storie filippiche *di Pompeo Trogo*, Hildesheim, 2018.
G. W. Bowersock, *Strabo and the Memory of Mithridates Eupator*, in A. Ivantchik (ed.), Monumentum Gregorianum. *Sbornik naučnych pamjati Akademika Grigorija Maksimoviča Bongard-Levina*, Moscow, 2013, 378-387.
F. Carriere, *Strabo's* Cappadociae (*12. 1-3 C 533-563). Introduction, Text, Translation, and Historical Commentary*, Berlin-Boston, 2026.
F. Carriere, G. Traina, *Friendly Kings in Anatolia and Armenia (2nd c. BCE-1st c. CE)*, in J. Pascual, S. Sisani (eds.), *Brill's Companion to Military Alliances and Confederacies in the Graeco-Roman World*, Leiden-Boston, forthcoming.
G. Courtieu, *Asia 88 BC: A Landmark in Genocide History*, *Anatolica*, 45, 2019, 29-41.
I. H. Crişan, *Burebista and His Time*, Bucharest, 1978.
E. Dąbrowa, *Parthian-Armenian Relations from the 2nd Century BCE to the Second Half of the 1st Century CE, Electrum*, 28, 2021, 41-57.

M. Facella, F. Santangelo, G. Traina (eds.), *Pompey's New Order in the Mediterranean East (67–61 BCE)*, Berlin-Boston, 2026.
D. G. Glew, *Mithridates Eupator and Rome: A Study of the Background of the First Mithridatic War*, *Athenaeum*, 55, 1977, 380-405.
A. Invernizzi, *Introduzione*, in Id. (ed.) 1998. *Ai piedi dell'Ararat. Artaxata e l'Armenia ellenistico-romana*, Florence, 1998, xvii-xxix.
I. G. Kidd, *Posidonius. II, The Commentary: (ii) Fragments 150-293*, Cambridge, 1988.
Y. Le Bohec, *Spartacus, chef de guerre*, Paris, 2016.
B. Le Guen, *L'accueil d'Athéniôn, messager de Mithridate VI, par les artistes dionysiaques d'Athènes en 88 avant J.-C.*, in B. Virgilio (ed.), *Studi ellenistici* XIX, Pisa, 2006, 334-363.
J. M. Madsen, *From Trophy Towns to City-States: Urban Civilization and Cultural Identities in Roman Pontus*, Philadelphia, 2020.
Ṙ. L. Manaseryan, *Tigran Meci anji ev gorcuneut'yan grahatakani šurǰ* [*On Assessing the Figure and the Achievements of Tigranes the Great*], *Vem, Hamahaykakan handes*, 39, 2022, 33-60.
A. Mastrocinque, *Studi sulle guerre mitridatiche*, Stuttgart, 1999.
S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II.1, Bari, 1966.
B. C. McGing, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*, Leiden, 1986.
B. C. McGing, *The Beginning and End of Appian's* Mithridateios, *CQ*, 71, 2021, 791-798.
Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlin, 1854-1856.
Montesquieu, baron de (Ch.-L. de Secondat), *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734 = *Œuvres complètes de Montesquieu* 2, ed. F. Weil, C. P. Courtney, Oxford, 2000.
F. Muccioli, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Wiesbaden, 2013.
T. Ñaco del Hoyo, *Roman and Pontic Intelligence Strategies: Politics and War in the Time of Mithradates VI*, *War in History*, 21, 2014, 401-421.
I. Östenberg, *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*, Oxford, 2009.
J. Osgood, *Breviarium totius imperii*: the Background of Appian's *Roman History*, in K. Welch (ed.) *Appian's Roman History: Empire and Civil War*, London, 2015, 23-44.

P. Piccinin, *Les Italiens dans le* Bellum Spartacium, *Historia*, 53, 2004, 173-199.
T. Polanski, *The Destruction of Cultural Heritage in the Kingdoms of Pontus and Kommagene during the Roman Conquest*, *Iran and the Caucasus*, 17, 2013, 239-252.
Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi du Pont*, Paris, 1890.
A. N. Sherwin-White, *Ariobarzanes, Mithridates, and Sulla*, *CQ*, 27, 1977, 179-183.
A.N. Sherwin-White, *The Opening of the First Mithridatic War*, *Miscellanea in onore di E. Manni*, Roma, 1980, vol. VI, 1981-1995.
A. N. Sherwin-White, *Lucullus, Pompey and the East*, in J. A. Crook, A. Lintott, E. Rawson (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 2nd ed., vol. 9, *The Last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C.*, Cambridge, 1994, 229-273.
D. Soria Molina, *Burebista y Decébalo, reyes de Dacia: el admirado enemigo. Percepción del reino dacio y sus monarcas en el mundo greco-romano, ss. I a. C.-II d. C.*, in J.M. Aldea Celada et al. (eds.), *Historia, identidad y alteridad. Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, Salamanca, 2012, 163-183.
D. Soria Molina, *La expansión del Reino dacio bajo Burebista, siglo I a.C.*, *ETF(hist)*, 27, 2014, 137-152.
G. Traina, *Notes on Hellenism in the Iranian East (Classico-Oriental Notes, 6-8)*, *Iran and the Caucasus*, 9, 2005, 1-14.
G. Traina, *L'impero di Tigran d'Armenia nella versione di Trogo-Giustino*, in A. Galimberti, G. Zecchini (eds.), *Studi sull'Epitome di Giustino. III. Il tardo ellenismo. I Parti e i Romani*, Milan, 2016, 99-116.
G. Traina, *Quando i romani 'scoprirono' gli armeni: il re Tigran e la tigre (Varrone,* ling. *5.100)*, in S. Rocchi, C. Mussini (eds.) Imagines antiquitatis: *Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance,* Berlin-Boston, 2017, 39-47.
G. Traina, *Strabo and the History of Armenia*, in D. Dueck (ed.), *The Routledge Companion to Strabo*, London-New York, 2017, 93-101.
G. Traina, *Les Romains et les Parthes avant Carrhes*, in S. Pittia, M. T. Schettino, and G. Zecchini (eds.), *Héritages de Sylla*, Rome, 2021, 149-164.

G. Traina, *Who was Strabo's father?*, in S. Lund Sørensen (ed.), Sine fine. *Studies in honour of Klaus Geus on the occasion of his sixtieth birthday*, Stuttgart, 2022, 513-518.
G. Traina, *Tigran the Great and Mithradates Eupator: Two Parallel Kings of Kings?*, in Y. H. Grekyan, A. A. Bobokhyan (eds.), *Systemizing the Past Papers in Near Eastern and Caucasian Archaeology Dedicated to Pavel S. Avetisyan on the Occasion of His 65th Birthday*, Oxford, 2023, 440-445.
G. Traina, *The Roman World War. From the Ides of March to Cleopatra's Suicide*, Princeton-Oxford, 2026.
G. Traina, *Conclusions*, in Facella, Santangelo, Traina 2026, 397-406.
G. Traina, *Strabone e Tigrane il Grande. Note di lettura*, *OTerr*, 24, 2026, 253-264.
G. Traina, *Il* bellum sociale *e la guerra di Spartaco*, in G. Tagliamonte, A. Natali (eds.), *La lunga eredità della guerra sociale (91-88 a.C.),* Roma, forthcoming.
J. Van Ooteghem, *Pompée le grand, bâtisseur d'empire*, Bruxelles, 1954.
Ph. Vasunia, *Edward Said's Orientalism: A Reappraisal*, in K. Blouin, B. Akrigg (eds.), *The Routledge Handbook of Classics, Colonialism, and Postcolonial Theory,* Abingdon-New York, 2025, 43-61.
A. Vulpe, *Dacia înainte de romani*, in M. Petrescu-Dîmboviţa, A. Vulpe (eds.), *Istoria Românilor*, Bucharest, 2001, 399-450.

Classica et Christiana, 21/2, 2026, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 1209-1225
DOI: 10.47743/CetC-2026-21.2.1209

THE *CANII* (*KANII*) IN DACIA: EVIDENCE FOR LINKS BETWEEN DACIA AND NORICUM*

Julijana VISOČNIK**
(Nadškofijski arhiv Ljubljana)

Keywords: *Canius (Kanius)* gentilicium*, onomastics, epigraphy, Roman Empire, migration, Italy, Danubian provinces.*

Abstract: *A number of factors indicate connections between the provinces of Noricum and Dacia, including iconographic parallels, military units (e.g.* legio XIII*), and the presence of the cult of Jupiter Depulsor in Dacia, a deity considered a local cult of southern Noricum. It therefore appears reasonable to extend this line of inquiry to onomastic studies as well. An opportunity to do so arises in the case of the* gentilicium *Canius, attested only once in Dacia. This instance concerns a Canius from Celeia, who first completed military service and later, as a veteran, served in the municipal administration of Colonia Sarmizegetusa as a* decurio. *Since his funerary inscription explicitly records his* origo *as Claudia Celeia, this Canius represents a concrete link between the two provinces and provides a starting point for examining the movement of the* Canii*, first within Italy itself and subsequently across the provinces from Noricum eastwards to Dacia.*

Cuvinte-cheie: *Canius (Kanius)* gentilicium*, onomastică, epigrafie, Imperiul roman, migrație, Italia, provincii dunărene.*

Rezumat: **Canii *(*Kanii*) în Dacia: dovezi privind legăturile dintre Dacia și Noricum***. *O serie de factori indică existența unor conexiuni între provinciile Noricum și Dacia, inclusiv paralele iconografice, unități militare comune (de exemplu,* legio XIII*) și prezența în Dacia a cultului lui Jupiter Depulsor, divinitate considerată un cult local din sudul Noricumului. Prin urmare, pare justificată*

* It is a particular pleasure to contribute to this special issue of Classica et Christiana dedicated to celebrating Professor Nelu Zugravu's distinguished career in teaching and scientific research. Over the years, we have greatly valued not only his exceptional academic leadership and dedication to the journal, but also the collegial spirit, encouragement, and intellectual generosity that have characterized our interactions. In an academic environment where truly constructive and productive scholarly collaboration is not always easy to find, we are especially grateful for the opportunity to have worked with him.

** julijana332@yahoo.com

extinderea acestei direcții de cercetare și asupra studiilor onomastice. O asemenea oportunitate este oferită de cazul gentiliciului Canius, atestat o singură dată în Dacia. Această atestare îl privește pe un Canius originar din Celeia, care și-a încheiat mai întâi serviciul militar, iar ulterior, în calitate de veteran, a activat în administrația municipală a Coloniei Sarmizegetusa ca decurio. *Deoarece inscripția sa funerară menționează în mod explicit* origo *din Claudia Celeia, acest Canius constituie o legătură concretă între cele două provincii și oferă un punct de plecare pentru examinarea deplasării membrilor familiei* Cania*, mai întâi în interiorul Italiei și apoi în provincii, din Noricum spre est, până în Dacia.*

Introduction

In the course of researching and collecting soldiers from Celeia who served elsewhere in the Roman Empire, we came across the veteran of *legio XIII*, Q. Canius Restitutus (Q. Canius Q. f. Restitutus),[1] who, after his discharge from military service, settled in Dacia and, like many veterans, became involved in the municipal administration of the colonia Sarmizegetusa, where he attained membership in the *ordo decurionum* as a *decurio*. He established himself there and founded a family, about whom we learn from his funerary inscription. His son Canius Respectus, his daughter Cania Aticilla, and their mother (i.e. his wife) Ulpia Admanata erected his tombstone.

This Canius attracts attention not only as a textbook example of a soldier's career path culminating in the relatively privileged position of a veteran within municipal administration, but also because of his *gentilicium*, Canius. Despite our good knowledge of personal names from Celeia, this *gentilicium* appeared unfamiliar. A closer examination of the onomastic material from Celeia, especially *tria nomina* formations, confirmed that the name Canius (or Kanius) has not previously been documented there.[2]

The funerary inscription of Q. Canius Restitutus is dated to the second century AD,[3] which suggests that his recruitment may plausibly be connected to the period when *legio XIII* was stationed in the neighbouring town of Poetovio. His name includes both a patronymic (Q(uinti) f(ilio)) and an indication of *origo* (Cl(audiae) Celeiae). Since

[1] Visočnik 2012, 238 no. 13.

[2] Cf. Visočnik 2012, 248, where other gentilicia of inhabitants of Celeia are collected, which have not been preserved in Celeia: *Annaeus*, *Aquilius*, *Aufustius*, *Baienius*, *Betuscius*, *Plotius*, *Romanius*, *Saturius*. Cf. also Visočnik 2017, 461-465.

[3] His military career and his activity in the municipal council have already been illuminated by Piso 1999 and Weber 2004.

he served as a legionary, his Roman citizenship is beyond doubt; this is further confirmed by both additional elements of his naming formula.

Legio XIII Gemina was stationed in Poetovio in the second half of the 1st century AD. After the Battle of Actium, it was active in Illyricum and was later transferred to the Rhine (9 AD), and finally to Vindonissa (Germania Superior). During the reign of Claudius (45/46 AD) it was moved to Poetovio, where it replaced *legio VII Augusta* and remained until approximately 90 AD. Domitian subsequently transferred it to Vindobona. It may have participated in Trajan's First Dacian War, and it was certainly present in the Second Dacian War. It remained in the newly established province of Dacia, stationed at Apulum. Following the Roman withdrawal from Dacia (AD 274/275), it was relocated to the new province of Dacia Ripensis (Ratiaria).[4]

Epigraphic sources also attest to several other individuals from Celeia serving in *legio XIII* (*HD*020446, *EDR*103496, and *HD*038873).[5]

Funerary inscription of Q. Canius Restitutus[6] *- transcription and translation: a starting point for the analysis of the* gentilicium *Canius (Kanius)*

D(is) M(anibus) / Q(uinto) Canio / Q(uinti) f(ilio) Cl(audiae) Celeiae / Restituto vet(erano) leg(ionis) /5/ XIII, dec(urioni) col(oniae) Sar(mizegetusae) / vix(it) an(nos) LXXX / Canius Respectus et / Cania Atticil(l)a fili(i) / item Ulpia Admata / co(n)iun(x) posuer(unt) / b(ene) m(erenti)

Translation: "To the Divine Manes. For Quintus Canius Restitutus, son of Quintus, from Claudia Celeia, veteran of *Legio XIII* and decurion of the colonia Sarmizegetusa, a most deserving man, who lived for 80 years. His children, Canius Respectus and Cania Aticilla, together with his wife Ulpia Admata, erected the monument."

[4] Ritterling, 1925, 1710-1727, especially 1713-1715; Wolff 2000, 203-204; cf. also Piso 2000, 220-224.

[5] Cf. Visočnik 2012, 242, 245-246.

[6] The inscription has been published on several occasions; cf. *HD*012680.

Gentilicium Canius (Kanius)

The *gentilicium* Canius does not belong among the most frequently attested names, nor are any particularly prominent or well-known individuals associated with it. Cicero mentions his contemporary Roman *eques* Caius Canius; Martial refers to his friend Canius Rufus, a poet; and in Seneca we read of Iulius Canius, who was accused and forced to commit suicide, like Seneca and Soranus.[7] As one of the most recent contributions, Kakoschke has compiled most of the known evidence for the name (in Noricum) and its attestations.[8]

Quintus Canius Restitutus originated from the municipium of Celeia, the southernmost municipium of Noricum, where he was most likely recruited into the legion stationed in the neighbouring colony of Poetovio (*legio XIII*). The *Canii* family most probably represents settlers who arrived in the newly established province of Noricum in the mid-first century AD. Although the *gentilicium* Canius has not been preserved in Celeia itself, the inscription under discussion demonstrates that individuals bearing this name certainly lived there. This raises the question of where the *Canii* in Celeia came from and how they spread eastwards, ultimately with our Canius reaching even Dacia.

Basic information on this issue is provided by the *OPEL*,[9] but here it has been further supplemented using epigraphic databases – *EDR* for Italy and the Heidelberg database (*HD*) for the Danubian provinces, from Noricum through the two Pannonias, Dalmatia, the two Moesias, to Dacia.

The Canii *(*Kanii*) in Italy*

To include as many individuals bearing the *gentilicium* as possible, the databases were searched for both the forms Canius and Kanius. The analysis focused on their geographical distribution across the Italian *regiones* (with the place of discovery also recorded), their full names, and their social status, which can often be inferred from the offices or functions they held. The final column additionally indicates the type of inscription.

---

[7] Groag 1899, 1483; Wiesthaler 1993, str. 507.
[8] Kakoschke 2012, 74-75.
[9] Cf. *OPEL* II, str. 31.

Within Italy itself, 31 inscriptions were identified, documenting a total of 42 individuals bearing this name in both its masculine and feminine forms.

EDR	**Regio**	**Place of discovery**	**Name**	**Status, profession**	**Type of inscription**
*EDR*127038	Etr	Centumcellae	Canius Eutychus	*miles cohortis III vigilum, tesserarius*	F[10]
*EDR*142467	Etr	Pisae	C. Canius C. f. Saturninus		
*EDR*005859	LaC	Capua	Q. Canius Q. l. Zethus Q. Canius Q. l. Protus Q. Canius Q. l. Amphio	*libertus* *libertus* *libertus*	F
*EDR*137801	LaC	Puteoli	Kania Musa M. Kanius Protus M. Kanius Mopsus M. Kanius Leborianus M. Kanius Eutychus	*liberta* *libertus* *libertus* *libertus*	F
*EDR*107806	LaC	Praeneste	M. Canius C. f.		F
*EDR*162581	LaC	Ostia	Q. Kanius Felix		F
*EDR*156883	Roma	Roma	Ti. Claudius Canio (?)	*veteranus*	V[11]
*EDR*170693	Roma	Roma	(---) Hermes Canio (?)		V[12]
*EDR*029614	Roma	Roma	M. Kanius Romanus		F
*EDR*074389	Roma	Roma	M. Canius M. f. Vot(uria) Restutus Place(ntia)	*eques*	H[13] (?)
*EDR*079559	Roma	Roma	M. Canius Romanus		F
*EDR*101263	Roma	Roma	M. Canius Pudens		V[14]
*EDR*116826	Roma	Roma	Cania Elpidis	*liberta (?)*	F
*EDR*119262	Roma	Roma	M. Kanius Synephebus M. Kanius Ephebus	*cellarius factionis Prasinae*	F

[10] F = funerary inscription.

[11] V = votive inscription. *EDR*156883 is a votive monument dedicated to numerous gods and goddesses, erected by veterans: *Iovi Op[t]imo Maximo, Iunoni, Minervae, Marti, Victoriae, Herculi, Fortunae, Mercurio, Felicitati, Saluti, Fatìs, Campestribus, Silvano, Apollini, Dianae, Eponae, Matribus, Sulevis et Genio singularium Aug(usti) ceterisq(ue) dìs immortalib(us).*

[12] The name of the deity to whom the inscription was dedicated has not been preserved.

[13] H = honorary inscription.

[14] *EDR*101263: *Pacì aeternae domus Imp(eratoris) Vespasiani Caesaris Aug(usti) liberorumq(ue) eius sacrum.*

*EDR*122854	Roma	Roma	L. Canius Lepidius		F
*EDR*177585	Roma	Roma	M. Canius Chryseros		F
*EDR*183366	Roma	Roma	M. Canius Zethus	*coronarius Vitellianus*	F
*EDR*100130	Sam	Amiternum	Q. Canius C. f. Labeo		F
*EDR*185568	Sam	Amiternum	M. Canius C. M. l. Salvius	*libertus*	F
*EDR*185569	Sam	Amiternum	[M. Canius] C. M. l. Salvius	*libertus*	F
*EDR*185584	Sam	Amiternum	T. Canius Priscus		
*EDR*116960	VeH	Aquileia	T. Canius T. f. Monimianus		F
*EDR*117458	VeH	Aquileia	T. Kanius Ianuarius (?) T. Kanius Maior Kania Procilla f. Maioris (?) Kanius Docilis f. Maioris (?)		F
*EDR*117717	VeH	Aquileia	T. Kanius T. l. Thallus T. Kanius T. f. Proculus	*libertus*	F
*EDR*162397	VeH	Aquileia	T. Canius T. l. Adrastus	*libertus, sevir*	F
*EDR*163215	VeH	Aquileia	T. Canius Restitutus		F
*EDR*116842	VeH	Aquileia	T. Kanius Ianuarius		V (*Fons Beleni* ?)
*EDR*116860	VeH	Aquileia	T. Kanius Ianuarius	*sacerdos*	V
*EDR*116995	VeH	Aquileia	T. Kanius Ianuarius	*sacerdos*	V
*EDR*163484	VeH	Patavium (?)	C. Canius		F
*EDR*178161	VeH	Patavium	L. Canius Festus		

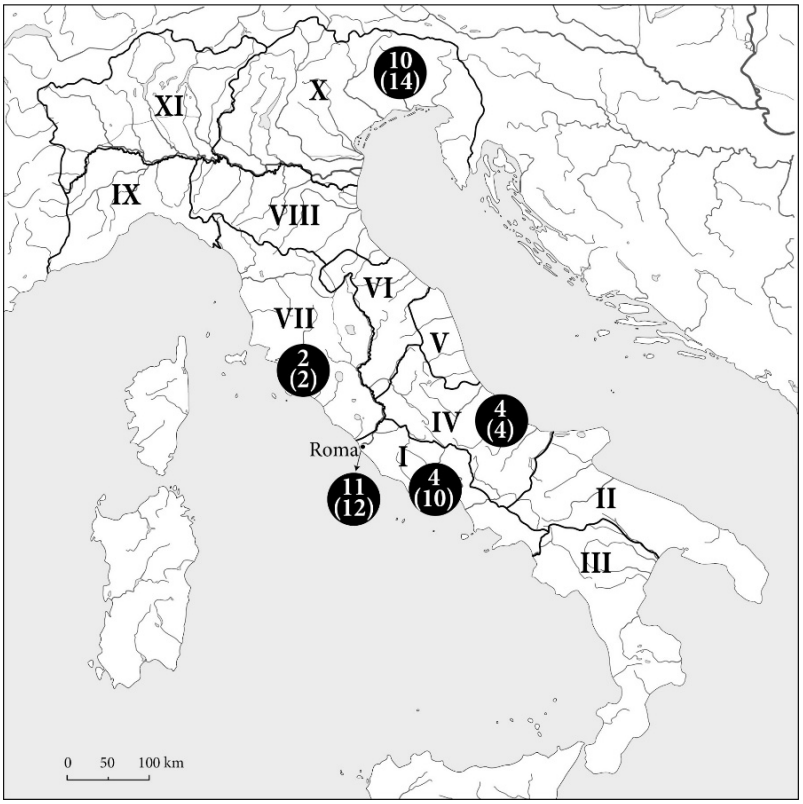


Fig. 1: Distribution of the *Canii* by *regiones* of Italy (number of inscriptions and individuals in brackets). Prepared by Mateja Belak, Institute of Archaeology, ZRC SAZU.

The geographical distribution of the *Canii* across the Italian Peninsula appears highly significant. Approximately two-thirds of the inscriptions, and consequently of the individuals attested, are concentrated in central Italy. As many as eleven inscriptions mentioning members of the *gens Cania* are known from Rome itself, while an additional four inscriptions (attesting a total of ten individuals) originate from *regio* I (Latium et Campania). Slightly farther north, yet still within central Italy, two further attestations are recorded in Etruria.

In addition, four inscriptions are known from the city of Amiternum in *regio* IV (*Samnium*). All of these examples may reasonably be regarded as originating from, or at least being closely connected with, central Italy.

The remaining third of both the inscriptions and the individuals is found in *regio* X (Venetia et Histria). With the exception all derive from the city of Aquileia, whose influence on the eastern Alpine region is beyond dispute. No fewer than four inscriptions from Aquileia are associated with the same individual, T. Kanius Ianuarius. As can be inferred from two of these inscriptions, he held the office of *sacerdos* (priest). When a third inscription mentioning him is taken into account, he can most likely be associated with the cult of *Belenus* (mentioning *Fons Beleni*).[15] The fourth inscription, although preserved only fragmentarily, appears to refer to members of his family (*EDR*117458).

Three of the inscriptions mentioning T. Kanius Ianuarius are votive in nature, a feature that is exceptional rather than typical. Among all the remaining inscriptions from Italy, only three additional votive inscriptions are known, and all of them originate from Rome.

Among the documented members of the *gens Cania* in Italy, there are relatively few individuals belonging to the higher social strata. Three *Canii* can be associated with the military. M. Canius M. f. Vot(uria) Restutus of Placentia served as a cavalryman (*eques*) and bears the most complete onomastic formula, including filiation and *origo*.[16] Canius Eutychus served in the *cohors III vigilum*,[17] where he held the rank of *tesserarius*.[18] In the case of the veteran Ti. Claudius Canio, however, a clarification is required, since here *Canio* is not a *gentilicium* but a *cognomen*. A similar case is attested in another fragmentary inscription from Rome, where there is no doubt that *Canio* likewise functions as a personal name, i.e. a *cognomen* (---) Hermes Canio.[19]

---

[15] For the worship of Belenus in Aquileia, see Šašel Kos 2001, 9-16, especially 10-12; Šašel Kos 2022, 227-243, especially 227-229; for the cult of Belenus in Noricum, cf. Handy 2018, 51-66.

[16] Similar to the introductory inscription from Dacia, which mentions a man from Celeia (Canius).

[17] In addition to the Praetorians, other units were established in Rome from the reign of Emperor Augustus onwards, such as the *vigiles* (*vigiles urbani*, *cohortes vigilum*), who functioned as a fire brigade and also as a form of police force (primarily at night, serving as a kind of night watch). For the *cohortes urbanae* and *vigiles*, see Keppie 1984, 153-154; Keppie 2000, 105.

[18] Soldier who inscribed the daily password on the tessera; chief of the watch and in charge of the transmission of the watchword - cf. Menéndez Argüín 2015, 7; cf. Le Bohec III, 2015, 1002 for *tessera* and *tesserarius*.

[19] Due to the strong similarity to the name *Canius*, both occurrences of *Canio* have been included in the present table.

A significant proportion of the *Canii* attested in the corpus consists of freed persons, many of whom are explicitly identified as *libertus* or *liberta* (l.), while others can be inferred as such from context or from their cognomina, which are predominantly of Greek origin. Two additional individuals from Rome are worth noting. M. Canius Zethus was commemorated by a monument set up by a (possible) colleague, the *coronarius Vitellianus*,[20] which may suggest that Canius himself also practised a similar specialised profession. Particular attention is drawn to M. Canius Ephebus, who served as *cellarius factionis Prasinae*,[21] i.e. steward of the Green circus faction. Given his Greek cognomen, he was most likely also a freedman. One of the freedmen from Aquileia (T. Canius T. l. Adrastus) also held the office of *sevir*.[22]

The majority of the inscriptions are of a funerary character. In addition to the three inscriptions in which T. Kanius Ianuarius is attested at Aquileia, there are only three votive inscriptions across the whole of Italy. In two inscriptions, Ianuarius is identified as a *sacerdos* (priest), while a third mentions Fons Beleni. In a fourth inscription, T. Kanius Ianuarius is likewise attested, but in this case it is a family funerary monument. It is therefore most likely that the priest T. Kanius Ianuarius should be placed within the context of the cult of an important (indigenous) deity at Aquileia, namely Belenus, perhaps even in connection with his sanctuary.[23]

Only one inscription is of honorific character, namely that of M. Canius M. f. Restutus of Placentia, where he is attested as an *eques*.

---

[20] For the profession *coronarius*, see Pérez González 2019, 1009-1010.

[21] For the profession *cellarius factionis Prasinae* cf. Treister, Vinogradov 1992, 204-205: »*M. Kanius Ephebus cellarius factionis prasinae, d.h. der Lagerverwalter der Zirkuspartei der Grünen.*« Most Roman chariot drivers belonged to one of four factions; social and business organisations that raised money to sponsor the races. The factions offered security to their members in return for their loyalty and contributions, and were headed by a patron or patrons. Each faction employed a large staff to serve and support their charioteers. Every circus seems to have independently followed the same model of organisation, including the four-colour naming system: Red, White, Blue, and Green. The Blues and the Greens gradually became the most prestigious factions, supported by emperors and the populace alike. Blue versus Green clashes sometimes broke out during the races. The Reds and Whites are seldom mentioned in the literature, but their continued activity is documented in inscriptions and in curse tablets, cf. Futrell 2006, 209.

[22] For the *seviri* and *augustales*, cf. Šašel Kos 1999, 173-181.

[23] Cf. footnote 15.

The distribution of the name with the spelling C- or K- is neither geographically determined nor linked to social status. The higher proportion of the spelling with K in *regio* X is due to four inscriptions in which the same individual appears (in one case together with his family).

The Canii *in the Danubian provinces*[24]

Using the Heidelberg Epigraphic Database (*HD*), we have collected attestations of the *Canii* (*Canius*, *Kanius*) documented in the Danubian provinces, from Noricum to Dacia (Noricum, Pannonia Superior, Pannonia Inferior, Dalmatia, Moesia Superior, Moesia Inferior, and Dacia). This corpus is framed by the funerary stele of the Celeian Canius, which in fact serves as the starting point for the analysis of the *Canii* in Italy and beyond. The *Canii* have not been placed within the broader context of the entire Roman Empire; rather, their distribution has been delimited, on the one hand, by Noricum (which includes Celeia, the native city of our Canius) and, on the other, by Dacia, where our Canius settled with his family after completing his military service in *legio XIII*.

HD	**Province**	**Place of discovery**	**Name**	**Status, profession**	**Type of inscription**
*HD*012680	Dacia	Ad Mediam	Q. Canius Q. f. Restitutus Canius Respectus Cania Aticilla	*veteranus leg. XIII*; *dec. col. Sar.*	F
*HD*012587	Dalmatia	Municipium Malvesiatium	Canius Dasas		F
*HD*062649	Dalmatia	Salona	T. Canius Placidus	*augustalis*	F
*HD*061754	Dalmatia	Salona	Cania Quadratia Canius Luciferus		F
*HD*000674	Noricum	Flavia Solva	Kanius Dignus Kanius Valentinus		
*HD*027730	Noricum	Flavia Solva	Kanius Tertullinus		V (*Nemesi*)

[24] In the sense defined below.

*HD*065339	Noricum	Virunum	T. Kanius Philocrates (?)	*libertus (?)*	V (*Marti*)
*HD*056867	Noricum	Virunum	T. Kanius T. l. Philocrates	*libertus*	F
	Moesia				
*HD*018293	Pan. Inf.	Aquincum	Canius Otiorix Canius Speratus	*mil. leg II Adiutricis*	F
*HD*074502	Pan. Sup.	Savaria	Kanius Crescens		V (*Numinibus*)
*HD*016492	Pan. Sup.	Scarbantia	M. Canius M. f. (?) (---) Canius M. f. Praesens (---) Canius M. f. Lucanus	*augustalis, decurio Scarbantiae*	F
*HD*020148	Pan. Sup.	Brigetio	Canius (?) Sabinus	*collegius*[25] *opificerum*	V (*Deo Silvano Silvestro*)
*HD*037870	Pan. Sup.	Mogetiana	Canius Potentinus (?) Cania Aquilina Cania Marcella Canius Potens	*libertus*	F
*HD*038832	Pan. Sup.	Mogetiana	T. Canius T. f. (---) Cania T. f. Sura		F
*HD*040486	Pan. Sup.	Scarbantia	T. Canius T. l. Cinnamus T. Canius T. f. Aeternalis L. Canius T. f. Cinna	*libertus, negotiator*	F

[25] Grammatically correct: *collegium opificum*.

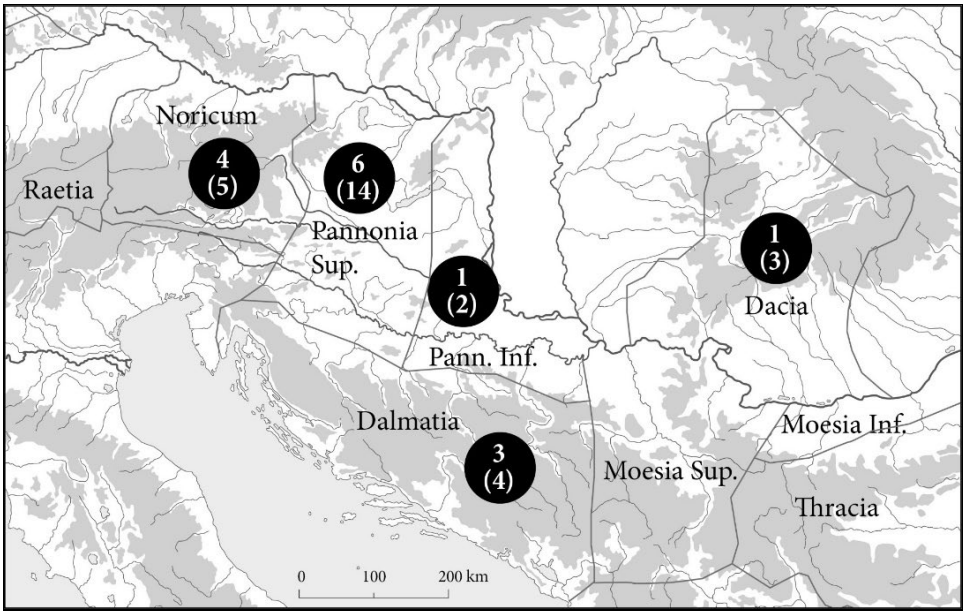


Fig. 2: Occurence of the name *Canii* in the Danubian provinces (from Noricum to Dacia) - with number of inscriptions and individuals in brackets. Prepared by Mateja Belak, Institute of Archaeology, ZRC SAZU.

In the seven provinces under consideration, the *HD* database currently records only 15 inscriptions mentioning members of the *Canii*. The number of individuals bearing this *gentilicium* is almost twice as high (28), since several family funerary monuments include multiple members of the same household. From Dacia we so far know only the stele of the Canius from Celeia and his family; from Noricum four *Canii* are attested, but none from Celeia itself. In Dalmatia, three funerary monuments with four *Canii* are recorded, while no attestations are known from either Moesia Superior or Moesia Inferior. From Pannonia Inferior, one funerary monument with two *Canii* is preserved, whereas Pannonia Superior yields six monuments with as many as 14 *Canii*. In Pannonia Superior, there are no inscriptions from Poetovio, but two each from Scarbantia and Mogetiana, and one each from Savaria and Brigetio. In Noricum, two attestations come from Flavia Solva and two from the provincial capital Virunum. A notable feature of Noricum is that all *Canii* are spelled with K, i.e. *Kanii*. Across the entire corpus, there is only one further such case, namely Kanius Crescens from Savaria (Pannonia Superior). In Dalmatia, two monuments

come from Salona, while one derives from the inland part of the province (*municipium Malvesiatium*). A striking cognomen of a Canius from this *municipium* is Dasas,[26] which is most likely of indigenous origin.

Among the attested *Canii*, there are again several freedmen, although their proportion is certainly lower than in Italy.[27] Two *Canii* are documented in military service: a veteran of *legio XIII* and a soldier of *legio II Adiutrix*,[28] namely Canius Otiorix, known from Aquincum (Pannonia Inferior). Two *augustales*[29] and two decurions in municipal councils are also attested. Both decurions held an additional office; if offices and functions were recorded in chronological order, they appear to have served as municipal councillors in the later phase of their careers. For the veteran, such a trajectory is usual and expected (Q. Canius Restitutus was first a soldier and, after his discharge, participated in municipal administration). In the case of the *augustalis*[30] (M. Canius) from Scarbantia, however, the sequence of offices may also have been reversed, i.e. he may first have been a decurion and only later an *augustalis*. Another *augustalis* is attested, T. Canius Placidus from the province of Dalmatia (Salona).

Among the *Canii* from Pannonia Superior is also T. Canius Cinnamus, who was a freedman engaged in trade (*negotiator*),[31] having most likely learned his profession while still a slave in his master's household. His sons, although not explicitly identified as merchants, very probably continued their father's established commercial activity. Also worth mentioning is Canius Sabinus from Brigetio, who was a member of an association of craftsmen, the *collegium opificum*.[32] From the 15 inscriptions, only four are votive in character. Two of these come from Noricum: one dedicated to Nemesis and one to Mars. The other two are from Pannonia Superior: one from Savaria dedicated to the *Numina*, [33] and one from Brigetio dedicated to Silvanus Silvester.

[26] Cf. *OPEL* II, 93.

[27] See above.

[28] Lőrincz 2000, 159-168.

[29] Cf. footnote 22.

[30] *Ibidem*.

[31] For merchants in the eastern Alpine region, cf. Visočnik 2024, 73-91.

[32] For various associations of craftsmen (*collegia*), cf. Verboven 2016, 173-202.

[33] Fishwick 1994, 127-141, argues that *Numinibus* most commonly occurs within the formula *Numinibus Augustorum*, where it is associated with the cult of living emperors. In the present case, however, it is also attested independently.

The latter was set up by the *collegium opificum*, suggesting that the association likely engaged in wood-related crafts, forestry, and consequently hunting, in accordance with the choice of deity. The worship of Silvanus Silvester is otherwise well attested in Dalmatia, both Pannoniae, and Dacia.[34]

Concluding remarks

Based on the distribution of the *gentilicium* Canius (Kanius) across the Italian regions, it appears to have originated from central Italy. The attested freedmen confirm the existence of Canius families that owned slaves, who, upon manumission, adopted their master's *gentilicium*. Members of the *gens Cania* most likely participated in processes of colonisation; accordingly, the highest concentration of attestations of this *gentilicium* is first observed in *regio* X (Venetia et Histria), where their centre of activity predictably emerges in the city of Aquileia, which in any case functioned as a starting point for expansion into the eastern Alpine region and further eastwards. The *Canii* are so far not attested in any of the Moesian provinces.

The *Canii* are predominantly documented on funerary monuments; votive inscriptions are in the minority, and among all of them there is only one honorary inscription. No members of the higher social orders, such as senators or equestrians, are attested. The epigraphic evidence is clearly dominated by freedmen, whereas soldiers and veterans are only marginally represented. A similarly limited presence is observed among decurions and other members of the municipal elite, which may include two decurions, two *augustales*, a *sevir*, a *sacerdos*, and a member of the *collegium opificum*.

In the provincial context, a merchant is attested in the city of Scarbantia (Pannonia Superior), where two sons are also recorded on a family monument and were probably engaged in the same line of

[34] Cf. HD: https://edh.ub.uni-heidelberg.de/inschrift/suche?hd_nr=&tm_nr=&fo_antik=&fo_modern=&fundstelle=&region=&compFundjahr=eq&fundjahr=&aufbewahrung=&compHoehe=eq&hoehe=&compBreite=eq&breite=&compTiefe=eq&tiefe=&bh=&dat_tag=&dat_monat=&jahre=600+v.+Chr.+-+1500+n.+Chr.-&literatur=&kommentar=&p_name=&p_praenomen=&p_nomen=&p_cognomen=&p_supernomen=&p_origo=&p_geschlecht=&p_ljahre_comp=gt&p_ljahre=&p_lmonate_comp=gt&p_lmonate=&p_ltage_comp=gt&p_ltage=&p_lstunden_comp=gt&p_lstunden=&atext1=silvestri&bool=AND&atext2=&sort=hd_nr&anzahl=20

business. In Rome itself, two further *Canii* are attested with noteworthy professions: M. Kanius Ephebus, who served as *cellarius factionis Prasinae*, and M. Canius Zethus, who was a *coronarius Vitellianus*. Given their Greek *cognomina*, a freedman status can be assumed for both.

The prevalence of freedmen, the presence of a merchant, and participation in municipal administration in the provinces under study place the *Canii* among those groups that contributed to the processes of integration and Romanisation in the Danubian provinces.

References

Fishwick 1994 = Duncan Fishwick, *Numinibus Aug(ustorum)*, *Britannia*, 25, 127-41.

Futrell 2006 = Alison Futrell, *The Roman Games: A Sourcebook*. *Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell Publishing*.

Groag 1899 = Edmund Groag, *Canius*, in *RE* III_2, 1483.

Handy 2018 = Markus Handy, Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est. *Bemerkungen zum Belenus-Kult in Noricum*, *RÖ*, 41, 51-66.

Kakoschke 2012 = Andreas Kakoschke, *Die Personennamen in der römischen Provinz Noricum*, Hildesheim-Zürich-New York-Olms-Weidmann.

Keppie 1984 = Lawrence Keppie, *The Making of the Roman Army. From Republic to Empire*, London, B.T. Batsford.

Keppie 2000 = Lawrence Keppi, *The Praetorian Guard before Sejanus*, in idem, *Legions and Veterans, Roman Army Papers 1971-2000*, Stuttgart (*Mavors Roman army researches* 12), 99-122.

Le Bohec 2015 = Yann Le Bohec (ed.), *The Encyclopedia of Roman Army*, I-III, Chichester, Wiley/Blackwell.

Lőrincz 2000 = Barnabás Lőrincz, *Legio II Adiutrix*, in *Les legions de Rome sous le Haut-Empire*, Lyon, Université Jean Moulin-Lyon 3; Paris, Diff. De Boccard, 159-168.

Menéndez Argüín 2015 = Adolfo Raúl Menéndez Argüín, *Administration: Principate*, in *The Encyclopedia of Roman Army*, I, ed. Yann Le Bohec, 5-11.

Pérez González 2019 = Jordi Pérez González, *How Roman Sumptuary Specialists Called Themselves: A Corpus-Based Study*, *Latomus*, 78/4, 996-1037.

Piso 1999 = Ioan Piso, *Ein Celeianer als Decurio von Sarmizegetusa*, in *Steine und Wege. Festschrift für Dieter Knibbe*, eds. Peter Scherrer, Hans Taeuber, Hilke Thür, Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 379-382.

Piso 2000 = Ioan Piso, *Les légions dans la province de Dacie*, in *Les legions de Rome sous le Haut-Empire*, Lyon, Université Jean Moulin-Lyon 3; Paris, Diff. De Boccard, 205-225.

Ritterling 1925 = Emil Ritterling, *Legio*, in *RE* XII$_2$, str. 1329-1829.

Šašel Kos 1999 = Marjeta Šašel Kos, *Aspects of sevirate and Augustalitas in the Northeastern Adriatic area*, *Histria antiqua* 5, 173-181.

Šašel Kos 2001 = Marjeta Šašel Kos, *Belin*, *Studia mythologica Slavica*, 4, 9-16.

Šašel Kos 2022 = Marjeta Šašel Kos, *Belen, Kibela in Atis: odmev njihovih kultov skozi stoletja*, *Studia Mythologica Slavica*, 25, 227-243.

Treister 1992 = Mikhail Yulievich Treister and Yuri Georgievich Vinogradov, *Zinn von Den Kelten?*, *ZPE*, 91, 203-208.

Verboven 2016 = Koenraad Verboven, *Guilds and the Organisation of Urban Populations during the Principate*, in Koenraad Verboven, Christian Laes (eds.), *Work, Labour, and Professions in the Roman World*, Leiden-Boston, Brill, (*Impact of Empire* 23).

Visočnik 2012 = Julijana Visočnik, *Vojaki iz Celeje na tujem/Celeian soldiers attested across the Empire*, *Arheološki vestnik*, 63, 235-264.

Visočnik 2017 = Julijana Visočnik, *The Roman inscriptions from Celeia and its ager*, Celje; Ljubljana, Celjska Mohorjeva družba - Društvo Mohorjeva družba.

Visočnik 2024 = Julijana Visočnik, *Epigrafsko dokumentirani trgovci v vzhodnoalpskem prostoru: primer mercatores in negotiatores*, *Keria* 26/1, 73-91.

Weber 2003 = Ekkehard Weber, *Norikerinnen und Noriker im Römischen Reich*, in L. Ruscu, C. Ciongradi, R. Ardevan, C. Roman, C. Găzdac (eds..), *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, 816-820.

Wiesthaler 1993 = Fran Wiesthaler, *Latinsko-slovenski slovar. A-Col. I. zvezek*, Ljubljana, Kres.
Wolff 2000 = Catherine Wolff, *La legio XIII Gemina au I^er^ siècle*, in *Les légions de Rome sous le Haut-Empire. Actes du Congrès de Lyon (17-19 septembre 1998)*, vol. 1. Paris, De Boccard, 203-204.

Epigraphic databases

HD (Last accessed on 9 June 2026)
EDR (Last accessed on 9 June 2026)

Abbreviations

Etr - Etruria (*regio VII*)
LaC - Latium et Campania (regio I)
Sam - Samnium (*regio IV*)
VeH - Venetia et Histria (*regio X*)

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

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