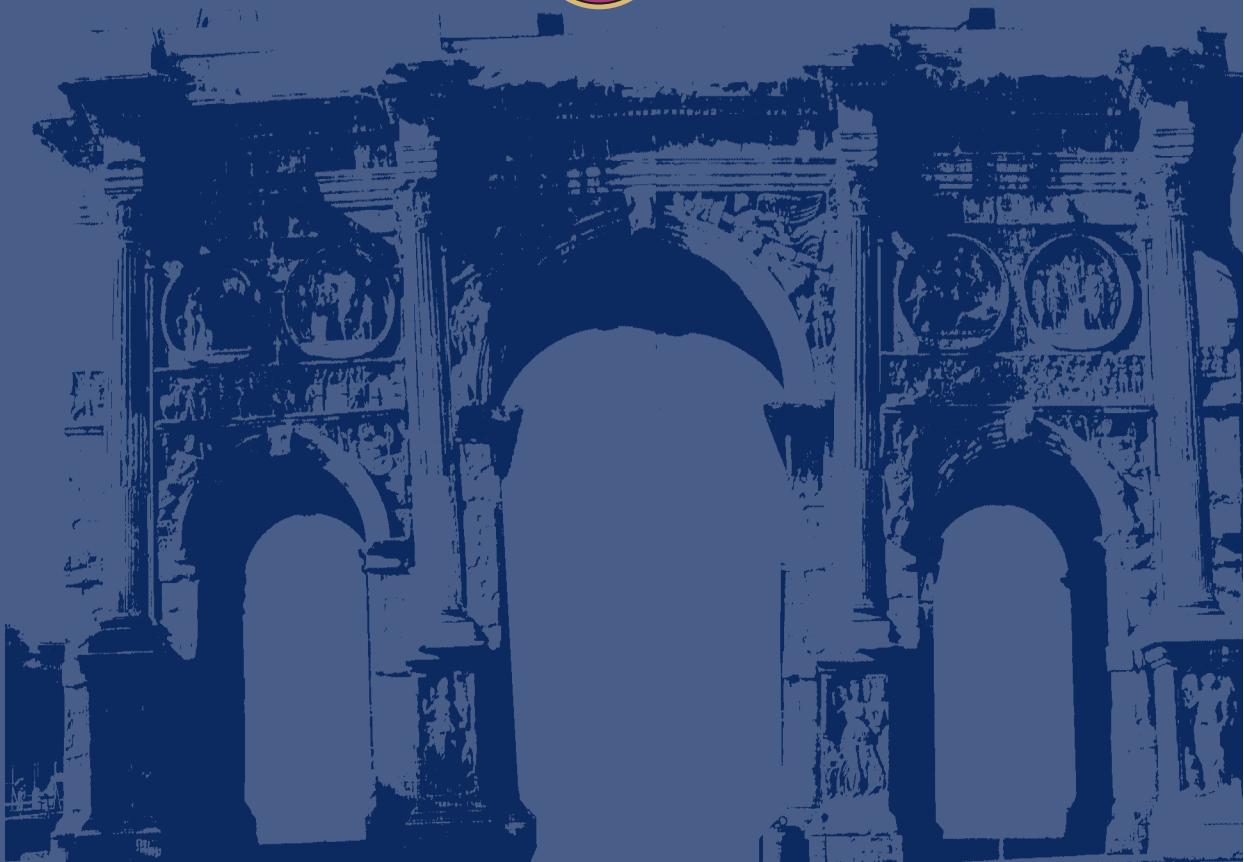


# CLASSICA & CHRISTIANA



***Classica et Christiana***

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

**9/2, 2014**

***Classica et Christiana***

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

**9/2, 2014**

**ISSN: 1842 - 3043**

## **Comitetul științific / Comitato scientifico**

Ovidiu ALBERT (Ostkirchliches Institut der Bayerisch-Deutschen Augustinerprovinz an der Universität Würzburg)  
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)  
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)  
Marija BUZOV (Istituto di Archeologia, Zagreb)  
Victor COJOCARU (Institutul de Arheologie Iași)  
Ioana COSTA (Universitatea din București)  
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)  
Mario GIRARDI (Università di Bari Aldo Moro)  
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)  
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)  
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)  
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)  
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)  
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)  
Vladimir P. PETROVIĆ (Accademia Serba delle Scienze e delle Arti, Belgrad)  
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)  
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – USR 710 L'Année Épigraphique, Paris)  
Viorica RUSU BOLINDET (Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca)  
Pietro TOTARO (Università di Bari Aldo Moro)  
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

## **Comitetul de redacție / Comitato di redazione**

Iulian MOGA (Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași)  
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași)  
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași)  
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine  
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru I. Cuza” din Iași  
(*director responsabil / direttore responsabile*)

### **Corespondență / Corrispondenza:**

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU  
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine  
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 – Iași, România  
Tel. ++40 232 201634 / ++ 40 742119015, Fax ++ 40 232 201156  
e-mail: [nelu@uaic.ro](mailto:nelu@uaic.ro); [z\\_nelu@hotmail.com](mailto:z_nelu@hotmail.com)

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAŞI  
FACULTATEA DE ISTORIE  
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREŞTINE

*Classica et Christiana*

**9/2**

**2014**

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

**ISSN: 1842 - 3043**

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”  
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947

## SUMAR / INDICE

### **SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 411**

\*\*\*

### **ARTICOLE – ARTICOLI / 413**

Sergei BOCHAROV, Airat SITDIKOV, The Solkhat's war and its reflection in the fortification of Caffa / 413

Giovanni de BONFILS, Costantino e gli altri culti / 427

Clotilde CRACA, Fedro *App. 16*: il trionfo dell'amore / 433

Mario GIRARDI, Basilio di Cesarea: le coordinate scritturistiche della ‘Basilide’ in favore di poveri ed indigenti / 459

Ioan OPREA, Noi tipuri de ștampile tegulare descoperite în *principia* cas-trului legiunii a XIII-a Gemina de la Apulum / 485

Daniele PIACENTE, Sulla *viarum munitio* / 497

Nelu ZUGRAVU, Prodigii celeste în breviatorii latini târzii / 511

\*\*\*

### **NOTE ȘI DISCUȚII – NOTE E DISCUSSIONI / 537**

Sorin NEMETI, Banatul în context ptolemaic. 1. Ziridava / 537

\*\*\*

### **RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 541**

Ορέστης Καραβάς [Orestis Karavas], Λονκιανού Ποδάγρα (Alessandro LAGIOIA) / 541; CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ceux qui sont tombés (De lapsis)* (Attila JAKAB) / 548; IAN HAYNES, *Blood of the Provinces. The Roman Auxilia and the Making of Provincial Society from Augustus to the Severans* (Ioan OPREA) / 551; RADU OLTEAN, *Dacia. Războaiele cu romanii – Sarmizegetusa, I* (Ioan OPREA) / 554

\*\*\*

### **PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 557**

Nelu ZUGRAVU, Publicații intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice și Creștine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani / 557



## SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI<sup>1</sup>

AMN	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , II, <i>Prinzipat</i> , Berlin-New York
<i>Apulum</i>	<i>Apulum. Acta Musei Apulensis</i> , Alba Iulia
<i>BHAUT</i>	<i>Biblioteca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis</i> , Centrul de Studii de Istorie și Arheologie „Constantin Daicoviciu” al Universității de Vest din Timișoara
<i>CCL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout
<i>CI</i>	<i>Codex Iustinianus</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>EDCS</i>	<i>Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby</i>
<i>EphNap</i>	<i>Ephemeris Napocensis</i> , Cluj-Napoca
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte</i> , Leipzig-Berlin
<i>GNO</i>	<i>Gregorii Nysseni Opera</i> , trad. S. Lilla, Roma 1979
<i>HA</i> , V/1-2	<i>Histoire Auguste</i> , V/1, <i>Vies d'Aurélien et de Tacite</i> , texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, deuxième tirage, Paris, 2002; V/2, <i>Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin</i> , texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, second tirage, Paris, 2002
<i>OLD</i>	<i>Oxford Latin Dictionary</i> , Oxford, 1968-1982
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris
<i>PLRE</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A. D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1971
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon
<i>SHA</i>	<i>Scriptores Historiae Augustae (Histoire Auguste. Les empereurs romains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles</i> , édition bilingue latin-français, traduction du latin par A. Chastagnol, Paris, 1994)
<i>TLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i>

---

<sup>1</sup> Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année épigraphique*.



## THE SOLKHAT'S WAR AND ITS REFLECTION IN THE FORTIFICATION OF CAFFA

Sergei BOCHAROV\*

(Crimean Branch of Institute of Archaeology NASU, Simferopol)

Airat SITDIKOV\*\*

(Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan)

**Keywords:** *fortification, Caffa, Crimea, Genoa, the Golden Horde, the Solkhat's war.*

**Abstract:** *A relationship between two political entities – the Golden Horde and the Commune of Caffa in the 60's-80's of the 14<sup>th</sup> century is discussed in this article. The authors examine the emergence of powerful fortifications on the Black Sea coast and the transformation of the town landscape which had been influenced by the conflict between these states. The military conflict called the Solkhat's war resulted in the victory of Genoa Republic. The Golden Horde lost its coastal territory of Southern Crimea. A system of towns, villages and fortresses was created in subordination to the town of Caffa. The lands of the peninsula which belonged to Golden Horde and Byzantine were cut off from the harbours and, as a consequence, from receiving large incomes on sea trade. The last one became a monopoly of Genoa.*

**Cuvinte-cheie:** *fortificație, Caffa, Crimea, Genova, Hoarda de Aur, războiul Solkhatului.*

**Rezumat:** În acest articol este discutat raportul dintre două entități politice – Hoarda de Aur și Caffa în anii '60-'80 ai secolului al XIV-lea. Autorii examinează apariția puternicelor fortificații de pe coasta Mării Negre și transformarea peisajului urban, care au fost influențate de conflictul dintre aceste state. Conflictul militar numit războiul Solkhatului s-a soldat cu victoria Republicii Geneva. Hoarda de Aur a pierdut teritoriul de pe țărmul de sud al Crimeii. A fost creat un sistem de orașe, sate și fortificații aflat în subordinea orașului Caffa. Teritoriile peninsulei care aparținuseră Hoardei de Aur și Bizanțului au fost desprinse de porturi și, în consecință, de la veniturile dobândite prin comerțul maritim. Ultimul a devenit un monopol al Genevei.

---

\* sgbotcharov@mail.ru

\*\* sitdikov\_a@mail.ru

What was the Solkhat's war? Actually, this war is regarded as a military conflict between the Crimean Ulus of Golden Horde and the Genoese domain of the peninsula – the town of Caffa, and took place during 1385-1387. During the Solkhat's war a dilemma was solved whether Genoa should create a new state on the territory of Crimean possessions of Golden Horde or the authorities of Ulus should maintain the integrity of the state.

The whole chain of struggles occurred from the 60's to the 80's of the 14<sup>th</sup> century and preceded to the period of open military confrontation. The desire of the Genoese to expand their possessions in Crimea by means of annexation of the Horde's territories was the main reason for the protracted conflict. The starting impulse was given by the Italians who captured the second-largest port of Crimea – Sudak-Soldaya as well as 18 villages in Soldaya's rural districts in 1365<sup>1</sup>. The aim of the Genoese was to eliminate the main port-competitor to be nearest to Solkhat. This capture during next twenty years would complicate the relationship of the Genoese with the Golden Horde authorities of Solkhat and would make Genoa a main monopolist of Crimean sea trade.

In order to understand how this conflict affected the town's landscape of Caffa it is necessary to examine briefly how the town looked like during the early 60's of the 14<sup>th</sup> century. It was founded by Italian merchants in the 70's of the 13<sup>th</sup> century<sup>2</sup>. The troops of Khan Tokhta besieged Caffa in 1308, that is why the Genoese were forced to leave the city<sup>3</sup>. Then the town was burned and destroyed by the Tatars. Therefore, Caffa was temporarily lost for the Genoese since 1308. But, after the death of Khan Tokhta in 1312, the Commune of

<sup>1</sup> N. Petrov, *Grecheskoe rukopisnoe evangelie XI veka* [Greek Manuscript Gospel of the 11<sup>th</sup> Century], *Zapiski Imperatorskogo russkogo arkheologicheskogo obshchestva* [Proceedings of the Imperial Russian Archaeological Society], 1, St. Petersburg, 1886, 180; G. Pistarino, *I Gin dell'Oltremare*, Genova, 1988, 214; E. Basso, *La colonizzazione Genovese nel Mar Nero nel tardo medioevo: aspetti etnici e sociali*, in *I problemi del Mar Nero nel passato e nel presente*, Genova, 1992, 41.

<sup>2</sup> M. Balard, *La Romanie Génoise (XIII<sup>e</sup>-début du XV<sup>e</sup> siècle)*, 1, Roma-Genova, 1978, 118.

<sup>3</sup> M. Balard, G. Veinstein, *Continuité ou changement d'un paysage urbain? Caffa Génois et Ottomane*, in *Le Paysage urbain au Moyen Âge*, Lyon, 1981, 84.

Genoa directed an embassy to his successor, Khan Uzbek to seek return to the trading posts<sup>4</sup>.

The defeat from 1308 caused the consequent events. A special commission consisting in eight persons, named Officium Gazarie, was organised at Genoa in 1313 for the senior management of the trading posts on the Northern Black Sea coast. The plan of restoration of the town of Caffa (Ordo de Caffa) was adopted on March 18, 1316. The plan aimed to divide the town into two zones: an area surrounded by the walls (*civitas*), and the space outside the walls (*burg*) (**Fig. 1**). The territory inside the fortifications, in its turn, was divided into building plots in order to be auctioned. The representatives of Eastern communities were able to take on lease the plots of land localized outside these walls. Thus, the treasury of Caffa was enriched with a rent for this plots<sup>5</sup>. Construction of a stone fortress (*castrum*) has been started in 1340<sup>6</sup> (**Fig. 2**). This fortress occupied the entire area of modern “Quarantine Hill”, as well as the space to the south of the hill by the sea (**Fig. 3**). The total length of walls was about 1440 meters, the average height of the walls – 13 meters (**Fig. 4**), the average height of the towers – 20 meters (**Fig. 5**). The urban areas, protected by the walls amounted to 11.3 hectares<sup>7</sup>.

Subsequent events proved the correctness of the actions of the colonial administration concerning the fortifications of the town. During the war between Golden Horde and Genoa Khan Dzhanibek besieged Caffa twice: in 1344 and 1346, but a new stone fortress had never been raised<sup>8</sup>. In fact, the Khan's aim to expel the Genoese from

<sup>4</sup> M. Balard, *Habitat, ethnies et métiers dans les comptoirs Génois d'Orient (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, in *D'une ville à l'autre: structures matérielles et organisation de l'espace dans les villes européennes (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 1989, 110.

<sup>5</sup> Idem, *Les Génois en Crimée aux XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, *Αρχειον Ποντου. Αθηναϊ*, X, 1979, 200.

<sup>6</sup> E. Skrzinska, *Inscriptions latines des colonies génoises en Crimée*, *Atti della Societa Ligure di Storia Patria*, LV/1, Genova, 1928, 38-39; M. Balard, G. Veinstein, *op. cit.*, 87.

<sup>7</sup> S. Bocharov, *Fortifikatsionnye sooruzheniya Kaffy (konets XIII-vtoraya polovina XV vv.)* [Fortifications of Caffa (the end of 13<sup>th</sup>-the second half of 15<sup>th</sup> cc.)], in *Prichernomor'e v srednie veka* [Black Sea Area in the Middle Ages], 3, St. Petersburg, 1998, 86-89.

<sup>8</sup> S. Karpov, *Krizis Tany 1343 g. v svete novykh istochnikov* [Crisis of the Tana in 1343 in the Light of New Sources], *Vizantiyskiy Vremennik* [Byzantine Journal], 55, 1994, 123.

the town (as it was done by Khan Tokhtu) and to eliminate their presence in Eastern Crimea did not succeed in. For the next decade, since 1347 to 1357, both sides were not engaged into armed conflict. However, already in 1357, under the successor of Dzhanibek the administration of Caffa went to attack (instead of defense) and increased its economic presence in the Crimean coastal cities: Soldaya, Chembalo and Vosporo. In 1357 the consul of Genoa Simone dell'Orto had already settled down at Chembalo. Obviously, in the town, the works to the fortification started under his leadership<sup>9</sup>.

Sugdeya, as former main Byzantine outpost in South-Eastern Crimea<sup>10</sup>, became a main port harbor of Solkhat in the period of Tatar rule (around 1330-1365)<sup>11</sup>. The Venetians fought with the Genoese for the right to organize trade operations here<sup>12</sup>. In 1356 Ramadan, the Tatar governor of Solkhat, provided the right device for the Venetians to arrange trading harbour at Provato (Provato)<sup>13</sup> for the first time after the expulsion the Italians from Soldaya in the middle of the 40's of the 14<sup>th</sup> century<sup>14</sup>. After Khan Berdibek (1357-1359) came to power in the Horde in 1358, the Venetians were confirmed their right to use

<sup>9</sup> W. Heyd, *Historie du commerce du Levant au Moyen Âge*, II, Leipzig, 1886, 210; E. Skrzinska, *op. cit.*, 129-130; M. Balard, *op. cit.*, 1978, 157.

<sup>10</sup> Idem, *Byzance et les régions septentrionales de la mer Noir (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, RH, CCLXXXVIII/1, 1992, 21.

<sup>11</sup> M. Νισταζοπουλου, *Η εν τη Ταυρικη χερσονησω πολις Σουγδαια*, Αθηναι, 1965, 49.

<sup>12</sup> M. Nystazopoulou Pélékidis, *Venise et la mer Noir du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, Firenze, 1973, 553-556.

<sup>13</sup> *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantis. 1351-1454*, Pars II, Venetiis, 1899, 25; A. Grigor'ev, V. Grigor'ev, *Uvedomlenie pravitelya Kryma Ramadana venetsianskim kuptsam v Yangishekhe (1356 g.)* [Notice from Ramadan, the Ruler of Crimea, to Venetian Merchants in Yangishehr (1356)], *Vostokovedenie* [Orientalism], St. Peterburg, 36, 1998, 155-159; S. Bocharov, *Zametki po istoricheskoy geografiy Genuezskoy Gazarrii (Kampan'ya Kaffy)* [Notes on the Historical Geography of the Genoese Gazarria], in *Dialog gorodskoy i stepnoy kul'tur na evraziyskom prostranstve* [Dialogue of Urban and Steppe Cultures in Eurasia], Kazan', Astrakhan' [Kazan, Astrakhan], 2011, 139; S. Bocharov, *Otuz i Kaliera* [Otuz and Kaliera], *Zolotoordynskoe Nasledie* [Heritage of the Golden Horde], Kazan' [Kazan], 2, 2011b, 255.

<sup>14</sup> S. Karpov, *Krizis serediny XIV v.: nedootsenenny poverot?* [Crisis of the mid-14<sup>th</sup> Century is Unappreciated Turn?], *Vizantiya mezhdu Zapadom i Vostokom* [Byzantium between West and East], St. Petersburg, 1999, 228-230.

the ports: Provato, Kalliera (Calitra), Soldaya (Soldadia)<sup>15</sup>. In order to prevent their major trade competitors in Eastern Crimea, the Genoese captured Soldaya in July 19, 1365<sup>16</sup>. Simultaneously with this capture an attempt was made to attach settlements on the Southern shore of Crimea (*Gothia*) to the Genoese possessions. The officials of Caffa inspected the villages of Gothia to determine a taxable amount of coastal population as early as in 1374<sup>17</sup>.

Immediately after the seizure, the Genoese started the construction of earthen (further – stone) fortress at Soldaya (the earliest building board here is dated to 1371)<sup>18</sup> (Fig. 6). In 1375, Emir Mamai returned 18 villages in the district of Soldaya under the Tatar protectorate<sup>19</sup>, but he was not able to capture the town. The Genoese increased the garrison of Soldaya which amounted 42 people in 1376<sup>20</sup>. On November 27, 1380 the peace treaty was concluded with the governor of Solkhat, Yarkas, who was the representative of Konak Beg, one of the contenders of Khan Takhtamysh in a struggle for the power in the Golden Horde<sup>21</sup>. On February 24<sup>th</sup>, 1381 the same pact was already signed with Elias Bey, who was the governor of Khan Takhtamysh. Under the terms of this contract Khan sanctioned the occupation by the Genoese of Soldaya and the 18 villages in its rural counties, as well as all of their territorial acquirements on the Southern coast of Crimea<sup>22</sup>. Despite the fact that the peaceful treaty from 1381 with the Tatars was signed and later ratified, the risk of a military conflict of Caffa went on being highly real in the early 80's of the XIV<sup>th</sup> century, between 1381-1382. A large-scale renovation of fortified facilities in the citadel were conducted. It was not enough for the safety of the population of this sprawling town. In 1383<sup>23</sup> the con-

<sup>15</sup> *Diplomatarium...*, 51; A. Grigor'ev, *Zolotoordynskiy gorod Yangishekh* [Yangishehr, the City of the Golden Horde], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [The State University of St. Petersburg Gazette], Cep. 2 [Ser.2], 2, 1994, 30.

<sup>16</sup> N. Petrov, *op. cit.*, 180.

<sup>17</sup> M. Balard, *op. cit.*, 1978, 160.

<sup>18</sup> E. Skrzinska, *op. cit.*, 107.

<sup>19</sup> M. Balard, *op. cit.*, 161.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>21</sup> E. Basso, *Il "bellum de Sorchatii" ed i trattati del 1380-1387 tra Genova e l'Ordo d'Oro*, SG, VIII, 1991, 11-12.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 10.

struction of the outer defensive ring around the town began (**Fig. 1**) and it was undertaken by three consuls – Jacopo Spinola (1383), Pietro Kazano (1384), Benedetto Grimaldi (1385)<sup>24</sup>. Confrontation between the Commune of Caffa and the Tatars was at its peak during the Solkhat's War of 1385-1386's. The steps to increase food supplies were taken at Caffa and the purchases of grain were made at the Bulgarian coast. The military board organized the delivery of weapons and military equipment from Genoa and Pera. In addition, the experts in the production of different weapons, including firearms, were invited there in order to increase the arsenal of Caffa. It seems one of the earliest evidence of the existence the artillery in Eastern Europe<sup>25</sup>. In 1386 the population of Gothia revolted and therefore a galley from Caffa was sent to suppress them<sup>26</sup>. The colonial administration had to increase the garrison of Soldaya up to 60 men<sup>27</sup>. Peace treaty signed on August 12, 1387 put the Solkhat's war to an end. It confirmed the rights of the Commune of Genoa to possess Soldaya and its 18 villages as well as the villages of Gothia<sup>28</sup>. Construction of the fortifications of outer defensive ring facing towards the land had been completed by 1389<sup>29</sup> (**Fig. 7**). The square of the newly fortified urban area was about 82 hectare. It has been increased in eightfold (**Fig. 8**). The outer ring of the fortress had a length of about 5240 meters (including 600 meters of the coastal area of the citadel). Its seafront was strengthened over 2070 meters and surrounded the town by land over the length of 3170 meters (**Fig. 9**). The average height of the walls was equal to 10 meters, the average height of towers – to 17.5 meters<sup>30</sup> (**Fig. 10; 11**).

Construction of a new defensive wall significantly changed the appearance of the town. From the time of its construction there were three major town-parts in medieval Caffa: urban areas located inside

<sup>24</sup> M. Balard, *op. cit.*, 1979, 207.

<sup>25</sup> E. Basso, *op. cit.*, 13.

<sup>26</sup> M. Balard, *op. cit.*, 1978, 161.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>28</sup> A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Massachusetts, 1936, 187; M. Balard, *op. cit.*; E. Basso, *op. cit.*, 15.

<sup>29</sup> S. Bocharov, *op. cit.*, 1998, 91.

<sup>30</sup> Idem, *The 1365-1387 Conflict between Genoa and the Golden Horde as Reflected in the Genoese Fortification of Crimea*, in *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea (between the Greek Colonization and the Present)*, Iași, 2005, 19-21.

the citadel which were called *civitas*, the town's surroundings located within the outer defensive ring – the *burg*<sup>31</sup> and residential areas located outside the fortress walls – the *antiburg*<sup>32</sup> (Fig. 12). Such a scheme had been developed by the early 90's of the 14<sup>th</sup> century and ran up towards the joining of Crimea to Russia at the end of the 18<sup>th</sup> century, when Russian architects have proposed a new town planning scheme for Theodosia.

Solkhat's war ended in complete victory for the Commune of Caffa. A system of towns, castles and villages subordinated to Genoa, known as the the Genoese Gazaria<sup>33</sup>, was created on the Crimean coast of the Black Sea. The entire coastline, including the towns of Soldaya, Chembalo (Balaclava) and Vosporo (Bosporus, Kerch) was covered by this system of settlements and forts. During the Solkhat's war, the town of Caffa received the most powerful fortification system in the Black Sea region (Fig. 8; 9). Being in this shape the fortress served to the Genoese, as well as to the Ottomans (after the capture of Southern Crimea in 1475), until the conquest of Caffa by the armies of Russian Empire in 1774.

## LIST OF ILLUSTRATIONS

- Fig. 1. Caffa. The urban landscape (reconstruction) during the middle of the 14th century.
- Fig. 2. Caffa. Reconstruction the citadel (*castrum*) during the middle of the 14th century. View from the west.
- Fig. 3. Caffa. Reconstruction the citadel (*castrum*) during the middle of the 14th century. View from the north.
- Fig. 4. Caffa. Citadel (*castrum*). View from the south.

<sup>31</sup> Idem, *Kaffa i Zolotaya Orda v pervoy polovine XIV veka* [Caffa and the Golden Horde in First Half of 14<sup>th</sup> Century], in *III Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 75-letiyu so dnya rozhdeniya G. A. Fedorova-Davydova «Gorod i step' v kontaktnoy Evro-aziatskoy zone»* [III International Scientific Conference Dedicated to the 75<sup>th</sup> Anniversary of G. A. Fedorov-Davydov «City and the Steppe in the Contact Zone of Eurasia»], Moscow, 2006, 112-115.

<sup>32</sup> Idem, *Istoricheskaya topografiya Kaffy (konets XIII-1774 g.). Fortifikatsiya, kul'tovye pamiatniki, sistema vodosnabzheniya*, Avtoref. kand. dis. [Historical Topography of Caffa (the end of 13<sup>th</sup> century-1774). Fortification, Cult Monuments, Water System. Author's PhD thesis], Moscow, 2000, 11.

<sup>33</sup> S. Karpov, *Latinskaya Romaniya* [The Latin Romagna], St.Peterburg, 2000, 12.

Fig. 5. Caffa. Citadel (*castrum*). The Tower (A 11). View from the south.

Fig. 6. Soldaya. General view from the north.

Fig. 7. Caffa. Reconstruction the urban landscape inside the fortress walls during the end of the 14th century (after: Russian State Military - Historical Archive, Moscow, fund 846, inventory 16, case 22720).

Fig. 8. Caffa. Fortification system during the end of the 14th – 15th centuries.

Fig. 9. Caffa. Reconstruction the fortification system during the end of the 14th – 15th centuries.

Fig. 10. Caffa. The Tower (B 18) during the end of the 14th century. View from the north.

Fig. 11. Caffa. The Tower St. Constantine (B 18) during the end of the 14th century. View from the east.

Fig. 12. Caffa. Reconstruction the urban landscape outside the fortress walls during the end of the 14th – 15th centuries.

Figure from 1 to 6 and from 8 to 12, author: Sergei Bocharov

Figure from 1 to 3 and 8, 9, 12, painter: Dmitry Neyachenko

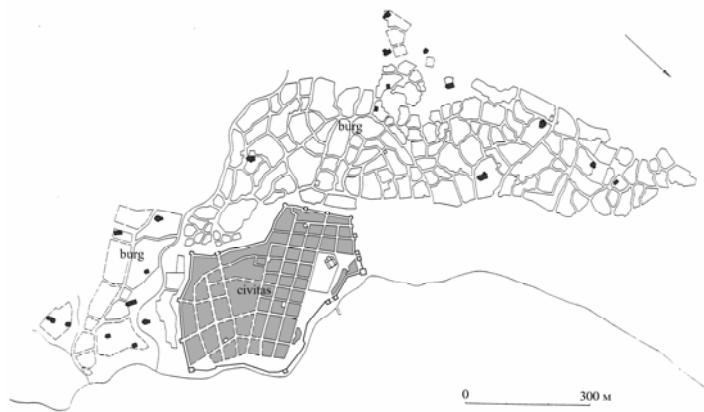


Fig. 1

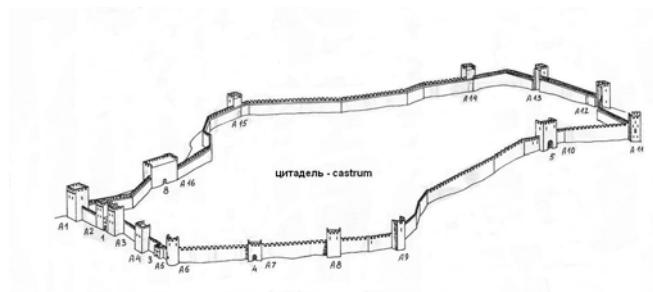


Fig. 2

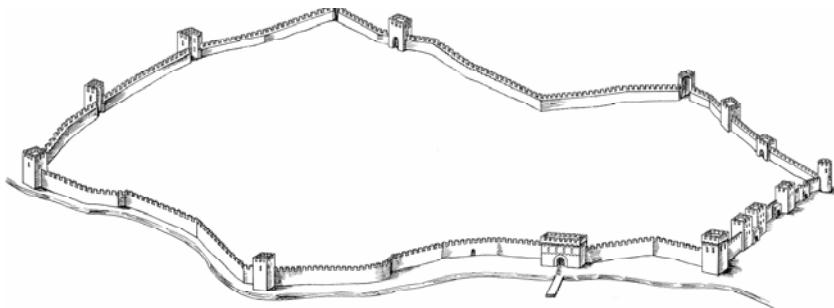


Fig. 3



**Fig. 4**



**Fig. 5**



Fig. 6

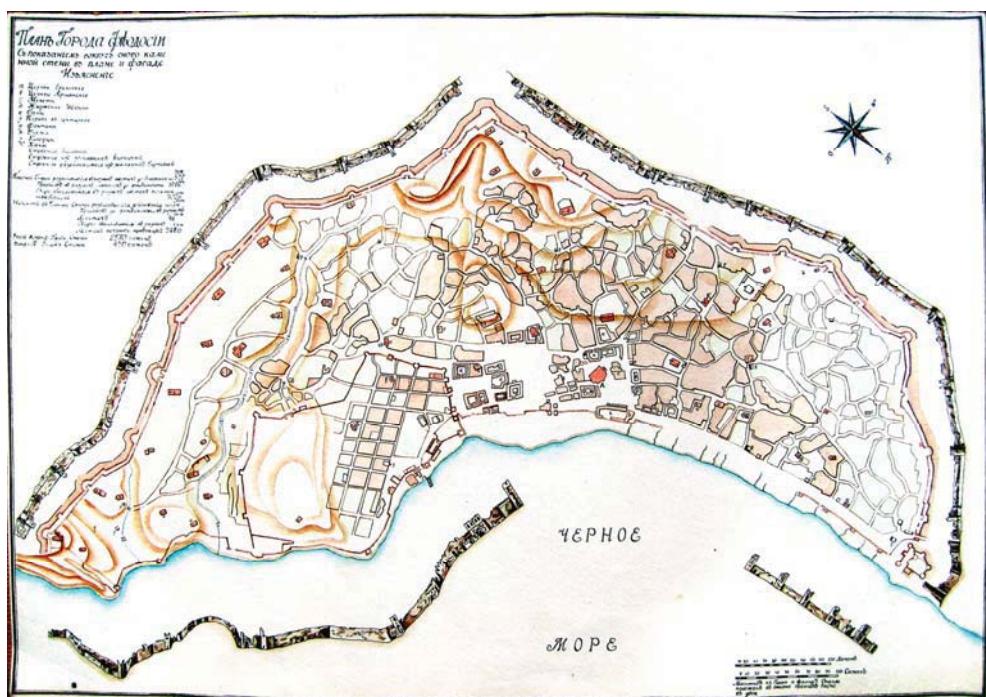


Fig. 7

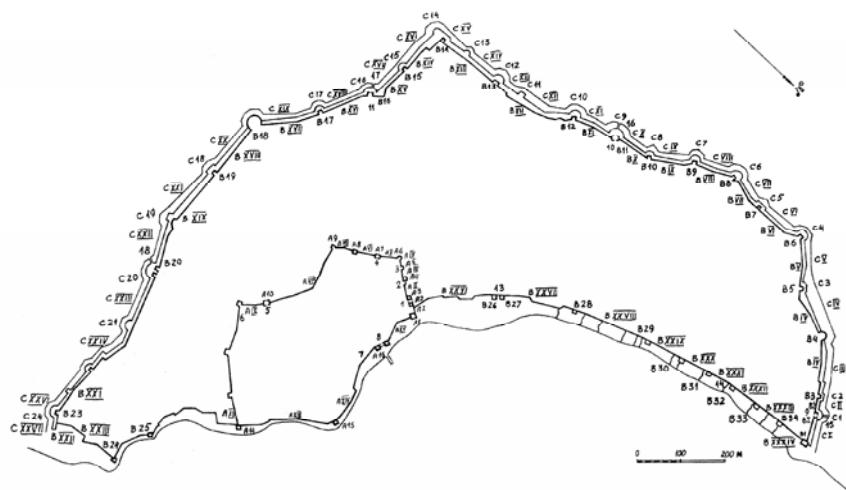


Fig. 8

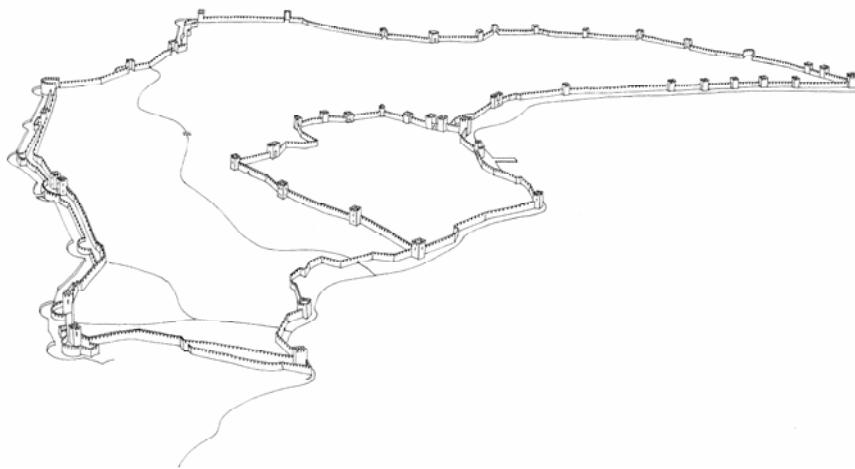
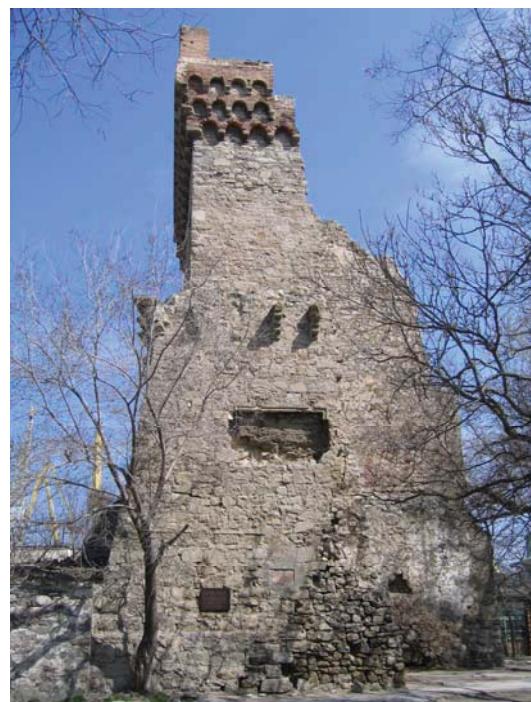


Fig. 9



**Fig. 10**



**Fig. 11**



**Fig. 12**

## COSTANTINO E GLI ALTRI CULTI

Giovanni de BONFILS\*

(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Keywords:** *Constantine, Christians, pagans, heretics, Jews.*

**Abstract:** *It examines the legislation, however defined with difficulty, of Constantine towards other religions. While taking a cautious attitude toward the pagans of empire, sided with violence versus haeretici. Towards the Jews held still a position of understanding always cautious with the limit of the protection of public order.*

**Parole-chiave:** *Costantino, cristiani, pagani, eretici, ebrei.*

**Summarium:** *Si esamina la legislazione, peraltro definibile con difficoltà, di Costantino nei confronti degli altri culti. Mentre assume un atteggiamento cauto verso i pagani dell'impero, si schiera con violenza nel sanzionare gli haeretici. Verso gli ebrei tiene, per contro ancora, una posizione di cauta comprensione sempre con il limite della salvaguardia dell'ordine pubblico.*

**Cuvinte-cheie:** *Constantin, creștini, păgâni, eretici, evrei.*

**Rezumat:** *Studiul examinează legislația – de altfel, definibilă cu dificultate – a lui Constantin față de alte religii. Astfel, se observă că, în timp ce avea un comportament prudent față de păgâni, acționa violent în sancțiuni față de haeretici. În schimb, față de evrei are o poziție de înțelegere precaută, dictată întotdeauna de necesitatea păstrării ordinii publice.*

È difficile definire quale sia stato l'atteggiamento di Costantino nei confronti dei culti diversi dalla religione cristiana dal momento che il complesso delle sue norme che ci è pervenuto soprattutto dal Codice Teodosiano non dà un quadro chiaro delle linee della politica legislativa seguita dall'imperatore verso coloro che le leggi del IV e V secolo definiranno come nemici dell'impero cristiano: i pagani, gli eretici e gli ebrei. Nel corso della prima metà del IV secolo, infatti, le norme prodotte dalla ostilità imperiale verso questi nemici non li vedono accomunati: sono fatti oggetto di disposizioni distinte che arti-

---

\* [giovanni.debonfils@uniba.it](mailto:giovanni.debonfils@uniba.it)

colano la lotta contro gli eretici, i principali nemici, poi i pagani, sui quali la legislazione alla fine del secolo si chiederà se esistano ancora, e poi gli ebrei verso i quali la volontà di esclusione si concretizza a livello legislativo solo dopo il regno di Teodosio I. Dalla fine del IV secolo, pertanto, si compie la loro unificazione e la considerazione dei pagani, eretici ed ebrei come il nemico della *Catholica Ecclesia*.

La posizione di Costantino verso i pagani, gli eretici e gli ebrei è assolutamente differente. Nel tentativo di chiarirla e di definirla si può correttamente affermare in via preliminare che in generale dalle leggi di Costantino, e segnatamente in quelle fino al 325, deriva la forte impressione del tentativo dell'imperatore di comprendere il peso che la presenza pagana, ebraica e le eresie determinava all'interno della compagine sociale. Vedremo meglio gli effetti sul piano legislativo di questo atteggiamento di Costantino che lo portava ad essere prudente e darsi carico soprattutto della pace sociale.

Le sfaccettature religiose della posizione costantiniana sono, in effetti, complesse dal momento che la svolta del 313 con la battaglia che ora si chiama di *Saxa Rubra*, un tempo di Ponte Milvio, non determinò una propensione decisa a favore del cristianesimo. L'attitudine imperiale verso il cristianesimo è tanto confusa con le esigenze politiche da essere indefinibile, ma se ne possono indicare i segni. I problemi della conquista della parte occidentale dell'impero che comprendeva naturalmente Roma che, per quanto capitale negletta, con le sue *élites* tradizionaliste rappresentava pur sempre il centro del potere economico che riusciva ancora ad esercitare il controllo delle masse. L'aristocrazia romana, con le sue vaste proprietà italiche, era ancora legata ai culti tradizionali con le sue consuetudini ed i suoi riti. L'appoggio dato a Massenzio ne è la prova. Per altro verso le masse italiche delle campagne, al di fuori della popolazione di Roma, che Costantino teneva a convogliare nel suo esercito, erano ancora fortemente legate ai culti antichi. L'imperatore deve tuttavia dare segni del nuovo impero, fortemente diverso da quello del suo collega di Oriente, Licinio, e per questo non ripete nel 313 i rituali pagani tradizionali e non festeggia l'anno etrusco che cadeva ogni 110 anni.

In generale, distinguo la politica di Costantino in due periodi: quello dell'impero occidentale e quello successivo al 325. Nel secondo periodo, dopo la sconfitta di Licinio, Costantino sembra liberarsi di tutte le pastoie che avevano condizionato la sua politica. Rinnova pertanto una serie di norme protezionistiche a favore della *Catholica Ec-*

clesia che aveva edittato con cautela nella parte occidentale. Queste norme erano soprattutto rivolte a garantire una larga esenzione del clero cristiano dall'osservanza dei *munera* cittadini e verso l'organizzazione statuale perché fosse libero di esercitare la sua missione. Non possono godere di tale privilegio gli eretici, e si badi bene che nelle leggi costantiniane sono genericamente nominati *haeretici* senza l'indicazione della setta di appartenenza, mentre nel corso del IV secolo la legislazione si preoccuperà di combatterli indicandoli partitamente, tanto da dover essere costretta a riedittare le norme per inserirvi la setta prima non compresa. Gli eretici di Costantino possono esercitare il loro credo, ma non godere dei privilegi accordati al clero cristiano. I primi ad essere esclusi sono i donatisti che pongono alla Chiesa d'Africa notevoli problemi (Euseb., *HE* 10.6 ss.; 10.7.2). Questa larga esenzione nell'impero di Costantinopoli viene rinnovata, ma appaiono nelle norme segni della preoccupazione del dilagare del fenomeno del ricorso alla missione sacerdotale come scusa per essere esentati dai pesanti *munera* a cui erano tenuti i cittadini.

Come è stato sottolineato, questa direttrice protezionistica di Costantino dopo il 325 verrà perseguita alla stessa maniera ed il solco con la religione pagana tradizionale e politeista si andrà sempre più allargando, mentre vengono mantenute aperture con le correnti pagane monoteiste all'insegna di un sincretismo religioso sicuramente condiviso dall'imperatore. Costantino non ha più il freno che gli veniva dall'ansia di conquista che poteva condizionarlo: è il vincitore ed il cristianesimo dilaga sull'onda della sua vittoria.

Testimonianze più numerose sono conservate nel Codice Teodosiano di quella che fu la legislazione di Costantino contro le pratiche magiche e soprattutto contro l'aruspicina [CTh. 9.16.2 (16 maggio 319); 9.16.1 (1 febbraio 320); 16.10.1 (17 dicembre 320); 9.16.3 (23 maggio 318)]. Queste norme risalenti agli anni 319-320 si trovano collocate dai compilatori del V secolo in due diversi titoli: CI. 9.16 *de maleficiis et mathematicis et ceteribus similibus* e poi nel titolo più generale del libro che il Codice Teodosiano dedica alla materia religiosa, 16.10 *de paganis sacrificiis et templis*. In esse univocamente si vieta la pratica di magia nera e tutte quelle ceremonie destinate a trarre auspici che si potevano svolgere in casa. Diversamente consente le pratiche ceremoniali di antico rito che tradizionalmente si tenevano in pubblico. Questo differente trattamento tra aruspicina pubblica e privata può lasciare perplessi. Si comprende invece che è in perfetta

sintonia con le linee della politica costantiniana. L'imperatore vuole il controllo assoluto di tutti quei fatti che potevano presentare un motivo di disturbo o tentativi di stravolgimento dell'ordine sociale che andava costruendo. La pratica di trarre gli auspici per ogni evento della vita pubblica o privata era ancora troppo fortemente radicata da essere estirpata con una inutile grida imperiale e quindi l'imperatore era stato indotto a lasciare che per gli avvenimenti della vita pubblica si potessero in modo corale trarre gli auspici in cui la massa ancora confidava. Sulle manifestazioni pubbliche il potere politico poteva esercitare un controllo, ma sulle pratiche che si tenevano nel chiuso delle case, e soprattutto nelle dimore dei ricchi senatori tradizionalisti pagani, il controllo imperiale non poteva nulla. Queste potevano costituire focolai di ribellione antimperiale pronti ad originare moti di larga estensione.

Le norme contro l'aruspicina e le pratiche di magia nera si collocano negli anni attorno al 320 e sono solo un esempio della costante politica diretta al controllo di ogni forma della vita dell'impero prima in Occidente e poi in Oriente.

Non si ritrovano altre leggi costantiniane contro i pagani, anche le testimonianze diverse di sequestri dei beni dei templi vanno interpretate come un fenomeno fisiologico che già era avvenuto in età pre-cristiana. Gli imperatori anche prima di Costantino avevano fatto ricorso al sequestro di beni accumulati dai templi per sovvenire alle esigenze dell'impero e, in parallelo, combattevano anche la prostituzione sacra, facile a sfuggire ai controlli e causa di possibili disordini. L'atteggiamento antipagano di Costantino è mitigato dal suo sincretismo religioso alimentato dal dilagante culto di Helios Re che veniva accostato al Dio cristiano. Al culto personale si univa l'esigenza di procedere senza urtare le masse pagane ancora presenti nell'impero.

Ad una sorta di acquiescenza verso i culti pagani, peraltro, fa riscontro il protezionismo sistematico nei confronti del clero cristiano, iniziato subito dopo *Saxa Rubra*. Le norme del titolo 16.2, *de episcopis, ecclesiis et clericis* testimoniano l'attenzione rivolta al mondo cristiano ed alla tutela della sua integrità e salvaguardia nell'adempimento del suo ministero. L'epifenomeno di tale politica si traduce nel mettere sacerdoti e vescovi cristiani a riparo dagli oneri curiali e fiscali che pesantemente gravavano sui sudditi. Nella legislazione di tutto il IV e V secolo si leggono numerosi ed incessanti tentativi posti in essere dai più diversi settori della popolazione per sottrarsi alla

pesante imposizione fiscale che veniva dalle città, sempre più povere, e dall'impero con richieste montanti. Pertanto l'ingresso nella gerarchia ecclesiastica si rivelò, dopo le esenzioni costantine per il clero cristiano, un espediente valido e ricercato per sfuggire ai *munera*. La protezione costantiniana si fa più accentuata in quelle situazioni territoriali, segnatamente del Nord Africa, si tentava di far gravare proprio sul clero cristiano questo peso a vantaggio di altri, se non anche un carico fiscale ancora maggiore: è quanto avviene da parte di sette eretiche contro il clero ortodosso. Le leggi costantine fissano il principio, sempre seguito, che l'esenzione dai *munera* dovesse essere concessa in conseguenza della funzione religiosa esercitata all'interno della Chiesa. Vero è che nel corso degli anni del suo regno questo fermo principio subì la correzione che è il sintomo di come si facesse ricorso in molti casi al servizio divino minore solo per sottrarsi all'imposizione fiscale. L'esenzione venne così corretta e concessa solo a coloro che effettivamente facessero parte del clero e finché ne facevano parte. Infatti, terminata la funzione religiosa si rese obbligatorio il ritorno alla condizione che si era abbandonata al momento dell'ingresso nella gerarchia ecclesiastica.

Costantino adopera gli stessi principi nei confronti degli ebrei che non conosce, ma la cui presenza avverte forte all'interno dell'impero. Questa affermazione si documenta facilmente con la lettura delle sue leggi ebraiche, anche se la sua prima legge che i Compilatori del Codice Teodosiano scelsero per aprire il titolo 8 sempre del libro sedicesimo, *de Iudeis, Caelicolis et Samaritanis*, del 18 ottobre 315 è stata letta erroneamente come un esempio di una politica contro gli ebrei.

Dalle leggi di Costantino non si può affermare che ebbe un atteggiamento antipagano. Sicuramente si schiera al fianco della ortodossia sancita a Nicea e quindi contro gli eretici. Nei confronti degli ebrei si può dire che ebbe una posizione di osservazione del loro mondo sconosciuto a molti e tra questi anche alla sua corte ed al suo apparato. Questa posizione accorta lo conduce a salvaguardare le loro antiche usanze che da secoli era stato loro consentito di mantenere: applica così a quello che considera il clero ebraico gli stessi privilegi concessi al clero cristiano: l'esenzione concessa all'esercizio della funzione religiosa.

Una costante caratterizza tutta la legislazione di Costantino in questo come in altri settori: la tutela della pace sociale. Quando un

singolo, un gruppo anche con motivazioni religiose è autore di fatti che turbano l'ordine, la sua reazione è univocamente violenta. All'autore o agli autori di fatti violenti di turbativa sociale si deve comminare la pena di morte.

### **Bibliografia essenziale**

de BONFILS G., *Omnes ... ad implenda munia teneantur. Ebrei curie e prefetture fra IV e V secolo*, Bari, 1998.

de BONFILS G., *Roma e gli ebrei (secoli I-V)*, Bari, 2002.

de BONFILS G., *Gli ebrei dell'impero di Roma*, Bari, 2005.

de BONFILS G., *I Patriarchi della legislazione tardo antica*, Bari, 2006.

de BONFILS G., *Saggi sulla legislazione ebraica. Per la storia sulle origini dell'olocausto*, Bari, 2011.

DE GIOVANNI L., *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, Napoli, 1985.

DE GIOVANNI L., *Costantino e il mondo pagano*, Napoli, 2003.

DE GIOVANNI L., *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardo-antico: alle radici di una nuova storia*, Roma, 2007.

## FEDRO APP. 16: IL TRIONFO DELL'AMORE

Clotilde CRACA\*  
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Keywords:** Appendix Perottina, *novel, love topic, dramatic structure, influence of epic.*

**Abstract:** Appendix 16 deals with a delicate love story between two young people. The argument is rare in *Phaedrus*. The structure is dramatic and it can be divided into five scenes. It is possible to note the influence of Catullus'c.61 on the wedding procession (vv.6-10) and of Virgil (Aen. 4,160 ss.) on the tempest scene (vv.15-20). The presence of a magical donkey connects the fable with the ancient greek novel. Some details are common with declamatory texts.

**Cuvinte-cheie:** Appendix Perottina, *roman, tema iubirii, structură dramatică, influență a epicului.*

**Rezumat:** În fabula 16 din Appendix Perottina, *Phaedrus* elaborează o temă caracteristică de comedie latină și romantism grec: iubirea a doi tineri în conflict cu familia. După introducere, scena de la ceremonia de nuntă dintre fată și un pretendent bogat este inspirată de c.61 a lui Catullus. În partea centrală, Venus creează o furtună, pentru a ajuta iubiții; scena este inspirată din carte a IV-a a Eneidei. De asemenea, apare un animal magic, un măgar, care poartă fata la iubitul ei; el este prezent în romanul elenistic. În partea finală, părinții fetei sunt pedepsiți, *Phaedrus* inspirându-se din exemplele studiate în școlile de declamație.

La favola XVI è la seconda per lunghezza della raccolta perottina: in essa si narra la delicata storia d'amore di un giovane povero, innamorato di una bella fanciulla, ma respinto dalla famiglia a favore di un pretendente ricco. In suo aiuto interviene la divinità protettrice degli amanti, Venere, che interrompe con una tempesta il corteo nuziale e fa ricongiungere gli innamorati. Mentre i parenti cercano la sposa scomparsa e il ricco si rammarica per la perdita della moglie promessa, il popolo approva quel che gli dei hanno disposto.

---

\* [clotilde.craca@uniba.it](mailto:clotilde.craca@uniba.it)

**XVI. [Duo proci]****Fortunam interdum praeter spem atque expectationem  
hominibus favere<sup>1</sup>**

*Unam expetebant virginem iuvenes duo.  
 Vicit locuples genus et formam pauperis.  
 Ut nuptiarum dictus advenit dies,  
 amans, dolorem quia non poterat perpeti, 5  
 maerens propinquos contulit se in hortulos,  
 quos ultra paulo villa splendens divitis  
 erat acceptura virginem e matris sinu,  
 parum ampla in urbe visa quod fuerat domus.  
 Pompa explicatur, turba concurrit frequens,  
 et coniugalem praefert Hymenaeus facem. 10  
 Asellus autem, qui solebat pauperi  
 quaestum deferre, stabat portae in limine.  
 Illum puellae casu conducunt sui,  
 viae labores teneros ne laedant pedes. 15  
 Repente caelum, Veneris misericordia,  
 ventis movetur, intonat mundi fragor  
 noctemque densis horridam nimbis parat.  
 Lux rapitur oculis, et simul vis grandinis  
 effusa trepidos passim comites dissipat,  
 sibi quemque cogens petere praesidium fuga. 20  
 Asellus notum proxime tectum subit,  
 et voce magna sese venisse indicat.  
 Procurrunt pueri, pulchram aspiciunt virginem  
 et admirantur; deinde domino nuntiant. 25  
 Inter sodales ille paucos accubans  
 amorem crebris avocabat poculis.  
 Ubi nuntiatum est, recreatus gaudiis  
 hortante Baccho et Venere, dulcis perficit  
 aequalitatis inter plausus nuptias. 30  
 Quaerunt parentes per praeconem filiam;  
 novus maritus coniuge amissa dolet.*

<sup>1</sup> Il testo riprodotto è quello di B. E. Perry, *Babrius and Phaedrus*, London, 1965.

*Quid esset actum postquam populo innotuit,  
omnes favorem comprobarunt caelitum.*

Fedro compone di rado storie di amanti: le due vicende più complesse si leggono proprio nell'*Appendix*, dove è conservata, oltre alla favola in oggetto, la storia della vedova e del soldato (*App.15*) ripresa da Petronio nella novella della matrona di Efeso (*Sat. 111-112*). Nella stessa raccolta il poeta ritrae, in un componimento breve, una cortigiana che fa promesse dolci ma fallaci al suo amante (*App.29*) e rappresenta nel II libro un adulterio che ha un'amante vecchia e una giovane e che finisce calvo a causa dei loro capricci (2,2)<sup>2</sup>. Alla novità dell'argomento si aggiunge la lunghezza inconsueta, che interessa solo 4 componimenti dell'antologia perottina, e un numero ristretto di favole nella raccolta maggiore<sup>3</sup>.

Nel componimento si possono riconoscere un prologo ed un epilogo, che incorniciano cinque momenti: i vv. 1-2 (prologo) presentano i protagonisti e riassumono l'antefatto, v. 3-8 descrivono i luoghi nei quali si consuma la vicenda, due gruppi di 8 versi (9-16 e 15-22) sono dedicati alla descrizione della prima parte del corteo nuziale e alla tempesta scatenata da Venere. Nel finale, in 23-29 si assiste al trionfo dell'amore, mentre i *parentes* e il *dives amator* restano scorinati (30-32); infine (epilogo) la comunità plaude all'intervento divino (33-4).

<sup>2</sup> Per le fonti di *Phaedr. 2,2* e *App.29* cfr. E. Oberg, *Phaedrus-Kommentar*, Stuttgart, 2000, 27-28. Per *App.15* cfr. M. Massaro, *La redazione fedriana della „matrona di Efeso“*, in *Atti del Convegno "Letterature classiche e narratologia"*, Perugia, 1981, 217-237; L. De Maria, *La femina in Fedro*, Lecce, 1987, 148-55; G. Huber, *Das Motiv der "Witwe von Ephesus" in Lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Tuebingen, 1990, 67-82.

<sup>3</sup> 5 (*Prometheus et Dolus*), 10 (*Pompeius et miles*), 15 (*Vidua et miles*). La tendenza a comporre favole lunghe è riscontrabile sin dal II libro di Fedro (cfr. 2,5 *Item Caesar ad atriensem* di 25 vv.), e sottolinea una raffinata ricerca di rinnovamento del genere offerta ad un pubblico di intenditori. Cfr. G. Lamberti, *La poetica del lusus in Fedro*, *RIL*, 114, 1980, 94 ss.; *Fedro. Favole*, intr. traduz. e note di G. Solimano, Milano, 1996, xiii ss.; S. Mattiacci, *Fedro, Marziale e il nuovo impegno del lusus poetico*, in *Studi offerti ad A. Perutelli*, Roma, 2008, 191 ss.; *Fedro. Le Favole*, intr. di A. Cavarzere, trad. di S. Saglimbeni, Roma, 2012, 7-13; C. Renda, *Il litteratum plausum nec desidero. Fedro, la favola e la poesia*, Napoli, 2012, 30-31.

## Prologo

I vv.1-2 informano sull’antefatto e sui personaggi del dramma. I protagonisti sono tre (v.1 *unam... virginem... iuvenes duo*), anonimi e designati con vocaboli che sottolineano la loro giovane età. I numerali sono posti in posizione enfatica, all’inizio e alla fine del v.1; la contesa per il possesso della ragazza vede prevalere un giovane sull’altro sulla base della posizione economica. Al v.2 il vincitore è definito *locuples*, un vocabolo attestato nella commedia<sup>4</sup> ma non frequente in poesia, che indica la classe sociale più elevata e dotata di mezzi<sup>5</sup>; come soggetto segue *vicit*, in posizione incipitaria, mentre gli oggetti *genus* e *formam*, in clausola, designano le insufficienti qualità dell’altro pretendente<sup>6</sup>. La “iunctura” *genus et formam* si legge in Orazio, in un luogo della Epistola a Numicio (*Epist.1,6,37*), in cui il poeta dice, ironicamente, che col denaro si ottiene tutto e si è perfino considerati belli (*et genus et formam regina Pecunia donat*). L’aspetto e una buona famiglia, invece, da soli non bastano: l’innamorato meno fortunato è sconfitto anche se non appartiene ad un livello sociale miserevole<sup>7</sup>. Il verbo che esprime il sentimento d’amore (*expetere*) è attestato in ambito comico per indicare il desiderio ardente, la passione<sup>8</sup>. E’ l’unico sentimento che il narratore attribuisca anche al *dives*.

<sup>4</sup> Cfr. Plt. *Epid.153 miles locuples, multo auro potens.*

<sup>5</sup> Cfr. e.g. Sall. *Cat. 21,2 proscriptiōnem locupletiūm*; Suet. *Aug. 2,3 eques-tri familiā ortūm...vetere ac locuplete.*

<sup>6</sup> La bellezza fisica è dote costante degli amanti nel romanzo e nella novella. In Apuleio sono bellissimi sia la *virgo Carite*, rapita dai briganti (4,23 *puellam me-hercules et asino tali concupiscendam*) che il giovane a lei promesso, Tlepolemo (4,26 *speciosus adulescens*); Psiche è tanto bella da essere oggetto della gelosia di Venere (4,28); nella novella della matrona in Petronio la *vidua* è *pulcherrima* (111, 7) e il *miles nec deformis aut infacundus* (112,2). Cfr. G. Vannini, *Petronii Arbitri Satyricon 100-115*, Berlin-New York, 2010, 246.

<sup>7</sup> A parte il riferimento al *genus*, al v. 2, il poeta dice che egli possiede un podere (v.5 *hortulos*) e fa capire che non manca di una casa in città. Cfr. L. De Maria, *La femina* cit., 121-22.

<sup>8</sup> Cfr. e.g. Plt. *Cas. 80 ad illam puellam / ... quam servi... summa vi sibi uxorem expetunt; Mil. 1386 te volt, te quaerit, te expectans expetit; Ter. *Heaut. 383 minime miror... si te sibi quisque expetit.**

Alla contesa amorosa il personaggio femminile non partecipa affatto: la sua passività<sup>9</sup> suggerisce l'intervento di una famiglia, certo anch'essa abbastanza abbiente, che preferisce una solida ricchezza ad altre qualità meno durature e concrete<sup>10</sup>.

### ***I Movimento: le case (vv. 3-8)***

In questa sezione il v.3 pone l'inizio della vicenda nel giorno designato per le nozze, i vv.4-5 descrivono la situazione dell'amante povero e la sua modesta dimora, i vv.6 e 8 la villa del ricco, il v.7 la situazione della *virgo*.

*Locuples* indica etimologicamente chi è ricco di proprietà terriere; esso apre una fase nella quale si parla di possedimenti e dove si fa un paragone fra le case dei pretendenti<sup>11</sup>.

I due protagonisti maschili sono ritratti mentre si muovono verso luoghi congruenti con i loro stati d'animo: il *pauper amator*, sconfitto e dolente, si ritira in campagna, perché è intenzionato a non assistere allo svolgimento delle nozze; il rivale ricco, attento alle forme e preoccupato di fare una bella figura con una cerimonia sontuosa, sceglie di non festeggiare nella casa di città, a suo parere troppo ordinaria (v.8 *parum ampla in urbe visa quod fuerat domus*), ma nella villa di campagna, che si trova proprio accanto agli *hortuli* del rivale (di questo aspetto egli è e resterà, anche nel finale, del tutto inconsapevole). Anche in questa parte della favola si reitera il modulo “2 vs 1”

<sup>9</sup> Il personaggio della *virgo* è, come si vedrà più oltre, evanescente e poco caratterizzato: è ubbidiente, sottomessa al volere della famiglia, e soprattutto muta, nel corteo, durante il temporale e, cosa ancora più notevole, persino nel finale lieto della vicenda. Su questo aspetto cfr. A. La Penna, *Introduzione a Fedro. Favole*, Torino, 1968, liv; De Maria, *La femina* cit., 120-28.

<sup>10</sup> La contesa fra un ricco e un povero è tipica del genere declamatorio. Su questo aspetto, di cui si dirà più oltre, vedi M. J. Luzzatto, *Fedro. Un poeta tra favola e realtà*, Torino, 1976, 232; R. Tabacco, *Povertà e ricchezza. L'unità tematica della declamazione XIII dello Pseudo-Quintiliano*, in *Materiali e contributi per la storia della narrativa greco-latina*, 2, Perugia, 1978, 37-69.

<sup>11</sup> L'attenzione alla descrizione delle abitazioni è, a mio parere, un segno che la favola ha un'ambientazione di tipo teatrale: sono attive infatti due porte, una che mena alla casa del povero e che sarà usata nel finale della favola (vv.21 ss.), e una relativa all'abitazione del ricco, usata solo da lui e di sua spettanza anche nel finale, quando egli è ritratto mentre attende inutilmente una sposa che non giungerà mai. Nella parte in oggetto le due porte sono vicine (v.32).

(due case del ricco contro una del povero) che già si è osservato nei versi iniziali<sup>12</sup>. La sproporzione di ceto sociale si riflette anche negli edifici: il ricco ha una casa *ampla*<sup>13</sup> e una *splendens*<sup>14</sup>, contro una proprietà che ha bisogno, per essere definita, di un diminutivo; se il fortunato possiede due beni e la *virgo*, il povero può opporgli solo tre mesti sentimenti: l'amore, il dolore, la tristezza dignitosamente sopportata (vv.4-5 *amans... perpeti / maerens*).

Entrambi i giovani si spostano dalla città alla periferia; la decisione del ricco causa anche, come sarà chiarito più oltre (vv.7 ss.), lo svolgimento extraurbano del corteo nuziale. Fedro suggerisce in modo subliminare l'intervento del caso, che congiura a riunire quello che la volontà umana ha diviso. Esso non viene citato direttamente, ma la sua azione si fa sentire in ogni parte della storia: in questi versi perché rende vicino chi vuole invece allontanarsi, nelle successive sezioni perché pone un asino sulla via del corteo nuziale<sup>15</sup>, rende necessario il suo utilizzo non previsto, indirizza l'animale proprio verso la casa di campagna del *pauper amator*, priva la ragazza dei genitori ostili, lascia senza sposa il rivale ricco. Sebbene nella storia sia sottolineato il ruolo e l'importanza dell'intervento divino, ad esso il poeta ascrive solo la tempesta che scompiglia il corteo; gli accadimenti precedenti e successivi sono nelle mani di una forza superiore, benigna, senza volto, a cui nel finale tutti si inchinano. L'unità di luogo, le case vicine, la strada sono elementi teatrali; in questa sezione il poeta aggiunge l'unità di tempo (v.3 *ut nuptiarum ... advenit dies*).

E' naturale che il narratore ricorra al linguaggio elegiaco nel descrivere il *pauper amator*. Egli è designato con il termine canonico

<sup>12</sup> Anche il *pauper* si suppone abbia una casa in città. Di essa però il poeta non dice nulla, mentre menziona la *domus* del suo rivale.

<sup>13</sup> *Amplus* indica una dimensione abbondante. L'espressione sottintende una certa ironia verso il personaggio, preoccupato che la sua abitazione possa non essere giudicata "tout court" magnifica.

<sup>14</sup> *Splendere* non viene di solito riferito a costruzioni, ma piuttosto al mare, a tessuti pregiati, al vetro, ai capelli e alla pelle della donna amata, nonché all'oro e all'argento. Cfr. *OLD s.v.* Anche la casata di Manlio Torquato è motivo di lode nel c.61 (vv.150-51 *potens et beata*), ma per la sua rinomanza e la gloria della stirpe.

<sup>15</sup> Al v.13 (*illum...casu conducunt sui*) si legge l'unica menzione diretta della fatalità, quando i genitori della sposa prendono proprio l'animale del giovane povero per trasportare la sposa durante la *deductio*. Essi non sanno a chi appartenga l'asino né sospettano che il giovane spasimante si trovi nella casa di campagna.

di *amans*, il suo dolore è espresso dal raro verbo *perpeti*, usato da Ennio e Plauto, che indica una situazione di pena insopportabile<sup>16</sup>, la sua tristezza da *maerere* che specifica il generico *dolor* del v.5, sottolineando che si tratta di una sofferenza intima, sopportata senza manifestazioni esteriori<sup>17</sup>. Da amante elegiaco qual è, il povero cerca conforto nei classici rimedi dell'amore: come suggerisce anche la pre-cettistica, chiede conforto al silenzio e alla natura amena della campagna, che è rappresentata da un luogo congruente anch'esso al suo statuto: gli *hortuli*<sup>18</sup>, il piccolo podere appartato e tranquillo, ubicato nel suburbio<sup>19</sup>.

Se la cifra dell'innamorato è quella sentimentale e della modestia, quella del rivale sta tutta nell'ostentazione del lusso: nella rappresentazione che il narratore vuole suggerire, egli è lo sposo che riceve la *virgo e gremio matris*<sup>20</sup>, ma non ha verso di lei alcun sentimento che non sia egoistico. Il narratore sottolinea questa realtà dedicando due versi alla menzione delle ricche proprietà (v.6; v.8); in mezzo interpone la tenera rappresentazione della fanciulla che è sottratta alle cure materne (v.7). La vergine appare così isolata, mentre passa da una situazione affettiva di cura amorevole ad una nella quale questi sentimenti sono assenti.

<sup>16</sup> *TLL* X 1, 1627, 3ss. Cfr. Enn. *Scaen.* 392 V<sup>2</sup>. *animus aeger ... neque perpeti potest. Perpetior* è raro per designare le pene amorose. Riscontri si leggono in *Com. Pall. Incerta* 61 (*egone illam relinquam?... non perpetiar, non perferam*); Plt. *Asin.* 845 *verum istam amo. Aliam tecum esse... facile possum perpeti; Trin.* 732 *ut eam perpetiar ire in matrimonium; Ter. Eun.* 48 *non perpeti meretricum contumelias.*

<sup>17</sup> *TLL* VIII, 39, 20 ss.

<sup>18</sup> Il diminutivo indica una piccola proprietà dove si ricevono gli amici e si coltiva qualche albero. Spesso si tratta di un luogo ameno, dove ritirarsi per riflettere. Cfr. *TLL* VI 3,3014,25 ss.

<sup>19</sup> Il tema della campagna come sollievo dell'amore è presente in Ovidio, *Rem.* 169-98. I vv. ovidiani alludono alle Georgiche. Cfr. P. Pinotti, *Remedia amoris*, Bologna, 1988, 147.

<sup>20</sup> Cfr. Cat. 61, 59-60. *a gremio suae / matris*. La stessa delicata immagine si legge nella già citata novella di Carite, dove la fanciulla viene rapita proprio quando sta per andare sposa (*Met.* 4,26 *tunc me gremio suo mater...mundo nuptiali decenter ornabat*).

## II movimento (vv.9-14)

Nella sezione i vv.9-10 descrivono la pompa nuziale, i vv.11-12 sono dedicati all'apparizione provvidenziale dell'asinello, i vv.13-14 vedono la collaborazione tra l'animale e la fanciulla.

Della cerimonia nuziale si descrive la parte iniziale, la *deductio* della sposa verso la casa maritale. Ella avanza con un folto accompagnamento di parenti e cittadini; al vocare della folla e alle invocazioni tradizionali agli dei protettori delle nozze si aggiungono i colori del velo e delle fiaccole. La variegata massa giunge alla porta della città dove sta un nuovo personaggio, destinato a dare una svolta alla storia: un umile asinello, che viene normalmente usato dall'innamorato povero per portare i modesti prodotti del podere al mercato. Non è dato sapere perché si trovi lì senza che nessuno lo sorvegli o lo usi: la sua misteriosa disponibilità è colta dai parenti della sposa, che si preoccupano dei suoi piedi delicati, messi a dura prova dalle asperità della strada di campagna.

*Pompa* è insolito per designare il corteo nuziale<sup>21</sup>: il vocabolo ha più spesso il significato di precessione religiosa oppure di corteo trionfale; questa seconda sfumatura militare potrebbe alludere alla sposa come preda di guerra esibita in trionfo. Anche il predicato *explicare* ha senso militare<sup>22</sup>, ed è scelto dal narratore con l'intento di suscitare l'immagine di una fila che si snoda serpentiforme nella via di campagna.

Nel secondo emistichio del v.9, alla processione si aggiunge una nutrita folla di cittadini, poi testimoni necessari del miracoloso intervento divino e delle sue conseguenze: come il coro drammatico, essi stanno accanto ai protagonisti ad attestare l'opinione della comunità. *Turba frequens*<sup>23</sup> è una ridondanza che sottintende una partecipazione massiccia al caso della ragazza e dei due spasimanti; l'interesse della città per la conclusione della storia è ribadito anche nella parte

<sup>21</sup> Compare, con questo significato, solo in Fedro, Lucano e Stazio. Cfr. *TLL* X 1, 2565, 58 ss.

<sup>22</sup> *TLL* V 2, 1726, 16 ss. Solo in Fedro il verbo è usato per indicare lo svolgimento del corteo nuziale (*ibid.* 1728, 28).

<sup>23</sup> Il nesso è poi usato da Seneca in *Herc. f.* 837 *sed frequens magna comitante turba; Oed. 777 frequens... turba regium cinxit latus.*

finale della favola e finisce col sostituire, come si vedrà in seguito, il consenso dei parenti.

Al v.10 è evocato il dio greco delle nozze, come in Cat.61,39 ss<sup>24</sup>. La forma *Hymenaeus* è la più comune, ed è attestata nella commedia, in Catullo, in un frammento di Pacuvio e nella tragedia senechiana. Imene è accostato alle fiaccole matrimoniali anche in Ovidio (*Her.11,101 tolle procul decepte faces, Hymenae, maritas*), e in Marziale che celebra in 4,13 le nozze di Aulo Pudente e Claudia Peregrina (v.2 *macte esto taedis, o Hymenae, tuis*).

La breve menzione di elementi consuetudinari, cioè la processione, il flammeo e le fiaccole, apre uno spazio nel racconto dove si descrive una cerimonia in cui è invocata la divinità preposta al matrimonio. Appare invece al v.11 un elemento non congruente, l'asinello, definito con un diminutivo affettuoso attestato sin dalla commedia<sup>25</sup>; questo animale è spesso presente nella favola dove in genere incarna la pazienza. E' certamente anche il simbolo dell'umiltà e della povertà: per questa sua natura è alleato del giovane senza mezzi<sup>26</sup>.

La sua presenza ai margini del corteo non è determinata da intenti umani: la spia che rappresenti un magico ed imminente cambiamento della sorte sta soprattutto nel fatto che si trova in un luogo al confine tra la campagna e l'abitato. *Porta* nel senso di "porta della città" è attestato a partire dalla commedia<sup>27</sup>; al v.12 il vocabolo è ulteriormente definito da *in limine*, che segnala al lettore il limite del mondo umano, dove tutto appartiene alla realtà. La "iunctura" *in limine portae* è tratta dall'Eneide, nel passo del II libro che narra come i Troiani,

<sup>24</sup> Cfr. P. Fedeli, *Catullus' Carmen 61*, Amsterdam, 1983, 92.

<sup>25</sup> La sposa nella *deductio* procedeva a piedi oppure su un carro trainato da buoi. Non vi sono attestazioni di un legame cultuale tra l'asino e la dea Venere. Esiste una tradizione letteraria ed iconografica che lo collega invece a Iside. Cfr. O. Weinreich, *Fabel, Aretalogie, Novelle*, Heidelberg, 1931, 20-24. Non mi pare che in questa favola l'asino possa avere significati esoterici e mistici; mi sembra invece che costituisca una comica degradazione dell'animale fantastico del mito, col quale ha in comune solo il "portento" di apparire e scomparire all'improvviso. Non ha ali o piedi di bronzo: il suo carattere timido e pauroso lo rende veloce nella fuga e rapido nello scovare un tetto dove rifugiarsi. La potenza del suo raglio conclude con una nota ridicola la sequenza epica del tremendo temporale. Anche la bestia, come i due rivali, compie un movimento da un esterno verso un interno.

<sup>26</sup> Per l'asino simbolo di umiltà e povertà cfr. O. Keller, *Die Antike Tierwelt*, I, Leipzig, 1918, 265 s.

<sup>27</sup> Soprattutto in testi prosastici. Cfr. *OLD s.v. [1 a]*.

resi sordi dagli dei, non avessero udito il rumore delle armi proveniente dal cavallo che veniva portato in città. Il riferimento virgiliano è la prima di una serie di tre allusioni dotte a testi epici, poste in momenti significativi. L'intento è ironico: l'asinello è un modesto cavallo di Troia che, grazie all'intervento divino, espugnerà la casa interdetta dell'umile amante. Al suo arrivo il suo raglio sarà udito dai servi (vv. 22-3), ma non dal giovane e dai suoi amici, né dai genitori e dagli altri partecipanti al corteo.

Il collegamento tra l'animale e il giovane povero è posto all'interno di un quadro realistico: ai vv. 11-12 si dice che l'asinello era adibito, nel piccolo podere, al trasporto delle verdure al mercato; al lettore smaliziato non sfugge tuttavia l'ambiguo uso di *quaestus*, in riferimento ai magri guadagni del giovane povero. Sarà l'asino, suo aiutante nella vita reale, a procurargli una ricchezza inaspettata a seguito di un evento miracoloso.

La comparsa improvvisa dell'*asellus* crea la necessità narrativa di un collegamento tra il nuovo personaggio e la sposina che si appresta alle nozze indesiderate. Ecco dunque che ai vv. 13-14 si presenta una situazione emergenziale: la villa *splendens* dello sposo vanitoso è lontana dalla città, e costringe la giovane ad un lungo tratto di cammino, inopportuno per chi ha calzature delicate. La sbadataggine dei genitori sottolinea il loro egoismo e la loro scarsa attenzione alle necessità della fanciulla: eppure saranno proprio loro, preoccupati, come il ricco, delle apparenze, a pensare di porre la sposa sulla groppa dell'asino, unendo il suo destino a quello dell'umile animale<sup>28</sup>.

Ancora una volta il destino congiura contro le intenzioni degli avversari dell'amore: questa volta il poeta nomina il caso come attore della situazione, e lo unisce in nesso allitterante con il predicato (v.13 *casu conducunt*), perché il lettore sappia la potenza delle forze che congiurano per scompigliare le decisioni umane. Il caso è un elemento drammatico, presente anche nelle novelle e nei romanzi<sup>29</sup>: esso avverte il lettore che si aprono scenari nuovi, avventurosi, dove si assi-

<sup>28</sup> I personaggi centrali della breve sequenza sono nominati con pronomi agli estremi opposti del v.: *illum* in riferimento all'asinello, in posizione incipitaria, *sui* per i *parentes* in "explicit"; il predicato *conducunt* è posto al centro, in nesso allitterante con *casu*.

<sup>29</sup> Weinreich, *Fabel* cit., 11-15.

sterà a eventi straordinari. Si esce dall'atmosfera comica per entrare nel regno del fantastico.

La scelta dell'asinello per portare la sposa a destinazione scaturisce da un'improvvisa presa di coscienza da parte dei parenti della fragilità femminea della giovane. La menzione del piede delicato della fanciulla consente a Fedro di impreziosire il testo con raffinate allusioni, contaminando il rinvio all'epitalamio catulliano con un motivo presente nella poesia amorosa. In Catullo, *Aurunculeia*, con ai piedi una scarpina elegante (v.160 *aureolos pedes*), si appoggia al braccio di un giovane in toga quando oltrepassa la soglia della casa maritale; all'interno l'attendono le *bonae feminae* che devono collocarla nel letto coniugale (vv.175-81)<sup>30</sup>. L'allusione ai piedi stanchi della sposa è una spia del malaugurio che pende sulle nozze e un avvertimento al lettore che il rito non finirà come stabilito.

Fedro allude anche ad un luogo della X Bucolica di Virgilio, dove Gallo immagina che il piede di Licoride, in viaggio verso luoghi lontani con un soldato, potrebbe essere offeso dal gelo (v.49 A, *tibi ne teneras glacies secet aspera plantas!*). Anche Properzio, nell'elegia 1, 8a,7 ss. si duole che il piedino di Cinzia, in viaggio anche lei al seguito di un nuovo amante, possa sprofondare nel gelo<sup>31</sup>. La fitta trama dei rinvii letterari sottolinea la fragilità indifesa della fanciulla, a cui solo il poeta pensa con delicato trasporto. Di fatto la *virgo* è pateticamente sola: non si lamenta del cammino né protesta quando, promessa ad un uomo abbiente, viene collocata su un rozzo asino.

Il sostantivo *labor* e l'aggettivo *tener* sono in forte opposizione: il contrasto sottolinea la fragilità dei *teneros... pedes* della sposa, sottoposti a grave stress dall'asprezza del viottolo di campagna<sup>32</sup>. L'accostamento dei due vocaboli si legge in passo del II libro delle Georgiche dove si descrive la primavera che salva i virgulti (*Georg.* 2, 343 *res... tenerae*), incapaci altrimenti di sopportare il brusco pas-

<sup>30</sup> Era considerato segno di malaugurio che la sposa inciampasse nell'oltrepassare la soglia. Sulla *pedis offendio* come motivo folklorico romano cfr. Fedeli, *Catullus' Carmen 61* cit., 106-7.

<sup>31</sup> Virgilio e Properzio alludono ad un verso di Gallo stesso. Cfr. P. Fedeli, *Il I libro delle Elegie*, Firenze, 1980, 204; G. E. Manzoni, *Foroiuliensis poeta. Vita e poesia di Cornelio Gallo*, Milano, 1995, 96-100; L. Nicastri, *Cornelio Gallo e l'elegia ellenistico-romana*, Roma, 2002, 29-33.

<sup>32</sup> *Labor* nel senso di “disagio nel viaggio, nella via” compare solo in rari testi epigrafici (*TLL VII* 2,793,68 ss.).

saggio dall'inverno all'estate (ibid. *nec... hunc... possent perferre laborem*). La sposa è come una tenera pianta minacciata, nel momento del passaggio dalla casa della madre a quella del marito, da un aspro cammino inadatto alle sue forze. A sollevarla dal pericolo, espresso dal verbo *laedere*<sup>33</sup>, sta il magico asinello, comparso per miracolo. La sequenza della *deductio* si chiude così con una nota affettuosa del narratore verso la *virgo*, trattata dai suoi parenti e dallo sposo con colpevole trascuratezza e pateticamente rappresentata nella sua fragilità.

### ***Interludio: La tempesta***

Ai vv.15-20 gli dei fanno irruzione nella vicenda scatenando gli elementi naturali. Infuriano i venti (v.16), scoppia il tuono (v.16), si addensano orride nubi (v.17), cala il buio (vv.17-18), la grandine (v. 18) investe la folla che, impotente e spaventata, fugge per ripararsi (vv.18-20).

La sequenza ha un andamento epico, com'è naturale quando intervengono entità soprannaturali. Il temporale, suscitato da Venere per unire gli amanti divisi dalla volontà delle famiglie, richiama l'episodio del temporale nel IV libro dell'Eneide, quando, durante la caccia organizzata per Enea da Didone, Venere e Giunone inviano una tempesta che disperde i cortigiani e spinge l'eroe e la regina a ripararsi in un antro dove avviene un' imperfetta cerimonia matrimoniale (vv. 160-166)<sup>34</sup>. Il passo di Fedro si conforma al modello nella struttura e nei particolari: Didone, su intervento di Venere, si prepara alla caccia abbigliata sontuosamente (4,137-39) e cavalcando uno splendido destriero (v.135); la sposina della favola, versione umile del mito, cavalca l'*asellus* campagnolo; la tempesta giunge improvvisa (*Aen.* 4,160 e *App.* 16,15) con uno sconvolgimento del cielo, cui segue il tuono, la grandine e un violento nubifragio (*Aen.* 4,160-161) che fa esondare i

<sup>33</sup> *Laedo* è verbo amato dai poeti ed indica “vulnera fere levia ictu, pressu sim. *inficta*” (*TLL VII 2*, 866,58 ss.)

<sup>34</sup> Cfr. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber IV*, ed. and comm. by R. G. Austin, Oxford, 1955<sup>2</sup>, 68-9. Luzzatto, *Fedro* cit., 232 osserva giustamente che la scena di tempesta nel IV libro dell'Eneide potrebbe non essere il solo riferimento di Fedro: una tempesta orrenda si legge anche in Ovid. *Met.* 1,269 ss., quando sulla terra si abbatte il Diluvio (*fit fragor, hinc densi funduntur ab aethere nimbi*).

torrenti (4,164). Anche nel modesto borgo della favola il cielo è squassato dai venti, si ode il tuono, le nuvole si addensano e grandina (*App. 16,15-19*). I Fenici e i Troiani, col figlio di Enea, si disperdono per i campi cercando riparo spaventati (*Aen.4,162-64*), come i parenti e gli abitanti dell'ignota città della favola, anch'essi *trepidi* (*App.16,19-20*). Infine Enea e Didone giungono alla grotta destinata, e qui sono accolti da Giunone che suscita fuochi nell'etere e l'ululato delle ninfe (4, 166-68)<sup>35</sup>; nel racconto fedriano l'asinello si rifugia nella stalla a lui nota, dove emette un raglio potente per annunciare il suo arrivo (*App. 16,22*).

*Repente*<sup>36</sup> apre la sequenza epica con un improvviso spostamento dell'attenzione dalla terra al cielo (v.15 *repente caelum*): Venere, personaggio divino introdotto d'improvviso nel racconto senza che nessuno l'abbia evocata o scongiurata, scatena i venti<sup>37</sup> mossa da *misericordia*<sup>38</sup> verso i due giovani e sfortunati amanti; nel v. 15 e tra il 15 e il 16 si creano assonanze che richiamano il borbottio del tuono; lo stesso accade nel IV libro dell'*Eneide* dove l'improvviso temporale è annunciato da una solenne allitterazione trimembre (4,160-1 *magno misceri murmure caelum / incipit*)<sup>39</sup>. Il v.16 presenta una struttura chiastica, con i verbi al centro e i sostantivi agli estremi: *intonare* è proprio della poesia epica<sup>40</sup> come *fragor*; i due termini si leggono insieme in un passo del II libro dell'*Eneide* (2,692 *subito fragore... intonuit laevum*)<sup>41</sup>; *fragor mundi* richiama simili "iuncturae" epiche, in unione a *aether* o a *caelum*, come in *Aen. 5,228 resonat... fragoribus aether. Mundus* per "volta celeste" è a sua volta attestato in Ennio

<sup>35</sup> La tempesta che precede l'unione fra Enea e Didone è un segno di mal-augurio. Cfr. E. Paratore, *Virgilio, Eneide*, Milano, 1978, II, 198-9.

<sup>36</sup> E' usato soprattutto in prosa. Cfr. *OLD*, s.v.

<sup>37</sup> *Ventis*, ad inizio di verso, crea un nesso allitterante con *Veneris* del precedente; *moveo* ha come soggetto *caelum*: di solito è riferito ai terremoti o ai venti che squassano le cime degli alberi: cfr. *OLD*, s.v.[3b].

<sup>38</sup> Indica un atto di benevolenza della divinità verso l'uomo (*TLL VIII, 1126, 12 ss.*), ed è assente dalla poesia esametrica; in 16, 15 il termine chiude il verso con una clausola di 6 sillabe.

<sup>39</sup> Cfr. *Lucr.5,1193 et rapidi fremitus et murmura magna minarum*. Cfr. Austin, *Aeneidos IV* cit., 67.

<sup>40</sup> Presente in Virgilio, Stazio e Ovidio. Cfr. *TLL VII 2, 26, 25 ss.*

<sup>41</sup> Anche questo passo descrive l'intervento divino che arriva all'improvviso, nella notte tremenda della caduta di Troia, a rinfrancare i superstiti dopo un segno miracoloso (le fiamme che lambiscono la chioma di Ascanio senza bruciarla).

(Var.9 V.2 *mundus caeli vastus*) Accio, Lucrezio e Virgilio. *Mundi fragor* fa da soggetto al predicato del v. successivo (v.17 *parat*) nel quale le tenebre scendono d'improvviso sulla terra: *nimbus*, attestato da Pacuvio<sup>42</sup>, è proprio della lingua elevata: si legge insieme a *ventus* nel brano del *De rerum natura*, tradotto da Omero, in cui le dimore degli dei non sono toccate dagli elementi naturali (3,19-20 *sedes... quas neque concutunt venti nec nubila nimbis aspergunt*); in connessione con le tenebre *nimbus* e *fragor* compaiono in un altro evento preceduto da un' improvvisa tempesta, quando Romolo scompare alla vista degli uomini e viene assunto in cielo tra gli dei (Liv. 1,16,1 *tempestas... denso regem operuit nimbo*)<sup>43</sup>. Il buio viene definito da Fedro *nox horrida*: “iuncturae” simili si leggono in molti contesti epici come in Acc. *trag.33 nocte caeca*, Lucr. 4,172 *taetra nimborum nocte*, Verg. *Aen. 1,89 nox... atra*. Esso è improvviso (*App.16,18 lux rapitur oculis*) e visivamente reso al lettore contrapponendo l'atroce buio all'inizio del v.17 e *lux* al principio del v.18. Con le tenebre giunge la grandine, elemento presente col tuono e col cielo sconvolto dai nembi anche nel modello virgiliano (*Aen.4,161*): è quest'ultimo elemento che riporta lo sguardo del lettore sulla terra, dove la grandine cadendo fitta (v.19 *effusa*) scompagina i gruppi umani e separa Enea e Didone e la sposina con l'asinello dai loro accompagnatori (*Aen.4,162-3 Troiana iuventus.../ ...diversa; App.16,19 comites... dissipati*). *Dissipare* è un verbo raro<sup>44</sup>, usato anche in contesti militari, per indicare l'aver messo in fuga disordinata l'esercito nemico (cfr. e.g. Cic. *Fam.3,10,3 multi occisi, capti, reliqui dissipati*; Liv. 7,36,10 *hostes... circa collem... dissipatos*)<sup>45</sup>; qui ha come oggetto *comites trepidos*: l'attributo riprende un particolare del modello virgiliano (4, 163-4 *comites... per agros / tecta metu petiere*), mentre il sostantivo deve essere inteso nel senso etimologico di “coloro che accompagnano” come in Cat.11,1 (*Furi et Aureli, comites Catulli*) e designa i membri del seguito della sposa e i cittadini in corteo (v.9 *turba concurrit frequens*).

<sup>42</sup> Cfr. *Trag.412 noctis et nimbum...nigrior*.

<sup>43</sup> Anche questa tempesta è improvvisa (Liv.1,16,1 *subito*), violenta (*ibid. cum magno fragore tonitribusque*) e tenebrosa. In *Aen.12,416*, Venere, angosciata per la sorte di Enea ferito, lo soccorre ammantando il suo volto *oscuro nimbo*.

<sup>44</sup> *TLL V 1, 1488, 58 ss.*

<sup>45</sup> *TLL V 1, 1490, 54 ss.*

### III sequenza: il trionfo dell'amore

In questo segmento (vv.21-19) si leggono quattro accadimenti che si susseguono in un breve spazio di tempo: il somarello giunge nella casa dell'innamorato povero e raglia per avvertire del suo arrivo (vv.21-22); accorrono i servi del giovane che ammirano la bella fanciulla e chiamano il padrone (vv.23-24); egli, fino ad allora assiso in un triste banchetto con i suoi sodali (25-26), subito si rianima, ringrazia gli dei per l'evento inatteso e perfeziona il matrimonio (27-29).

Il racconto è molto essenziale ed espone i fatti in brevi cenni: l'asinello è collegato a due predicati, entrambi in clausola (v.21 *subit* e v.22 *venisse indicat*), il primo dei quali è conseguente alla fuga per la forte grandinata, che lo spinge verso un luogo noto, il podere del giovane (v.21 *notum proxime tectum*). I vv.19-21 sono ricchi di assonanze: cfr. soprattutto il fastidioso suono della lettera *-s* al v.19 *effusa trepidos passim comites dissipat*<sup>46</sup>. Stessa ripetizione di suono al v.22, dove l'animale emette un potente raglio per annunciare la sua venuta (*sese venisse indicat*)<sup>47</sup>. La voce dell'animale è un particolare non secondario: come gli dei usano il tuono, il vento e la grandine per esprimere il loro volere, il loro nunzio in terra, l'asinello, emette un avviso che richiama l'attenzione degli uomini, dispersi, confusi, impauriti, ancora totalmente ignari della svolta indotta dal destino. Dopo questo intervento l'animale magico scompare dalla favola.

Nella successiva sequenza sono rappresentati i servi del giovane (v.23 *pueri*), che accorrono e annunciano al padrone lo straordinario caso. La loro affettuosa sollecitudine inserisce una scena d'interno

<sup>46</sup> *Effundere* si legge in connessione alla pioggia in contesti epici (TLL V 2,217,18 ss.); con *grando* in Aen.10,802 *effusa... grandine*. Nel contesto del X libro, il verbo si legge all'interno di un paragone: Enea sostiene un fitto lancio di frecce durante una violenta battaglia, che ricordano la grandine che colpisce il contadino e il viandante, e li costringe a cercare riparo.

<sup>47</sup> Questo rumore corrisponde, su un versante comico e in relazione al mondo umano, al fragore del tuono suscitato dall'intervento divino. L'asino che raglia potente è ritratto da Fedro stesso in 1,11; in Ovidio (*Fast.1,433*) l'asinello di Sileno ragliando sveglia la ninfa a cui Priapo si era accostato e la fa fuggire. In *Fast.6,342* lo stesso Sileno scorge Vesta addormentata e concepisce osceni desideri, ma il suo asino raglia e la dea fugge. Cfr. Weinreich, *Fabel* cit. 13-4. Negli esempi ora citati l'animale non aiuta l'impresa amorosa perché indecente ma viene punito per il suo intervento inopportuno.

realistica, ma soprattutto permette il perfezionamento del rito nuziale, che la tempesta ha interrotto e indirizzato verso un'altra destinazione. Venere ha operato uno scambio di sposi: partita per la villa splendida del ricco, la fanciulla è dirottata negli *hortuli* dell'innamorato sincero; solo qui può trovare un vero sentimento d'amore e perfezionare il matrimonio, iniziato sotto auspici erronei e per sordide motivazioni economiche.

I servi sono chiamati *pueri*, secondo l'uso comico<sup>48</sup>: come nella commedia, aiutano e accompagnano il padrone giovane e condividono con lui la tristezza dell'amore infelice; essi compiono quattro azioni, tutte attive (vv.23-24 *procurrunt... aspiciunt / admirantur... nuntiant*)<sup>49</sup>. Contrariamente alla folla del temporale, si muovono ordinatamente<sup>50</sup> in una direzione precisa, dall'interno verso l'esterno.

Le azioni dei servi sono la spia di una loro precisa funzione nella vicenda che deve concludersi col matrimonio: essi infatti vedono e ammirano la bellezza della fanciulla e testimoniano l'amore del padrone e il suo desiderio di nozze legittime. *Aspicere* indica il vedere qualcosa che si para all'improvviso davanti agli occhi, di fronte a chi guarda<sup>51</sup>, e poi l'atto del contemplare (in genere una statua o un quadro)<sup>52</sup>. Proprio questo secondo significato viene ampliato dal successivo *admirari*, che sottolinea un aspetto centrale: la bellezza virginale della fanciulla (v.23 *pulchram... virginem*), il vero motore di tutta la vicenda, che ha causato l'innamoramento dei due giovani, la loro rivalità, l'intervento di Venere; la grande avvenenza della ragazza è l'unico connotato fisico della vicenda e lega la ragazza al suo pretendente sfortunato, anch'egli *formosus*; nel resto della favola mancano descrizioni dei personaggi mentre abbondano particolari dei luoghi e delle case e cenni ai rumori e ai colori. L'estatica ammirazione della fanciulla è un'azione in favore anche del lettore, che vede coi loro occhi e partecipa non più come semplice spettatore del corteo nuziale, ma come

<sup>48</sup> *TLL* X 2, 2517, 65.

<sup>49</sup> I *pueri* di Fedro si muovono velocemente, su modello del *servus currens* comico, sempre intento in mille occupazioni a vantaggio del suo padroncino.

<sup>50</sup> *TLL* X 2,1587, 69 ss.

<sup>51</sup> *TLL* II,832,80 ss. In questa sfumatura, si legge nella commedia a partire da Nevio.

<sup>52</sup> *Ibid.* 831,53 ss.

amico e sodale dei due giovani. L'ammirazione che circonda la bellezza della donna amata è motivo ben noto della poesia d'amore<sup>53</sup>.

La funzione fin qui svolta dai *pueri* è anche di tipo pratico: nel c.61 di Catullo i *pueri* sono incaricati di annunziare l'arrivo della sposa nella casa coniugale. Essi sono necessari al rito che sta per compiersi nella favola di Fedro, perché aprono alla fanciulla un luogo che le era interdetto; come aiutanti essi sostituiscono l'asinello come tramite tra la ragazza e il suo innamorato.

L'innamorato sta, ignaro di tutto, all'interno della casa: il poeta lo descrive in un triste banchetto mentre beve; non si è spaventato per il temporale, non ha sentito il raglio dell'asino e il rumore della folla che si disperde in varie direzioni. L'annuncio del fatto miracoloso lo scuote e gli ridona la gioia: *recreare* sottolinea la sua rinascita<sup>54</sup> e prelude alla sua riscossa, che avverrà rapida nel breve volgere di due versi<sup>55</sup>.

L'amante povero è preda di sentimenti tumultuosi: il suo stato d'animo cambia quattro volte in quattro versi, e va dalla mestizia al gaudio, al coraggio audace stimolato dal rinnovarsi della passione. Accanto a lui si muove un nuovo gruppo di aiutanti, che lo sollecitano e sostengono: gli amici *unanimi* che fungono da testimoni nel perfezionamento del rito: essi sono travolti dalla gioia del loro amico e plaudono alla sua vittoria (v.29 *aequalitatis inter plausus*): la loro partecipazione emozionale amplifica drammaticamente le emozioni del giovane.

Ai vv.25-26 l'amante sincero è ritratto nella situazione iniziale di scoramento, a banchetto (*accubans*)<sup>56</sup> con pochi amici (*inter soda-*

---

<sup>53</sup> Cfr. *e.g.* Prop.2,2.

<sup>54</sup> Il verbo è presente, nel significato di “risanare”, nel celebre passo del *De rerum natura* nel quale la poesia è il miele che permette di sorbire il messaggio filosofico (4,17 *ut puerorum aetas... recreata valescat*); nel senso di “ristorare” dopo una fatica, una malattia o un dolore, si legge dalla commedia (Plt. *Cas.* 742) soprattutto in testi prosastici.

<sup>55</sup> Tre forze presiedono al repentino cambiamento: l'improvviso *gaudium* (v.27; cfr. Plt. *Bacch.*115 *quis istic habes? –Amor. Voluptas, Venu', Venustas, Gaudium*), *Bacchus* (v.28), dio della vegetazione associato al vino e ai suoi effetti (cfr. Verg. *Aen.* 1,734 *laetitiae Bacchus dator* e Stat. *Achil.*2,101 *laeti munera Bacchi*) e *Venus* (v.28).

<sup>56</sup> Meno comune di *accumbo*, è attestato in contesti simposiaci soprattutto nella commedia. Cfr. *TLL I* 339,27 ss.

*les... paucos)<sup>57</sup>*; la mestizia lo porta ad annegare nel vino i dispiaceri (*amorem... avocabat poculis*)<sup>58</sup>. La sua posizione di assoluta staticità sottolinea la sua impotenza a far fronte alla concorrenza del ricco rivale, ed è connotata dalla povertà anche nell'amicizia, dal momento che suoi compagni sono solo pochi intimi. In ironico contrasto la sola cosa abbondante che lo riguarda sono i bicchieri di vino, che ingurgita di continuo (v. 26 *crebris... poculis*)<sup>59</sup> per stordirsi.

Al v.27 *nuntiatum est* riprende quanto detto ai vv.22-23 (*pueri... /...domino nuntiant*). Ora i piani temporali che regolano le vicende all'interno della casa e all'esterno sono di nuovo in sincronia: il giovane padrone, edotto degli eventi accaduti in strada, può anch'egli gioire, è anzi *recreatus*, rinato<sup>60</sup> per l'irrompere nel cuore di una felicità tanto improvvisa quanto totale, perfetta<sup>61</sup>. Essa è un dono divino che spinge il giovane all'azione, come specifica al v.28 l'ablativo assoluto *hortante Baccho et Venere*: questo intervento del narratore sottintende la natura timida, incerta, propria di chi è sovente sconfitto, che connota spesso l'amante elegiaco, ma sottolinea anche, in finale di racconto, una interiorizzazione delle forze che agiscono potenti nella struttura narrativa precedente: l'amore assecondato dall'intervento divino si unisce all'ardimento causato dal vino, qui scherzosamente evocato col nome del dio, sempre alleato del protagonista povero, nella tristezza per lenire e nella gioia per spingere a concludere l'avventura amorosa.

L'esito felice giunge ai vv.27-28 quando l'innamorato povero porta a compimento il rito nuziale iniziato con la *deductio* e interrotto dal provvido temporale. La dea Venere, autrice dell'evento atmosferico, ha fatto giungere la sposa nella casa; al giovane spetta la parte finale del rituale, su cui il poeta sorvola, e che descrive con la sintetica

<sup>57</sup> Anche *sodalis* nel senso di “amico intimo” è frequente nella lingua comica, in Catullo e nell’epigramma (*OLD*, s.v. [2 a]).

<sup>58</sup> Il verbo *avocare* è rarissimo in poesia, e di solito non utilizzato in contesti amorosi; esso è frequente invece in relazione ad *animus*, *mens*, *oculi* (*TLL* II, 1467, 58 ss.). La “iunctura” fedriana *amorem...avocabat* è brachilogica.

<sup>59</sup> *Crebra pocula* nel senso di “bevute una dietro l’altra” è ripresa da Marziale in scherzosi epigrammi sul tema dell’ eccessiva ubriachezza (1,106,8, 6,86,1, e 9,87, 2). Cfr. M. Citroni, *Epigrammaton liber I*, Florentiae, 1976, 325.

<sup>60</sup> *OLD*, s.v. [3].

<sup>61</sup> *Gaudium* è “iucundus animi affectus propter voluntatem impletam” (*TLL* VI 2, 1712, 7), indica un grado di felicità elevato ed è spesso usato per indicare le gioie dell'amore in Lucrezio, negli elegiaci, in Virgilio e Orazio.

formula *dulcis perficit .../...nuptias*<sup>62</sup> nella quale comprime tutta la parte residua della cerimonia. L'aspetto particolare di questi versi sta nella presenza degli amici dello sposo, che plaudono al gesto audace con cui egli si appropria della sposa (v.28 *aequalitatis inter plausus*). Essi sono definiti col termine astratto *aequalitas*, usato raramente per indicare l'età e poco frequente in poesia; più spesso invece sottolinea l'assenso di chi è concorde, ha lo stesso pensiero o la medesima visione delle cose<sup>63</sup> e questa ambiguità di senso apre al lettore una visuale degli eventi che sarà trattata nei restanti quattro versi della fiaba.

### ***Sequenza finale***

La sequenza finale risulta divisa in due momenti: ai vv. 30-1 i *parentes*, ignari, cercano la figlia attraverso un banditore mentre il ricco pretendente, cosciente della sua sconfitta, piange la perdita della sposa. Ai vv.32-3 l'intera comunità si unisce al plauso degli amici del povero, si inchina al volere degli dei e ne approva gli effetti. Il testo fedriano è particolarmente brachilogico, sottintende cioè una serie di obiezioni di carattere legale, a cui si dà una risposta con le vivaci scenette sopraccitate. La sposa è scomparsa durante un violento acquazzone: i genitori la cercano secondo l'uso romano, che prevede una denuncia al pretore e l'avviso da diffondere con l'aiuto del *praeco*. Il giovane povero potrebbe essere accusato di aver rapito la *virgo*: a suo favore stanno non solo i servi e gli amici, citati nella sequenza precedente, ma l'intera comunità, che attesta la sua innocenza e si sostituisce al consenso parentale riconoscendo l'intervento divino.

I *parentes* sono descritti all'inizio come ostili per avidità ai sentimenti dei giovani (v.2); nel centro della favola, ai vv.13-14, sono disattenti e arruffoni nell'alleviare le fatiche dei delicati piedini della fanciulla (vv.13-14) e restano nel finale (v.30) stolidamente ignari dell'intervento divino e della conclusione felice dell'amore tra i due giovani. L'azione che il poeta attribuisce loro è in linea con la delicata ironia che permea tutta la vicenda: l'uso del *praeco* per cercare una persona scomparsa è attestato in Plauto, nel *Mercator* (663 ss.), dove

<sup>62</sup> Il verbo *perficio* indica un'azione portata al suo completamento finale (“plenum reddere” *TLL* X 1, 1365, 10). E’ attestato in poesia nella commedia, poi soprattutto in prosa.

<sup>63</sup> *TLL* I,1002, 35 ss.

il giovane Eutico, desideroso di aiutare l'amico a ritrovare la sua ragazza, pensa di ricorrere ai banditori per scovare dove sia nascosta<sup>64</sup>. In una controversia di Seneca il Vecchio (*Contr.9.5*) si narra di un nonno, in sospetto per la morte improvvisa di due nipoti affidati ad una matrigna, che sottrae il terzo bambino al figlio nascondendolo nella sua casa. Il padre cerca il ragazzo scomparso con un banditore (*quaerenti patri per paeconem*); il nonno lo informa della sua azione e viene accusato di rapimento. Anche nelle Metamorfosi di Apuleio, un testo al quale la favola 16 è stata accostata per la presenza dell'asino tra i protagonisti della trama, Venere cerca Psiche scomparsa usando Mercurio come banditore<sup>65</sup>.

Il narratore non specifica se i genitori troveranno la ragazza e si rappacificheranno con lei e col suo sposo, come avviene di solito nel lieto fine. L'incertezza nella quale si lascia il lettore consente a Fedro di ribaltare la consuetudine comica: in essa la fanciulla è stata in genere rapita o esposta nell'antefatto e viene ritrovata nel finale, mentre nella favola 16 i genitori sono nel pieno possesso della figlia e suoi custodi all'inizio della vicenda; il finale lieto, propiziato dagli dei, consiste nella perdita della fanciulla, che si emancipa dalla loro tutela.

Se i genitori sono icasticamente rappresentati mentre vagano incerti, il *dives amator* è ritratto in una situazione ancora più grottesca, con la veste nuziale, nella villa splendida, ma sconfitto e dolente come il povero all'inizio della favola. Il poeta lo chiama ironicamente *novus maritus*<sup>66</sup>, e pone al centro del verso la ragione del suo affliggersi: *amissa coniuge* è una “iunctura” che in genere viene usata per un lutto o una perdita morale<sup>67</sup>, ma che ha qui una sfumatura materiale, giacché il ricco è ritratto, nella parte iniziale del carme attento solo al possesso.

I vv.32-33 spostano l'attenzione sul pubblico anonimo (*populus*) che nella favola ha partecipato al corteo (v.9) e si è disperso con grande confusione durante il temporale (v.19). Esso è rappresentato al v.32 in posizione di superiorità rispetto ai due attori precedenti

<sup>64</sup> Vv.663 ss. *certumst paeconum iubere iam quantum est conducier / qui illam investigent, qui inveniant.*

<sup>65</sup> *Met.8,6,5-7.*

<sup>66</sup> Cfr. Ter. *Ad. 938 ego novo'maritus anno demum quinto et sexagensimo fiam?*

<sup>67</sup> Cfr. *TLL I*, 1922, 5 ss.

grazie alla fama che si sparge sull’inaspettato finale del rito matrimoniale: *innotescere*<sup>68</sup>, in clausola del v.32, è di uso raro ed è posposto alla subordinata *quod esset actum*; essa, a sua volta, è anteposta alla congiunzione *postquam* al centro del verso, in nesso allitterante con *populo*. La comunità riconosce il segno del favore divino e ad esso si inchina (*comprobat*, verbo del lessico legale). La sua ratifica sostituisce il consenso parentale: pur sapendo che l’amante povero non ha il benestare dei genitori della sposa e ha sottratto al legittimo sposo la fanciulla promessa, la cittadinanza asseconda i sentimenti dei protagonisti in ossequio al favore divino, che rappresenta un’istanza superiore rispetto agli usi e costumi umani.

### **Quale componimento per quale pubblico?**

La favola 16, con altre composizioni “lunghe” del *Corpus* e dell’*Appendix*, dimostra la volontà da parte di Fedro di aggiornare il genere favolistico rendendolo moderno e gradevole per un pubblico non più ristretto ai soli liberti di corte. Questo rinnovamento è propiziato dalla tendenza, sentita nella tarda età augustea e nel primo periodo imperiale, ad ampliare lo spettro di alcuni generi letterari, per renderli più vari e poliedrici. L’elegia, l’epigramma, la stessa satira si aprono agli influssi delle scuole di declamazione, del teatro mimico e della più moderna riflessione filosofica. Il rinnovamento non implica un superamento dello scopo primario della favola esopica, che intende insegnare dilettando: Fedro però aggiorna la scarna morale del genere greco e i suoi personaggi semplici e netti, per proporre situazioni più complesse, figure ambigue e comportamenti inconsueti, tali da interessare un pubblico smaliziato come quello dell’epoca giulio-claudia. Non mi pare un caso, da questo punto di vista, che nelle tre favole lunghe dell’*Appendix* i finali siano tutti aperti, né che in esse si presentino personaggi che sono un concentrato di contraddizioni; non è neanche casuale che nella favola 16 Fedro si diverta a ribaltare schemi narrativi e qualità dei personaggi, nei dati essenziali e nei particolari: il povero vince sulla ricchezza senza alcuno sforzo da parte sua e senza esercitare la *sollertia*; l’intervento divino è gratuito, non sollecitato dalle preghiere degli innamorati, Venere, di solito associata alla primavera

---

<sup>68</sup> Il verbo è rarissimo in poesia. *TLL* VII 1, 1711, 33 ss.

e alla natura rigogliosa, manda un truce temporale e scatena fulmini e tuoni, il vero risolutore della storia, l'asino, non parla e non ragiona come un animale umanizzato, i protagonisti umani vagano in direzioni contrarie alla loro volontà; la bestia, invece, conosce la retta via e la giusta direzione.

G. Thiele, primo commentatore del componimento fedriano, lo ha definito esempio straordinariamente ben riuscito di novella in versi<sup>69</sup>: egli ha sottolineato anche una certa atmosfera piccolo borghese, di marca alessandrina<sup>70</sup>, dovuta all'ambientazione nel borgo, al livello sociale borghese dei protagonisti, al buon senso della folla, che approva quanto è giusto nella sostanza piuttosto che nella forma; a questo aggiungerei un certo humour teocriteo con cui si ritraggono le manie abitative del ricco, la sbadataggine dei parenti e la natura timida e ritrosa dello sposo che si decide ad agire solo *adiuvante Baccho*. O. Weinreich ha indicato un interessante parallelo tra la favola 16 e una delle novelle delle Metamorfosi apuleiane<sup>71</sup>, quella di Carite e Tlepolemo, un racconto assai complesso, diviso in due parti, la prima delle quali è proposta come confronto con il testo fedriano<sup>72</sup>. Nel romanzo la fanciulla Carite viene rapita dai briganti nel giorno delle nozze e portata nell'antro dove è affidata alla vecchia serva che le racconta la storia di Amore e Psiche (IV 23). Profittando dell'ubriachezza della guardiana ella scappa su Lucio-asino, ma viene riacciuffata; solo l'intervento dello sposo promesso, sagace e coraggioso, la riporta a casa e le permette di perfezionare il matrimonio. Il suo destino volge al tragico nei cc. 1-14 dell'VIII libro: un rivale assassino avvelena il coniuge e chiede in sposa Carite; la donna si vendica, lo acceca e si uccide sulla tomba dell'amato. Weinreich non pensa che Apuleio abbia in mente il testo fedriano, ma che, negli elementi comuni, entrambi dipendano da motivi consueti utilizzati nei racconti ellenistici<sup>73</sup>.

I personaggi di Apuleio sono diversi nella struttura psicologica da quelli di Fedro: la fanciulla è una donna pugnace, tutt'altro che prona alla sorte avversa, innamorata del suo Tlepolemo fino alla morte;

<sup>69</sup> *Götterschwänke und Novellen*, *Hermes*, 43, 1908, 361.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 369 ss.

<sup>71</sup> *Fabel* cit., 11 ss.

<sup>72</sup> Sulla struttura e sulle fonti della novella cfr. L. Nicolini, *La novella di Carite e Tlepolemo*, Napoli, 2000, 11-73.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 28-9.

la *virgo* della favola è un'ombra silenziosa che esegue senza fiatare quanto le viene imposto; il giovane, da parte sua, è non solo bello ma anche audace e scaltro, tanto da prevalere da solo contro tutti i briganti; l'innamorato povero dell'*Appendix* è triste e inerte, secondo il modello elegiaco, e non interviene in alcun modo per modificare il suo destino. Il rivale è un malvagio assassino e compie contro Tlepolemo una vera cospirazione; il rivale della favola è solo un vanitoso e non fa alcuna violenza contro il suo concorrente. Se la figura dell'asino nello aiutante lega tra loro le due vicende, bisogna comunque considerare che nelle Metamorfosi esso è un essere umanizzato, che pensa e interagisce con gli altri, mentre nella favola è un umile animale domestico, bravo solo a riconoscere la sua stalla. Nonostante queste differenze sostanziali, si notano tra i due testi significative coincidenze su particolari delle vicende: la figura materna ritratta accanto alla fanciulla nel giorno delle nozze (App.16,7; Met.4,24); la menzione della bellezza maschile (App.16,2; Met.4,26,1), l'arrivo della sposa in groppa all'asino nella casa maritale (App.16,21 e Met. 7,13), i servi e il popolo della città che festeggiano il lieto fine (App.16,32-33 e Met.7,13,1), la presenza del banditore, con cui si cerca la sposa scomparsa (App. 16,30; Met.8,6,5)<sup>74</sup>. Questi elementi sono certo secondari, ma, tratti come sono da generi diversi, dimostrano l'apertura della favola e della novella alle più varie suggestioni; essi attestano anche l'esigenza, sentita da entrambi gli autori, di comporre in uno stile piacevole, ricco di raffinate allusioni, attento ai particolari curiosi, frutto di una mescolanza di influenze dotte ed elementi realistici.

Credo si comprenda meglio la favola 16 se la si considera proprio con questa ottica: un carme elegante, in cui l'elemento essenziale è costituito dalla complessità nascosta sotto una veste ingenua e semplice, dal raffinato miscuglio di commedia, mimo<sup>75</sup>, novella, elegia,

---

<sup>74</sup> Questo particolare è utilizzato nella novella di Amore e Psiche. Cfr. a riguardo C. Moreschini, *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, Napoli, 1994, 225. Mercurio, incaricato da Venere gelosa della sposa del figlio, era il dio degli araldi e dei banditori.

<sup>75</sup> L'esistenza di una farsa in cui compariva un asino umanizzato è attestata in Pomponio, forse, come nel *Cancer* di Laberio, per mettere in berlina la convinzione pitagorica della trasmigrazione delle anime. Anche nel teatro greco c'è traccia di una commedia di Archippo intitolata *Onos*. Cfr. A. Scobie, *Apuleius and Folklore*, London, 1983, 173.

epica<sup>76</sup>. La cornice mi pare tratta dal teatro, dal momento che il poeta si preoccupa di dare alla storia unità di luogo e di tempo, di dividerla in scene, di darle uno sfondo di case, e di concluderla con l'applauso finale degli attori e del pubblico. Il testo parla a più livelli<sup>77</sup>: in superficie rappresenta una delicata vicenda d'amore, in cui l'inizio triste è compensato dal lieto fine e l'amara solitudine degli innamorati è temperata dalla descrizione del borgo e dalle vivaci scene collettive. Ad un livello più profondo sta una riflessione sul destino degli umani, che non è affatto inconsueta in Fedro: gli attori si muovono freneticamente in direzioni disparate, pur essendo tutti rinchiusi in uno spazio ristretto; essi compiono senza accorgersene e senza volere un lungo tragitto e-sistenziale che li porta dall'amore al dolore e poi alla gioia irrefrenabile, dal possesso alla privazione, dall'ordine al disordine, dalla gioventù al matrimonio, dalla realtà borghese al miracolo, dall'umano al divino.

Come nella favola del soldato cinedo (*App.10*), il poeta sembra molto attento alla descrizione di scene collettive, in cui vari gruppi di persone stanno attivamente accanto ai protagonisti<sup>78</sup>: essi rappresentano il coro che impersona il senso comune messo di fronte tanto alle circostanze consuete della vita che allo straordinario che irrompe, chiedendo di essere interpretato. Con la folla Fedro identifica il suo lettore meno smaliziato: come il popolo della città, esso è rispettoso delle convenzioni sociali, non trova disdicevole il matrimonio combinato e partecipa alla cerimonia nuziale; abituato all'intrigo teatrale, il first reader di Fedro si aspetta un colpo di scena propiziato dalla buffa fi-

<sup>76</sup> L'amante povero e malinconico è personaggio fisso della commedia, così come sono di matrice comica le manie di ostentazione del ricco, la stolida opposizione dei genitori all'amore e la presenza del banditore. Per gli dei nella commedia cfr. e.g. *Arcturus* nel prologo della *Rudens* vv.67 ss. che scatena una tempesta marina in modo da far naufragare la nave del lenone.

<sup>77</sup> Cfr. Nicolini, *La novella* cit., 37-40.

<sup>78</sup> Anche nella favola del *miles* Fedro pone gruppi di persone accanto ai protagonisti, con l'intento di dar voce ai sentimenti più diffusi di fronte a fatti e persone ordinari e straordinari: i commilitoni del *miles* lo disprezzano all'inizio della storia per il suo aspetto effeminato (v.3), denunciano il suo turpe furto ai danni di Pompeo (v.6), sono spaventati dal campione dei barbari che li sfida a duello (v.17), infine assistono ammirati alla vittoria del cinedo e lo acclamano (v.27). Accanto a loro Fedro pone gli ufficiali, preoccupati del duello col nemico (v.17) e incerti quanto Pompeo sul da farsi.

gura dell'asino, destinato a portare la sposa dove i parenti non vogliono che vada; egli resta impressionato dal violento ed improvviso intervento del divino nell'umano e, come il popolo della città, è pronto a cambiare opinione e ad approvare quanto gli dei hanno stabilito.

Al pubblico più accorto e desideroso di un livello di lettura più profondo Fedro fornisce altre chiavi di lettura: per quanto in buona fede e mite, lo sposo povero può incorrere in gravi accuse, da cui è necessario che gli uomini lo assolvano, attestando la sua innocenza in ossequio al volere divino<sup>79</sup>: la situazione di tipo “declamatorio” in realtà suggerisce che il lieto fine è un fatto provvisorio e che la felicità umana è sempre alla mercé di sviluppi imprevedibili. I genitori che cercano la figlia col banditore sono ancora attivi, e la loro sconfitta solo apparente: l'amore ha trionfato provvisoriamente: dietro alle figure divine si intravedono, nascoste, le forze della natura, indifferenti alla sorte umana, e il grande potere del Caso, che distribuisce la felicità o il dolore a suo capriccio.

---

<sup>79</sup> L'inserimento di tematiche e ambientazioni giudiziarie è un elemento romano con cui Fedro spesso arricchisce il modello esopico. Cfr. G. Moretti, *Lessico giuridico e modello giudiziario nella favola fedriana*, *Maia*, 34, 1982, 227-40.



## BASILIO DI CESAREA: LE COORDINATE SCRITTURISTICHE DELLA ‘BASILIADE’ IN FAVORE DI POVERI ED INDIGENTI\*

Mario GIRARDI\*\*  
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Keywords:** *Basil of Caesarea of Cappadocia, Holy Scripture, wealth and poverty, Basiliades.*

**Abstract:** *The first macarism (Mt 5: 3 / Lk 6: 20) is Basil's starting point into scriptural reflection: the 'choice' of poverty and the poors is a synthesis of the Beatitudes, a mark of "life according to God" in the renunciation of earthly goods and to himself. Founding exemplum for the relief of the poorest brothers is Jesus, "born and lived poor to enrich us": the close relationship between the Incarnation and poverty is 'explained' by Pauline kenosis of God's Son. Wealth is not demonized even in monastic "fraternity": is condemned the misuse to detriment of the poors. Poverty shapes the life of a "disciple of Christ" as the first and accomplished precept of evangelical perfection, joined to the love of God and the commandments, genuine and active in love for neighbour. Here Basil identified the vocation of the church community. His biblical reflection is expressed as a commitment to the establishment of a (celebrated) Citadel (Basiliades) for reception and relief offered to social groups being in need, discomfort, disease and marginalization. The present investigation has intended to emphasize the scriptural roots of the Cappadocian's reflection; then 'to verify' them in the realization of the Basiliades.*

**Cuvinte-cheie:** *Vasile de Caesarea Cappadociae, Biblia, bogătie și sărăcie, Basiliades.*

**Rezumat:** *Prima dintre fericiri (Mt 5, 3/Lc 6, 20) constituie punctul de plecare pentru analiza scripturistică: „alegerea” motivului sărăciei și a săracilor reprezintă o sinteză a Fericirilor, un semn al „urmării lui Dumnezeu” prin renunțarea la cele materiale și la sine. Unul dintre argumentele alinării celor săraci este Hristos, care „s-a născut și a trăit ca un sărac pentru a ne face pe noi bogăți”: legătura strânsă dintre Întrupare și sărăcie este „explicată” prin chenoza paulină a Fiului lui Dumnezeu. Bogăția nu este concepută ca fiind ceva demonic, nici chiar în mediul monastic: este condamnată doar întrebunțarea sa greșită, în dauna celor săraci. Sărăcia este cea care configerează viața unui „discipol al lui Hristos” ca pe cel dintâi și cel mai înalt precept al perfecțiunii evanghelice, alăturat iubirii de Dumnezeu și poruncilor, acela al dragostei adevărate și active față de aproapele. Aici Vasile cel Mare arată vocația comunității ecleziastice. Analiza sa biblică*

este exprimată sub forma unui angajament în vederea înființării unui (*lăudat*) Refugiu (Basilades) pentru primirea și alinarea grupurilor sociale nevoiașe, strămtorate, bolnave sau marginalizate. Cercetarea de față tinde să sublinieze rădăcinile scripturistice ale analizei capadocienului și să le „verifice” modul în care sunt puse în practică în Basilades.

### ***Le prime riflessioni: le Regulae Morales***

Il tema, squisitamente biblico, della correlazione poveri/ricchi, talora dialettica talaltra compensativa, intesa in senso letterale e/o spirituale, trovò immediata risonanza in quell'opera 'prima' di Basilio, costituita dalle *Regulae morales*. Sottovalutata, se non proprio trascurata, quale mera compilazione antologica di brani neotestamentari, in realtà essa è un'accurata e significativa ricerca delle fonti, ovvero, come lo stesso autore si esprime, delle 'regole normative caratterizzanti' il vivere cristiano «secondo il vangelo», cui il Cappadoco, nel ritiro di Annisi nel Ponto, intese previamente conformare se stesso e dare concreta significazione al battesimo appena ricevuto. Anni più tardi (375) in una lettera ad Eustazio di Sebaste, suo antico riferimento di ascesi, Basilio confesserà la 'scoperta' del vangelo in questi termini: «Letto dunque il vangelo, vidi che in esso un validissimo punto di partenza verso la perfezione (μεγίστην ὀφορμὴν εἰς τελείωσιν) è costituito dal vendere i propri beni e metterli in comune con i fratelli poveri (ἐνδεεῖς ... κοινωνίαν)»<sup>1</sup>.

Pur essendo pervenute all'interno del *corpus asceticum*, le *Regulae* non hanno alcunché di specificamente monastico, anzi si rivolgono espressamente al «cristiano» in quanto tale e di ogni condizione sociale. Attraverso brevi 'rubriche' di introduzione alle *probationes* neotestamentarie, l'attuale redazione richiama Lc 14, 12-14 («invita alla tua mensa poveri [πτωχούς], storpi, zoppi, ciechi, e sarai beato perché non possono contraccambiarti»)<sup>2</sup>, Lc 21, 1-4 (l'obolo al tempio della «povera [πτωχή] vedova»)<sup>3</sup>, Lc 18, 22 («vendi tutto e dallo ai poveri [πτωχοῖς]»), ovvero lo specifico della sequela di Cristo, perché

\* Testo riveduto di una relazione letta al XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana sul tema «Povertà e ricchezza nel Cristianesimo Antico (I-V sec.)» (Roma 8-10 maggio 2014).

\*\* mario.girardi@uniba.it

<sup>1</sup> *Ep.* 223, 2: ed. Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres*, Paris, 1957-1961, t. 2, 10.

<sup>2</sup> *Reg. mor.* 18: *PG* 31, 729B.

<sup>3</sup> *Reg. mor.* 37: *PG* 31, 757AB.

– commenta Basilio – «la Legge richiede un adempimento parziale, il Vangelo uno integrale»<sup>4</sup>. Tale *radicalità* di interpretazione (al di là della topica contrapposizione o giustapposizione fra Legge e Vangelo) scaturisce evidentemente dalla scelta della versione lucana («vendi tutto») rispetto alla concorde (più sfumata?) versione marciana (10, 21) e mattaica (19, 21: «vendi quello che hai»)<sup>5</sup>. Si aggiunga che in linea con tali scelte, non sfuggirà la preferenza di Basilio per gli enunciati lucani quasi a sottolineare da subito, all'interno del 'vangelo della misericordia divina', le strutture portanti della vita cristiana nella scelta 'integrale' della povertà per una empatia di soccorso verso i tanti poveri e disagiati della società contemporanea<sup>6</sup>.

Se la *reg. 47* declina la ricchezza (celeste) in chiave spirituale, per l'acquisto della quale conviene vendere i beni materiali e donarli in elemosina ai poveri (Mt 6, 19-20; Lc 12, 33; 18, 22; 1 Tim 6, 18-19), la *reg. 48* invita (i ricchi in primo luogo) a misericordia e beneficenza del sovrappiù, evocando non solo il macarismo (Mt 5, 7) ma testi fondanti della basiliana «logica del dono»<sup>7</sup>, quali Lc 3, 11; 6, 30; 1 Cor 4, 7; 2 Cor 8, 14; 1 Tim 6, 18. Perentoria appare l'affermazione: «Non bisogna essere ricchi, ma poveri ( $\pi\tau\omega\chi\epsilon\nu\epsilon\iota\mathfrak{v}$ ), secondo la parola del Signore», ovvero secondo l'interpretazione di (materiale) povertà del macarismo (ancora una volta) lucano (Lc 6, 20. 24), perché Basilio condivide con Paolo che «la radice di tutti i mali è l'amore del denaro» (1 Tim 6, 10), dunque rifiuta la sindrome dell'accumulo e della cupidigia (Mt 6, 24-34; Lc 12, 15), e conclude: «Ci si deve dar cura e

<sup>4</sup> *Reg. mor. 43, 2: PG 31, 761D*. Il versetto lucano è preceduto da Lc 12, 33 in *Reg. mor. 47: PG 31, 768B*.

<sup>5</sup> Al contrario, Clemente Alessandrino, che aveva la preoccupazione di giustificare (da subito) come possibile la salvezza del ricco cristiano, riporta integralmente la versione di Marco (10, 17-31): *Quis dives 4: SC 537, 112-114*. E interpreta così le versioni parallele degli altri due sinottici: «Pertanto il rinunziare a tutto ciò che si ha e il vendere tutto ciò che si possiede va inteso in questo modo, come se dicesse: liberatevi dalle passioni dell'animo»: *ibid. 14: SC 537, 138* (trad. M. Todde-A. Pieri, *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, Milano, 1985, 85-86).

<sup>6</sup> Il fratello Gregorio di Nissa, dinanzi ai suoi fedeli, osserva angosciato che «il tempo presente ci propone una grande abbondanza di nudi e di senza casa... non mancano stranieri e esiliati. Dappertutto si possono vedere mani protese che cercano»: *de pauperibus amandis 1*: ed. A. van Heck, Leiden, 1964, 6.

<sup>7</sup> Cf. L. F. Pizzolato (a cura di), *Basilio di Cesarea. La cura del povero e l'onere della ricchezza. Testi dalle Regole e dalle Omelie*, Milano, 2013, 96-101.

preoccupare per il bisogno (*χρείας*) dei fratelli», su cui saremo, infine, giudicati (Mt 25, 34-36. 40)<sup>8</sup>.

### ***Gli sviluppi ascetici: l'Asceticon magnum***

Queste prime rapide riflessioni troveranno più ampia articolazione negli anni seguenti fin quasi alla vigilia della conclusione della vicenda terrena di Basilio, quale necessario punto di riferimento sempre bisognoso di nuove e approfondite prospettive di perfezionamento, sia di pensiero che di azione.

Nelle *Regole ampie* duplice è la linea interpretativa sui *poveri in spirito* (Mt 5, 3). Estesa e circostanziata, forse preferita, è quella per così dire letterale: 1) dei *poveri per scelta* o 2) *accettazione del proprio stato* di penuria «nel nome del Signore» (traduzione erme-neutica del testuale *in spirito*), *exemplum* di entrambe le povertà materiali. In risposta alla domanda dei ‘fratelli’ su «come regalarsi per i cibi quando si riceve un ospite», Basilio premette che il cristiano non soggiace a rispetto umano verso chicchessia, ricco o povero: diversamente sarebbe «falso e ipocrita fino a cambiare abiti» in presenza dei ricchi; dunque non si vergogna dell’umiliazione della povertà (*τὸ ταπεινὸν τῆς πενίας*), accettata «per Cristo», che l’ha dichiarata beata (*μακαριζομένην πτωχείαν*: cf. Mt 5, 3); la sua mensa, «accurata e decorosa senza mai superare il limite del bisogno», è imbandita con cibo «donato da Dio ai poveri (*τοῖς πεινῶσιν*)... mediante la fatica delle nostre mani». Così il cristiano «edifica» ricco e povero seduti alla sua mensa e con loro condivide l’unico scopo della vita: la gloria di Dio in ogni cosa (1 Cor 10, 31)<sup>9</sup>.

Di notevole importanza è la riflessione, strutturata su un fitto reticolo neotestamentario, sul tema, oramai monastico, della rinuncia (*ἀποταγή*), e di una rinuncia/povertà radicale (*πάσι*), «a se stesso» e ad ogni legame con il mondo, che impedisca l’adesione totale a Cristo e la sua sequela (in particolare Mt 16, 24; 19, 21; Lc 14, 26. 33); gli esempi addotti sono eloquenti: Giacomo e Giovanni, che abbandonano il padre Zebedeo (Mt 4, 21s.); Matteo, che abbandona il banco della gabella (Mt 9, 9), consapevole di rischiare ritorsioni delle autorità sui familiari; Paolo «crocifisso al mondo» (Gal 6, 14), fino al mercante

<sup>8</sup> *Reg. mor.* 48, 1-6: *PG* 31, 768C-772B.

<sup>9</sup> *Reg. fus.* 20: *PG* 31, 969C-976A.

della parabola che vende tutto per acquistare la perla di gran valore (Mt 13, 45s.); ma «ciò che più conta – conclude Basilio – essa (sc. la rinuncia) è principio di assimilazione a Cristo, che, essendo ricco, per noi si fece povero (2 Cor 8, 9)»<sup>10</sup>. E avverte subito dopo (con ripresa di Mt 19, 21; Lc 12, 33) che la rinuncia ai propri beni dev'essere seguita da un'oculata amministrazione degli stessi, in proprio o affidandola a fratelli fidati, a favore dei bisogni della comunità e dei poveri: è ugualmente condannata ogni negligenza in proposito (Ger 31 [48], 10)<sup>11</sup>.

Il lessico indicante carenza e penuria di mezzi materiali è molteplice (*ταπείνωσις*, *πτωχεία*, *πενία*, *ἀπορία*, *ἐνδεια*)<sup>12</sup> e si apre, specie con *ταπείνωσις*, alla dimensione spirituale di «umiltà, animo alieno da gonfiezza e superbia, spirito dimesso e ripiegato su se stesso in ascolto della propria anima, più che sui beni e sulle vicende esteriori»: è la valenza, ad es., della locuzione qumranica «‘anwe rûah = umili di spirito»<sup>13</sup> per significare il curvarsi metaforico di chi riconosce la sovranità del Signore, affidandosi totalmente al suo governo provvidenziale ed evitando di erigersi orgogliosamente dinanzi a Lui ed ai fratelli. È quanto Basilio, citando Mc 9, 35, propone nei ripetuti inviti all'umiltà (*ταπείνωσις*), indirizzati a tutti, prioritariamente ai responsabili della comunità, sempre a rischio di «montare in superbia... e decadere dalla beatitudine promessa all'umiltà (*ταπεινοφροσύνη*)»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Reg. fus.* 8: PG 31, 933D-940C; cf. *Parv. Ascet.* 4: CSEL 86, 32-34. «Poveri» saranno anche Pietro e Giovanni, ma doneranno salute, più preziosa di ogni ricchezza (At 3, 6); *De fide* 3: PG 31, 469D.

<sup>11</sup> *Reg. fus.* 9: PG 31, 941B-C; cf. *Parv. Ascet.* 5: CSEL 86, 35.

<sup>12</sup> «Il lessico della povertà è vario, complesso e talora ambiguo»: M. Cassia, *La piaga e la cura: poveri e ammalati, medici e monaci nell'Anatolia rurale tardoantica*, Acireale-Roma, 2009, 38.

<sup>13</sup> Cf. ad es. *Regola della guerra* 14, 7; all'opposto, ricchezza è sinonimo di superbia: cf. *Regola della comunità* 11, 1: L. Moraldi (a cura di), *I manoscritti di Qumran*, Torino, 1971, 318. 169.

<sup>14</sup> *Reg. fus.* 30: PG 31, 992D-993A; cf. *In ps.* 33, 12: PG 29, 380A-381A. L'esegesi spiritualizzò presto la *povertà in spirito* e gli stessi *poveri* di Lc 6, 20 in sinonimi di *umiltà*: «A questa umiltà Gesù dà il primo posto tra le beatitudini, in quanto i grandi mali che inondarono tutta la terra non ebbero altra origine che l'orgoglio... Per preparare un rimedio adatto, istituisce prima di tutto la legge dell'umiltà, come fondamento incrollabile e sicuro dell'edificio che sta per innalzare... Per questo comincia il suo discorso coll'umiltà»: Io. Chrys. *Mt. com.* 15, 2: PG 57, 224 (trad. R. Minuti-F. Monti, *San Giovanni Crisostomo, Commento al Vangelo di san Matteo*, vol. I, Roma, 21967). Per alcuni testi cf. Todde-Pieri, *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, 14-20.

Nelle *Regole brevi* è riproposta con ulteriore corredo scritturistico la bipartita esegesi letterale di povertà «in spirito»:

1) *rinuncia* ai beni materiali in risposta alla chiamata dello Spirito (Gv 6, 63; 14, 26; 16, 13), che per bocca del Signore ha detto: *Va', vendi tutto ...* (Mt 19, 21);

2) *accettazione* del proprio stato di indigenza ( $\pi\tau\omega\chi\epsilon\alpha$ ), quale ne sia la causa ma parimenti degno di beatitudine se vissuto «secondo la volontà di Dio, come Lazzaro (cf. Lc 16, 20-21)»<sup>15</sup>.

A fronte di una precisa domanda, avvalorata dagli interlocutori con puntuali riscontri biblici (Mt 5, 3; Sal 9, 38; 73, 21; 39, 18), Basilio si impegna nella distinzione e definizione semantica ( $\delta\iota\alpha\phi\sigma\alpha$ ) di  $\pi\tau\omega\chi\epsilon\alpha$  e  $\pi\tau\epsilon\alpha$ , «ugualmente lodate dalla Scrittura», per cui «*povero* ( $\pi\tau\omega\chi\omega\zeta$ ) è chi da una situazione di ricchezza cade nell'indigenza ( $\epsilon\nu\delta\epsilon\alpha$ ); *misero* ( $\pi\epsilon\nu\eta\zeta$ ), chi fin da principio è nell'indigenza ( $\epsilon\nu\delta\epsilon\alpha$ ) e vive questa difficoltà ( $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\alpha\sigma\iota\nu$ ) in modo grato a Dio»; poi sulla scorta di 2 Cor 8, 9 e interpretando cristologicamente Sal 39, 18 addita nuovamente quale compiuto *exemplum* di entrambi gli *status* il Figlio di Dio abbassatosi alla condizione umana e vissuto da «figlio di falegname» (cf. Mt 13, 55); inoltre aggiunge *Giobbe*, che «sapeva non accumulare i suoi beni e non essere attaccato alla ricchezza, ma amministrare tutto conforme alla volontà del Signore» con un innato senso di distacco (non ancora *rinuncia*) dai beni materiali<sup>16</sup>. In risposta alla domanda successiva Basilio aggiunge *Zaccheo*, quale esempio e-

<sup>15</sup> *Reg. brev.* 205: PG 31, 1217CD; cf. *Parv. Aschet.* 125: CSEL 86, 154-155. Poco più di un'eco di Mt 5, 3. 10-12 è possibile segnalare in *In ps.* 59, 5: PG 29, 468C-469A: «Sei povero? Rallegrati perché ti attendono i beni di Lazzaro (cf. Lc 16, 22). Sei disprezzato a causa del nome di Cristo? Sei beato perché la tua infamia si muterà in gloria angelica». Per Gregorio di Nissa il «giusto» Lazzaro realizza il quarto macarismo evangelico perché povertà e miseria materiali erano in lui premesse per la trasformazione della fame e sete naturale nella ben più divorante fame e sete spirituale di giustizia: *Beat.* 4: GNO VII/II, 113.

<sup>16</sup> *Reg. brev.* 262: PG 31, 1260B-D; cf. *Ir.* 4: PG 31, 361D-364A; Greg. Nyss. *Beat.* 1: GNO VII/II, 83. Il caso penoso di un uomo, debole e vecchio con 3 figli da sfamare con difficoltà, precipitato in estrema povertà ( $\epsilon\iota\varsigma\tau\eta\varsigma\epsilon\tau\eta\pi\tau\epsilon\alpha\varsigma$ ) da una vita opulenta, è segnalato da Basilio all'autorità nell'*ep.* 309 (Courtonne 3, 185). Un detto proverbiale, riportato da Aristofane, affermava che «la miseria ( $\pi\tau\epsilon\alpha$ ) è sorella della povertà ( $\pi\tau\omega\chi\epsilon\alpha$ )»: *Plut.* 549.

vangelico di «purificazione attraverso l'elemosina» ai poveri (Lc 19, 8)<sup>17</sup>.

Alla ricerca ascetica dei fondamenti 'evangelici' della vita cristiana *tout court* appartengono anche le serali conversazioni, registrate in 'presa diretta' dai discepoli e trasmesse nei 2 libri del *de baptismo*. La forma colloquiale, le espressioni ripetitive e lo stile un po' trascurato non agevolano una definizione cronologica, da molti ritenuta (forse) tardiva; per questo tanto più significativa di un approfondimento coerente, anzi 'radicalizzato' nel tempo. Perché la sequela 'discepolare' di Cristo, conseguente al battesimo, impone, per Basilio, la libertà/distacco da ogni impedimento a tale sequela, a cominciare dai beni che Cristo chiede di vendere e donare ai poveri, prima di invitare alla sequela (Mt 19, 21): la scelta dei poveri (e della povertà) è necessaria precondizione per l'accesso al battesimo, inteso come 'conversione piena' a Cristo<sup>18</sup>, in coerenza con il principio secondo cui «bisogna dapprima farsi discepoli del Signore e solo allora ritenersi degni del santo battesimo»<sup>19</sup>. Poco oltre Basilio ribadisce la necessità di attenersi rigorosamente all'ordine (τὴν τάξιν φυλάσσεσθαι ἀναγκαῖον) delle parole evangeliche (Mt 19, 21)<sup>20</sup> e alla parabola del banchetto del re, che agli invitati, legati agli affari mondani, preferisce infine mandare a chiamare «poveri (πτωχούς), storpi, ciechi, zoppi» (Lc 14, 15-24)<sup>21</sup>. In un paragrafo successivo, dedicato al «regno dei cieli», è ricordato che l'«insegnamento delle beatitudini» si apre (πρῶτον μακαρισμόν) con la promessa del Regno ai poveri (in entrambe le redazioni, mattaica e lucana: Mt 5, 3/Lc 6, 20): il finale giudizio sarà misurato sull'impegno di ciascuno alla solidarietà verso i fratelli più bisognosi (Mt 25, 34), dunque urge vendere i propri beni e darli in elemosina per farsi un tesoro nei cieli (Lc 12, 32-33)<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> *Reg. brev.* 263: PG 31, 1269B-C. L'*exemplum* di «povertà e disprezzo delle ricchezze» offerto da Zacheo (e da Cristo) è ripreso da Gregorio di Nazianzo: *or. 14 (de pauperibus amandis)*, 4: PG 35, 864A.

<sup>18</sup> *Bapt.* 1, 1, 2: SC 357, 86.

<sup>19</sup> *Bapt.* 1, 1: SC 357, 80.

<sup>20</sup> *Bapt.* 1, 1, 3: SC 357, 92. Su tale necessità Basilio ritorna allorché esemplifica le modalità di trasgressione dell'ordine e della successione (παρὰ τάξιν καὶ ἀκολούθιαν) dei comandamenti, ancora una volta richiamando Mc 10, 21; Lc 14, 33: *Bapt.* 2, 7: SC 357, 260-262.

<sup>21</sup> *Bapt.* 1, 1, 4: SC 357, 94-96.

<sup>22</sup> *Bapt.* 1, 2, 2; cf. 2, 4, 2: SC 357, 108-110. 224.

Ordunque, pur in contesto sempre più monastico, Basilio non demonizza la ricchezza, che sia amministrata a servizio dei poveri e con quel distacco del cuore che estirpa in radice l'assillo dell'accumulo egoistico, origine esecrata di tragedie pubbliche e private: «Si è condannati – egli avvertiva – non per aver semplicemente avuto ma per i sentimenti cattivi nei confronti di tali beni o per averne usato malamente», ovvero è condannata la ricchezza fatuamente ostentata ed accumulata sulle disgrazie di poveri e diseredati<sup>23</sup>. Partendo da una esegesi fondamentalmente letterale, pur nella frammentarietà delle annotazioni, è chiarito che la «povertà in spirito è dono dello Spirito»: 1) *in senso proprio*, se rinuncia al possesso dei beni in vista della sequela piena del Signore e del soccorso ai fratelli; 2) *per analogia*, se trasforma uno stato di privazione, originario o successivo, in gioiosa scelta di rinuncia per Cristo ed i fratelli. In ogni caso povertà evangelica è distacco del cuore da ogni impedimento alla piena comunione con Dio ed i fratelli; il che non vieta un'ultima modalità, esemplificata dalla condotta di Giobbe, di possesso distaccato al servizio dei poveri. Sembra ridimensionata di molto la seconda linea interpretativa della povertà come sinonimo di umiltà.

### ***L'omiletica: un appello forte e ripetuto alla comunità ecclesiale***

Senza dismettere i panni dell'asceta, anzi in virtù dell'irrobustimento scritturistico della riflessione e dell'autorevolezza morale acquisita, Basilio indosserà anche quelli ben più complessi dell'uomo di governo, consapevole e deciso, allorché nell'omiletica al popolo dispiegherà capacità di oratore e pastore appassionato a sostegno delle fasce disagiate e maggioritarie della comunità, contro l'insensibilità, anzi lo sfruttamento, dei pochi e appariscenti ricchi di Cesarea: insomma un pressante invito, dapprima per sé, all'attuazione pratica e coerente delle premesse maturate nel ritiro di Annisi. Sono i suoi interventi più noti e articolati in ragione del quotidiano contatto con una realtà di emarginati e sofferenti: non meraviglia pertanto che essi si collochino (pressoché) tutti nel periodo episcopale.

L'omelia predicata *in tempo di carestia e siccità*, nel 368-369, quando Basilio, ancora presbitero, mise a disposizione i suoi beni e se

---

<sup>23</sup> *Reg. brev. 92: PG 31, 1145B-1148A.*

stesso (assieme alla sorella Macrina e al fratello Pietro)<sup>24</sup> e tutti, proprio tutti, esortò a fare altrettanto per fronteggiare la grave emergenza, così si rivolge a ciascuno dei presenti: «Sei povero (πένης)? Ec-coti un altro sicuramente più povero (πενέστερον) di te... Non esitare a elargire dal poco che hai... Anche qualora il tuo cibo si riducesse ad un solo pane, e avessi alla tua porta uno che te lo chiede, tira fuori dalla dispensa quell'unico pane»<sup>25</sup>, perché «la fame è una sofferenza penosa... di tutte le specie di morte, è la fine più miserevole»<sup>26</sup>. Arditamente egli inserisce una sorta di paragone 'antitipico', di quelli usuali in campo esegetico, allorquando invita a riflettere che «come Adamo con un boccone maligno introdusse il peccato, così noi cancelliamo l'alimento insidioso (*il nostro peccato*), se provvederemo al bisogno del fratello e alla sua fame»<sup>27</sup>. Donare al povero è donare a Dio, quasi una restituzione a Colui che senza risparmio tutto ci ha donato; per questo, rammenta il predicatore, «anche nel giudizio finale... colui che ha donato generosamente il pane è chiamato prima di tutti; l'uomo buono e largo di generosità (cf. 1 Tim 6, 18) è avviato alla vita prima degli altri giusti (Mt 25, 34-35)»: al contrario, colui che passa indifferente oltre lo smagrito affamato sarà esecrato e condannato quale omicida «che ha la possibilità di curare il male e invece di sua scelta vi passa sopra per avidità»<sup>28</sup>, perché è l'avidità (πλεονεξία) che tiene stretto in poche mani quello che appartiene a tutti (τὰ κοινὰ τὰ τῶν πολλῶν μόνοι ἔχομεν) e, dunque, impedisce il dono e la pratica del comandamento che genera ogni altro comandamento (μητέρα... τῶν ἐντολῶν: cf. Mt 25, 35), ovvero l'amore per il fratello, per il povero in particolare<sup>29</sup>. L'esemplificazione scritturistica appare più larga che negli scritti ascetici perché, pur dopo l'evocazione della 'mitica' rappresentazione della primitiva solidale comunità cristiana (At 2, 44), essa è estesa all'AT, alla generosità senza confini del patriarca Giuseppe, che nutre il «vecchio affamato» Giacobbe, ma anche i fratelli (cf. Gen 47, 12), che pure lo avevano venduto schiavo (Gen 37, 28), - fine al più giovane Beniamino (cf. Gen 43, 13)<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Greg. Nyss. *Vita Macr.* 11: *SC* 178, 184.

<sup>25</sup> *Temp. fam.* 6: *PG* 29, 320C (trad. Pizzolato).

<sup>26</sup> *Temp. fam.* 7: *PG* 31, 321B.

<sup>27</sup> *Temp. fam.* 7: *PG* 31, 324C.

<sup>28</sup> *Temp. fam.* 7: *PG* 31, 321B-324B.

<sup>29</sup> *Temp. fam.* 8: *PG* 31, 325B. L'esempio di Giuseppe è richiamato anche in *Destruam* 2: *PG* 31, 265A.

Altre omelie sull'argomento sono quella *contro coloro che si arricchiscono*, a proposito del giovane ricco (Mt 19, 16ss.), e quella su Lc 12, 18 (il ricco stolto della parabola). Vendere i propri beni per donarli ai poveri, in osservanza del precetto dell'amore per il prossimo (Mt 19, 19), è precondizione per l'ingresso nel regno: la scelta cristiana della povertà è proporzionale al generoso sollievo offerto ai bisognosi perché «colui che ama il prossimo come se stesso non possiede nulla in più rispetto al suo prossimo»; diversamente il ricco avido risponderà sulla provenienza ( $\pi\acute{o}\theta\epsilon v\ \tau\acute{a}\hat{\nu}\tau\acute{a}\;$ ) della sua abbondanza, implicitamente predace a giudizio del moralista cristiano<sup>30</sup>. Potrebbe apparire paradossale ( $\pi\acute{a}\rho\acute{a}\delta\acute{o}\xi\acute{o}\nu\ldots\ \varphi\acute{a}\nu\acute{e}\iota\tau\acute{a}\iota\ \sigma\acute{o}\iota$ ), egli aggiunge, ma è durevole solo la ricchezza «elargita nel modo che suggerisce il Signore», già evocata, a suo parere, da Sal 111, 9: *ha elargito, ha donato ai poveri, la sua giustizia rimane per sempre*<sup>31</sup>.

In un crescendo di tensione oratoria Basilio giunge ad agitare la sferza, cui si sente 'autorizzato' dall'esperienza diretta, soprattutto contro i 'falsi devoti': «Conosco molte persone che digiunano, pregano, emettono gemiti, fanno mostra di ogni forma di devozione purché non costi nulla, ma non sganciano un solo obolo a chi sta nella tribolazione»; sulla loro fine egli non nutre dubbi: «Non sono accolti nel regno dei cieli, perché sta scritto: *È più facile che un cammello, etc.* (Mc 10, 25)»<sup>32</sup>. Ed evocando il finale giudizio, continua: «Cosa risponderai al Giudice, tu che rivesti i muri ma non vesti l'uomo? Che addobbi i cavalli, ma sopporti che il fratello sia nello squallore? Che lasci marcire il grano, ma non nutri chi ha fame? Che sotterri l'oro ma disdegni chi

<sup>30</sup> *Div. 1: PG 31, 280B-281B. Cf. Destruam 7: PG 31, 276B*: «Se ognuno prendesse per sé ciò che serve solo a sollievo della propria necessità e lasciasse il superfluo a chi ne ha bisogno, nessuno sarebbe ricco, nessuno sarebbe povero ( $\pi\acute{e}\nu\eta\varsigma$ ), nessuno sarebbe bisognoso ( $\acute{e}\nu\delta\acute{e}\eta\varsigma$ )». La posizione basiliana parrebbe più sfumata, ma non meno rigorosa, rispetto alla radicale affermazione di Girolamo, che peraltro riporta una *vulgata sententia* di un innominato filosofo (*philosophi sententia*): *Omnis dives aut iniquus, aut inqui heres: Tract. in ps. 83, 2, 3: CCL 78, 96 = ep. 120, 1: CSEL 55, 476.*

<sup>31</sup> *Div. 2: PG 31, 284AB; cf. Destruam 3 (Sal 111, 9): PG 31, 268A*: «Il pane, messo in deposito presso l'affamato, restituisce abbondantemente il suo utile in seguito». E Gregorio di Nissa, analogamente, affermerà che «il frutto dell'elemosina germoglia in abbondanza»: *de pauperibus amandis 1: ed. cit. p. 8.*

<sup>32</sup> *Div. 3: PG 31, 288A; cf. ibid. 4: PG 31, 292B*: «Non avesti misericordia, non otterrai misericordia; non apristi la tua casa, sarai rimandato indietro dal Regno; non donasti il pane, non riceverai la vita eterna».

è strangolato? Se poi hai anche una moglie attaccata alle ricchezze, la malattia si raddoppia, perché lei fa divampare il lusso»: ce n'è per tutti, senza dimenticare la (facile) misoginia di ogni tempo e orientamento contro il lusso delle donne<sup>33</sup>. Molto più Basilio denuncia, ricordando la vigna di Naboth (1 Re 21, 1-16), violenza e sopraffazione che la ricchezza, congiunta al potere, esercita sugli uomini riducendoli a schiavi, tremebondi dinanzi ai potenti, feroci sui più deboli<sup>34</sup>; quella ricchezza che è «pretesto (ὑπόθεσις) di ogni guerra, per la quale si forgiano armi e si affilano le spade»<sup>35</sup>. La «perfezione» del distacco e della rinuncia il vangelo (Mt 19, 21) la richiede anche ai coniugati, che non debbono accampare pretestuosamente la cura dei figli<sup>36</sup>. In chiusura è ripreso l'esempio di «Cristo che *ci* ama, che è diventato povero (πτωχεύσαντι) per noi affinché noi diventassimo ricchi della sua povertà (πτωχεία cf 2 Cor 8, 9)»<sup>37</sup>.

Le riflessioni sul ricco stolto (Lc 12, 18) dilatano la ‘base’ biblica all’AT, con Prov 3, 27 (*Non rifiutarti di beneficare il bisognoso ἐνδεεί*); 3, 3 (*Eleemosine e fedeltà non ti abbandonino*); Is 58, 7 (*Spezza il tuo pane all’affamato*)<sup>38</sup>. Di rilievo è la rappresentazione (retorica-mente raffinata, ma tanto ‘partecipata’) del dramma di un padre co-stretto dalla fame a vendere i figli al mercato, per sfamare loro prima che se stesso<sup>39</sup>; oppure il ribaltamento dello *status* del ricco avaro in un soggetto privo, dunque bisognevole, di ogni vero e durevole bene (*ἐνδεής παντὸς ἀγαθοῦ*), perché «povero di carità, povero di umanità, povero di fede in Dio, povero di speranza eterna (*πένης ἀγάπης, πένης φιλανθρωπίας, πένης πίστεως εἰς Θεόν, πένης ἐλπίδος αἰωνίου*)», unica povertà temibile dinanzi a Dio e ai fratelli<sup>40</sup>.

<sup>33</sup> *Div. 4: PG 31, 288C-289B.* Al contrario la generosità verso i poveri farà sì che in quel giorno «un popolo intero, disponendosi intorno a te presso il giudice di tutti, ti chiamerà nutritore (*τροφέα*), evergete e con tutti i nomi che ha la generosità (*φιλανθρωπίας*)»: *Destruam 3: PG 31, 265D*.

<sup>34</sup> *Div. 5: PG 31, 293B-296A.* Il richiamo (esteso) al giudizio finale conclude anche l'omelia sul ricco stolto della parabola: *Destruam 8: PG 31, 277B.*

35 *Div. 7: PG 31, 297B.*

36 *Ibid.* 297C-300A.

<sup>37</sup> *Ibid.* 9: PG 31, 304C.

<sup>38</sup> *Destruam* 1: PG 31, 264A.

<sup>39</sup> *Destruam* 4: PG 31, 268C-269B. In questa prosopopea è stata individuata l'influenza della or. IV (*contro il ricco*) di Imerio, maestro di Basilio ad Atene: cf. Y. Courtonne (éd.), *Homélies sur la richesse*, Paris, 1935, 77-78; Pizzolato, 235, n. 89.

<sup>40</sup> *Destruam* 6: PG 31, 276A.

\*\*\*

Le *omelie sui Salmi* dilatano ancora la base veterotestamentaria. Il commento a Sal 33, 7: *Questo povero (πτωχός) gridò, e il Signore lo ascoltò*, accostato a Mt 5, 3 (e alle restanti Beatitudini) così esordisce:

Non sempre la povertà (*πτωχεία*) è lodevole, ma solo quando è scelta volontariamente per il vangelo (ἐκ προαιρέσεως κατὰ τὸν εὐαγγελικὸν σκοπόν). Molti sono poveri (*πτωχοί*) di sostanze ma predisposti all'avarizia più gretta: costoro non sono salvati dall'indigenza (ἐνδεία) bensì condannati dall'indole (*προαιρεσίς*). Non qualunque indigente (ἐνδεής) è degno di lode (*μακαριστός*), ma solo quello che pone il preceitto di Cristo al di sopra dei tesori del mondo. Costoro il Signore proclama beati: Mt 5, 3. Non i miseri (*πένητες*) di sostanze ma coloro che hanno scelto la povertà dello spirito (*πτωχεία ἐκ ψυχῆς*). Nulla di ciò che è involontario è degno di beatitudine (*μακαριστόν*): ogni virtù, e soprattutto questa, si caratterizza per la *volontarietà della scelta*. È scritto: *Questo povero gridò* (Sal 33, 7). Il dimostrativo vuol richiamare la tua attenzione su chi è povero (cf. Mt 5, 3) affamato, assetato, nudo (cf. Mt 5, 6+1 Cor 4, 11) secondo Dio, come se lo mostrasse a dito: *questo*, cioè il *discepolo di Cristo*<sup>41</sup>.

Tornano considerazioni sempre più precise sulla povertà evangelica, acquistata a prezzo di rinuncia alle sostanze materiali ma benanche e principalmente alla propensione al potere e alla sopraffazione dell'uomo sull'uomo, che quelle perlopiù favoriscono e incentivano. La povertà dei «discepoli di Cristo», anche a motivo dell'allusione alle esemplari fatiche apostoliche di Paolo, risulta compendio di ogni altra beatitudine e sigillo di riconoscimento della vita «secondo Dio». Cristo medesimo si offre *exemplum* tanto, e prima di tutto, di questa povertà che di ogni altra beatitudine:

*Pur essendo per natura ricco, in quanto tutto ciò che è del Padre è suo, si fece povero per noi perché diventassimo ricchi attraverso la sua povertà (πτωχεία: 2 Cor 8, 9+Gv 16, 15). Il Signore compì per primo ogni azione capace di condurci alla beatitudine, proponendosi come esempio (παράδειγμα) ai discepoli. Analizza le beatitudini una ad una e troverai che Egli ha tratto l'insegnamento teorico dal suo esempio pratico... Si fece povero riducendo se stesso alla condizione di servo (Fil 2, 7) affinché tutti noi attingessimo dalla sua pienezza, grazia su grazia (Gv 1, 16). Dunque se uno, mosso dallo Spirito santo e benigno, non superbo di sé ma fattosi umile sino ad esaltare gli altri (2 Cor 11, 7), grida in spirito invocazioni di cose elevate*

<sup>41</sup> In ps. 33, 5: PG 29, 361AB.

senza mai pronunciare nulla di meschino e basso alla ricerca di beni terreni e mondana, ebbene il grido di un simile uomo è ascoltato dal Signore (cf. Sal 33, 7)<sup>42</sup>.

Risulta evidente la circolarità di questo sviluppo ermeneutico, non solo perché attinge il livello cristologico dell'esegesi rispetto a quello precedente, morale e sostanzialmente letterale, ma anche perché si apre e si chiude sul macarismo della povertà, punto di partenza e di arrivo dell'imitazione di Cristo, primo e perfetto esempio di povero evangelicamente inteso (e di pratica somma di ogni beatitudine). Il binomio povertà/umiltà appare funzionale e previo all'economia salvifica per espressa influenza della teologia paolina della κένωσις. Ricchi di beni veri furono gli apostoli, Paolo in particolare, perché «cercarono il Signore» preferendolo a ricchezze e agi terreni nei confronti dei quali apparvero «poveri» agli occhi del mondo, in realtà testimoniarono nella *sequela Christi* quali fossero i nuovi «beati», eredi delle promesse antiche<sup>43</sup>.

La sinonimia ermeneutica πτωχός/ταπεινός orienta l'esegesi di Sal 33, 19 (*Il Signore è vicino ai contriti di cuore e salverà gli umili di spirito*) in direzione di Mt 5, 3. Richiamata la «profezia di Isaia» (61, 1: *Lo spirito del Signore... mi mandò ad evangelizzare i poveri [πτωχούς], a sanare i contriti di cuore...*) ed accostato Sal 50, 19 (*Dio non disprezzerà un cuore contrito e umiliato*) a conferma dell'analogia semantica *povero-umile-cuore contrito*, sono definiti *umili* quanti mortificano la superbia ed esercitano la pazienza nell'attesa della gioia futura; *contriti di cuore* coloro che annullano ogni pensiero ed orgoglio

<sup>42</sup> In ps. 33, 5: PG 29, 361B-364A. L'«esemplarità» di Cristo per tutte le beatitudini era stata affermata da Origene su base scritturistica (nell'ordine: Mt 5, 5; 11, 29; 5, 9; Ef 2, 14; Mt 5, 10; 5, 4), parzialmente riprodotta da Basilio: *Lc. hom. 38, 1-2: SC 87*, 442.

<sup>43</sup> In ps. 33, 7: PG 29, 368B-369A. «Non è da chiunque accostarsi alla perfezione dell'amore e riconoscere il vero Bene, ma di colui che ormai si è spogliato dell'uomo vecchio, che si corrompe dietro passioni ingannatrici, e si è rivestito del nuovo, che si rinnova per riconoscersi secondo l'immagine del Creatore (Ef 4, 22. 24). Chi ama la ricchezza e arde dal desiderio della corruttibile bellezza fisica e preferisce questa piccola gloria (a quella vera), e consuma la sua capacità di amore in cose non convenienti, costui è reso cieco dinanzi alla visione del vero Bene»: In ps. 44, 2: PG 29, 392A-C. Cf. *Humil. 6: PG 31, 536B-537A* dove è proposto Cristo, modello di *umiltà* e rinuncia da «imitare», così come seppero imitarlo i «discepoli, che poveri e nudi percorsero il mondo intero, non con sapienza di parola (1 Cor 1, 17) e neppure con moltitudine di proseliti, bensì soli ed erranti attraversarono la terra e il mare, flagellati lapidati perseguitati, infine messi a morte».

umano, disprezzano le cose del mondo, si affidano alla Parola di Dio e, nutrendo pensieri divini, fanno del cuore un sacrificio a Dio accetto; infine gli *umili* in possesso della grazia dello Spirito si professano «servi di tutti in Cristo» (cf. 2 Cor 4, 5) e ultimi fra tutti con il medesimo slancio di Paolo (1 Cor 4, 13), per poter essere fra i primi (cf. Mt 20, 16) di coloro che il Signore ha proclamato beati (Mt 5, 3)<sup>44</sup>.

Non indulge a ‘spiritualizzazioni’ la doppia omelia sul salmo 14, dedicata (la seconda) alla condanna del prestito ad interesse e del prestito ad usura<sup>45</sup>. Premesso che *chi usa misericordia al povero, fa un prestito al Signore* (Prov 19, 17) in quanto garanzia di tale prestito è il regno dei cieli, Basilio rammenta che alla coscienza della natura comune («l'uomo è un animale politico e di gruppo») si aggiunge l'invito di Cristo alla comunione e all'amore vicendevole (*Dà a chi ti domanda, non voltare le spalle a chi vuole da te un prestito* Mt 5, 42) per alleviare le condizioni del bisognoso con la generosità del dono (τὸ εὐμετάδοτον cf. 1 Tim 6, 18), però mette in guardia da una beneficenza indiscriminata – ne approfitterebbero i non bisognosi per farne traffico e lusso indecente – rimandando all'esempio dell'amministrazione degli apostoli (cf. At 4, 34-35) per un discernimento e la cura dei veri bisognosi, affidata a soggetti consapevoli e avveduti<sup>46</sup>.

La seconda omelia aggredisce dapprima l'usuraio, con ampio corredo scritturistico (Ez 22, 12; Dt 23, 20; Ger 9, 5; Sal 54, 12; 14, 5): «È il colmo della disumanità (ἀπανθρωπίας ὑπερβολήν) se, mentre uno che si trova nella mancanza dei beni necessari contrae un prestito per dar sollievo alla sua vita, un altro non si accontenti della restituzione del capitale, ma escogiti il modo di accumulare entrate e risorse approfittando delle disgrazie del povero (πένητος)», ridotto dal-

<sup>44</sup> In ps. 33, 12: PG 29, 380A-381A. L'affermazione di Giovanni Crisostomo («poveri in spirito sono gli umili e coloro che hanno il cuore contrito») è ugualmente confortata da Is 50, 19: Mt. hom. 15, 1-2: PG 57, 224.

<sup>45</sup> «In Basilio non risulta una differenziazione di condanna tra prestito a interesse e prestito ad usura»: Pizzolato, 78. Sul tema vd. M. Giacchero, *L'influsso di Plutarco nella condanna basiliana del prestito a interesse* (*Plut. De vitando aere alieno e Basil. In Psalm. XIV,2*), in G. Barabino (a cura di), *Tetraonyma, Miscellanea graeco-romana*, Genova, 1966, 157-174; M. Forlin Patrucco, *Povertà e ricchezza nell'avanzato IV secolo: la condanna dei mutui in Basilio di Cesarea*, *Aevum*, 47, 1973, 225-234.

<sup>46</sup> In ps. 14a, 6: PG 29, 261C-264C.

l'indebitamento ad una schiavitù a vita e alla perdita della libertà<sup>47</sup>. In altra omelia Basilio avvertiva che l'esempio di Cristo (2 Cor 8, 9) deve convincerci che «non l'essere povero è vergogna, ma il non sopportare nobilmente la povertà (οὐ τὸ πένεσθαι ἐπονείδιστον, ἀλλὰ τὸ μὴ φέρειν εὐγενῶς τὴν πενίαν)»<sup>48</sup>. Qui ripete che «la condizione di povertà (τὸ πένεσθαι) non è affatto cagione di vergogna... né si rimedia alla povertà (πενίαν) con gli interessi»<sup>49</sup>. Dunque prima di tutto, pur nelle strettezze e nelle necessità, il povero difenda la propria dignità e libertà: «Accetta di alienare tutto tranne la libertà... Ora sei povero, ma libero»<sup>50</sup>. L'esperienza insegna, e Basilio lo dice a chiare lettere, con un'aggiunta di sessismo (scontato), diremmo oggi, che «ricorrono al prestito non i bisognosi (ἐνδεεῖς) del necessario (costoro non trovano nemmeno chi dia loro credito), ma quelli... che si abbandonano a spese smodate e sterili lussi, quelli che sono schiavi degli sfizi di una donna»<sup>51</sup>. La finale apostrofe è per i ricchi, invitati a donare senza attendersi restituzione (Lc 6, 34-35): «Nel momento in cui tu ti accinga a elargire a causa del Signore (διὰ τὸν Κύριον) qualcosa a un uomo che sta nella miseria (πτωχῷ), la medesima azione è sia un dono (δῶρον) sia un prestito: un dono, perché non c'è la speranza della restituzione; un prestito, perché grande è la munificenza del padrone che ti ripaga al posto di quello... Perché *colui che ha pietà del misero* (πτωχόν) è come se prestasse a Dio (Prov 19, 17)... pagatore vicario dei miseri (πτωχῶν)»<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *In ps. 14b, 1: PG 29, 265A-268A* (trad. Pizzolato). Tale «disumanità» vieta all'usuraio di accedere agli ordini sacri a meno che egli non decida di distribuire l'ingiusto guadagno ai poveri e prometta di allontanarsi dalla malattia dell'accumulo (φιλοχρηματία): *ep. 188*, can. 14: Courtonne 2, 130.

<sup>48</sup> *Ir. 4: PG 31, 364A.*

<sup>49</sup> *In ps. 14b, 3: PG 29, 272C.*

<sup>50</sup> *In ps. 14b, 2: PG 29, 269A.C.* È concetto su cui insiste Plutarco, fonte, com'è noto, dell'omelia basiliana: si aggiunga alla bibliografia su citata G. Lozza, *Plutarco, s. Basilio e gli usurai*, *Koinonia*, 4, 1980, 139-160; A. Barigazzi, *I Padri della Chiesa e il De vitando aere alieno di Plutarco*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di M. Naldini*, Roma, 1994, 569-582. «Plutarco manca sì di spirito evangelico, ma difende la libertà e la dignità come beni superiori: anzi, proprio questo elemento etico ha indotto il cristiano Basilio ad utilizzare *abunde* lo scrittore pagano»: G. Marenghi, *Plutarco. No all'usura!*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di G. Marenghi, Napoli, 1996 (*Corpus Plutarchi Moralium* 23), 63.

<sup>51</sup> *In ps. 14b, 4: PG 29, 276C.*

<sup>52</sup> *In ps. 14b, 5: PG 29, 277C.*

Basilio si muove fra i due poli dell'esperienza alessandrina, ma pende più verso quella di Origene che verso quella di Clemente: se per il primo «la spogliazione dei beni è condizione che nessun discepolo può eludere nell'intraprendere il cammino della perfezione, per il secondo la questione emergente era quella del difficile equilibrio tra il possesso dei beni e il distacco interiore da essi e connessa, quella del retto uso delle ricchezze»<sup>53</sup>.

### ***Riepilogo della base scritturistica***

Per un riepilogo di alcuni testi più significativi della base scritturistica del pensiero, ascetico e omiletico, di Basilio su ricchezza e povertà, conviene osservare anzitutto lo (scontato) rilievo del NT. Matteo, ovviamente, guida le referenze più ripetute, a cominciare dal risalto 'fondante' del primo macarismo («Beati i poveri ...» 5, 3 / Lc 6, 20), citato almeno 8 volte; seguito da Mt 19, 21 (l'invito al giovane ricco, citato 7 volte, cui va aggiunta la sua ripresa, almeno 3 volte, sotto la forma di Lc 12, 33). Competitivo con tale risalto appare il paolino 2 Cor 8, 9 (Cristo, paradigma di povertà, citato 6 volte). Nessun altro v. neotestamentario riceve altrettanta attenzione numerica e qualitativa. Matteo è anche quello che presenta le referenze più diversificate al rivoluzionario e programmatico discorso della montagna (oltre 5, 3, anche 5, 6, 7, 42; in parallelo con le attestazioni lucane: 6, 20, 24, 30, 34-35), alla condanna dell'accumulo egoistico ma anche alla fiducia nella Provvidenza (6, 19-20, 24-34), infine al finale giudizio sulla solidarietà e la comunione con il fratello (25, 34-36, 40). Da Luca Basilio riprende, anche più di una volta, l'esemplarità positiva dell'obolo della vedova (21, 1-4) e della conversione di Zaccheo (19, 8), negativa del ricco stolto (12, 18), oppure la rappresentazione del povero nel biblico Lazzaro (16, 20-21). Né poteva mancare il riferimento, così frequente negli scritti basiliani, alla lucana rappresentazione (ideale) della solidarietà e della comunione della primitiva comunità di Gerusalemme (At 2, 44; 4, 34-35). Da Mc 10, 25 Basilio attinge la difficoltà, se non l'impossibilità, per un ricco di entrare nel regno. Il *corpus* paolino è letteralmente 'bloccato' da Basilio sulla esemplarità della povertà di Cristo (2 Cor 8, 9), di cui è esaltata la *kenosi* (Fil 2, 7), mentre da 1

---

<sup>53</sup> Pizzolato, *La cura del povero*, 22.

Cor 4 egli deriva l'immagine del cristiano, povero talora anche perseguitato, modellato sulle fatiche apostoliche di Paolo (vv. 7. 11. 13).

Non meno significativo risulta l'apporto dell'AT attraverso le figure 'esemplari' del patriarca «benefattore», Giuseppe (Gen 37, 28; 43, 13; 47, 12), del povero decaduto Giobbe, infine la figura negativa, del re Acab, usurpatore della vigna di Naboth (1 Re 21, 1-16). Precise ammonizioni sono desunte da Is 61, 1 (l'annuncio ai poveri), Ez 22, 12 (condanna dell'usura), Prov 19, 17 (donare al povero è prestare al Signore, citato 3 volte). Tre volte è anche citato Sal 33, 7 (il Signore ascolta il grido del povero), due volte Sal 39, 18, di analogo tenore. Si sa della predilezione di Basilio per i Salmi, che gli offrono una vasta gamma di interventi sulla comunità, in particolare per il nostro argomento, lo speciale rapporto di fiducia e di abbandono fra Dio e il povero e l'umile (Sal 9, 38; 33, 8, 19; 50, 19; 54, 12; 73, 21), ancora contro l'usura (Sal 14, 5; 111, 9).

### ***La Basiliade alla prova dell'epistolario***

L'epistolario basiliano, di notevole ampiezza, può offrire la verifica, nel concreto dell'azione quotidiana e pastorale con tutte le sue varianti ed altrettante difficoltà, della coerenza e capacità propulsiva delle suddette premesse scritturistiche. È, però, evidente che il supporto biblico degli scritti didattici e parenetici riceve nell'epistolario minore visibilità in quanto vi è privilegiato (seppur con la discrezione che caratterizza ogni riferimento a persone e situazioni in disagio materiale e morale) il problema in sé e il suggerimento pratico per risolverlo. A Basilio non sfugge che fra catechesi biblica sulla scelta/accettazione della povertà ad imitazione di Cristo e degli apostoli, e quotidiana aspirazione e realizzazione della stessa nella comunità a lui affidata ci sia una differenziazione, se non proprio uno iato, che impone valutazioni e forme di intervento diversificate, pur sempre confrontate, nella loro verità di fondo, con le premesse scritturistiche, che sfoceranno, infine, nella costruzione e realizzazione della *Basiliade*, la cittadella per i poveri poco fuori Cesarea, esaltata dai posteri quale «nuova città», solida e durevole perché fondata sulla 'roccia' della Scrittura.

Va dapprima rilevato il gran numero di missive a destinatari ricchi e/o potenti, cui Basilio chiede di venire incontro a situazioni particolari di soggetti singoli, talora dell'intera comunità cittadina. La

loro frequenza si moltiplica in epoca episcopale (con possibilità di risultati intuitivamente più efficaci) ma non mancano nel periodo precedente, quasi interamente dedito ad una appartata vita ascetica. In occasione della grave carestia del 368-369, il presbitero Basilio avverte di non potersi allontanare dalla città al fine di provvedere e coordinare la distribuzione dei viveri (οἰκονομία operazione già di per sé meritoria) per il fatto di voler altresì condividere con gli afflitti la medesima sofferenza (συμπάθεια)<sup>54</sup>. Per Basilio, un vescovo è, per definizione, non solo «il corifeo della comunità e l'esegeta della Parola divina» ma anche ed indissolubilmente «padre dei suoi figli, anziano, capo delle autorità (εξαρχος), patrono (προστάτης) del popolo, dispensatore di cibo (τροφεύς) ai bisognosi»<sup>55</sup>. Questa «duplice funzione di tutela economico-sociale e di mediazione politica in favore della comunità cittadina... a lui (sc. Basilio) era profondamente congeniale in forza sia dei motivi umanitari che ispiravano la sua missione sia della provenienza dalle file di quella medesima aristocrazia locale dotata di potere economico, tradizioni di cultura e di eloquenza, e importanti relazioni, al cui interno si reclutavano i patroni»<sup>56</sup>. E, allorquando è richiesto di segnalare un soggetto idoneo a ricoprire l'episcopato, egli individua un presbitero che unisce all'ortodossia, alla conoscenza dei canoni e alla esemplarità di vita ascetica, il fatto che sia «povero (πτωχόν), senza mezzi di sussistenza, gli manca persino il pane e si procura da vivere con il lavoro delle sue mani»<sup>57</sup>: un 'ideale' cui Basilio crede fermamente e che le sue personali scelte di 'spoliazione' in favore dei poveri confermano, ma che è ben lungi dal ceto sociale, perlopiù dell'aristocrazia fondiaria, donde provenivano i vescovi orientali del tempo.

Va anche ricordato che l'epistolografia del tempo è esercizio raffinato della cosiddetta Seconda Sofistica, che negli autori cristiani, imbevuti di paideia classica, si nutre volentieri di paralleli con gli e-

<sup>54</sup> Ep. 31: Courtonne 1, 73. Sul nesso οἰκονομία πτωχῶν cf. ep. 92, 2: Courtonne 1, 200.

<sup>55</sup> Ep. 28, 2: Courtonne 1, 68.

<sup>56</sup> M. Forlin Patrucco, *Basilio προστάτης ed εξαρχος della comunità cittadina, in Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso internazionale (Messina 3-6 XII 1979)*, I, Messina, 1983, 125-136, qui 126, 127. Secondo la studiosa «il termine εξαρχος non ha riscontri in questo significato di guida insieme politica e spirituale esercitata a livello di governo cittadino» (p. 131).

<sup>57</sup> Ep. 81: Courtonne 1, 183.

*xempla* più celebrati di tale tradizione, filosofica e letteraria, che vanno ad arricchire l'esemplificazione biblica per la comunità ecclesiastica al fine di poter meglio 'dialogare' su un piano di comune formazione con l'aristocrazia e la élite culturale e politica del tempo. Non meraviglierà pertanto il rimando alla povertà «πενία a noi cara, alimento di filosofia», praticata da figure emblematiche e proverbiali, quali gli stoici Zenone e Cleante, e il cinico Diogene, in un garbato rimprovero di Basilio al lusso di Olimpio, un ricco cristiano (ιερῷ σου ψυχῆ) di Neocesarea<sup>58</sup>. Finanche ai suoi monaci, che non dovevano esserne del tutto immuni, raccomanda di non amare il denaro (φιλάργυρον) ma anche di non accumulare cose inutili, con allusione al divieto di tesaurizzare (cf. Mt 6, 19)<sup>59</sup>. L'analogo *status* monastico del destinatario di consigli nella *ep. 23* rivela invece una esplicita citazione (assieme a molte altre allusioni) del frequente 2 Cor 8, 9, ovvero la necessità della imitazione (μίμησις) di Cristo quale modello di povertà<sup>60</sup>.

A difesa della Basiliade si esprime l'*ep. 94* (del 372) al cristiano Elia, governatore della provincia: a lui Basilio indica il progetto, in fase avanzata e con il beneplacito dell'imperatore Valente (καὶ βασιλεὺς ὁ μέγας τὴν πολυπραγμοσύνην ἡμῶν ταύτην καταμαθών) <sup>61</sup>, che prevede l'edificazione di una chiesa e tutt'intorno alloggi per i ministri di culto, occasionalmente aperti anche alle autorità civili; luoghi di accoglienza per stranieri o malati bisognosi di cure, dunque operatori quali medici, infermieri, bestie da soma per trasporto viveri e utilità varie, laboratori artigianali, etc., insomma una cittadella con tanti e diversi soggetti a servizio del disagio sociale<sup>62</sup>.

Basilio adopera i suoi buoni uffici anche per altre istituzioni simili affidate a confratelli, come nel caso di quella raccomandata ad un *numerarius*, un alto funzionario del fisco imperiale: egli potrà visitare l'ospizio dei poveri (πτωχοτροφία) e rendersi conto della oppor-

<sup>58</sup> *Ep. 4*: Courtonne 1, 15-16. Celebrati ad es. da Luc. *Peregr.* 15; Sines. *Ep. 147*; Val. Max. 8, 7; Sen. *Ep. 44*.

<sup>59</sup> *Ep. 22, 3*: Courtonne 1, 57.

<sup>60</sup> *Ep. 23*: Courtonne 1, 59.

<sup>61</sup> Si veda in proposito la notizia di Teodoreto, *Hist. eccl.* 4, 19, 13: *SC* 530, 256.

<sup>62</sup> *Ep. 94*: Courtonne 1, 205-206; cf. *ep. 285*: Courtonne 3, 156. Sul complesso della Basiliade esiste una consistente letteratura: cf. M. Cassia, *Cappadocia romana: strutture urbane e strutture agrarie alla periferia dell'Impero*, Catania, 2004, 169-170 (ivi bibliografia).

tunità, già riconosciuta da un suo collega, di decretare l'esenzione dalle imposte a motivo dell'esigua proprietà dei poveri (*πενήτων*)<sup>63</sup>. Analoga è la richiesta della lettera successiva per uno *πτωχοτροφεῖον* affidato ad un corepiscopo, con l'importante notizia del diretto sovvenzionamento (*διατρέφεις*) di un similare stabilimento in Amasea da parte di un altro funzionario, cui la richiesta è inoltrata, facendo appello alla sua risaputa *φιλανθρωπία*<sup>64</sup>. Lettere ai magistrati locali e provinciali per segnalare problemi e situazioni di povertà e disagio sono frequenti, talora non più estese di un semplice biglietto di raccomandazione in misura direttamente proporzionale alla conoscenza e all'amicizia che Basilio intratteneva con il destinatario<sup>65</sup>.

Il rango ecclesiastico (perlopiù episcopale) del destinatario, come nel caso del diletto Amfilochio, 'dirige' scopertamente l'applicazione dei fondamenti scritturistici ai concreti interventi in favore dei poveri: Eracleide, nel cui nome Basilio scrive, riferisce di un colloquio con il vescovo di Cesarea all'interno dello *πτωχοτροφεῖον* sul tema della povertà e dell'assistenza ai poveri alla luce della Scrittura. Ne viene fuori un rapido compendio di quanto già conosciamo dagli scritti ascetici e omiletici: per un cristiano, raccomanda Basilio, la misura della povertà (*ἀκτημοσύνης... τὸ μέτρον*) sia nel possesso dell'unica tunica (Lc 9, 3; Mt 10, 10; Mc 6, 9), dopo aver venduto i propri beni per darli ai poveri (Mt 19, 21), in analogia con il mercante che vende tutto per acquisire la perla preziosa del Regno (Mt 13, 45-46); dopodiché bisogna evitare di affidare a chiunque il delicato compito della distribuzione ai poveri: in ciò va seguito l'esempio degli apostoli (At 4, 34-35) perché «occorre esperienza (*ἐμπειρία*) per distinguere (*διάγνωσις*) chi è davvero bisognoso da chi chiede per avidità (*πλεονεξία*). Colui che dà a chi ha bisogno, ha dato al Signore e riceverà la ricompensa (cf. Prov 19,17). Colui, invece, che dà a chiunque giri attorno, ha gettato al cane, molesto per la sua impudenza e non degno di pietà per l'indigenza (*ἐνδεικός*)»<sup>66</sup>. La chiusa è nuova e severa perché è frutto dell'esperienza maturata nel frattempo, in particolare nella quotidiana gestione della Basiliade. L'*ep.* 286 ad un magistrato locale riferisce infatti di un furto di «modesti mantelli per i poveri (*ἱμάτια εὐτελῆ πτωχῶν*)», perpetrato nel deposito di indumenti nella chiesa (forse)

<sup>63</sup> *Ep.* 142: Courtonne 2, 64-65.

<sup>64</sup> *Ep.* 143: Courtonne 2, 65.

<sup>65</sup> Cf. ad es. *ep.* 144: Courtonne 2, 66.

<sup>66</sup> *Ep.* 150, 3: Courtonne 2, 74-75.

della Basiliade: i ladri sarebbero stati colti in flagrante dagli stessi custodi ma Basilio ritiene di doverli assicurare, per lo specifico reato di cui si sono macchiati, alla giustizia divina (esercitata dal vescovo) più efficace, a suo dire, di quella dei tribunali<sup>67</sup>.

### ***La Basiliade alla prova dei contemporanei***

È lecito a questo punto chiedersi se tali premesse scritturistiche, almeno in parte, risultassero ai contemporanei quali trasparenti coordinate applicate dal fondatore e 'progettista' alla 'costruzione' della Basiliade<sup>68</sup>, ovvero se il messaggio basiliano sulla prioritaria scelta dei poveri, biblicamente strutturato e motivato, non obbedisse solamente ad un evergetismo vecchia maniera e con questo intendesse addirittura porsi in competizione per raccogliere consensi, ma costituisse per davvero strumento e concreto materiale per la edificazione della cittadella dei poveri e tale fosse concordemente salutato e soprattutto recepito dalla società del tempo. Più sopra è stato accennato che la sua durata (fino alla sostituzione della città antica) potrebbe militare in tal senso. E se l'entusiastico immediato commento dei due Gregori (in due elogi funebri per Basilio) appare scontato ma non del tutto, le testimonianze di storici, quali Sozomeno e Teodoreto, sono indubbiamente di rilievo per rispondere alla nostra domanda.

La testimonianza più articolata e non meno veritiera, anche se inficiata dall'enfasi del genere oramai orientato all'agiografico, è quella offerta dall'elogio funebre pronunciato dall'amico Gregorio di Nazianzo. Il quale loda in Basilio, fra le tante virtù, povertà (ἀκτησία) e sobrietà, la cui ricchezza consisteva nel non possedere nulla oltre la croce (cf. Gal 6, 14), senza l'ostentazione degli antichi cinici (Cratete)<sup>69</sup>, perché davvero si era privato di tutti i beni «secondo la nobile

<sup>67</sup> Ep. 286: Courtonne 3, 156-157. Sul delicato problema del rapporto fra i due 'fori' rinvio al mio *I Cappadoci e il divieto di ricorso ai tribunali pagani* (1 Cor 6), *Analecta Nicolaiana*, 8, 2009 (Nessun ingiusto entrerà nel Regno dei cieli, a cura di R. Scognamiglio e C. Dell'Osso: Atti del IX Seminario di Esegesi patristica su 1 Corinti 6, 1-11 nell'esegesi dei Padri della Chiesa, Megara, Grecia, settembre 2008), 89-117.

<sup>68</sup> Tale appellativo appare codificato già in *schol. 7* del *corpus asceticum* pubblicato da J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, Louvain, 1953, 155.

<sup>69</sup> Analoga *diminutio* della scelta 'pauperistica' di Cratete (in compagnia di Anassagora e Democrito) si ritrova in Clem. *Quis dives 11-12: SC 537*, 130, che ri-

esortazione di Cristo (cf. Mt 6, 26s.), che a causa nostra si è fatto povero nella carne per rendere noi ricchi nella divinità (cf. 2 Cor 8, 9). Conformandosi a questo esempio, egli possedeva una sola tunica e un solo mantello (cf. Mt 10, 10; Mc 6, 9; Lc 3, 11; 9, 3)»<sup>70</sup>. Il che serve all'oratore a introdurre la realizzazione più celebrata della povertà predicata e praticata da Basilio:

È cosa ammirabile l'amore per il prossimo, l'assistenza ai poveri (φιλανθρωπία καὶ πτωχοτροφία) e il sostegno prestato ai bisognosi? Procedi per breve tratto fuori di questa città (*Cesarea*) e osserva quella nuova (τὴν καυνὴν πόλιν), erario di pietà, comune riserva dei possidenti, in cui viene depositato l'eccesso di ricchezza, oltre che già l'indispensabile, su esortazione di quello (sc. Basilio), liberato dalle tarme e per non fare contenti i ladri (cf. Mt 6, 19-20; Lc 12, 33)...; in quella città la malattia è sopportata con filosofia, la sciagura è considerata beata (μακαρίζεται) e la compassione è messa alla prova.

In questa «nuova città», prosegue il Nazianzeno

non sta più dinanzi ai nostri sguardi lo spettacolo atroce e miserabile di quegli uomini diventati cadaveri ancor prima della loro fine (sc. *i lebbrosi*), morti nella maggior parte del corpo, respinti lontano dalle città, dalle case, dalle piazze, dall'acqua, dai loro più intimi amici.

Perché, spiega l'oratore

Basilio più di ogni altro ha convinto gli uomini a non disprezzare i propri simili e a non disonorare Cristo, unico capo comune a tutti (cf. Col 1, 18; Ef 1, 22; 4, 15; 5, 23), con atti disumani compiuti ai danni di quelle persone, ma a porre fruttuosamente i propri beni a vantaggio delle disgrazie altrui e a prestare (δονείζειν) a Dio la propria pietà (cf. Prov 19, 17), bisognosi noi stessi di pietà... Egli (*Basilio*) non tenne in considerazione i malati solo a parole, ma li abbracciava come fratelli... per dare l'esempio... di come avvicinarsi ai corpi per curarli, esortazione parlante e silenziosa insieme (φθεγγομένη καὶ σιωπώσα παραίνησις)... (*Inoltre*) offrì a tutti coloro che stavano alla guida dei popoli come comune oggetto di emulazione il suo amore per questi uomini e la sua magnanimità (φιλανθρωπίαν καὶ μεγαλοψυχίαν).

A motivo della corerenza ‘evangelica’ fra parola predicata e azione quotidiana, conclude il Nazianzeno, in Basilio era preminente

prende uno degli *exempla* di scelta della povertà a favore della filosofia, citati da Plut. *De vitando aere alieno* 8.

<sup>70</sup> Greg. Naz. *or.* 43, 60-61: *SC* 384, 254-258.

«l'imitazione di Cristo, che non guariva dalla lebbra con le parole ma con i fatti»<sup>71</sup>.

Anche per Gregorio di Nissa, che si esprime con incisiva sintesi, fra i tanti meriti di Basilio «novello Mosé» del suo popolo, c'è di sicuro che «alla periferia della città (ἐν τῷ προαστείῳ) costruì una *tenda della testimonianza* (cf. Ex 25, 9ss.) persino materiale (καὶ σωματικῶς), facendo sì che per mezzo dell'insegnamento divino i poveri (πτωχούς) nel corpo divenissero *poveri nello spirito* al punto che la povertà *dichiarata beata* (cf. Mt 5, 3) procurasse loro la grazia del vero Regno»<sup>72</sup>. I due più stretti collaboratori del defunto metropolita di Cesarea concordano nel far emergere (e rilanciare, propagandisticamente o meno, non è questo il problema) gli identici fondamenti biblici posti da Basilio per la costruzione della «nuova città».

Sozomeno, inoltre, attesta che al suo tempo (V sec.) perdura (εἰς ἔτι νῦν) vitale l'istituzione della «Basilade», tale denominata, egli precisa, in ossequio al fondatore Basilio e definita «celeberrimo ospizio per i poveri (πτωχῶν... ἐπισημότατον καταγώγιον)<sup>73</sup>. Teodoreto, non cita per nome l'ormai nota istituzione basiliana, ma riferisce l'importante notizia secondo la quale sarebbe stato lo stesso imperatore Valente che, riconoscendo la strenua e coraggiosa resistenza di Basilio a blandizie e minacce in senso ariano del suo emissario Demostene, avrebbe, infine, donato al vescovo di Cesarea «le più belle terre» del demanio imperiale in terra cappadoce perché fossero poste a servizio dei «poveri da lui curati, malati in tutto il corpo e bisognosi di grandissima cura»<sup>74</sup>.

Dal Nazianzeno Rufino recepisce e trasmette in Occidente un'eco non trascurabile, secondo cui la predicazione di Basilio avrebbe convinto i fedeli a «prendersi cura dei poveri e a procurare ad essi abitazioni adatte, con quanto era necessario per il vitto», grazie a quanto

<sup>71</sup> Greg. Naz. *or.* 43, 63: *SC* 384, 260-264. Il riferimento nazianzenico al «morbo sacro» è tutt'altro che 'di maniera' poiché esprime la convinzione che tali malati «divorati fin nelle carni, nelle ossa, nelle midolla» rappresentino l'immagine più drammatica dei poveri del tempo, cui prima di tutto venire incontro nel corpo e nello spirito: *or.* 14, 6. 10: *PG* 35, 865A. 869A.

<sup>72</sup> Greg. Nyss. *Laud. Bas. fr.*: *GNO* 10/1, 127-128.

<sup>73</sup> Soz. *Hist. eccl.* 6, 34, 9: *SC* 495, 432.

<sup>74</sup> Theod *Hist. eccl.* 4, 19, 12-13: *SC* 530, 256. La notizia, all'interno di un breve profilo di tono indubbiamente agiografico, parrebbe avvalorata (indirettamente) dallo stesso Basilio (*ep.* 94, al governatore della provincia, Elia, più sopra ricordata), e ritenuta attendibile da studiosi recenti: cf. Pizzolato, 128 (ivi, bibliografia).

egli stesso raccoglieva generosamente dai suoi, che «rinunciando ai propri comodi, deponevano ai suoi piedi, ed egli lo distribuiva secondo i bisogni di ciascuno (cf. At 4, 35)»<sup>75</sup>. Infine quando Giustiniano nel VI sec. procederà a munire di mura città strategiche dell’Oriente interverrà non sull’antica Cesarea bensì sulla «nuova città», ad essa subentrata e cresciuta nel frattempo attorno ed in concomitanza con la Basiliade<sup>76</sup>.

### **Conclusione**

Il primo macarismo evangelico – inteso primariamente nell’ineludibile richiamo ‘letterale’ – appare prestissimo in Basilio quale punto di partenza di riflessione scritturistica, dapprima a finalità ascetico-ecclesiale, ovvero di assunzione stabile da parte del cristiano e della comunità di una condizione evangelica di povertà e rinuncia alla sopraffazione del (potere del) denaro, coniugate ad una profonda concordia e pace con i fratelli da soccorrere e amare: la «scelta» della povertà e dei poveri per una condivisione con il fratello, pur «nemico», non solo del «superfluo» benanche del necessario alla quotidiana sussistenza, è sintesi prima e ultima delle Beatitudini, segno inconfondibile di «vita secondo Dio» nella volontaria rinuncia ai beni terreni e a se stesso. *Exemplum* singolarmente fondante di entrambi i tipi di povertà materiale (rinuncia volontaria ai beni o accettazione di uno stato di indigenza «nel nome del Signore e secondo gli scopi del vangelo» per il soccorso dei fratelli più miseri) è Gesù, «nato e vissuto povero per arricchire noi»: lo stretto e ‘paradossale’ rapporto fra economia dell’Incarnazione e condizione di povertà, attraverso cui quella storicamente si è compiuta, è ‘spiegato’ con la paolina κένωσις del Figlio di Dio: pertanto sono assimilate povertà e umiltà (verso Dio e i fratelli), precipuo dono dello Spirito, senza insistere più di tanto sull’interpretazione spiritualizzante al punto da dimenticare che già Giobbe nell’AT si sottraeva alla cupidigia dell’accumulo e amministrava i beni a favore dei miseri con il necessario distacco del cuore e del desiderio. La ricchezza non è demonizzata, neppure nella «fraternità»

<sup>75</sup> Ruf. *Hist. eccl.* 2, 9: GCS Eusebius Werke II/2, 1015.

<sup>76</sup> Cf. Br. E. Daley, *Building a New City. The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy*, JECS, 7, 1999, 431-461, qui 458-459. Per la Cassia tale «struttura di accoglienza era stata prodotta, quasi per ‘gemmazione’, dal preesistente centro urbano di Cesarea» (*La piaga e la cura*, 134).

monastica<sup>77</sup>: condannato è l'uso distorto e offensivo a danno dei poveri, i soggetti maggiormente predisposti ad accogliere il messaggio del Regno. La povertà informa la vita del «discepolo di Cristo» quale primo e compiuto precetto di perfezione evangelica, coniugato all'amore per Dio e i comandamenti, autentico e operante nell'amore per il prossimo. Quanto di specificamente monastico ci sia in ciò è difficile delimitare: è certo che Basilio vi individuava la vocazione precipua della comunità ecclesiale alla perfezione evangelica *tout court*. In secondo luogo, ma senza reale cesura cronologica, tale riflessione in lui si traduce in concreto impegno episcopale alla fondazione di una singolare (e celebrata) cittadella ('Basilide') di accoglienza e sollievo per fasce sociali sempre più ampie di bisogno, disagio, malattia ed emarginazione. Pertanto la presente indagine ha inteso porre in risalto le più significative radici scritturistiche della riflessione del Cappadoce; indi 'verificarle' nella concreta realizzazione della 'Basilide' per una coerenza, tutt'altro che agevole in ogni tempo, fra 'prescritto' biblico e 'vissuto' quotidiano.

---

<sup>77</sup> Su cui rinvio al mio Ἀδελφότης *basiliana e scola benedettina. Due scelte monastiche complementari?*, *Nicolaus*, 9, 1981, 3-56.



## NOI TIPURI DE ȘTAMPILE TEGULARE DESCOPERITE ÎN PRINCIPIA CASTRULUI LEGIUNII A XIII-A GEMINA DE LA APULUM\*

Ioan OPREA\*\*

(Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași)

**Keywords:** Legio XIII Geminae, Apulum, *military epigraphy, tegular stamps.*

**Abstract:** *The aim of our study is focused on Apulum's military epigraphy. The archaeological campaign from 2011 revealed a lot of more than 300 stamped bricks and tiles, all of them belonging to legio XIII Geminae, and, among them several are unique, uncovered for the first time. The situation of Apulum site is also unique in the whole Roman Empire due this military stamps, because during the archaeological research from late XIX century til present, thousands of stamps were found in this site's area. Simple or with anthroponyms, the stamped bricks from Apulum are discovered in such a great number that Apulum became the highest point of military epigraphy research, not just from Dacia, but even from the entire Empire. From the simple type of stamps, those which comprise only the legion's name, the 2011's year campaign revelead 8 new types of brick stamps. Among the many other already known types, this new stamps enrich the Apulum's heritage and proves once again the importance of this castrum and city.*

**Cuvinte-cheie:** Legio XIII Geminae, Apulum, *epigrafie militară, ștampile tegulare.*

**Rezumat:** Scopul articolului nostru este de a readuce în atenția cercetătorilor situația epigrafei tegulare militare de la Apulum, îmbogățită anul cu zeci și sute de materiale de construcție ștampilate. Doar din campania arheologică de salvare din anul 2011, în principia și în zona acesteia, au fost recuperate peste 300 de cărămizi, țigle și olane aparținând legiunii a XIII-a Gemina, o parte dintre inscripțiile acestora fiind inedite. Simple sau cu antroponim, tegulele ștampilate au fost descoperite la Apulum de la începutul cercetărilor din sec XIX într-un număr atât de mare, încât au conferit unicitate sitului din acest punct de vedere nu numai în Dacia, dar și în Imperiu. Dintre ștampilele inedite descoperite în 2011, opt sunt în variantă simplă, fără antronim, pe un singur rând și constituie subiectul acestui studiu. Acestea se adaugă colecției uriașe de artefacte tegulare militare și dovedesc încă o dată importanța castrului și orașelor apulense.

Cum se știe, la Apulum, pe a treia terasă din dreapta râului Mureș, singurul cu rol comercial important în navigația din provincie, armata romană a construit încă din anul 106 p. Ch. un castru ce asigura protecția militară asupra centrului provinciei și superviza exploatarea resurselor din zonă (metale, sare, lemn, cereale etc.). Prezența legiunii este motivul principal al înfloririi economice, urbanistice și culturale a orașului și a ariei învecinate. Armata a constituit, de altfel, și principala mâna de lucru, dintre urmele lăsate de ea făcând parte și inscripțiile tegulare. Materialele ceramice de construcție au fost ștampilate și întrebuințate la ridicarea edificilor militare și publice. Nu se cunosc motivele care au cauzat ampoloarea deosebită a acestui fenomen, însă numărul tegulelor este atât de mare, încât, într-un clasament al siturilor din Imperiu cu cele mai multe inscripții tegulare, Apulum ocupă primul loc; el eclipsează, de exemplu, castrele din Pannonia și Germania, unde a staționat anterior legiunea. Materialul tegular epigrafic aparținând legiunii a XIII-a Gemina descoperit de-a lungul timpului în zona castrului și a canabelor apulense se ridică la câteva mii de exemplare. Cu fiecare campanie arheologică întreprinsă în zonă, numărul ștampilelor tegulare a crescut; doar în timpul celei de salvare din anul 2011, din secțiunile deschise în *principia* castrului, s-au recuperat peste 180 de ștampile, împreună cu cele descoperite în alte puncte din zona castrului însumând peste 300 de piese, dintre care cca. 50-55% sunt întregi. În rândurile de mai jos, vom prezenta o parte dintre aceste ștampile care prezintă anumite caracteristici neîntâlnite până acum.

În ceea ce privește metodologia și criteriile tehnico-științifice de analiză a inscripțiilor tegulare, vom urma modelul propus de Cloșca L. Băluță în *IDR III/6 (Apulum – instrumentum domesticum)*, și anume: 1. definiția caracterului inscripției; 2. determinarea materialului arheologic; 3. descrierea inscripției cu particularitățile ei paleografice și dimensiuni; 4. transcrierea textului cu întregiri; 5. traducerea în limba română; 6. datarea; 7. originea antroponimelor; 8. comentariu epigrafic<sup>1</sup>. În studierea celor 180 de ștampile am folosit un

---

\* Această lucrare a fost finanțată din contractul Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)-POSDRU/159/1.5/S/140863 proiect strategic „Programe doctorale și postdoctorale – suport pentru creșterea competitivității cercetării în domeniul științelor umaniste și socio-economice” cofinanțat din Fondul Social

soft electronic pentru măsurarea dimensiunilor caracterelor cu o precizie ridicată; prin urmare, sugerăm utilizarea pe viitor a acestui gen de investigație, deoarece există situații în care o inscripție tegulară se diferențează de o alta doar prin grosimea unor caractere, haste sau *interpunctio*, situații care nu se pot pune pe seama aplatizării sau deteriorării artefactului.

Fiind o categorie aparte de artefacte, numeroase și cu o serie restrânsă de informații și indici cronologici, aceste ștampile nu s-au bucurat de o atenție deosebită din partea cercetătorilor, fiind considerate adeseori simple materiale de construcții. O dată cu *Inscriptiile Daciei Romane. Apulum – instrumentum domesticum (IDR III/6)*, percepția a început să se schimbe, cum o demonstrează contribuțiile recente privitoare la epigrafia tegulară apulensă semnate de Doina Benea<sup>2</sup> și Ioan Piso<sup>3</sup>, care se adaugă celor mai vechi ale lui I. I. Russu<sup>4</sup>. În ceea ce privește încadrarea cronologică, aceasta s-a făcut, pe de o parte, după contextul descoperirii, iar, pe de alta, în funcție de gentiliciul numelor de pe ștampilele cu antroponime și care poate fi urmărit, în linii mari, de-a lungul secolului II p. Ch.<sup>5</sup>.

Situată materialelor de construcție ștampilate, a etichetării unităților militare și a ofițerilor care au supervizat producția lor este la fel de lacunară și în restul provinciilor. Câteva situații, pe care le vom aminti în rândurile următoare, întregesc cu greu aspecte din viața militară antică legate de producția materialelor de construcții.

În ceea ce privește comanditarul materialelor tegulare, ofițerul delegat pentru îndeplinirea acestei sarcini sau meșterul civil subcontractat de armată, discuțiile lasă loc liber interpretărilor<sup>6</sup>. La Apulum, ideea subcontractării, în anumite situații, din diverse motive, a unor meșteri civili care să îndeplinească sau să suplimească producția acestor materiale de construcție de către armată a fost susținută de către Doina Benea<sup>7</sup>. Deși pe teritoriul Daciei nu există nici o dovadă care să

European, prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

\*\* dasandrius@hotmail.com

<sup>1</sup> IDR III/6, p. 7.

<sup>2</sup> Benea 2005, 201-213.

<sup>3</sup> Piso 1993.

<sup>4</sup> Russu 1965, 214-232.

<sup>5</sup> Benea 2010, 202.

<sup>6</sup> Benea 2010, 202-205.

<sup>7</sup> Benea 2005, 91-95.

atestă în mod direct angajarea de către armată a unor părți civile în industria tegulară, opinia exprimată este viabilă în măsura în care acceptăm că, pe fondul existenței temporare a unor conflicte militare sau situații administrative grave, care necesitau prezența imediată a efectivelor legiunii, subcontractarea antreprenorilor civili devinea necesară.

Situări particulare se regăsesc la Sirmium, în Pannonia inferior, unde o ștampilă tegulară atestă un *praefectus* și un soldat<sup>8</sup>, la Oescus, în Moesia inferior, unde este menționat un *praefectus*<sup>9</sup>, și la Vindobona, Pannonia superior, unde o inscripție tegulară pomenește un simplu soldat – *Leg(io) XIII Gem(ina) Oct(avius?) Mi(les)*<sup>10</sup>. Foarte probabil tot un soldat din *legio XX Valeria Victrix* este și cel menționat la Deva (Chester) (Britannia): *[T]egula(m) A(ulus) V[idiu-c(ius?) f(ecit?)]*<sup>11</sup> și *[Tegul]a(m) A(ulus) Vidu[c(ius?) f(ecit?)]*<sup>12</sup>. Pe o epigrafă de la Holdeurn (Germania inferior) este atestat un *magister figlinarum* – *Iul(ius) Vict(or) Mag(ister) Fig(linarum)*<sup>13</sup>. O situație asemănătoare întâlnim la Apulum: o tegulă cu inscripția întregită de Doina Benea *Aur(elius) God(es) M(agister) Fi(glinae)* ar proba calitatea de *magister figlinarum / figlinae* a unui ofițer din legiunea apulensă<sup>14</sup>.

\*\*\*

În lotul de ștampile tegulare recuperat în urma campaniei arheologice preventive din anul 2011 din secțiunile deschise în *principia castrului* de la Apulum se întâlnesc următoarele tipuri noi de ștampile<sup>15</sup>:

<sup>8</sup> Ota 2012, 81.

<sup>9</sup> Ota 2012, 81.

<sup>10</sup> Ota 2012, 81.

<sup>11</sup> EDCS 49602596.

<sup>12</sup> EDCS 49602597.

<sup>13</sup> Ota 2012, 81.

<sup>14</sup> Benea 2005, 145-146; Ota 2012, 81; EDCS 29100104: *Leg(io) XIII G(e-mina) / Aur(elius) God(es) m(agister?) fi(glinae)*.

<sup>15</sup> Pentru specificarea dimensiunilor am folosit următoarele prescurtări: *l* – lungimea laturii lungi a cartușului; *h* – înălțimea/lățimea cartușului; *hl* – înălțimea literelor; *lt* – lungimea textului.

### 1. *Leg(io) XIII [Gemina]* (fig. 1)

Ștampilă imprimată pe căramidă, fragment. Cartușul este dreptunghiular, cu colțurile rotunjite, aproape elipsoidal și cu o proeminență triunghiulară în partea stângă, pe latura mică. Ligaturi: **G + X**; hasta mică a literei **L** este dispusă ușor oblic, în timp ce hasta inferioară, orizontală, a literei **E** este îndreptată spre interior; prima cifră **I** este mai subțire decât celelalte două. Latura mică, stângă, a cartușului este mai aplatizată decât cea paralelă, din dreapta. Este singurul material tegular descoperit cu această ștampilă. Dimensiuni: l = 8,52 cm; h = 2,98 cm; hl = 1,80 cm; lt = 7,76 cm.



Fig. 1

### 2. *Leg(io) XIII G(emina)* (fig. 2)

Ștampilă imprimată pe căramidă, întreagă. Cartușul este dreptunghiular, adânc imprimat, cu o hastă în partea dreaptă, pe latura mică, asemănătoarea unui chenar interior. Literele **G** sunt redate sub forma literei **C**; dintre aceastea, prima literă are redat capătul, în partea de jos, în unghi drept, spre deosebire de ultima, care este redată sub o formă corectă a literei **C**. Partea superioară a literei **E** din *legio* este orientată spre dreapta, spre interiorul cartușului. Cifra **X** este redată disproportional, cu partea superioară mai mare decât cea inferioară, având hastele de sus mai lungi decât cele de jos; celelalte cifre sunt ușor înclinate spre dreapta și cu prima cifră **I** mai scurtă decât celelalte două, care sunt și mai îngroșate. Căramida este acoperită

parțial cu mortar. Dimensiuni:  $l = 8,90$  cm;  $h = 2,08$  cm;  $hl = 1,38$ - $1,51$  cm;  $lt = 7,88$  cm.



**Fig. 2**

### **3. Leg(io) XIII G(emina) (fig. 3)**

Stampilă imprimată pe țiglă, fragment. Cartușul este de tip *tabula ansata*, încris într-un dreptunghi. Prima literă **G** este redată sub forma literei **C** și este încorporată în latura lungă, de sus, a chenarului interior. Cifra **X** din numărul legiunii este disproportională față de restul caracterelor inscripției păstrate. Prima cifră **I** este distanțată de celelalte două. Din cauza aplatizării și deteriorării inscripției, ligatura dintre **G + X + I**, nu este clară. Un model asemănător, dar care are litera **G** din epitetul legiunii redată sub forma literei **C** se găsește în *IDR*<sup>16</sup>. Materialul poartă urmele unor refolosiri care au afectat inscripția. Dimensiunile fragmentului păstrat:  $l = 13,84$  cm;  $h = 3,94$  cm;  $hl = 2,14-2,34$  cm;  $lt = 11,64$  cm.

<sup>16</sup> *IDR* III/6, model 73, p. 37.



Fig. 3

#### 4. *Leg(io) XIII G(emina)* (fig. 4)

Ștampilă imprimată pe cărămidă dreptunghiulară, fragment. Cartușul este dreptunghiular, simplu și adânc imprimat. Caracterele sunt lucrate atent. Prima literă a inscripției, **L**, are hasta scurtă îngroșată. Hastele scurte ale literei **E** nu sunt egale – cea de jos și cea de sus sunt orientate înspre exterior, în timp ce hasta scurtă de la mijloc este mai lungă și orientată, ușor, în sus. Litera **G** din *legio* este redată sub forma literei **C**, iar litera **G** din apelativ are ductul discontinuu. Cifra **X** este cea mai mare dintre celelalte caractere, cu haste inegale (cea din partea dreaptă orientată mai mult înspre partea dreaptă a cartușului). Cu excepția cifrei **X**, toate caracterele sunt dispuse simetric. Modelul de față este inedit prin stilul de redare a literelor **G**: prima este redată sub forma literei **C**, iar a doua este redată cu ductul discontinuu. Dimensiuni: l = 14,53 cm; h = 3,59 cm; hl = 1,89-2,21 cm; lt = 6,56 cm.



Fig. 4

### 5. *Leg(io) XIII G(emina) (fig. 5)*

Ştampilă imprimată pe țiglă, fragment. Cartușul este de tip *tabula ansata*, înscris într-un dreptunghi. Particularitatea ștampilei este redarea unei singure anse în partea stângă. De la latura mică a cartușului, din partea dreaptă și până la prima literă, spațiul este mai mare, spre deosebire de capătul stâng al ștampilei, unde spațiul este vizibil mai îngust. Primul **G** este redat sub forma literei **C** și cu ductul alungit, în timp ce litera **G** finală este redată corect. Cifra **X** este alungită, tinzând ușor spre orizontală și cu o hasta mai lungă, ceea ce îi crează un aspect disproportional. Dimensiuni:  $l = 15,55$  cm;  $h = 3,64$  cm;  $hl = 1,84-2,22$  cm;  $lt = 11,42$  cm.



**Fig. 5**

### 6. *Leg(io) XIII G(emina) (fig. 6)*

Ştampilă imprimată pe olan, întreg. Cartușul este dreptunghiular, cu colțurile rotunjite în partea stângă, și elipsoidal în partea dreaptă. Caracterele inscripției sunt foarte subțiri, iar din modul în care s-au păstrat, pasta olanului pare să fi fost foarte moale la momentul imprimării. Hasta orizontală a literei **L** este aplatizată aproape în întregime. Literă **G** inițială și cea finală au dimensiuni mai mari în comparație cu restul caracterelor. Hastele cifrelor **I** sunt la fel de subțiri și de înălțimi diferite. Acest tip de ștampilă atrage atenția prin modul de redare a caracterelor neobișnuit de subțire, ceea ce ar putea sugera folosirea unei ștanțe metalice fier pentru imprimare. Dimensiuni:  $l = 7,85$  cm;  $h = 2,13$  cm;  $hl = 0,60-1,52$  cm;  $lt = 6,32$  cm.



Fig. 6

**7. *Leg(io) XIII G(emina)* (fig. 7)**

Ștampilă imprimată pe olan, întreg. Cartușul este dreptunghiular, cu colțurile ușor rotunjite. Litera **L** are o proeminență pe hasta verticală, în partea de sus. Următoare literă, **E**, are proeminențele din ambele capete ale hastei verticale aproape lipite de laturile lungi ale cartușului. Litera **G** este în ligatură cu cifra **X** și este încrisă, împreună cu restul caracterelor, în laturile chenarului. Ambele litere **G** sunt redate sub forma literei **C**, primul **C** fiind redat mai schematic în comparație cu **C** final, lucrat mai atent. Hastele cifrelor **I** sunt cele mai îngroșate dintre toate caracterele inscripției. Deasupra cartușului se păstrează amprenta umană a două degete. Dimensiuni: l = 9,55 cm; h = 1,73 cm; hl = 1,52-1,69 cm; lt = 7,62 cm.



Fig. 7

### 8. *Leg(io) XIII G(emina)* (fig. 8)

Stampilă imprimată pe cărămidă dreptunghiulară, fragment. Cartușul este de tip *tabula ansata* înscrișă într-un dreptunghi. Ansa din partea dreaptă este lipită de marginea cartușului. Din punct de vedere al dimensiunilor, cu diferențe insignificante de câțiva milimetri, stampila prezentată corespunde modelului 73 din *IDR*<sup>17</sup>; diferența apare însă la modul de redare a literei **G** finală, care, aici, este redată clar, spre deosebire de modelul din *IDR*, unde este sub forma literei **C**. O altă diferență, care conferă un caracter aparte stampilei, este redarea cifrei **X** – mai înaltă decât restul caracterelor inscripției și cu hastele lungite înspre prima literă, **G**. Asemănările cu modelul din *IDR* ne fac să credem că este vorba despre produsul aceluiași *tegularius*; putem, astfel, încadra inscripția la începutul domniei împăratului Marcus Aurelius<sup>18</sup>. În partea stângă, jos, artefactul păstrează amprenta unor țesături iar pe suprafața cărămizii se află urme subțiri de mortar. Dimensiuni: l = 14,07 cm; h = 3,56 cm; hl = 1,69-2,36 cm; lt = 9,95 cm.



**Fig. 8**

\*\*\*

Cele opt inscripții tegulare inedite, simple și fără antroponim prezentate mai sus contribuie la completarea epigrafiei tegulare apulense și evidențiază încă o dată situația particulară a legiunii a XIII-a

<sup>17</sup> *IDR* III/6, model 73, p. 37.

<sup>18</sup> *IDR* III/6, p. 37.

Gemina și a sitului Apulum, cu cea mai numeroasă și diversificată producție de ștampile tegulare militare din Imperiu.

### BIBLIOGRAFIE

Benea 2005 D. Benea, *Aurelius Godes magister figlinarum legionis XIII Geminae*, în C. Mușeteanu, M. Bărbulescu, D. Benea (ed.), *Corona Laurea. Studii în onoarea Luciei Țeposu Marinescu*, București, 2005, 143-150.

Benea 2010 D. Benea, *Considerații privind organizarea cărămidăriei legiunii a XIII-a Gemina de la Apulum*, *BHAUT*, XII, 2010, 201-213.

Ota 2012 R. Ota, *De la canabele legiunii a XIII-a Gemina la municipium Septimum Apulense*, Alba Iulia, Editura Altip, 2012.

Piso 1993 I. Piso, *Fasti provinciae Daciae (I)*, Bonn, Editura Habelt, 1993.

Russu 1965 I. I. Russu, *Inscriptiones tegularum legionis XIII Geminae, Apulum*, V, 1965, 214-232.



## SULLA VIARUM MUNITIO

Daniele Vittorio PIACENTE\*  
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Keywords:** Munus, viarum munitio, cursus publicus.

**Abstract:** *This work seeks to examine a specific type of munus, the viarum munitio, in the organization of the cursus publicus in the imperial age, so by starting with a brief history of diachronic semantics of the munus.*

**Parole-chiave:** Munus, viarum munitio, cursus publicus.

**Summarium:** *Questo contributo si prefigge di esaminare una specifica tipologia di munus, quella relativa alla cosiddetta viarum munitio, nell’ambito dell’organizzazione del cursus publicus in età imperiale, prendendo le mosse da una breve storia diacronica della semantica di munus.*

**Cuvinte-cheie:** Munus, viarum munitio, cursus publicus.

**Rezumat:** Această lucrare încearcă să analizeze un anumit tip de munus, viarum munitio, în cadrul organizării lui cursus publicus din epoca imperială, pornind de la o scurtă istorie a semanticii diacronice a lui munus.

La *viarum munitio* costituisce una specifica tipologia di *munus*, inserita nell’ambito dell’organizzazione del *cursus publicus* in età imperiale. Sembra però opportuno prendere le mosse da una breve storia diacronica della semantica di *munus*, un sostantivo che attraversa tutta la latinità, dall’epoca arcaica alla tarda antichità, e che rimane fondamentalmente legato al concetto di *officium*, cioè di un servizio, di un dovere cui assolvere<sup>1</sup>.

---

\* danielevittorio.piacente@uniba.it

<sup>1</sup> In un recente ampio contributo Gerardo Pereira-Menaut, *Che cos’è un munus?*, *Athenaeum* 92, 2004, 169-215 ha ripercorso in maniera analitica il significato del termine *munus* relativo alle funzioni delle persone, delle divinità e dell’amministrazione pubblica. Vd. anche E. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, *Ann. Sociol.*, 1951, 15.

La spiegazione che di *munus* offre Paul. Fest. 125.18 L. è molto precisa: *significat <officium> cum dicitur quis munere fungi. Item donum quod officii causa datur*. Per un verso, dunque, *munus* identifica un dono che si riceve (*fungi munere*), per un altro, e più frequentemente, è riferito a un dono che si fa (*officii causa datur*)<sup>2</sup>. Ancora Paul. Fest. 117.8 L. chiarisce fino a che punto i *municipes* (da *muni-*) possono accedere alle cariche pubbliche: *item municipes erant, qui ex aliis civitatibus Romam venisset, quibus non licebat magistratum capere, sed tantum muneris partem, ut fuerunt Cumani, Acerrani, Atellani, qui et cives Romani erant, et in legione merebant, sed dignitates non habebant*.

Il termine deriva da una radice *\*mei-* che indica il concetto di “scambio”<sup>3</sup>, anche se, come di norma avviene nella prassi etimologica degli antichi, il significato del termine è strettamente legato all’assonanza con altre voci consimili, naturalmente senza che ciò abbia alcun fondamento scientifico: si veda, ad esempio, Varrone (*Ling. lat.* 5. 141): *quod muniendi causa portabatur, munus, quod sepiebant oppidum eo munere, moerus*; Agrecio (*Gramm.* 7.119.6 K.): *a munere vel a monendo*; Isidoro (*Orig.* 15.2.18): *moenia sunt muri..., quod munitant...; munium autem dictum, quasi manu factum; sic et munus*.

*Munus* è un termine che compare molto spesso nelle fonti latine, sia epigrafiche, sia letterarie, sia giuridiche e si muove in un campo semantico in genere privo di forti oscillazioni di significato, per cui è inevitabile in questa sede rinviare ad un solo esempio per ognuno di questi settori<sup>4</sup>.

Già Plauto (*Men.* 233: *parasitus octo hominum munus facile funditur*) usa *munus* nel senso di *officium*, con un significato che si ritrova frequentemente almeno fino alla prima età imperiale.

Il concetto di *donum* prevale invece in epoche più tarde, per esempio in Fulg. (*Myth.* 2.6): *Pandora...graece dicitur omnium munus*, dove è molto significativa la corrispondenza verbale e concettuale tra il latino *omnium munus* e il greco *Pandora*. Il *munus* come “dono”

<sup>2</sup> Sugli *officia*, da ultimo, vedi E. Stolfi, *Immagini di officia e compiti magistratuali*, in *Giuristi e officium. L’elaborazione giurisprudenziale di regole per l’esercizio del potere fra II e III secolo d.C.*, Napoli, 2011, 7 ss. e bibliografia ivi citata.

<sup>3</sup> Vd. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1932 (41959), s.v.

<sup>4</sup> Anche la voce *munus* del *TLL* adotta il criterio di una decisa selezione nella scelta dei passi.

può inoltre provenire da persone, come in Plin. (*Epist. 4.96*): *haec (a quaestore accepta) accusatores furtæ et rapinas, ipse munera vocabat; sed lex munera quoque accipi vetat*, dove si mette in evidenza il fatto che il ricavato di furti e rapine veniva talvolta contrabbandato come derivante da donazioni, nonostante che anche queste non fossero consentite.

Oltre agli uomini anche gli Dei possono elargire *munera*: Cic. (*Arch. 18*): *Ennius sanctos appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur*.

I *munera*, infine, si configurano come una qualità o prerogativa di soggetti astratti o di esseri inanimati: ne parla Cicerone (*Sen. 39*) quando tesse le lodi della vecchiaia, libera dai vizi dei giovani (*o praeclarum munus aetatis, si quidem aufert a nobis, quod est in adulescentia vitiosissimum*). Ancora Cicerone (*Parad. 5*) racconta di una sua opera elaborata durante le veglie notturne favorevoli alla meditazione letteraria: *accipies...hoc parvum opusculum lucubratum his iam contractioribus noctibus, quoniam illud maiorum vigiliarum muneribus in tuo nomine apparuit*<sup>5</sup>.

Il valore di *munus* che più interessa il nostro campo di indagine è quello ‘tecnico’ di “servizio pubblico”, più volte attestato, anche se nei primi secoli in maniera piuttosto generica, come ad esempio in Plaut. (*Trin. 354*): *is est immunis, cui nihil est, qui munus fungatur suom* e in Cic. (*Verr. 2.4.23*): *liberi... ab omni sumptu, molestia, munere*.

Più specifico risulta il significato di *munus* quando è collegato agli uffici magistratuali, ad esempio in Cic. (*Muren. 53*): *praetura probata in iure, grata in munere*, o Suet. (*Vesp. 24*): *muneribus imperatoriis*. Presso gli scrittori cristiani il termine si riferisce agli uffici di culto, come in Tert. (*Praescript. 41.1.23*): *laicis sacerdotalia munera iniungunt (haeretici)*.

Nell’ambito di questa gamma piuttosto articolata di accezioni, *munera* vengono ancora definiti gli uffici funebri [Cic., *Vatin. 30*: *ita... illud (Q. Arrii) epulum est funebre, ut munus sit funeris, epulae quidem ipsae dignitatis*]; gli obblighi militari (*Lucr. 1.29*: *fera munera militiai*); le opere edilizie (*Vell. Pat. 2.48.2*: *perfectis muneribus theatri et aliorum operum*); l’arte amatoria (*Catull. 61.234*: *boni coniuges, bene vivite, et munere assiduo valentem exercete iuuentam*).

<sup>5</sup> L’espressione *munera vigiliarum* si ritrova poi in *Liv. 3.69*: *muneribus vigiliarum senatores... obibant*.

La valenza ‘tecnica’ di *munus* è comunque già presente in Val. Max. 2.7.15: *dum ne quis ex his munere vacaret aut dono militiae donaretur, aut in Italiam, donec hostes in ea essent accederet*, un passo in cui si allude a coloro che non avevano difeso la patria a Canne e che, come richiesto al Senato da parte di M. Marcello, potevano essere impiegati per espugnare Siracusa, ma a patto che non fossero esentati dalla *vacatio munorum* e dai *dona militaria*, cioè dai privilegi derivanti dal servizio militare. Inoltre Apuleio (*Met. 4.9*) racconta di un banchiere che fingeva di vivere in povertà per sottrarsi all’obbligo dei *munera*: *nec nos denique latuit Chryseros quidam nummularius copiosae pecuniae dominus, qui metu officiorum ac munorum publicorum magnis artibus magnam dissimulabat opulentiam*.

E’ merito di Francesco Grelle aver approfondito criticamente le problematiche relative ai *munera* in diversi contributi rivolti soprattutto all’esegezi delle disposizioni imperiali su questo argomento<sup>6</sup>. Egli ha messo bene in evidenza, tra l’altro, che un frammento di Giavoleno fa quasi da spartiacque tra un aspetto ‘letterario’ del *munus publicum* ancora evidente alla fine del I secolo e una sua interpretazione più specificatamente giurisprudenziale: Giavoleno, infatti, sostiene che le rinunce ai *munera* non possono essere invocate da chi rivesta una magistratura, in quanto questa si configura come un *honor*, che dunque esclude ogni possibilità di esonero<sup>7</sup>.

Esistono, tuttavia, altri incarichi, temporanei ed eccezionali (*ad tempus extra ordinem*), peraltro anche a titolo oneroso, come ad esempio la *munitio viarum*, che non possono essere imposti a coloro che

<sup>6</sup> F. Grelle, *Munus publicum. Terminologia e sistematiche*, *Labeo*, 7, 1961, 308-329, ora in *Diritto e società nel mondo romano* (a cura di L. Fanizza), Roma, 2005, 39-64; Id., *Obsequium temoniariorum e munus temonis*, *Labeo*, 9, 1963, 1-17, ora in *Diritto e società* cit., 65-83; Id., *La correctio morum nella legislazione flavia*, in *ANRW* II/16, 1980, 340-365, ora in *Diritto e società* cit., 163-195; Id., *Arcadio Carisio, l’officium del prefetto del pretorio e i munera civilia*, *Index* 15, 1987, 63-77, ora in *Diritto e società* cit., 257-272; Id., *I munera civilia e le finanze cittadine*, in *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente e in Oriente. Actes de la X<sup>e</sup> rencontre franco-italienne sur l’épigraphie du monde romain*, Roma, 1999, 137-153, ora in *Diritto e società* cit., 443-462.

<sup>7</sup> D. 50.4.12 (Iavol. l. 6 ex Cass.): *cui muneris publici vacatio datur, non remittitur ei, ne magistratus fiat, quia id ad honorem magis quam ad munera pertinet. Cetera omnia, quae ad tempus extra ordinem exiguntur, veluti munitio viarum, ab huiusmodi persona exigenda non sunt*. Vd. F. Grelle, *Munus publicum* cit., 316 ss., ora in *Diritto e società* cit., 49; D. V. Piacente, *Aurelio Arcadio Carisio. Un giurista tardoantico*, Bari, 2012, 62.

investono una carica magistratuale<sup>8</sup>. Tuttavia nelle sessantasei disposizioni legislative registrate dal Codice Teodosiano nel titolo V del libro VIII intitolato *De cursu publico angariis et parangariis*<sup>9</sup>, diversamente da quanto ci si potrebbe attendere, il termine *munus* compare una sola volta in una costituzione di Valentiniano e Valente del 365, riferito all'impegno pubblico cui devono essere chiamati i curiali, nel caso in cui si verifichi carenza di appaltatori del servizio (*mancipes*) nel *cursus clavularis*<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda la ripartizione tipologica dei *munera*, già Ermogeniano li bipartiva tra *patrimonialia* e *personalia*: tra i primi sono registrati i *munera rei vehicularis*, *item navicularis*, i trasporti sia per terra che per mare (o anche per via fluviale), mentre nella seconda categoria rientrano le *publicae viae munitiones*<sup>11</sup>.

Analogamente anche Ulpiano nel suo *De officio proconsulis* ribadisce la bipartizione, presentandola però in termini più generali e

<sup>8</sup> Anche un frammento del *Liber singularis enchoridii* di Pomponio, citato in D. 50.16.239.3, ci offre un'ulteriore testimonianza di quelle funzioni che *peregrini* e *cives*, che non ricoprivano alcuna carica, erano tenuti ad esercitare nell'interesse dell'amministrazione, a beneficio della comunità: '*Munus publicum*' est *officium privati hominis*, ex quo *commodum ad singulos universosque cives remque eorum imperio magistratus extraordinarium pervenit.*

<sup>9</sup> Tali costituzioni attraversano quasi un intero secolo, dal 22 gennaio 315 al 2 agosto 407.

<sup>10</sup> CTh. 8.5.26 (26 aprile 365): [Idem AA. (Valentinianus et Valens) ad Marmertinum p(raefectum) p(retori)o]. *Cursus mancipes clavularii ex quo genere hominum debeant ordinari, apertissima lege decrevimus. Quorum si predictae numerus functioni non potuerit occurrere, curiales ad hoc munus sunt vocandi.* Dat. VI kal. Mai. Valentiniano et Valente AA. consss. Vd. O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jähre 311 bis 476 N. Chr., Vorarbeit zu einer Prosopographie der Christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1919, 222.

<sup>11</sup> D. 50.4.1-2 (Herm. l. 1 epit.): 1. *Munerum civilium quaedam sunt patrimonii, alia personalium. Patrimonii sunt munera rei vehicularis, item navicularis: decemprimatus: ab ipsis enim periculo ipsorum exactiones sollempnium celebrantur.* 2. *Personalia civilia sunt munera defensio civitatis, id est ut syndicus fiat: legatio ad census accipiendum vel patrimonium: scribatus: καμελασία: annonae ac similiū cura: praediorumque publicorum: frumenti comparandi: aquae ductus: equorum circensium spectacula: publicae viae munitiones: arcae frumentariae: calefactioes thermarum: annonae divisio et quaecumque aliae curae istis sunt similes. Ex his enim, quae rettulimus, cetera etiam per leges cuiusque civitatis ex consuetudine longa intellegi potuerunt.* Vd. D. V. Piacente, *Aurelio Arcadio Carisio* cit., 63 ss.

senza corredarla con una specifica elencazione delle varie funzioni come aveva fatto Ermogeniano<sup>12</sup>.

Callistrato<sup>13</sup> ripartisce invece i *munera* tra *publica*<sup>14</sup> e *privata*<sup>15</sup> e inserisce tra i primi le *viarum munitiones* che *non personae, sed locorum munera sunt*: egli si rende conto, evidentemente, che gli impegni di spesa per attività così onerose non possono ricadere sui singoli, ma piuttosto sulle amministrazioni locali.

<sup>12</sup> D. 50.4.6.3-5 (Ulp. l. 4 de off. proc.): 3. *Sciendum est quaedam esse munera aut personae aut patrimoniorum, itidem quosdam esse honores.* 4. *Munera, quae patrimonii iniunguntur, vel intributiones talia sunt, ut neque aetas ea excusat neque numerus liberorum nec alia praerogativa, quae solet a personalibus muneribus exuere.* 5. *Sed enim haec munera, quae patrimonii indicuntur, duplicita sunt: nam quaedam possessoribus iniunguntur, sive municipes sunt sive non sunt, quaedam non nisi municipibus vel incolis. Intributiones, quae agris fiunt vel aedificiis, possessoribus indicuntur: munera vero, quae patrimoniorum habentur, non alii quam municipibus vel incolis.* Vd. D. V. Piacente, *Aurelio Arcadio Carisio* cit., 66 e bibliografia.

<sup>13</sup> R. Bonini, *I “Libri de cognitionibus di Callistrato”*. Ricerche sull’elaborazione giurisprudenziale della “cognitio extra ordinem”, Milano, 1963, 38.

<sup>14</sup> Callistrato si limita a dare una definizione solo del *munus publicum*, ma non del *privatum*: sul punto vd. R. Bonini, *I “Libri de cognitionibus di Callistrato”* cit., 40 ss. e letteratura.

<sup>15</sup> D. 50.4.14 (Callistr. l. 1 de cogn.): pr. *Honor municipalis est administratio rei publicae cum dignitatis gradu, sive cum sumptu sive sine erogatione contingens.* 1. *Munus aut publicum aut privatum est. Publicum munus dicitur, quod in administranda re publica cum sumptu sine titulo dignitatis subimus.* 2. *Viarum munitiones, praediorum collationes non personae, sed locorum munera sunt.* 3. *De honoribus sive muneribus gerendis cum quaeritur, in primis consideranda persona est eius, cui defertur honor sive muneris administratio: item origo natalium: facultates quoque an sufficere iniuncto muneri possint: item lex, secundum quam muneribus quisque fungi debeat.* 4. *Plebeii filii familias periculo eius qui nominaverit tenebuntur, idque imperator noster Severus Augustus in haec verba rescripsit: “Si in numero plebeiorum filius tuus est, quamquam invitus honores ex persona filii suscipere cogi non debeas, tamen resistere, quo minus patriae obsequatur periculo eius qui nominavit, iure patriae potestatis non potes”.* 5. *Gerendum honorum non promiscua facultas est, sed ordo certus huic rei adhibitus est. Nam neque prius maiorem magistratum quisquam, nisi minorem suscepit, gerere potest, neque ab omni aetate, neque continuare quisque honores potest.* 6. *Si alii non sint qui honores gerant, eosdem compellendos, qui gesserint, conplurimis constitutionibus cavetur. Divus etiam Hadrianus de iterandis muneribus rescripsit in haec verba: “Illud consentio, ut, si alii non erunt idonei qui hoc munere fungantur, ex his, qui iam functi sunt, creentur”.* Vd. D. V. Piacente, *Aurelio Arcadio Carisio* cit., 69 ss. e bibliografia.

Aurelio Arcadio Carisio<sup>16</sup>, un giurista pressoché coevo di Hermogeniano, dedica una monografia ai *munera civilia* (il *Liber singularis de muneribus civilibus*)<sup>17</sup>, esaminando tutta questa complessa

<sup>16</sup> Sulla carriera e l'ideologia del giurista vd. A. Dell'Oro, *Aurelio Arcadio Carisio nel Digesto e nel Codice*, in *Studi in onore di Emilio Betti*, II, Milano, 1962, 333-350; E. Pòlay, *Aurelios Arcadius Charisius der nachklassische Jurist der Digesten und die Hermogenian-Frage*, *BIDR*, 89, 1986, 185-230; T. Honorè, *Arcadius, also Charisius: Career and Ideology, Index*, 22, 1994, 163-179.

<sup>17</sup> D. 50.4.18 (Arc. Char. l. sing. de mun. civ.): pr. *Munerum civilium triplex divisio est: nam quaedam munera personalia sunt, quaedam patrimoniorum dicuntur, alia mixta.* 1. *Personalia sunt, quae animi provisione et corporalis laboris intentione sine aliquo gerentis detrimento perpetrantur, veluti tutela vel cura, calendarii quoque curatio.* 2. *Et quaestura in aliqua civitate inter honores non habetur, sed personale munus est.* 3. *Tironum sive equorum productio et si qua alia animalia necessario producenda vel res pervehendae sive persequendae sunt vel pecunia fiscalis sive annona vel vestis, personae munus est.* 4. *Cursus vehicularis sollicitudo, item angariarum praebitio personale munus est.* 5. *Cura quoque emendi frumenti olei (nam harum specierum curatores, quos σιτώνας et ἐλαιώνας appellant, creari moris est) inter personalia munera in quibusdam civitatibus numerantur: et calefactio publici balinei, si ex redditibus alicuius civitatis curatori pecunia subministratur.* 6. *Sed et cura custodiendi aquae ductus personalibus muneribus aggregatur.* 7. *Irenarchae quoque, qui disciplinae publicae et corrigendis moribus praeficiuntur: sed et qui ad faciendas vias eligi solent, cum nihil de proprio patrimonio in hoc munus conferant: item episcopi, qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus, quae civitatum populis ad cotidianum victum usui sunt, personalibus muneribus funguntur.* 8. *Qui annonam suscipit vel exigit vel erogat, et exactores pecuniae pro capitibus personalis muneris sollicitudinem sustinent.* 9. *Sed et curatores, qui ad colligendos civitatum publicos redditus eligi solent, personali munere subiugantur.* 10. *Hi quoque, qui custodes aedium vel archeotae vel lographi vel tabularii vel xenoparochi (ut in quibusdam civitatibus) vel limenarchae vel curatores ad extruenda vel reficienda aedificia publica sive palatia sive navalia vel mansiones destinantur, si tamen pecuniam publicam in operis fabricam erogent, et qui faciendis vel reficiendis navibus, ubi usus exigit, praeponuntur, muneribus personalibus adstringuntur.* 11. *Camelasia quoque similiter personale munus est: nam ratione habita et alimentorum et camelorum certa pecunia camelariis dari debet, ut solo corporis ministerio obligentur.* Hos ex albi ordine vocari nec ulla excusatione liberari, nisi sola laesi et inutilis corporis et infirmitate, specialiter sit expressum. 12. *Legati quoque, qui ad sacrarium principis mittuntur, quia viaticum, quod legativum dicitur, interdum solent accipere, sed et nyctostrategi et pistrinorum curatores personale munus ineunt.* 13. *Defensores quoque, quos Graeci syndicos appellant, et qui ad certam causam agendam vel defendendam eliguntur, laborem personalis muneris adgrediuntur.* 14. *Iudicandi quoque necessitas inter munera personalia habetur.* 15. *Si aliquis fuerit electus, ut compellat eos, qui prope viam publicam possident, sternere viam, personale munus est.* 16. *Pari modo qui acceptandis sive suscipiendis censualibus professio-*

tematica in maniera il più possibile analitica: egli specifica che tra i *munera personalia*, che non presuppongono alcun impegno finanziario, ma solo mentale e fisico (*animi provisione et corporalis laboris intentione*), è da registrare la *cursus vehicularis sollicitudo* (§4); così pure sono da annoverare tra questi i costruttori di edifici pubblici, di arsenali o stazioni di posta, nel caso che usino finanziamenti pubblici: *curatores ad extruenda vel reficienda aedifica publica sive palatia sive navalia vel mansiones destinantur, si tamen pecuniam publicam in operis fabricam erogent* (§10)<sup>18</sup>. Sono invece rubricati tra i *munera*

*nibus destinantur, ad personalis muneris sollicitudinem animum intendunt.* 17. *Mastigophori quoque, qui agonothetas in certaminibus comitantur, et scribae magistratus personali muneri serviunt.* 18. *Patrimoniorum sunt munera, quae sumptibus patrimonii et damnis administrantis expediuntur.* 19. *Elemporia et pratura apud Alexandrinos patrimonii munus existimatur.* 20. *Susceptores quoque vini per provinciam Africam patrimonii munus gerunt.* 21. *Patrimoniorum autem munera duplia sunt. Nam quaedam ex his muneribus possessionibus sive patrimonii indicuntur, veluti agminales equi vel mulae et angariae atque veredi.* 22. *Huiusmodi igitur obsequia et hi, qui neque municipes neque incolae sunt, adgnoscere coguntur.* 23. *Sed et eos, qui faenus exercent, etsi veterani sint, tributiones eiusmodi adgnoscere debere rescriptum est.* 24. *Ab huiusmodi muneribus neque primipilaris neque veteranus aut miles aliusve, qui privilegio aliquo subnixus, nec pontifex excusatur.* 25. *Praeterea habent quaedam civitates praerogativam, ut hi, qui in territorio earum possident, certum quid frumenti pro mensura agri per singulos annos praebeant: quod genus collationis munus possessionis est.* 26. *Mixta munera decaprotiae et icosaprofiae, ut Herennius Modestinus et notando et disputando bene et optima ratione decrevit: nam decaproti et icosaprofri tributa exigentes et corporale ministerium gerunt et pro omnibus defunctorum fiscalia detrimenta resarcint, ut merito inter mixta hoc munus numerari debeat.* 27. *Sed ea, quae supra personalia esse diximus, si hi qui funguntur ex lege civitatis suae vel more etiam de propriis facultatibus impensas faciant vel annonam exigentes desertorum praediorum damna sustineant, mixtorum definitione continebuntur.* 28. *Haec omnia munera, quae trifariam divisimus, una significazione comprehenduntur: nam personalia et patrimoniorum et mixta munera civilia seu publica appellantur.* 29. *Sive autem personalium dumtaxat sive etiam civilium munerum immunitas alicui concedatur, neque ab annonae neque ab angariis neque a veredo neque ab hospite recipiendo neque a nave neque capitatione, exceptis militibus et veteranis, excusari possunt.* 30. *Magistris, qui civilium munerum vacationem habent, item grammaticis et oratoribus et medicis et philosophis, ne hospitem reciperent, a principibus fuisse immunitatem indultam et divus Vespasianus et divus Hadrianus rescripserunt.* Vd. D. V. Piacente, Aurelio Arcadio Carisio cit., 75 ss. e bibliografia.

<sup>18</sup> G. Pflaum, *Essai sur le cursus publicus sous le Haut-Empire romain*, *MAI*, 14, 1940, 189 ss.; L. Di Paola, *Viaggi, trasporti e istituzioni: studi sul cursus pu-*

*personalia*, perché prevedono un impegno di spesa spesso non indifferente, le acquisizioni degli animali adatti ai trasporti (*mulae et angariae et veredi*) (§21). Ma Carisio si spinge ancora oltre, istituendo la categoria dei *munera mixta*<sup>19</sup>, una sorta di intreccio tra le caratteristiche delle due categorie principali: si tratta, in realtà, di *munera personalia*, ma gravati da impegni economici, il cui successivo recupero sarà operato in danno dei provinciali<sup>20</sup>.

Dunque una delle più impegnative forme di *munera* era quella connessa al funzionamento del *cursus publicus*, la rete viaria che permetteva di collegare tra loro i maggiori centri urbani dell'impero, assicurando un servizio pubblico di trasporto di persone e di materiali per conto dell'amministrazione pubblica: si trattava di un sistema la cui gestione risultava particolarmente complessa e onerosa e che veniva regolato dalle già citate apposite disposizioni di legge<sup>21</sup>. In particolare, risultavano molto onerosi l'organizzazione e il funzionamento delle stazioni di posta (*mansiones* e *mutationes*), le cui strutture dovevano essere in grado di offrire sia un confortevole pernottamento, sia un efficiente supporto a coloro che intraprendevano un viaggio per pubbliche necessità.

Nei secoli IV e V tutta questa organizzazione fu affidata per un verso agli *agentes in rebus*, figure di ispettori e coordinatori del servizio per conto dell'imperatore<sup>22</sup>, ma soprattutto ai *curiales* che avessero una disponibilità economica adeguata alle spese che erano tenuti a sostenere in surroga dell'amministrazione centrale. Questi ultimi, naturalmente, avevano la facoltà di rivalersi (*praepositi mansionum*) sui proprietari - piccoli e grandi - dei terreni attraversati dal percorso stradale, sui quali di conseguenza gravavano pesanti imposizioni contributive. Come spesso accade, abusi e illeciti di ogni genere erano fre-

---

blicus, Messina, 1999, 21 ss.; M. De Dominicis, *I distretti della Prefettura Urbana e le 'Regiones suburbicariae'*, in Id., *Scritti romanistici*, Padova, 1970, 56 nt. 46.

<sup>19</sup> D. 50.4.18.26. Vd. nt. 17. Vd. anche M. Felici, *Riflessioni sui munera civilia di Arcadio Carisio*, in L. Capogrossi Colognesi – E. Gabba (a cura di), *Gli Statuti municipali*, Pavia, 2006, 179.

<sup>20</sup> Peraltro la precisa identificazione dei *munera mixta* ha creato non poche perplessità tra gli studiosi, per cui ad esempio S. Solazzi, *Miscellanea VIII. Resarcire*, in *Scritti di diritto romano*, III, 1960, 78-79, sostiene che la *triplex divisio* è "priva di base". Vd. anche D. V. Piacente, *Aurelio Arcadio Carisio* cit., 97.

<sup>21</sup> Vd. L. Di Paola, *Viaggi, trasporti e istituzioni* cit., 21 ss.

<sup>22</sup> Definiti infatti da Libanio (*Or. 18.140*) βασιλέως ὄφθαλμοι.

quenti sia da parte di chi imponeva i balzelli, sia da parte di chi era tenuto a versarli<sup>23</sup>.

Il citato titolo del *Codex Theodosianus*, espressamente riservato alle problematiche connesse al funzionamento del *cursus*, contiene un lungo elenco di abusi e di pene comminate ai responsabili degli abusi stessi, che creavano gravi danni economici all'erario e costituisce la più chiara conferma dei numerosi problemi che quel servizio presentava.

Una costituzione del 392<sup>24</sup> riporta nel testo il termine *praepositura* che, secondo Lucietta Di Paola<sup>25</sup>, la quale peraltro riprende un'ipotesi già avanzata da Gotofredo (*comm. ad loc.*), si configurerrebbe come un vero e proprio *munus*, mentre l'*exhibitio* parrebbe qui assumere un più specifico significato, relativo alla gestione del *munus* da parte di curiali particolarmente facoltosi. Inoltre l'espressione *antiqua ex consuetudine* potrebbe far risalire la prassi di affidare ai curiali la gestione delle strutture viarie almeno all'anno 335, quando Costantino esonerò i curiali d'Africa da quel servizio<sup>26</sup>. Peraltro, già

<sup>23</sup> CTh. 8.5.16pr. (25 novembre 363): [Idem A. (Constantius) ad Mamertinum p(raefectum) p(retori)o]. *In provincia Sardinia, in qua nulli paene discursus veredorum seu paraveredorum necessarii esse noscuntur, ne provincialium status subruatur, memoratum cursum penitus amputari oportere decernimus, quem maxime rustica plebs, id est pagi contra publicum decus tolerarunt. Excellens igitur auctoritas tua officio praesidali necessitatem tolerandae huiusmodi exhibitionis inponat, aut certe, si hoc existimat onerosum, suis animalibus uti debebunt, quotiens eos commeare per provinciam necessitas publica persuaserit.* Dat. VII kal. Dec. Antiochiae Iuliano A. IIII et Sallustio conss. Nel IV secolo in Sardegna il contributo per la fornitura dei *veredi*, i cavalli da trasporto, fu imposto alla *rustica plebs*, che però non poteva tollerarne il peso. Così l'imperatore Giuliano, resosi conto di questa anomalia contributiva, invitò il prefetto del pretorio Mamertino a ridurre quel servizio non proprio indispensabile o, in alternativa, a farlo svolgere a spese di chi avesse necessità di utilizzarlo.

<sup>24</sup> CTh 8.5.51 = CI. 12.50.54 (30 luglio 392): [Idem AAA. (Valentinianus, Theodosius et Arcadius) Potamio praef(ecto) Aug(ustali)]. *Publici cursus exhibitio antiqua ex consuetudine inducta curialibus viritim per curias debet pensata locorum hominum facultatum qualitate distribui.* Dat. IIII kal. Aug. Const(antino)p(oli) Arcadio A. II et Rufino conss. Vd. *PLRE*, I, 720.

<sup>25</sup> L. Di Paola, *Viaggi, trasporti e istituzioni* cit., 42-44.

<sup>26</sup> CTh. 12.1.21 (4 agosto 335): [Idem A. (Constantinus) ad Felicem p(raefectum) p(raetori)o]. *Quoniam Afri curiales conquesti sunt quosdam in suo corpore post flamoniū honorem et sacerdotii vel magistratus decursa insignia praepositos compelli fieri mansionum, quod in singulis curiis sequentis meriti et gradus homines implere consuerunt, iubemus nullum praedictis honoribus splendentem ad memoratum cogi obsequium, ne nostro fieri iudicio iniura videatur.* Dat. prid. non. Aug. Viminacio Const(ant)io et Albino conss. Per un approfondimento dei *mu-*

durante i regni di Caro, Carino e Numeriano compare un Feliciano *curator ad cogendas angarias*<sup>27</sup>: attraverso questa testimonianza, per attestare la presenza di tale *munus* affidato ai curiali, si potrebbe risalire almeno alla fine del III secolo.

Nei primi tre secoli dell'impero questi incarichi furono affidati in appalto, attraverso aste pubbliche, ad imprese attive nel settore dei trasporti, come si evince da alcune iscrizioni<sup>28</sup> e, soprattutto, da un passo di Tacito<sup>29</sup>, dove lo storico considera un autentico fallimento per l'amministrazione e per i privati l'aver affidato a Domizio Corbula la manutenzione delle strade.

Solo successivamente, a partire dal IV secolo, l'amministrazione imperiale avocò a sé il controllo di *munera* di questo tipo che, come si è accennato, risultavano particolarmente dispendiosi: oltre alle strutture delle *mansiones*, i responsabili del servizio erano tenuti a procurarsi validi animali da traino<sup>30</sup>, acquistare il foraggio necessario, controllare la validità delle autorizzazioni di viaggio (*evectiones*)<sup>31</sup>, ma

---

nera in età diocleziano-costantiniana vd. G. de Bonfils, *Omnes... ad implenda munia teneantur. Ebrei curie e prefetture fra IV e V secolo*, Bari, 2000, 32 ss. Vd. anche *PLRE*, I, 331-332.

<sup>27</sup> *CI. 10.43.1: Imppp. Carus, Carinus et Numerianus AAA. Feliciano. Cum te curatorem ad cogendas angarias creatum appellationem interposuisse proponas, praeses provinciae, si alterius curiae te esse animadverterit, ad alieni corporis munera vocari non sinet, quia eius partis oneribus respondere debes, cui te attributum esse commemoras.* Cfr. L. Di Paola, *Viaggi, trasporti e istituzioni* cit., 43, nt.13.

<sup>28</sup> *CIL I<sup>2</sup>, 808; CIL VI, 8468-8469.*

<sup>29</sup> Tac., *Ann. 3.31: Idem Corbulo, plurima per Italiam itinera fraude mancipum et incuria magistratum interrupta et impervia clamitando, executionem eius negotii libens suscepit; quod haud perinde publice usui habitum quam exitiōsum multis quorum in pecuniam atque famam damnationibus et hasta saeviebat.*

<sup>30</sup> *CTh. 8.5.53 (18 marzo 395): [Impp. Arcadius et Honorius AA. Dextro p(raefecto) p(raetori)o]. Quia conperimus quosdam animalia publica subtraxisse, ea per inquisitionem mulionum et mancipum volumus redhiberi, adque ideo per muliones et mancipes, nisi animalia perduta fuerint, diligenti inquisitioni et plenae cognitioni locus non negetur, et cum manifesta ratione deprehenderit inlicita usurpatione cursum publicum fuisse vexatum, in quadruplum superductorum animalium pretium inferri censemus. Et ne idem etiam in futurum admittatur, praecipimus, ut, si qui vel per unam mutationem veredum mulamve aut bovem superducendum esse crediderit, memoratam fisci viribus multam inferat.* Dat. XV kal. April. Mediolano Olybrio et Probino conss. Vd. *PLRE*, I, 251.

<sup>31</sup> *CTh. 8.5.23.3 (10 marzo 365): [Idem AA. (Valentinianus et Valens) Marmertino p(raefecto) p(raetori)o]. Qui viri et evectiones commeantum exactissima*

soprattutto mantenere l'impegno di non abbandonare il luogo di servizio per un periodo superiore ai trenta giorni<sup>32</sup>.

E' evidente che chi ne aveva le possibilità si sottraeva volentieri a questo tipo di *munus*, come quei curiali della Bitinia che si erano dati alla fuga e che una costituzione del 388 degli imperatori Valentiniano, Teodosio e Arcadio indirizzata a Taziano, prefetto del pretorio, invitava a ritornare<sup>33</sup>. Peraltro l'amministrazione stessa si rendeva ben conto che tali *munera*, così gravosi non solo per esborso di denaro, ma anche per impiego di tempo, non potevano essere imposti a particolari categorie di cittadini, come i docenti e i medici, la cui professionalità risultava di maggiore utilità per la formazione e la salute pubblica<sup>34</sup>. Per questo motivo, già secondo Arcadio Carisio,

---

*cura inspicere debebunt et animalibus alimenta, quae fiscus noster suggerit, ministrare.* Dat. VI id. Mart. Med(iolano) Valentiniano et Valente cons.

<sup>32</sup> CTh. 8.5.36 (27 febbraio 381): [Imppp. Grat(ianus) Val(entini)anus et Theod(osius) AAA. ad Synagrium p(raefectum) p(raetori)o]. *Mancipibus supra lustrale tempus cura non immineat mancipatus: nec intra triginta dies... amplius cuiquam liceat ex mutatione discedere. Quod si quis supra praescriptum numerum dierum ad statione, quam receperit, excesserit, capitali animadversione puniatur. Idcirco enim quinquennio devoluto eos honorem perfectissimatus manere praecipimus omniumque aliarum necessitatum immunitate fovemus, ut tempus procul- rationis inpositae sollerti fide et integritate succedant.* Dat. III kal. Mart. Trev(e- ris) Syagrio et Eucherio cons.; O. Seeck, *Regesten* cit., 256.

<sup>33</sup> CTh. 12.1.119 (21 giugno 388): [Idem AAA. (Valentinianus, Theod(osius) et Arcad(ius) Tatiano p(raefecto) p(raetori)o]. *Claudiopolis, Prusiadis ac Tottai et Doridis oppidorum sive mansionum per Bithyniam curiales publicis inludere functionibus per suam fugam cognovimus iubemusque, ut edictis primitus evocati utilitatibus se patriae et ei cui nati sunt restituant civitati. Quod si etiam post pu- blicam admonitionem fugae et indevolutionis vita praefertur, tunc ex idoneis qui- busque corporibus ac potissimum ex his, qui in sublimitatis tuae officio probatam militiam peregerunt, in locum fugacium subrogentur, ita ut, quorum subeunt ne- cessitates, et patrimonia consequantur, illis, qui sponte patriam reliquerunt, id necessitatis habituris, ut perpetuo careant cui nihil commodi contulerunt.* Dat. XI kal. Iul. Scupis Theod(osio) A. II et Cynegio cons. Vd. *PLRE*, I, 876.

<sup>34</sup> Il Codice Teodosiano raccoglie in un intero titolo (13.3 *De medicis et pro- fessoribus*) le costituzioni emanate da vari imperatori relative ai medici e ai maestri di scuola, due categorie professionali abbinate in modo molto significativo, in quanto mettono insieme la cura del corpo e quella dell'animo. Vd. E. Germino, *Scuola e cultura nella legislazione di Giuliano l'apostata*, Napoli, 2004, 163 nt. 66; Id., *Medici e professores nella legislazione costantiniana*, *SDHI*, 69, 2003, 188 ss.; G. Coppola Bisazza, *Intellettuali e potere nella tarda antichità*. Lezione tenuta presso la sede napoletana dell'Associazione di Studi Tardoantichi il 24 marzo 2009, 3 ss.; D. V. Piacente, *L'idoneità all'insegnamento in diritto romano*, *SDHI*, 79, 2013, 332 ss.

anche chi otteneva l'esonero dai *munera personalia et civilia* non poteva comunque essere esentato né dalla gestione dei trasporti né del servizio postale; il giurista aggiunge anche che Vespasiano e Adriano affermavano che imperatori precedenti avevano dispensato dall'obbligo dell'*hospitalitas* maestri, grammatici, retori, medici e filosofi<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> D. 50.4.18.30. Vd. nt. 17. Vd. anche V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano, 1988, 96-97; M. Balestri Fumagalli, *I libri singulares di Aurelio Arcadio Carisio*, *MIL*, 36/2, 1978, 77 ss.; D. V. Piacente, *Aurelio Arcadio Carisio* cit., 99.



## PRODIGII CELESTE ÎN BREVIATORII LATINI TÂRZII\*

Nelu ZUGRAVU\*\*

(Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,  
Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași)

**Mots-clés:** *prodiges météorologiques et astronomiques, bréviateurs latins tardifs, «culture religieuse des prodiges».*

**Résumé:** Après une partie introductive sur la terminologie des signes qui prédisent des événements dans la civilisation romaine, l'étude analyse deux catégories de prodiges célestes (météorologiques et astronomiques) présents dans les écrits des bréviateurs latins tardifs. En comparaison avec ceux mentionnés dans les œuvres d'autres auteurs de la période, ils n'ont pas fait l'objet d'une recherche spéciale, que de manière insignifiante. La plupart de ces présages sont rencontrés dans l'ouvrage d'Aurelius Victor, un écrit imprégné de jugements moralisateurs et d'une plus complexe «philosophie» de l'histoire; cet ouvrage est suivi par l'Epitoma, qui montre un intérêt spécial de l'auteur pour l'anecdotique; enfin, il y a moins de présages dans les breuiaria d'Eutropius et de Festus, des manuels rédigés par commande politique, ce qui implique un négligement des aspects non-officiels. Pour les périodes plus anciennes de l'histoire romaine (la Monarchie, la République, le Principat), les signa mentionnées par les bréviateurs sont reprises des sources antérieures, mais elles acquièrent souvent de nouvelles significations, générées par la conception historique, la destination et l'intentionnalité idéologique, politique et morale des écritures. Pour le IV<sup>e</sup> siècle, les présages mentionnés ci-dessus sont soit le fruit de l'observation directe des épitomateurs, soit – très probablement – des emprunts des documents contemporains, premièrement des acta appartenant à des confréries sacerdotales (surtout des haruspices) toujours actives dans cette période-là. À la fin de l'analyse, on peut faire l'observation que les prodiges des bréviaires historiographiques tardifs reflètent, en parallèle avec la survie de la «culture religieuse des prodiges», la manière différente dont les auteurs les ont interprétés: moralisatrice – Aurelius Victor, politique – Festus et Eutropius, idéologique – Pseudo-Aurelius Victor.

**Cuvinte-cheie:** *prodigi meteorologice și astronomice, breviatori latini târzi, „cultură religioasă a prodigiilor”.*

**Rezumat:** După o parte introductivă despre terminologia semnelor prevestitoare din civilizația romană, studiul analizează două categorii de presagiū celeste (cele meteorologice și cele astronomice) din scrierile breviatorilor târzi. Comparativ cu cele menționate în operele altor autori ai perioadei, ele nu au făcut obiectul unei cercetări speciale decât în mică măsură. Cele mai multe dintre

aceste semne prevestitoare se întâlnesc în lucrarea lui *Aurelius Victor*, scriere impregnată de judecăți moralizatoare și cu o „filosofie” a istoriei mai complexă; ea este urmată de *Epitoma*, care trădează un interes aparte al autorului pentru anecdotă; în sfârșit, mai puține se întâlnesc în breuiaria ale lui *Eutropius* și *Festus*, manuale redactate la comandă politică și, deci, cu mai puțină deschidere pentru aspecte neoficiale. Pentru perioadele timpurii ale istoriei romane (*Regalitatea, Republica, Principatul*), signa menționate de breviatori sunt preluate din sursele anterioare, dar adesea ele capătă semnificații noi, generate de concepția istorică, destinația și intenționalitatea ideologică, politică și morală a scrierilor. Pentru veacul al IV-lea, presagiile amintite sunt, fie rodul observației directe a epitomatelor, fie, foarte probabil, împrumuturi din documente contemporane, în primul rând acta ale unor confrerii sacordotale (mai ales *haruspicii*) încă active pe vremea lor. La finalul analizei, se poate face observația că presagiile din breviariile istoriografice târzii reflectă, paralel cu supraviețuirea acelei „culti religioase a prodigiilor”, maniera diferită în care autorii le-au interpretat: moralizator – *Aurelius Victor*, politic – *Festus* și *Eutropius*, ideologic – *Pseudo-Aurelius Victor*.

## I. Terminologia

Este un lucru binecunoscut că civilizația romană a dezvoltat de timpuriu o „cultură religioasă a prodigiilor”, adică a semnelor susceptibile să sugereze posibile evoluții ale evenimentelor publice sau private. Consemnate ca petrecându-se încă de la întemeierea Romei și până în Antichitatea târzie, subiectul a acumulat o bibliografie impresionantă<sup>1</sup>.

\* Comunicare prezentată la Seminarul de etnoarheologie *Lumina și focul în rituri și ritualuri sacre* organizat pe 14 mai 2013 de Institutul de Arheologie și Complexul Muzeal Național Moldova Iași.

\*\* z\_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

<sup>1</sup> Vezi bogata literatură menționată pe site-ul *Dreams of Antiquity. Bibliographische Online-Datenbank zu Träumen und Visionen in der Antike* (<http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/dreams/index.html>), la care adaugă F. Heim, *Les auspices publics de Constantin à Théodose*, *Ktëma*, 13, 1988, 41-53; P. Mertínez Caverio, *Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio*, *A&Cr*, 14, 1997, 83-95; V. Rosenberger, *Gezäunte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998; R. L. Wildfang, *Divination and portents in the Roman world*, Odense University Press, Odense, 2000, 67-78; M. Requena Jiménez, *El emperador predestinato. Los presagios de poder en época imperial romana*, *Interclassica*, 2001, 9-199; idem, *Un nuevo Hércules: el presagio de poter de Marco Clodio Pupieno Máximo*, *REL*, 62/4, 2003, 883-897; R. Teja (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la antigüedad pagana y cristiana*, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, 2002; L. Gil, *Oneirata. Esbozo de onirotipología cultural grecorromana*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2002; S. W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, 2003; S. Danvoye, *La divination intuitive et inductive dans l'Histoire romaine de Dion Cassius*, FEC, 5, 2003

După Cicero, „presimțirea și prezicerea” (*praedictio et praesensio*) sau „presimțirea și cunoașterea viitorului” (*praesensio ac scientia rerum futurum*)<sup>2</sup> bazate pe semne (*signa*), adică pe observarea, înregistrarea și cercetarea îndelungată a măruntaielor (*exta*), fulgerelor (*fulgura*), minunilor (*ostenta*) și semnelor cerești (*signa coelestium*) – într-un cuvânt, *diuinatio in signis* –, făceau parte din ceea ce el numea *diuinatio artificiosa*<sup>3</sup>, deosebită de divinația intuitivă, extatică sau naturală (*diuinatio naturalis*), pusă pe seama intervenției sau inspirației divine (*motu atque impulsu deorum*) prin intermediul viselor (*somnia*; sg. *somnium*; gr. *oneiros*), oracolelor (*oracula*; sg. *oraculum*) sau al delirului divin, profetic (*furor diuinum*; gr. *enthousiasmos*)<sup>4</sup>.

Din același tratat ciceronian *De diuinatione* din care am citat până acum, aflăm și terminologia semnelor prevestitoare utilizată de romani<sup>5</sup>: „fiindcă arată (*ostendunt*), vestesc (*portendunt*), minunează (*monstrant*), prezic (*praedicunt*), au fost denumite arătări (*ostenta*) /sg. *ostentum* – n.n./, vestiri (*portenta*) /sg. *portentum* – n.n./, minuni (*monstra*) /sg. *monstrum* – n.n./, preziceri (*prodigia*) /sg. *pro-*

(*folia\_electronica@fltr.ucl.ac.be*); D. Lateiner, *Signifyind Names and Other Omnipresent Accidental Utterances in Classical Historiography*, *GRBS*, 45, 2005, 45-57; D. Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, 2007 (non vidi – apud J. Keskiaho, *Arctos*, 42, 2008, 318-320, de unde provine expresia dintre ghilimele); M. Rodríguez Gervás, *Otras batallas: escenarios oníricos en la disolución del sistema tetrárquico*, *SHHA*, 27, 2009, 103-113; S. Fasce, *Il sogno nel De feriis Alsiensibus di Frontone, Sandalion*, 32-33, 2009-2010, 99-123; J. M. Aldea Celada, *Religión, política y sociedad: los prodigia en la Roma republicana*, *El Futuro del Pasado*, 1, 2010, 279-293; C. Celeste Berardi, *Polemica antipagana e motivi miracolosi in Sozomeno: alcune riflessioni*, *Auctores Nostri*, 9, 2011, 333-340; C. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidz (éd.), *La raison des signes: présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Leiden-Boston, 2011 (non vidi – apud G. Sfameni Gasparro, *BMCRev* 2013.07.03 - <http://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013-07-03.html>); F. Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013; W. V. Harris, *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico*, traduzione di Cristina Spinoglio, Editori Laterza, Bari, 2013. Vezi și *infra*.

<sup>2</sup> Cic., *Diū.*, II, 5.

<sup>3</sup> Cic., *Diū.*, I, 33; 49; 56; II, 11.

<sup>4</sup> Cic., *Diū.*, I, 49; pentru toate acestea vezi și F. Santangelo, *op. cit.*, în special 10-114.

<sup>5</sup> O analiză a terminologiei de mai jos vezi la D. Engels, *op. cit.*, 259-282 – cf. J. Keskiaho, *Arctos*, 42, 2008, 318-320; F. Santangelo, *op. cit.*

*digium* – n.n./”<sup>6</sup>. Lor li se adaugă *omen* (pl. *omina*) (< *os, oris* – „gură”) – „un cuvânt, un nume, o frază rostite întâmplător de cineva, pe care cel ce le auzea, obsedat de preocupările sale, le aprobia de situația proprie, considerându-le o aluzie premonitorie”<sup>7</sup>, și *praesagium* (pl. *praesagia*), forma substantivizată a vb. *praesagire*, care, cum scria tot Cicero, „înseamnă a simți dinainte, a presimți viitorul (*id est, futura ante sentire...*)”<sup>8</sup>. Specificul acestor *signa* a fost explicitat mai detaliat cu exemple semnificative în scrieri pontificale, proto-coale ale Senatului sau lucrări ale unor anticari, gramaticieni, istorici și filosofi latini precum Verrius Flaccus, Varro, Cicero, Titus Livius, Valerius Maximus, Seneca, Festus, Aulus Gellius, Iulius Obsequens, Iulius Paris, Macrobius, Servius, Isidor de *Hispalis* și alții.

## ***II. Prodigii celeste în breviatorii latini târzii***

Cum spuneam, interesul pentru semnele prevestitoare se întâlnește până în veacurile târzii ale Antichității, chiar dacă, sub impactul creștinismului, unele practici de *divinatio*, inclusiv de *divinatio in signis*, au încetat; atât păgânii, cât și creștinii, chiar din mediile cele mai elevate, au continuat să recunoască posibilitatea întâmplărilor neobișnuite cu valoare premonitorie de natură astronomică<sup>9</sup>, meteorologică<sup>10</sup>,

<sup>6</sup> Cic., *Diu.*, I, 42. Vezi și Isid., *Etym.*, XI, 3, 1-3.

<sup>7</sup> M. Paraschiv, în Cic., *Diu.*, p. 273, nota 186.

<sup>8</sup> Cic., *Diu.*, I, 31.

<sup>9</sup> E.g.: cruci, comete, stele, eclipse: Iambl. *De myst.*, III, 15-16; Cyr. Hier., *Ep. ad Constantii* (PG 33, col. 1164-1169 = ed. rom., p. 379-382); Philostorg., *HE*, I, 6; 6a; III, 22a-26a; X, 9; 11; XI, 7; 11; XII, 8; Greg. Naz., *Or.* 5, 4; Theod., *HE*, II, 7; Socr., *HE*, VI, 6, 15; Sozom., *HE*, IV, 5; Zos., IV, 58, 3; Ioann. Antioch., fr. 280; *Chron. Pasch.*, a. 351; Cyr. Scyth., VI, 5; Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5802 [AD 309/10], 5814 [321/2], 5826 [333/4], 5838 [345/6], 5839 [346/7]; 5842 [349/50], 5855 [362/3] etc.; G. Sabbah, în SC 418, 200, nota 1; idem, în SC 516, 196, nota 1; P. Maraval, în SC 505, 280, nota 1; SC 530, 450-451, nota 1; M. Dillaio, Jr., J. Zeuge, N. Zottov, *Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great, Byzantium*, 58/2, 1988, p. 333-360.

<sup>10</sup> E.g.: fulgere, tunete: Amm., XXII, 13, 1; Philostorg., *HE*, VII, 8-8a; 9a; Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de laudă la Sfântul sfînțit mucenic Vavila*, III; idem, *Cuvânt la Fericul Vavila, și împotriva lui Iulian, și către elini*, XVII; XXI-XXII (vezi și SC 362, 80-82, 93-95, 112); Aug., *Ciu.*, V, 26; Sozom., *HE*, V, 20, 5-6; 21, 1-2; VII, 3-3a; Theod., *HE*, III, 11, 4-5; *Chron. Pasch.*, a. 350, 4; Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5823 [AD 330/1], 5841 [348/9] etc.; SC 530, 130-132, nota 2; G. Sabbah, în SC 495, 206-207, notele 1-4; Y.-M. Duval, *Les aurea fulmina des Alpes Ju-*

telurică<sup>11</sup>, vegetală<sup>12</sup>, onirică<sup>13</sup>, angelică<sup>14</sup>, mitologică<sup>15</sup>, umană<sup>16</sup> §.a.<sup>17</sup>,

liennes: *Le rôle des statues divines dans les lieux stratégiques*, în R. Bratož (Hrsg.), *Westillyricum und Nordostitalien in der spätromischen Zeit. Zahodni Ilirik in severozhodna Italija v posnorimski dobi*, Ljubljana, 1996, 95-108; vânturi, furtuni: Oros., VII, 35, 17-18; Aug., Ciu., V, 26; Socr., *HE*, V, 25, 14; Sozom., *HE*, VI, 1, 13; 24, 6; Theod., *HE*, V, 25 (24), 12-14; F. Paschoud, *Pour un mille six-centième anniversaire: le Frigidus en ébullition*, *AnTard*, 5, 1997, 277-280; SC 530, 450-451, nota 1; P. Maraval, în SC 505, 251, nota 1; G. Sabbah, în SC 516, 196, nota 1.

<sup>11</sup> E.g.: cutremure: Amm., XVII, 7; XXVI, 10, 15-19; Philostorg., *HE*, II, 1a; IV, 10-11; Oros., VII, 25, 14; 32, 5; Sozom., *HE*, IV, 16, 3; 16, 8-10; V, 22, 7-8; VI, 2, 13-16; Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5824 [AD 331/2], 5833 [340/1], 5834 [341/2], 5835 [342/3], 5836 [343/4], 5837 [344/5], 5840 [346/7], 5850 [357/8], 5859 [366/7] etc.; G. Sabbah, în SC 418, 258, nota 1; idem, în SC 495, 256-257, nota 1; focuri: Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Fericitul Vavila, și împotriva lui Iulian, și către elini*, XXII; Greg. Naz., *Or.* 5, 4; Philostorg., *HE*, VII, 9; 9a; Ruf., *HE*, X, 39-40; Socr., *HE*, III, 20, 8-12; Sozom., *HE*, V, 22, 11; Theod., *HE*, III, 20, 5; Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5823 [AD 330/1], 5855 [362/3]; F. Blanchetière, *Julien, philhellène, philosémite, antichrétien: l'affaire du Temple de Jérusalem (363)*, *JJS*, 31, 1980, 61-81; G. Sabbah, în SC 495, 220 (nota 1), 222-223 (notele 2 și 4); SC 530, 160-161, nota 2.

<sup>12</sup> E.g.: Amm., XXI, 2, 1; XXIII, 3, 6; 5, 8; Sozom., *HE*, V, 1, 4-5; 2, 3-6; 2, 13-14.

<sup>13</sup> E.g.: Iambl., *De myst.*, III, 2-3; Lact., *Mort.*, XLIV, 5; XLVI, 3-4; Eus., VC, I, 28-31; Aster. Amas., *Hom.* IX (PG 40, col. 313 C); Oros., VII, 36, 7-8; Greg. Naz., *Or.* 18, 12; 30-31; Greg. Nyss., *VM*, 2; 15; Eun., *VS*, VI, 4; VII, 6; Macr., *Comm.*, I, 3, 1-20; 7, 1-9; Pallad., *HL*, 4, 4; Sozom., *HE*, V, 9, 6; VI, 2, 2-7; VII, 24, 2; Theod., *HE*, V, 25 (24), 5-8; Malal., *Chron.*, XIII (PG 97, col. 497 B-C); Cyr. Scyth., *VE*, 60; *VS*, 51, 80; VI, 16; 20; Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5802 [AD 309/10] etc.; P. Maraval, în SC 493, 330, nota 1; N. H. Baynes, *The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend*, *Byzantine Studies*, 1955, 271-281; J. Amat, *L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985; G. Sabbah, în SC 495, 250 (nota 2), 262-253 (nota 1); SC 530, 448-449, nota 1; B. J. Koet (ed.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, Leuven, Walpole, MA, Peeters, 2012 (non vidi – apud Jennifer Eyl, *BMCRev* 2014.05.47 - <http://bmcr.brynmawr.edu/2014/2014-05-47.html>).

<sup>14</sup> E.g.: Philostorg., *HE*, II, 9; 9a; VII, 15a; XI, 8; Sulp. Sev., *Chron.*, II, 38, 3; Socr., *HE*, III, 19, 9; VI, 6, 18-21; Sozom., *HE*, VIII, 4, 12-13; Theod., *HE*, III, 25, 7; Cyr. Scyth., *VS*, 15; 27; VI, 9; 15; 23; Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5855 [AD 362/3] etc.; Ghislaine De Senneville-Grave, în SC 441, 448 *comm. ad 38*, 3; P. Maraval, în SC 505, 280-281, nota 2; G. Sabbah, în SC 516, 255, nota 4.

<sup>15</sup> E.g.: Lib., *Or.* 19, 29; Socr., *HE*, III, 20, 14-15; VII, 23, 4; 24, 8; P. Maraval, în SC 493, 331, nota 3; G. Sabbah, în SC 516, 192 (nota 1), 197 (nota 4).

<sup>16</sup> E.g.: Gerontius, *VM*, 54; Cyr. Scyth., *VS*, 41; Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5870 [AD 377/8] etc.

divergențele manifestându-se în privința originii, valorii și autenticității lor<sup>18</sup>; pentru păgâni, ele erau dovada existenței zeilor și a unei ordini cauzale a lucrurilor<sup>19</sup> – pentru creștini, o manifestare a voinței lui Dumnezeu<sup>20</sup>. „Seismele – scria istoricul bisericesc Philostorgios – nu sunt provocate nici de inundații de apă, nici de vânturi închise în adâncurile pământului și nici de vreo altă mișcare a pământului, ci doar de **voia lui Dumnezeu** în vederea îndreptării și aducerii pe calea cea dreaptă a celor ce păcătuiesc. El spune că susține acest lucru cu tărie, pentru că nici unul dintre elementele naturale pomenite mai sus nu ar putea produce efecte atât de impresionante doar prin puterea firii lor. Însă, **cu voia lui Dumnezeu**, până și cel mai mic strop de ploaie sau cel mai ușor fulg de zăpadă care cade ar putea cu ușurință să cutremure muntele Olimp din Macedonia sau oricare dintre cei mai mari munți. **Căci s-a văzut adesea că divinul se folosește de astfel de lucruri pentru a-i educa pe oameni**”<sup>21</sup>. Cutremurul – predica Ioan Gură de Aur – e o dovadă a „mâniei lui Dumnezeu”, dezlănțuită „din pricina păcatelor, din pricina lăcomiei și zgârceniei, din pricina nedreptăților, din pricina fărădelegilor, din pricina

<sup>17</sup> E.g.: Iambl., *De myst.*, III, 4-17; Eun., *VS*, V, 2; VI, 8-9; VII, 2-3; 6; XXII, 1; XXIII, 2; 4; Cyr. Scyth., *VE*, 2; 16; 28, 58; *VS*, 18, 27, 71.

<sup>18</sup> Vezi bibliografia *supra*.

<sup>19</sup> Așa cum gândeau încă cei din vremurile păgânismului clasic – vezi Cic., *Diu.*, I, 38; 55; *De fato*, XIV, 32; Sen., *QN*, II, 32, 3-4: „Orice se petrece este un semn pentru un lucru viitor (*Quicquid fit, alicuius rei futurae signum est*). Evenimentele întâmplătoare, neclare, fără vreo logică nu pot constitui obiectul divinației (*et sine ratione uaga diuinationem non recipiunt*). Orice lucru care se înscrie într-o ordine poate fi prezis (*cuius rei ordo est, etiam praedictio est*)”; Val. Max., I, 5. Pentru Antichitatea târzie păgână, vezi Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli con tutti i frammenti di magio, stregoneria, teosofia e teurgia*, testi greci e latini a fronte, a cura di G. Girgenti e G. Muscolino, Milano, 2011; Iambl., *VP*, XXVIII, 138: divinația „este singurul mod de interpretare a gândurilor zeilor. Celui care crede că există zei, această activitate a lor / a pitagoreilor – n.n. / îi va părea demnă, în vreme ce pentru cel care socotește o prostie fie credința în zei, fie divinația, amândouă vor părea astfel”. Din bibliografie, vezi S. Pricoco, *L'oracolo teologico*, în A. Garzya (a cura di), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, 1989, 267-285.

<sup>20</sup> M. Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot-Burlington, 2007, 172-183, în special 177.

<sup>21</sup> Philostorg., *HE*, XII, 10, subl. n.

mândriei, din pricina plăcerilor, din pricina minciunii”, „din pricina bogăților”<sup>22</sup>.

În *breuiaria* ale istoricilor păgâni Sextus Aurelius Victor (cca 320/7 – post-388/9), autor al scrierii *Liber de Caesaribus* (cunoscut și sub titlurile *De Caesaribus*, *Caesares*, *Historiae abbreviatae*), realizat pe la cca 358-360/1, ce înfățișa istoria Imperiului roman de la Augustus la Constantius al II-lea<sup>23</sup>, Flavius Eutropius (cca 320-390), cu *Breuiarium ab Vrbe condita* (*Breuiarium historiae Romanae*) compus în 369, care rezuma istoria Romei de la întemeiere până în anul 364<sup>24</sup>, Festus (sec. IV), cu *Breuiarium rerum gestarum populi Romani*, redactat în 369-370, care expunea într-o manieră și mai concisă același interval<sup>25</sup>, și, în sfârșit, un anonim cunoscut drept Pseudo-Aurelius Victor, autor al unei *Epitome de Caesaribus*, întocmită în primii ani ai secolului al V-lea, care înfățișa istoria Imperiului sub forma unor medalioane de suverani care s-au succedat de la Augustus la Theodosius<sup>26</sup>, nu se întâlnesc prea multe *prodigia*<sup>27</sup>. Comparativ cu cele

<sup>22</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilie după cutremur*, în idem, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă veche și note de D. Fecioru, București, 2006, 533-537, citatele de la p. 536 și 537.

<sup>23</sup> Despre acest autor, vezi, în ultimă instanță, W. Den Boer, *Some Minor Roman Historians*, Leiden, 1972, 19-113; H. W. Bird, *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*, Liverpool, 1984; D. Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, London-New York, 2002, 42-48; N. Zugravu, în Aur. Vict., *Caes.*, 13-23; Th. M. Banchich, *The Epitomizing Tradition in Late Antiquity*, în J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, II, Blackwell Publishing Ltd, 2007, 308-309.

<sup>24</sup> Despre autor și operă vezi, în ultimă instanță, W. den Boer, *op. cit.*, 114-172; J. Hellegouarc'h, în Eutr., VII-LXXV; D. Rohrbacher, *op. cit.*, 49-56; Th. M. Banchich, *op. cit.*, 309; E. Cizek, *Eutropius*, București, 2008; M. L. Fele, în Fest., 30, nota 115; F. Gasti, în Eutr., XX-L.

<sup>25</sup> Despre autor și operă vezi, în ultimă instanță, M.-P. Arnaud-Lindet, în Fest., V-XXXIX; D. Rohrbacher, *op. cit.*, 57-63; N. Zugravu, în Fest., 97-140; Th. M. Banchich, *op. cit.*, 309-310; M. L. Fele, în Fest., 7-87.

<sup>26</sup> Despre autor și operă vezi, în ultimă instanță, J. Schlumberger, *Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, München, 1974; M. Festy, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, VII-CV, 59-238; N. Zugravu, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 11-108.

<sup>27</sup> Preferința noastră pentru acest termen rezultă din prezența relativ mai numeroasă a acestuia comparativ cu alte vocabule utilizate de breviatori, respectiv: *ostenta* (Aur. Vict., *Caes.*, 41, 14), *portenta* (Aur. Vict., *Caes.*, 28, 3), *praesagia* (Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XLIII, 8), *prodigium* (*prodigia*) (Aur. Vict., *Caes.*, 5, 17; 26, 3; 28, 3; vezi și vb. *prodidere* – Aur. Vict., *Caes.*, 41, 14), *omen* (Eutr., VI, 18, 1),

menționate în operele altor autori ai perioadei<sup>28</sup>, ele nu au făcut obiectul unei cercetări speciale decât în mică măsură<sup>29</sup>. Cele mai multe dintre aceste semne prevestitoare se întâlnesc în lucrarea lui Aurelius Victor, scriere impregnată de judecăți moralizatoare și cu o „filosofie” a istoriei mai complexă, urmată de *Epitoma*, care trădează un interes aparte al autorului pentru anecdotă, și de *breuiaria* lui Eutropius și Festus, manuale redactate la comandă politică și, deci, cu mai puțină deschidere pentru aspecte neoficiale<sup>30</sup>. Pentru perioadele timpurii ale istoriei romane (Regalitatea, Republica, Principatul), *signa* menționate de breviatori sunt preluate din sursele anterioare<sup>31</sup>; nici unul nu este similar celor inventariate în scrisorile lor de Iulius Obsequens (secolul al IV-lea)<sup>32</sup>, Iulius Paris (sec. IV? V?)<sup>33</sup> și Ianuarius Nepotianus (sec. IV-V? VI?)<sup>34</sup>. Important însă este că, adesea, ele capătă semnifi-

*oraculum* (Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XLVIII, 3). Prin *prodigium* se înțelege un fenomen ce prevăstește un dezastru, o calamitate, un dezechilibru grav între lumea divină și cea umană (*OLD*, s.v. *prodigium*, p. 1472), fiind, astfel, sinonim cu *portentum*, *miraculum*, *signum* (cf. *TLL*, s.v. *prodigium*, col. 1606, 32). *Prodigium* nu are valoarea unei profetii explicite a viitorului, ci este doar un avertisment al nemulțumirii divinității. Vezi și M. S. De Trizio, *Commento*, în *Panegirico di Mameritino per Massimiano e Diocleziano* (Panegyrici Latini 2 [10]), a cura di M. S. De Trizio, Bari, 2009 (*Biblioteca Tardoantica* 2), 65.

<sup>28</sup> M. Requena Jiménez, *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Valencia, 2003; I. G. Mastrorosa, *Calamità e prodigi nella storia di Roma repubblicana: la rilettura tardoantica di Orosio, Rursus* [en ligne], 8/2012 (<http://rursus.revues.org/1084>).

<sup>29</sup> S. Montero, *Aurelio Victor y la adivinacion*, ASNP, S. III, 17, 1987, 989-1000; vezi și *infra*.

<sup>30</sup> Vezi Aur. Vict., *Caes.*, 4, 14; 5, 17; 9, 4; 26, 3; 28, 3-6; 32, 3-4; 41, 7; 41, 14; 41, 16; Eutr., VI, 18, 1; Fest., 24, 2; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, IV, 9; IX, 18; XIII, 10; XLIII, 8; XLVIII, 3.

<sup>31</sup> Fie indirect, prin *Kaisergeschichte* a lui Enmann, fie direct, prin consultarea unora dintre scrisorile anterioare – vezi *supra*, la care adaugă A. Baldini, *Storie perdute* (III secolo d.C.), Bologna, 2000, 53-69, 71-96; idem, *Storia senza storie* (IV-V secolo d.C.), *Classica*, 19/1, 2006, 9-10, 16.

<sup>32</sup> Iulius Obsequens, *Liber prodigiorum* (<http://digiliblt.lett.unipmn.it/opera.php>).

<sup>33</sup> Iulius Paris, *Epit.*, I, 5 (*De omine*), 6 (*De prodigiis*), 7 (*De somniis*), 8 (*De visis*) (<http://digiliblt.lett.unipmn.it/opera.php>); R. Combès, *Introduction*, în Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, *Livres I-III*, texte établi et traduit par R. Combès, Paris, Les belles Lettres, 2003, 83.

<sup>34</sup> Ianuarius Nepotianus, *Epit.*, I, *De religione*, 5 (*De ominibus*), 6 (*De prodigiis*), 7 (*De somniis*), 8 (*De miraculis*) (<http://digiliblt.lett.unipmn.it/opera.php>); R. Combès, *op. cit.*

cații noi, generate de concepția istorică, destinația și intenționalitatea ideologică, politică și morală a scrierilor. Pentru veacul al IV-lea, prodigiile pomenite sunt, fie rodul observației directe a epitomatorilor, fie, foarte probabil, împrumuturi din documente contemporane, în primul rând *acta* ale unor confrerii sacordotale (mai ales haruspicii) încă active pe vremea lor<sup>35</sup>.

În cele ce urmează, vom prezenta două categorii de prodigi celeste, respectiv cele meteorologice și cele astronomice.

### **1. *Fenomene meteorologice; trăsnirea împăratului Carus în 283***

În Antichitatea romană, divinația bazată pe fulgere (sg. *fulgur* [*fulgor*], pl. *fulgura* [*fulgores*]), trăsnete (sg. *fulmen*, pl. *fulmina*) și tunete (sg. *tonitrus* sau *tonitruum*, pl. *tonitrua*)<sup>36</sup>, „codificată” în cărțile haruspiciilor etrusci numite *fulgurale* (*fulgurales* [*libri*]) și *tonitruale* (*tonitruales* [*libri*]), s-a bucurat de un prestigiu inegalabil, valoarea profetică a acestor *signa* fiind considerată superioară oricărui auspiciu, chiar a celui bazat pe interpretarea măruntaielor (*exta*) sau

<sup>35</sup> V. Montero, *op. cit.*, 992; V. Neri, *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bologna, 1992, 39-40, 54; idem, *Costantino nei Caesares di Aurelio Vittore, în Costantino il Grande dall'Antiquità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Macerata, 18-20 Dicembre 1990*, a cura di G. Bonamente, F. Fusco, I, Macerata, 1992, 709, 711, 729, cu bibliografie; *Les écrivains du IV<sup>e</sup> siècle: l'Etrusca disciplina dans un monde en mutation: actes de la table-ronde tenue à Clermont-Ferrand les 17 et 18 septembre 1999*, 1, Paris, 2005 (*Caesarodunum* 67; *La divination dans le monde étrusco-italique* 9).

<sup>36</sup> Pentru distincția dintre fulger și trăsnet vezi Sen., *QN*, II, 12, 1: „Fulgerul se prezintă sub forma unui foc. Trăsnetul îl generează (*Fulguratio ostendit ignem, fulminatio emittit*). Primul este, ca să mă exprim astfel, o amenințare și o sforțare neînsotită de lovitură (*communatio est et conatio sine ictu*), iar cel de-al doilea este un proiectil care lovește (*iaculatio cum ictu*)”. 16: „Care este diferența dintre un fulger (*fulguratio*) și un trăsnet (*fulmen*)? Îți-o voi spune. Fulgerul este un foc foarte amplu (*Fulguratio est late ignis explicitus*), iar trăsnetul un foc adunat într-un loc și aruncat cu forță (*est coactus ignis et in impetum iactus*)”. 18: fulgerul (*fulguratio*) este „o zguduire a aerului, care, separându-se și unindu-se, dă naștere unui foc slab ce nu va ieși din spațiul unde s-a format”, pe când tunetul (*fulmen*) este „un curent de aer mai puternic și mai dens”. 21, 4: „Fulgerul e aproape un trăsnet (*Fulmen est quiddam plus quam fulguratio*) și, inversând raporturile, trăsnetul este ceva mai mult decât un fulger (*fulguratio est paene fulmen*)”.

pe observarea zborului păsărilor (*auguria*)<sup>37</sup>. Legalizarea și victoria creștinismului au diminuat impactul acestui gen de *prodigia* în spațiu public (*prodigia publica*) și privat (*prodigia priuata*), dar ele au continuat să fie observate în mod oficial cel puțin pe parcursul veacului al IV-lea<sup>38</sup>, cunoscându-se momente de tensiune și anxietate, când însăși episcopii au îngăduit utilizarea lor. De exemplu, în timpul primului asediu al lui Alaric asupra Romei, desfășurat între noiembrie 408 și februarie 409, când populația suferea de foame și epidemii, pentru că fusese cucerit *Portus* cu depozitele de grâu<sup>39</sup>, păgânii din Senat au solicitat să se facă sacrificii pe Capitoliu și în alte temple, în acest sens fiind însărcinați „etrusci”, adică haruspicii, chiar de către prefectul Orașului, senatorul păgân Gabinius Barbarus Pompeianus<sup>40</sup>; aceștia promiteau că barbarii vor fi opriți determinând căderea fulgerului și a tunetului, cum făcuseră deja la Narni, în Etruria, pe care Alaric, în drum spre Roma, nu-l cucerise<sup>41</sup>. Istoricul păgân Zosimus scria că apelul la haruspici și efectuarea de sacrificii ar fi fost făcute cu acordul tacit al papei Innocentius I<sup>42</sup>, lucru pe care unii învățați contemporani nu-l pun la îndoială<sup>43</sup>. El contravine opiniei unui istoric bisericesc precum Sozomenos, pentru care răul abătut asupra romanilor se datora mâniei divine, ca pedeapsă pentru prejudiciile și impietățile săvârșite asupra citadinilor și străinilor<sup>44</sup>, idee exprimată deja de un alt scriitor eclesiastic, latinul Orosius; cucerirea Romei – scria el – a fost permisă dușmanilor *ad correptionem superbae, lasciuae et blesphemae ciuitatis* („pentru îndreptarea orașului corupt, depravat și necredincios”)<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Cic., *Diu.*, I, 10; 33; 41-42; II, 18; 35; 39; Sen., *QN*, II; F. Santangelo, *op. cit.*, 83-114.

<sup>38</sup> În 320/321, Constantin a stabilit obligația ca interpretările de *prodigia* bazate pe căderea fulgerului făcute de *haruspices* să fie comunicate în scris – cf. *CTh*, XVI, 10, 1.

<sup>39</sup> Sozom., *HE*, IX, 6; G. Sabbah, în *SC* 517, 404-405 (notele 2-4), 406 (nota 1).

<sup>40</sup> *PLRE*, II, p. 897-898: dec. 408 – febr. 409.

<sup>41</sup> Sozom., *HE*, IX, 6, 4.

<sup>42</sup> Zos., V, 41, 2.

<sup>43</sup> Dominique Briquel nu exclude acest acord – *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque dernier rempart du paganisme romain*, Paris, 1997, 182-184; acceptat de B. Lançon, *Rome dans l'antiquité tardive. 312-604 ap. J.C.*, Paris, 1995, 128; cf. G. Sabbah, în *SC* 517, 406-407, notele 2-3.

<sup>44</sup> Sozom., *HE*, IX, 6, 5.

<sup>45</sup> Oros., VII, 39, 18; G. Sabbah, în *SC* 517, 407, nota 4.

Revenind la breviatori, toți consemnează un *prodigium* meteorologic petrecut în vara anului 283 în timpul campaniei împăratului Carus (august sau septembrie 282 – iulie sau august 283) în Parthia – anume trăsnirea, urmată de decesul acestuia; iată textele:

- Aur. Vict., *Caes.*, 38, 3-5: *Vbi fusis hostibus, dum gloriae inconsulte audior, Ctesiphonta urbem Parthiae inclitam transgreditur, fulminis tactu conflagravit. Id quidam iure ei accidisse referunt: nam, cum oracula docuissent adusque oppidum memoratum perueniri uictoria licere, longius delatus, poenas luit. Proinde arduum fatalia deuertere, eoque futuri notio superflua.* („Acolo, după ce dușmanii au fost alungați, pe când, din nechibzuintă, mult prea dornic de glorie, trecea prin Ctesiphon, vestit oraș din Parthia, Carus a fost lovit de un trăsnet. Unii spun că asta i s-a întâmplat pe drept, deoarece, cu toate că oracolele îl avertizaseră că-i e îngăduit să ajungă victorios doar până la orașul amintit, înaintând mai departe, el și-a permis pedeapsa. Prin urmare, e greu să te ferești de ce ți-e sortit și, de aceea, cunoașterea viitorului e de prisos”);
- Eutr., IX, 18, 1: *cum castra supra Tigridem haberet, ui diuini fulminis periit* („Și cum își avea tabăra așezată pe malul fluviului Tigru, a pierit de forță zeiască a unui trăsnet.”); 19, 2: *cum Carum Augustum fulmine... perdidisset* („care-l pierduse pe Carus Augustus datorită unui trăsnet”);
- Fest., 24, 2: *Cari imperatoris uictoria de Persis nimium potens superno numini uisa est. Nam ad inuidiam caelstis indignationis pertinuisse credenda est. Is enim ingressus Persidam quasi nullo obstante uastauit, Cochen et Ctesiphontem, urbes Persarum nobilissimas, cepit. Cum uictor totius gentis castra supra Tigridem haberet, ui fulminis ictus interiit.* („Victoria împăratului Carus asupra perșilor a apărut prea puternică puterii divine. Căci trebuie să credem că a stârnit invidia și indignarea cerească. Carus a pustiit în marșul său Persia, ca și cum nimeni nu i s-ar fi împotravit. A cucerit Coches și Ctesiphon, cele mai vestite orașe ale perșilor. Pe când, învingător al tuturor neamurilor, și-a așezat tabăra dincolo de Tigru, a murit lovit de un trăsnet”);
- Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XXXVIII, 3: *Hic apud Ctesiphonta ictu fulminis interiit.* („A murit lângă Ctesiphon lovit de un trăsnet”).

Conform clasificării făcute de Caecina și preluate de Seneca în *Naturales quaestiones*, trăsnetul care a provocat moartea suveranului făcea parte din categoria celor funeste (*pestifera*), „care prevăstesc

moartea și exilul” (*quae mortem exiliumque portendunt*)<sup>46</sup>. La data când scriau breviatorii noștri, era celebru cazul triumvirului Crassus, care, și el, sfârșise tragic la perși în 9 iunie 53 î.H.<sup>47</sup>, pentru că nescotise semnele ce-l îndemnau să nu pornească împotriva acestora – *contra omen et auspicia*, serie Eutropius<sup>48</sup> –, printre care „fulgerele prevestitoare de la Eufrat” (*circa Euphratem praesagia fulmina*)<sup>49</sup>. Cum au arătat exegeții, informația din cele patru *breuiaria*, întâlnită și în alte scrisori târzii, inclusiv creștine<sup>50</sup>, derivă dintr-o sursă comună – poate aşa-numita *Kaisergeschichte* postulată de învățatul german Alexander Enmann la sfârșitul secolului al XIX-lea<sup>51</sup>. Dar, exceptând pe autorul anonim al *Epitome*-i, care, preluând-o direct sau indirect din izvoare anterioare<sup>52</sup>, nu face decât să-o redea sec, excesiv de abreviat și, în consecință, nu prezintă vreun interes aparte, ceilalți breviatori, în special Aurelius Victor și Festus, i-au dat o semnificație specifică destinației operei lor. Astfel, după cum s-a putut observa, la Aurelius Victor, autor al unui *Breuiarium* neoficial, dominat de subiectivism și reflecții moralizatoare, evenimentul celest amintit, cauzat de violarea unei in-

<sup>46</sup> Sen., *QN*, II, 49, 1. Despre caracterul nefast al trăsnetelor și fulgerelor vezi R. L. Wildfang, *Fulgura et fulmina: or what it portends when the family tomb is struck by a fulmen quod decussit*, în idem, *op. cit.*, 67-78.

<sup>47</sup> Vezi G. Traina, *La resa di Roma. 9 giugno 53 a.C., battaglia a Carre*, Roma-Bari, 2010.

<sup>48</sup> Vezi Val. Max., I, 6, 11; Flor., I, 46, 2; Plut., *Crass.*, 17, 7; 18, 5; 19, 4-6; 23, 1; Dio Cass., XL, 18-19; Iulius Obsequens, *Liber prodigiorum*, 64 (<http://digiliblt.lett.unipmn.it/opera.php>); Symm., *Or.* 2, 5; Iulius Paris, *Epit.*, I, 6, 11; Iannuarius Nepotianus, *Epit.*, I, 6, 11 (<http://digiliblt.lett.unipmn.it/opera.php>); Eutr., VI, 18, 1; Fest., 17, 1-2; Amm., XXIII, 3, 1; Zos., III, 32, 3; N. Zugravu, în Fest., 326, nota 326.

<sup>49</sup> Sen., *QN*, V, 18, 10.

<sup>50</sup> SHA, *Car.*, VIII, 2-7; IX, 1-3; Hier., *Chron.*, a. 284: *super Tigridem castra ponens fulmine ictus interiit*; Oros., VII, 24, 4: *super Tigridem in castris fulmine ictus interiit*; Prosper Tiro, *Chron.*: *super Tigridem castra ponens fulmine ictus interiit*; Cassiod., *Chron.*, a. 286: *cum... castra supra Tigridem posuisset, fulmine ictus interiit*; Chron. Gall. a. 511: *super Tigridem castra ponens fulminis ictus interiit*; Iord., *Rom.*, 294: *Ipse quoque Carus super Tigridem amnem dum castra metaret, fulmine ictus occubuit*; Chron. Pasch.: *Carus in Mesopotamia de coelo tactus interiit* (PG 92, col. 679); Sync., *Chron.*, 724; Zon., XII, 30. Vezi și F. Paschoud, în HA, V/1, 348-349; Fele, în Fest., 481; N. Zugravu, în Aur. Vict., *Caes.*, 439, nota 724; idem, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 482-483, nota 569.

<sup>51</sup> F. Paschoud, în HA, V/2, 300, 349-351, 352, 353, 354, 359-360.

<sup>52</sup> Pentru izvoarele acestei secțiuni vezi N. Zugravu, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 46-57.

terdicții de natură religioasă (*oracula*), este circumscris concepției sale pesimiste, axate pe un fatalism de sorginte mai veche – prezicerea viitorului, scria Cicero, e o doavadă că totul este condus de destin (*fatum*)<sup>53</sup> –, conform căreia devenirea stă sub semnul destinului (*fatum*) și al sorții (*fortuna*), nimic neputându-se sustrage acțiunii lor implacabile. Viața e predestinată și fără putință în a-i schimba cursul, în ciuda oricăror încercări, „filosofa” breviatorul nostru<sup>54</sup>. Căci „puterea sorții” (*fortunae uis*)<sup>55</sup>, „legea firii” (*naturae lex*)<sup>56</sup> sau „rânduielile divine” (*diuinus ritus*)<sup>57</sup> – oricum le-am spune –, funcționând după mecanisme instabile (*perniciosa libidine*)<sup>58</sup>, sunt cele care „îi mâna pe oameni”<sup>59</sup>, învredniceșc pe principi (*fortuna principis*)<sup>60</sup>, „binecuvântăză”<sup>61</sup> sau amenință existența statelor<sup>62</sup>. Singurul remediu în fața fatalității este virtutea (*uirtus*); doar ea se poate împotrivi „ca un zid” (*uti muro*) „puterii sorții” (*fortunae uis*)<sup>63</sup>.

La Festus și, în mai mică măsură, la Eutropius – ambii, autori de *breuiaria* oficiale, redactate la solicitarea împăratului Valens –, trăsnirea lui Carus este privită într-un registru politic și religios, căpătând valoarea unui avertisment adresat principelui comanditar, care pregătea războiul cu perșii. Astfel, deși triumfalismul și vocabularul biruinței, menite să fortifice patriotismul roman în pragul campaniei răsăritene, domină scrierea sa<sup>64</sup>, Festus își invită suveranul la „prudență”<sup>65</sup>. Evocarea răzbunării îndreptățite a puterii divine (*numen*) pentru *hybris*-ul de care se făcuse vînovat Carus era nu numai o avertisare asupra faptului că, așa cum gândeau și alți adepti ai religiei tradiționale – Symmachus ori autorul anonim al *Historia-ei Augusta*,

<sup>53</sup> Cic., *Diu.*, I, 55.

<sup>54</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 14, 8; 26, 3-4; 38, 4-5; la fel, principatul, adică monarhia (*regia potestas*) (3, 20), e un dat, orice gest menit să-l înlocuiască fiind sortit e-secului (3, 20; 10, 4).

<sup>55</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 24, 11.

<sup>56</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 3, 5.

<sup>57</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 41, 20.

<sup>58</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 24, 11.

<sup>59</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 24, 11; 20, 6; 31, 3.

<sup>60</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 42, 18.

<sup>61</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 15, 3.

<sup>62</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 20, 12; 39, 48.

<sup>63</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 24, 11.

<sup>64</sup> Vezi N. Zugravu, în Fest., 117, 126-127.

<sup>65</sup> M.-P. Arnaud-Lindet, în Fest., XVII, XIX-XX.

de exemplu<sup>66</sup> –, succesul ori înfrângerea sunt un dar al divinității, garantate de credulitatea în semnele trimise de aceasta, cât mai ales o atenționare asupra unui posibil eșec în lipsa unei pregătiri corespunzătoare a expediției; istoria raporturilor Romei cu regatul part – atrăgea atenția breviatorul – a fost adesea punctată de momente jenante, datorate, nu o dată, absenței lucidității și precauției<sup>67</sup>. Exact acest lucru reproșa mai târziu Gregorius de *Nazianzus* lui Iulianus, compărându-l chiar cu împăratul Carus<sup>68</sup>.

## 2. Fenomene astronomice

Fenomenele astronomice (eclipsele, cometele, căderile de meteoriți, fociurile care străbateau atmosfera și.a.) erau, pentru romani precreștini, dar și pentru cei contemporani cu ascensiunea și triumful creștinismului, semne divine (*diuina*), miracole (*miracula*)<sup>69</sup>, prevestitoare, în general, ale unor calamități publice sau nenorociri private – în speță, moartea (*mortuum signa*)<sup>70</sup>. „Bunăoară, scrie Cicero, când

<sup>66</sup> Symm., *Rel.* III, 3; *SHA, Car.*, IX, 3; F. Paschoud, în *HA*, V/2, 360.

<sup>67</sup> Insuccesele lui Crassus (17, 1-2) sau Antonius (18, 2), defectiunea lui Labeo (18, 1), sfârșitul tragic al lui Claudius (= Caius) Caesar (19, 2), dezonoarea suferită de armata romană sub Nero (20, 1), abandonurile teritoriale ale lui Hadrianus (20, 4), moartea lui Caracalla și Gordianus în timpul campaniei (21, 3; 22, 2), captivitatea rușinoasă a lui Valerianus (23, 1), apărarea Imperiului de către Odenatus, „un decurion din Palmyra”, împreună cu „o mâna de țărani syrieni” (23, 2), „stăpânirea feminină” a Răsăritului (24, 1), insuccesul inițial al lui Maximianus (25, 1), agresiunile nepedepsite din vremea lui Constantinus I (26, 2), rezultatele nesatisfăcătoare ale războaielor lui Constantius II (27, 1-4), deciziile neinspirate ale lui Iulianus (28, 3) și condițiile „împovărătoare” ale păcii impuse de perși lui Iovianus (29, 2); vezi și N. Zugravu, în *Fest.*, 118.

<sup>68</sup> Greg. Naz., *Or.* 5, 8.

<sup>69</sup> Sen., *QN*, VII, 1, 1.

<sup>70</sup> Sen., *QN*, I, 1 și 3. *E.g.*: cometa care a strălucit timp de șapte zile la moartea lui Caesar (*sidus Iulium* sau *Caesaris astrum*) (44 î.H.) (cf. Verg., *Ecl.*, IX, 47; Hor., *Carm.*, I, 12 și 47; Ouid., *Met.*, XV, 841; Sen., *QN*, 17, 2; Plin., II, 93-94; Suet., *Caes.*, 88; Serv., *ad Aen.*, VIII, 681; C. Macías Villalobos, *Los cometas en el mundo antiguo: entre la ciencia y la superstición*, *Veleia*, 23, 2006, 68-69, 70-71; F. Santangelo, *op. cit.*, 236-240; *Caesar's Comet* – [http://en.wikipedia.org/wiki/Comet\\_Caesar](http://en.wikipedia.org/wiki/Comet_Caesar)), cea care prevestea moartea lui Agrippa în 12 î.H. (Dio Cass., LIV, 29; C. Macías Villalobos, *op. cit.*, 69; <http://en.wikipedia.org/wiki/IP/Halley>), cea care anunța moartea lui Augustus în 14 d.H. (Sen., *QN*, VII, 17, 2; Dio Cass., LVI, 29), cea care s-a arătat timp îndelungat pe cer la moartea lui Claudius (13 octombrie 54 d.H.) (Suet., *QN*, VII, 21, 3; 29, 3; Suet., *Claud.*, 46; Dio Cass., LX, 35), cele

au fost văzuți doi sori, trei lune și comete și când soarele a apărut în timpul nopții, când în cer s-au auzit zgomote, când cerul părea că se desface și în el au fost zărite globuri de foc”, prin aceste semne (*portentis*), dar și prin altele (surpări, cutremure), se vesteau poporului roman mari războaie și revolte primejdioase, prevestiri confirmate de cărțile sibiline (*cum Sibyllae versibus*)<sup>71</sup>. La rândul său, Seneca menționa că, în preajma morții divinului Augustus, a fost văzută „o flacără de forma unei mingi imense (*flammam ingentis pilae specie*)”, un miracol asemănător (*simile prodigium*) producându-se și în vremea în care s-a hotărât condamnarea lui Seianus și cu puțin timp înainte de moartea lui Germanicus<sup>72</sup>. Autorii eclesiastici au preluat vechea concepția antică despre semnificația nefastă a evenimentelor celeste, explicându-le însă prin providențialismul cu consecințe morale specific creștinismului. De exemplu, istoricul Philostorgios scria că, „după victoria împotriva lui Maximus [28 august 388 – n.n.] și în toarcerea [lui Theodosius I – n.n.] la Roma [împăratul a intrat triunfal în Roma la 13 iunie 389 – n.n.], pe când împăratul se pregătea să plece de acolo, a fost zărită pe cer o stea nouă și ieșită din comun, care prevestea mari nenorociri ce aveau să se abată asupra lumii. Ea a strălucit prima oară la miezul nopții în cercul numit zodiac, în apropiere de Luceafăr, ale cărui mărime și strălucire aproape le egala. O multime de alte stele s-au strâns după aceea din toate părțile în jurul ei, [formând] o priveliște asemănătoare cu cea a unui roi de albine ce se adună în jurul reginei. Apoi, de parcă forțate de alăturarea lor, luminiile acestor stele s-au contopit într-o singură flacără, de forma unei săbii mari și infricoșătoare cu două tăiușuri, care strălucea cu putere, toate celelalte stele aliniindu-se în această configurație, pe când cea care fusese văzută prima rămăsese ca o bază sau un mâner din care părea că izvorăște îngreaga lumină, precum țâșnește o vâlvă-taie din fitilul unei lămpi. Atât de stranie a fost această apariție! Mai mult, până și mișcarea ei a fost diferită de cursul pe care îl urmează restul stelelor. Căci, începându-și mișcarea din locul pomenit mai

din anul 60 și 64 care preziceau moartea lui Nero (Sen., *QN*, VII, 6, 1; 17, 2, 21, 3; Tac., *Ann.*, XIV, 22; XV, 47; C. Macías Villalobos, *op. cit.*; <http://en.wikipedia.org/wiki/IP/Halley>), cea care s-a arătat în 218, înainte de moartea lui Macrinus (Dio Cass., LXXVIII, 30; C. Macías Villalobos, *op. cit.*; <http://en.wikipedia.org/wiki/IP/Halley>).

<sup>71</sup> Cic., *Diu.*, I, 43.

<sup>72</sup> Sen., *QN*, I, 3.

sus, unde se arătase prima oară, ea răsărise și apusese la început odată cu Luceafărul. Însă, mai târziu, îndepărțându-se puțin câte puțin de acesta, ea a urcat, înaintând spre nord, urmându-și cursul cu o ușoară înclinație înspre partea stângă a celor ce o priveau. În realitate însă, orbita sa era aceeași cu a celoralte stele pe al căror curs mergea. Când și-a încheiat, după patruzeci de zile, cursul, această stea s-a îndepărțat spre mijlocul constelației Ursă Mare și, arătându-se pentru ultima oară chiar în centrul acesteia, s-a stins acolo”<sup>73</sup>. Urmările acestui miracol au fost cu totul dezastruoase, cum menționează același istoric: „«În vremea mea», spune [Philostorgios], «pierdere de vieți omenești a fost mai mare decât cea cunoscută de orice altă epocă de la începutul timpului», lucru care a fost **prezis** de apariția unei stele în formă de sabie. Căci nu numai armata a fost decimată în războaie, cum se întâmpla pe vremuri, și nu doar o parte a lumii a fost lovită de calamități, ci întregi neamuri au pierit, întreaga Europă a fost distrusă, precum și o mare parte din Asia și Africa, cu precădere regiunile care se aflau sub controlul romanilor. Iar dacă sabia barbarilor a făcut cel mai mare prăpăd, la aceasta s-au adăugat foamea, molima și haitele de fiare sălbaticice, precum și cutremurele cumplite de pământ, care au năruit din temelii case și orașe întregi, prefăcându-le în ruine. Iar în unele părți, surpându-se pământul, gropile care s-au căscat au devenit morminte pentru locuitorii din acele ținuturi. Au fost, de asemenea, mari căderi de apă din cer, iar în alte părți secetă arzătoare și furtuni puternice, toate acestea provocând tot felul de suferințe de nesuportat. În plus, multe locuri au fost lovite de o grindină cât pumnul, găsindu-se până și bucăți care cântăreau nu mai puțin de opt lăvare. În fine, zăpezile grele și frigul cumplit i-au omorât pe cei care scăpaseră până atunci de celelalte primejdii, arătând în mod limpede mânia cerească. Însă a povesti toate acestea e mai presus de puterea vreunui om”<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Philostorg., *HE*, X, 9; vezi și X, 11. Se știe însă că în 386 a fost observată o supernova petrecută în constelația Săgetător, iar în 393 o alta în constelația Racului – cf. D. A. Green and F. R. Stephenson, *The Historical Supernovae* (cf. arXiv:astro-ph/0301603vl); [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_supernovae](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_supernovae); [http://en.wikipedia.org/wiki/SN\\_393](http://en.wikipedia.org/wiki/SN_393); [http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_supernova\\_observation](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_supernova_observation); <http://articles.adsabs.harvard.edu//full/1976QJRAS..17..121S/0000129.000.html>. Unii cercetători vorbesc despre o „new star” în 389 d.H. – cf. <http://adsabs.harvard.edu/full/1884Obs.....7...44L>.

<sup>74</sup> Philostorg., *HE*, XI, 7, subl.n.

Ecouri ale acestei concepții se regăsesc și în breviatorii târzii; și aici, evenimentele astronomice anticipatează întâmplări funeste. De exemplu, Aurelius Victor, inspirându-se din Seneca și Plinius cel Bătrân, arăta că, sub Claudius I, *in Aegaeo mari repente insula ingens emersit, nocte, qua defectus lunae acciderat* („în Marea Egee, o insulă a ieșit pe neașteptate din ape în noaptea în care avusese loc o eclipsă de lună (*defectus lunae*)”)<sup>75</sup>; fenomenele sunt reale – în 45, 46 sau 47, a apărut insula vulcanică *Thia* (Nea Kameni), situată între *Thera* (Santorini) și *Ius*<sup>76</sup> sau *Therasia*<sup>77</sup>, în aceeași ană având loc mai multe eclipse de lună<sup>78</sup>; pentru Aurelius Victor, ele prevestesc moartea suveranului, descrisă în subcapitolul imediat următor<sup>79</sup>. De asemenea, pe urmele lui Suetonius și Dio Cassius, Pseudo-Aurelius Victor era convins că o stea cu coadă (*crinitum sidus*) numită de greci κομήτην („cometă”) ar fi prevestit sfârșitul lui Vespasianus<sup>80</sup>. Același „astru nefast domniilor, numit cometă”, spune Aurelius Victor, s-a arătat pe cer înainte de decesul lui Constantinus I (*cum id teturum sidus regnis, quod crinitum uocant, portendisset*)<sup>81</sup>, părerea fiind împărtășită și de Eutropius: *Denuntiata mors eius est etiam per crinitam stellam, quae inusitatae magnitudinis aliquamdiu fulsit; eam Graeci cometen uocant.* („Moartea acestuia a fost prevestită și de o stea cu coadă care, cu nemaipomenita ei mărime, a strălucit pe cer câțiva timp; pe aceasta grecii o numesc *cometes*”)<sup>82</sup>; la fel credeau autorii creștini Philostorgios<sup>83</sup> și Theophanes Confessor<sup>84</sup>.

<sup>75</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 4, 14.

<sup>76</sup> Mel., II, 97.

<sup>77</sup> Pentru 45 – cf. Hier., *Chron.*, a. 45; Oros., VII, 6, 13; Cassiod., *Chron.*; pentru 46 – cf. Sen., *QN*, II, 26, 6; VI, 21, 1; Plin., II, 202; pentru 47 – cf. Dio Cass., LX, 29. Vezi și M. Festy, în *Ps.-Aur. Vict.*, *Epit. Caes.*, 77, nota 12; N. Zugravu, în *Aur. Vict.*, *Caes.*, 243, nota 122; idem, în *Ps.-Aur. Vict.*, *Epit. Caes.*, 270, nota 123.

<sup>78</sup> 4 în 45, 3 în 46 și 2 în 47 – cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_1st-century\\_lunar\\_eclipses](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_1st-century_lunar_eclipses).

<sup>79</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 4, 15.

<sup>80</sup> *Ps.-Aur. Vict.*, *Epit. Caes.*, IX, 18; cf. Suet., *Vesp.*, 23, 4; Dio Cass., LXVI, 17; C. Macías Villalobos, *op. cit.*; N. Zugravu, în *Ps.-Aur. Vict.*, *Epit. Caes.*, 302, nota 206. Vespasianus a murit la 23 iunie 79 (Suet., *Vesp.*, 24); N. Zugravu, în *Ps.-Aur. Vict.*, *Epit. Caes.*, 302, nota 204.

<sup>81</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 41, 16; V. Neri, *Medius princeps...*, 7.

<sup>82</sup> Eutr., X, 8, 3; C. Macías Villalobos, *op. cit.*; V. Neri, *op. cit.*

<sup>83</sup> Philostorg., *HE*, II, 16a: „moartea sa, cum s-ar zice, fiind prezisă de o cometă”.

Aceeași semnificație de *prodigia* negative aveau eclipsele. Astfel, conform unei informații considerate *hapax* din *Epitome de Caesaribus*, o eclipsă de soare (*solis defectio*) s-ar fi produs în ziua morții lui Nerva (26 sau 27 ianuarie 98)<sup>85</sup>, eveniment astronomic neconfirmat de știință contemporană<sup>86</sup>. Un eveniment similar a prevăzut, după Aurelius Victor, criza din 316-317 dintre Constantin și Licinius: *Quod equidem uix diuturnum, neque his, qui assumebantur, felix fore, defectu solis foedato, iisdem mensibus, die, patefactum.* („Faptul că această asociere /dintre Constantin și Licinius – n.n./ nu avea să dureze prea mult și nici să fie prielnică celor implicați a fost prevăzut în acele luni de o eclipsă de soare (*defectu solis*) care a întunecat ziua.”)<sup>87</sup>; într-adevăr, o eclipsă totală de soare a avut loc la 11 ianuarie 316<sup>88</sup>.

La fel, stelele căzătoare (poate meteoriți sau bolizi) prevăzuteau întâmplări tragice. Astfel, Pseudo-Aurelius Victor scria despre Iulianus, care și-a găsit sfârșitul în campania orientală, că *Ita illum cupido gloriae flagrantior peruicerat ut neque terrae motu neque plenisque praesagiis, quibus uetabatur petere Persidem, adductus sit finem ponere ardori, ac ne noctu quidem uisus ingens globus caelo labi ante diem belli cautum praestiterit.* („Într-atăt îl subjugase preaarzătoarea-i dorință de glorie, încât n-a fost convins să pună o limită acestei patimi nici de vreun cutremur<sup>89</sup>, nici de numeroasele prevăzutări (*neque plenis*-

<sup>84</sup> Theoph. Conf., *Chron.*, AM 5826 [AD 333/4]: anul când și-a celebrat 30 de ani de domnie: „Iar în Antiohia a apărut, în timpul zilei, o stea pe cer, spre răsărit, fumegând mult, ca un cupitor, de la ora a treia până la ora a cincea”; C. Macías Villalobos, *op. cit.*

<sup>85</sup> Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XII, 12: *Eo die quo interiit, solis defectio facta est* („În ziua în care a murit /Nerva – n.n./, a avut loc o eclipsă de soare”). N. Zugravu, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 320, nota 266.

<sup>86</sup> Eclipse de soare au avut loc în 98 la 21 martie și 18 septembrie – cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_solar\\_eclipses\\_in\\_the\\_1st\\_century](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_solar_eclipses_in_the_1st_century).

<sup>87</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 41, 7; S. Montero, *op. cit.*; V. Neri, *Medius princeps...*, 38; idem, *op. cit.*, în *Costantino il Grande...*, p. 708, 711, 713-714; N. Zugravu, în Aur. Vict., *Caes.*, 471, nota 830.

<sup>88</sup> Cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_solar\\_eclipses\\_in\\_the\\_4th\\_century](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_solar_eclipses_in_the_4th_century).

<sup>89</sup> Un cutremur s-a produs în 2 decembrie 362, distrugând în totalitate *Nicomedia* și o parte din *Nicaea*, fapt care l-a neliniștit pe împărat (Amm., XXII, 13, 5 – 14, 1), și un altul la începutul anului 363, care a afectat Constantinopolul, și despre care „cei pricepuți în interpretarea unor astfel de fenomene afirmau că acesta este o prevăzută neplăcută pentru conducătorul armatei care vrea să intre într-o

*que praesagiis) care-i interziceau să plece în Persia<sup>90</sup> și nici chiar priveștea nocturnă a unui glob imens căzând din cer, în ajunul luptei, nu l-a făcut mai precaut.”<sup>91</sup> Cel din urmă *praesagium*, petrecut în noaptea de 25 spre 26 iunie 363, este menționat și de Ammianus Marcellinus: „Și când a ieșit din cort, /Iulianus –n.n./ a văzut o dâră de lumină care, asemenea unei făclii aprinse, a căzut din cer brăzdând văzduhul și dispărând în beznă. Această lumină l-a umplut de spaimă, căci a socotit că este steaua lui Marte care i-a apărut în semn de amenințare”; haruspicii etrusci l-au sfătuit să abandoneze imediat începutul luptei sau măcar să amâne cu câteva ore plecarea la atac, dar nu au fost asuțați<sup>92</sup>. Revenind la anonim, asocierea *prodigium*-ul celest amintit cu alte semne care au prezis dezastrul expediției partice și sfârșitul tragic al lui Iulianus nu este întâmplătoare: ea se circumscrică concepției sale despre *princeps bonus*, atrăgând atenția asupra unui defect pe care orice suveran responsabil trebuie să se străduiască să-l evite – nechibzuința (*temeritas*); căci, scrisă el, parafrazând un *dictum* augustan, „nimic nu e mai puțin potrivit unui bun *imperator* decât nesocintința” (*imperatori bono quicquam minus quam temeritatem congruere*)<sup>93</sup>.*

Un ultim exemplu de *prodigium* celest: Aurelius Victor consemnează că, în noaptea care a urmat zilei de 25 decembrie 333, când Constans, cel de-al treilea fiu al lui Constantinus și al Faustei, a fost numit *Caesar*, „semne uimitoare au prevăzut (*ostentorum mira prodidere*) că din cauza lui urma să se petreacă o răsturnare a statului (*reipublicae permixtionem*): într-adevăr, în noaptea de după ziua în care i-a fost încredințată puterea, bolta cerului s-a împurpurat de o văpaie neîntreruptă (*igni continuo caeli*).” (*Cuius gratia reipublicae permixtionem fore ostentorum mira prodidere; quippe ea nocte*

---

țară străină” (XXIII, 1, 7); vezi și M. Festy, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 213, nota 15; N. Zugravu, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 548, nota 727.

<sup>90</sup> Multe dintre acestea sunt amintite de Ammianus Marcellinus – XXIII, 1, 5-7; 2, 5-8; 3, 3; 3, 6-7; 5, 4-6; 5, 8-13; XXIV, 1, 11; 6, 16; XXV, 2, 3-4. Vezi și M. Festy, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 213, nota 15; N. Zugravu, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 548, nota 728.

<sup>91</sup> Ps. Aur. Vict., XLIII, 8.

<sup>92</sup> Amm., XXV, 2, 4; 2, 7-8; Vezi și M. Meulder, *Julien l'Apostat contre les Parthos, un guerrier impie, Byzantium*, 61, 1991, 458-495; M. Festy, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 213, nota 16; N. Zugravu, în Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, 548-549, nota 729.

<sup>93</sup> Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, I, 11.

*quae commissi imperii diem sequebatur, igni continuo caeli facies conflagravit.)<sup>94</sup>* Natura reală a acestui fenomen ne scapă. Breviaturul e, în general, lipsit de entuziasm față de Constantinizi, chiar ostil față de Constans, pe care-l consideră un *princeps malus*. Evenimentul premonitoriu amintit e circumscris acestei idei, făcând aluzie, fie la războiul fratricid din 340 cu Constantinus II<sup>95</sup>, fie, mai degrabă, la criza din 346 dintre Constans și Constantius II determinată de disensiunile confesionale<sup>96</sup>, fie, în sfârșit, la usurparea lui Magnentius din 350, finalizată cu eliminarea lui Constans<sup>97</sup>. Este interesant de observat că, în cazul altui suveran considerat nepotrivit, Aurelius Victor amintește un prodigiul la fel de nefast, deși de natură telurică, interpretat de „înțelepți” (*prudentes*) ca „un pericol pentru stat”<sup>98</sup>: revârsarea abundantă a Tibrului în momentul desemnării ca *Caesar* a lui Gallienus în 253<sup>99</sup>; precicerea s-a împlinit îndată: Valerianus a fost capturat de perși<sup>100</sup> iar Imperiul a fost lăsat în derivă (*rem Romanam quasi naufragio dedit*)<sup>101</sup>, fiind deșirat de usurpări și invazii<sup>102</sup>.

În concluzie, cele câteva prodigii din breviariile istoriografice târziu analizate aici reflectă, paralel cu supraviețuirea acelei „culturi religioase a prodigiilor” amintite la început, maniera diferită în care autorii pomeniți le-au interpretat: moralizator – Aurelius Victor, politic – Festus și Eutropius, ideologic – Pseudo-Aurelius Victor.

<sup>94</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 41, 14.

<sup>95</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 41, 22; N. Zugravu, în Ps.-Aur.Vict., *Epit. Caes.*, 525-526 (nota 665), cu izvoare și bibliografie.

<sup>96</sup> Despre ea amintesc doar sursele ecclaziastice – Ruf., *HE*, I, 19; Socr., *HE*, II, 22, 4-5; Sozom., *HE*, III, 20; IV, 6; Philostorg., *HE*, III, 12; Theod., *HE*, II, 8; 15; V. Neri, *Medius princeps...*, 39, nota 100, cu bibliografie; idem, *op. cit.*, în *Costantino il Grande...*, 708, nota 28, cu bibliografie.

<sup>97</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 41, 23; V. Neri, *Medius princeps...*, 39; idem, *op. cit.*, în *Costantino il Grande ...*, 708-709; N. Zugravu, în Ps.-Aur.Vict., *Epit. Caes.*, 527-528 (nota 670), cu izvoare și bibliografie.

<sup>98</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 32, 4.

<sup>99</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 32, 3.

<sup>100</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 32, 5.

<sup>101</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 3.

<sup>102</sup> Valerio Neri, pe urmele lui Pierre Dufraigne (în Aur. Vict., *Caes.*, 155), dă o altă interpretare acestui prodigiul: îl pune în relație cu cel petrecut la numirea lui Constans ca *Caesar* (Aur. Vict., *Caes.*, 28, 4-7), considerându-l o aluzie la comportamentul homosexual al lui Gallienus – aşadar, indirect, al lui Constans – V. Neri, *Medius princeps...*, 41-42; idem, *op. cit.*, în *Costantino il Grande...*, 711.

## Ediții ale breviatorilor târzii folosite

Aurelius Victor, *Livre des Césars*, texte établi et traduit par P. Du fraigne, Les Belles Lettres, Paris, 1975.

Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați*, *editio bilingualis*, traducere de M. Paraschiv, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii, apendice și indice de N. Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2006 (*Bibliotheca Classica Iassiensis IV*).

Pseudo-Aurélius Victor, *Abrogé des Césars*, texte établi, traduit et commenté par M. Festy, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus. Epitomă despre împărați*, *editio bilingualis*, traducere și considerații lingvistice de M. Paraschiv, ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, note și comentarii, indice de N. Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2012 (*Thesaurus Classicus I*).

Flavius Eutropius, *Breviar de la întemeierea Romei*, ediție bilinguală, studiu introductiv, traducere, note explicative și comentarii de Gh. I. Șerban, Brăila, 1997.

Eutrope, *Abrogé d'histoire romaine*, texte établi et traduit par J. Helle-gouarc'h, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

Eutropio, *Storia di Roma*, testo latino a fronte, introduzione di F. Gasti, traduzione e note di F. Bordone, Rusconi Libri S.p.A., Santarcangelo di Romagna, 2014.

Festus, *Abrogé des hauts faits du peuple romain*, texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, Les Belles Lettres, Paris, 1994.

Festus, *Breuiarium rerum gestarum populi Romani. Scurtă istorie a poporului roman*, *editio bilingualis*, traducere de M. Alexianu și R. Curcă, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii, indice de N. Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2003 (*Bibliotheca Classica Iassiensis I*).

M. L. Fele, *Il breuiarium di Festo*, testo, traduzione e commento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera, Widmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2009 (*Bibliotheca Weidmanniana*).

## Ediții ale altor izvoare folosite

Ammianus Marcellinus, *Istoria romană*, studiu introductiv, traducere, note și indice D. Popescu, București, 1982.

Asterie al Amasiei, *Omilia și predici*, traducere din limba greacă veche și note de D. Fecioru, București, 2008.

Aureliu Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, I, studiu introductiv de Gh. Vlăduțescu, traducere din limba latină, notiță introductivă, note și tabel cronologic de P. Găleșanu, București, 1998.

Cassius Dio, *Istoria romană*, studiu introductiv Gh. Ștefan, traducere și note A. Piatkowski, București, II, 1977; III, 1985.

Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere din limba greacă și note de D. Fecioru, București, 2003.

Chiril de Schitopolis, *Viețile pustnicilor Palestinei*, ediție bilingvă, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note Agapie (Corbu), Arad, 2013.

*Chronica minora. Saec. IV. V. VI. VII.* editit Theodorus Mommsen, Berlin, I, 1892 [1961] (MGH. AA IX/1-2); II, 1894 [1961] (MGH. AA XI/2).

*Chronicon Paschale*, în PG 92, col. 467-778.

Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di M. Civiletti, Milano, 2007.

Eusebius, *Werke*, VII, *Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, Herausgegeben und in zweiter Auflage bearbeitet von R. Helm, Berlin, 1956.

Filostorgiu, *Istoria bisericească*, ediție bilingvă, traducere de D. Gărofeanu, studiu introductiv, tabel cronologic și note explicative de D. Mîrșanu, ediție îngrijită de A. Muraru, Polirom, Iași, 2012.

Florus, *Oeuvres*, I, texte établi et traduit par P. Jal, Paris, 1967.

Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, traduzione italiana con testo a fronte e note di Ch. Sani e M. Vincelli, introduzione di C. Moreschini, pregazioni di C. Crimi e Ch. Sani, Milano, 2002.

Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântări*, traducere din limba elină de C. Popescu, București, 2009.

Sfântul Grigore de Nyssa, *Viața Sfintei Macrina*, traducere din limba greacă de I. Pătrulescu, note, postfață și bibliografie C. Bădiliță, Editura Anastasia, București, 2004.

Horatius, *Opera omnia*, 1, *Ode. Epode. Carmen Saeculare*, ediție critică, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și indici: M. Nicușita, stabilirea textului și selecția traducerilor din *Ode*, *Epode* și *Carmen Saeculare*: T. Costa, București, 1980

Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, studiu introductiv, traducere din limba greacă, note, comentarii și indice de T. Dinu, București, 2001.

Idem, *Misteriile egiptenilor*, traducere din limba greacă, studiu introductiv, note și comentarii de T. Dinu, Iași, 2003.

Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt de laudă la Sfântul sfînțit mucenic Vavila*, în *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă veche și note de D. Fecioru, București, 2006, p. 293-299.

Idem, *Cuvânt la Fericul Vavila, și împotriva lui Iulian, și către elini*, în *ibidem*, p. 300-354.

Idem, *Omilie după cutremur*, în *ibidem*, p. 533-537.

Ioannis Antiocheni *Fragmenta ex Historia chronica*, introduzione, edizione critica e traduzione a cura di U. Roberto, Berlin-New York, 2005.

Iordanes, *Romana et Getica* recensuit Theodorus Mommsen, Berlin, 1882 [1961] (MGH. AA, V/1).

Isidor de Sevilla, *Etimologii*, XI-XII, ediție bilingvă, ediție îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv, cronologie și note de A. Crivăț, Editura Polirom, Iași, 2014.

Libanius, *Selected Works*, ed. A. F. Norman, vol. I-II, Cambridge, Massachusetts, 1969-1977.

Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, testo latino a fronte, saggio introduttivo di I. Ramelli, traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Nori, Bompiani, Milano, 2007.

John Malalas, *The Chronicle*, a Translation by E. Jeffreys, M. Jeffrey and R. Scott with B. Croke, J. Ferber, S. Franklin, A. James, D. Kelly, A. Moffatt, A. Nixon, Melbourne, 1986.

Orose, *Histoires (Contre les Païens)*, texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, III, *Livre VII. Index*, Paris, 2003.

Publius Ovidius Naso, *Opere*, Chișinău, 2001.

Paladie, *Istoria lausiacă (Laisaicon)*, traducere, introducere și note de D. Stăniloae, București, 2007.

Plinius, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, II, traducere de I. Costa, Ș. Ferchedău, V.-E. Dumitru, A.

Dan, V. Agrigoroaei, T. Dinu, ediție îngrijită, prefată și note de I. Costa, indice de T. Dinu, Iași, 2001.

Plutarh, *Vieți paralele*, traducere, notițe istorice și note de N. I. Barbu, București, IV, 1969.

Pomponius Mela, *Chorographie*, texte établi, traduit et annoté par A. Silberman, Paris, 1988.

Prosper Tiro, *Chronicon*, în *PL* 51, col. 535-606.

Rufinus, *Historia ecclesiatica*, în *PL* 21, col. 461-540.

Seneca, *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*, traducere de T. Dinu, V. E. Dumitru, Ș. Ferchedău, L. Cuță, postfață și note de I. Costa, indice și tabelă generală de materii de T. Dinu, Iași, 1999.

Socrates, *Histoire ecclésiastique*, texte grec de l'édition G. C. Hansen (GCS), traduction par P. Périchon, s.j., et P. Maraval, notes par P. Maraval, Paris, *Livres II et III*, 2005 (SC 493); *Livres IV-VI*, 2006 (SC 505); *Livres VII*, 2007 (SC 506).

Sozomenos, *Histoire ecclésiastique*, *Livres III-IV*, texte grec de l'édition J. Bidez, introduction et annotation par G. Sabbah, traduction par A.-J. Festugière, o.p., revue par B. Grillet, Paris, 1996 (SC, 418); *Livres V-VI*, texte grec de l'édition J. Bidez – G. C. Hansen (GCS), introduction par G. Sabbah, traduction par A.-J. Festugière, o.p., et B. Grillet, Paris, 2005 (SC 495); *Livres VII-IX. Index général*, texte grec de l'édition J. Bidez – G. C. Hansen (GCS), introduction par G. Sabbah, annotation par L. Angliviel de la Beaumelle, G. Sabbah, traduction par A.-J. Festugière, o.p., et B. Grillet, Paris, 2008 (SC 516).

Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, traducere din limba latină, prefată și anexe Gh. Ceașescu, Debrecen, 1998.

Sulpice Sévère, *Chroniques*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Ghislaine De Senneville-Grave, Paris, 1999 (SC 441).

Symmaque, *Discours – Rapports*, texte établi, traduit et commenté par J.-P. Callu, Paris, 2009.

Georgii Syncelii *Ecloga chronographica* edidit Alden A. Mosshammer, Leipzig, 1984.

Cornelius Tacitus, *Anale*, traducere din limba latină, introducere și note de Gh. Guțu, București, 1995.

Théodore de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, texte grec de L. Parmentier et G. C. Hansen (GCS, NF 5, 1998<sup>3</sup>) avec annotation par J.

Bouffartigue, introduction A. Martin, traduction P. Canivet, revue et annotée par J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri et F. Thelamon, I (*Livres I-II*), Paris, 2006 (SC 501); II (*Livres III-V*), Paris, 2009 (SC 530).

M. Tullius Cicero, *De divinatione. Despre divinație*, ediție bilingvă, traducere de G. Haja și M. Paraschiv, studiu introductiv și note de M. Paraschiv, Iași, 1998.

Idem, *De fato. Despre destin*, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de M. Paraschiv, Iași, 2000.

Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, traducere din limba greacă, studiu introductiv și note de M. Țipău, Editura Bascila, București, 2012 (PSB, s.n., 7).

Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, texte établi et traduit par R. Cambès, Paris, I, *Livres I-III*, 1995.

Publius Vergilius Maro, *Georgice*, prefață și traducere din limba latină de G. I. Tohăneanu, note și comentarii, glosar I. Leric, Timișoara, 1997.

Zonaras, *Epitome Historiarum*, Herausgegeben Th. Büttner-Wobst, Bonn, 1897.

Zosime, *Histoire nouvelle*, texte établi et traduit par F. Paschoud, Paris, II/1 (*Livre III*), 1979; II/2 (*Livre IV*); III/1 (*Livre V*), 2003.

*Cuvioasa Melania Romana Binefăcătoarea sau cum devin bogății sfinti*, ediția a II-a, studiu introductiv T. Špidlík, traducere M.-C. și I. I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2013.

*Histoire Augste*, V/1, *Vies d'Aurélien et de Tacite*, texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, Paris, 2002; V/2, *Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin*, texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, Paris, 2002.

*Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, I, *Code Théodosien. Livre XVI*, texte latin Th. Mommsen, traduction J. Rougé, introduction et notes R. Delmaire avec la collaboration de F. Richard, Paris, 2005 (SC 497).



## BANATUL ÎN CONTEXT PTOLEMAIC. 1. ZIRIDAVA

Sorin NEMETI\*  
(Facultatea de Istorie și Filosofie,  
Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca)

**Keywords:** *Ptolemy, Dacia, Ziridava, coordinates, manuscripts.*

**Abstract:** The author starts from Sorin Forțiu's book, *Ziridava în context ptolemeic* (Editura Sfântul Ierarh Nicolae, Brăila, 2012, 138 p.), in order to discuss the problems of Ptolemy's map of Dacia. The new hypothesis of Sorin Forțiu regarding the new coordinates of the settlement called Ziridava is treated with skepticism and in the end rejected, despite the fact that the hypothesis seems to be based on a very careful study of Ptolemy's manuscripts and the so-called method of dynamical coordinates.

**Cuvinte-cheie:** *Ptolemeu, Dacia, Ziridava, coordonate, manuscrise.*

**Rezumat:** Autorul pornește de la cartea lui Sorin Forțiu, *Ziridava în context ptolemeic* (Editura Sfântul Ierarh Nicolae, Brăila, 2012, 138 p.), cu scopul de a discuta problemele hărții lui Ptolemeu privitoare la Dacia. Noua ipoteză a lui Sorin Forțiu privind noile coordonate ale așezării numite Ziridava este tratată cu scepticism și, în final, este respinsă, în ciuda faptului că ipoteza pare să se bazeze pe un studiu foarte atent al manuscriselor lui Ptolemeu și pe o așa-numită metodă a coordonatelor dinamice.

În ultimul secol, nu s-au făcut multe progrese în spațiul științific românesc în ceea ce privește înțelegerea hărții lui Ptolemeu privitoare la spațiul nord-danubian. Istoricii români au rămas, cu puține excepții<sup>1</sup>, blocăți în paradigma pârvaniană conform căreia toponimele, *poleis*, se referă la așezări fortificate (*davae*) din epoca Daciei preromane, că geograful alexandrin folosește surse anterioare, din epoca regatului dac. În plus, textul lui Ptolemeu și seria lui de coordonate geografice au fost abordate cu superficialitate

---

\* nemeti.sorin@gmail.com

<sup>1</sup> Vezi opiniile diferite ale doamnei Ioana Bogdan Cătăniciu, care a repetat, uneori până la obsesie, ideea că harta Daciei din Geografia este, în fond, harta provinciei romane. Demersul său a fost ignorat de lumea științifică, nu pentru că nu avea dreptate, ci pentru că nu a argumentat credibil această idee, rezumându-se la repetarea unor litanii monotone despre corespondențele dintre triburile dacice menționate de Polemeu, ariile de circulație a tipurilor monetare dacice și presupusele *civitates peregrinae* ale rhatacensilor, predavensilor, anarților, costobocilor etc. din provincie cf. Ioana Bogdan Cătăniciu, *Ptolemeu și provincia Dacia, AMN, XXIV-XXV, 1987-1988, 145-162; eadem, À propos de civitates en Dacie, EphNap, I, 1991, 59-67; eadem, Ptolémée et la province de Dacie, Dacia, N.S., 34, 1999, 223-231.*

de către arheologi, care au operat identificări aproximative. Acestea s-au perpetuat și s-au osificat, toponimele ptolemaice s-au încetășenit în limbajul curent al specialiștilor, ba chiar au dat numele revistelor de specialitate ale muzeelor regionale ca *Ziridava, Angustia, Petrodava (Memoria Antiquitatis. Acta Musei Petrodavensis)* etc.

Împotriva unei asemenea abordări superficiale și abuzive ar părea că este îndreptată și cartea d-lui Sorin Fortiu, *Ziridava în context ptolemeic*, Editura Sfântul Ierarh Nicolae, Brăila, 2012, 138 p. Cartea mustește de erudiție. Autorul caută toate lecțiunile manuscrise ale toponimului și coordonatelor, analizează aceste date în toate edițiile operei lui Ptolemeu începând din Renaștere până azi. Pretextul pentru un asemenea demers solicitant este oferit de încercarea de a demonta identificarea tradițională datorată lui I. H. Crișan, care botează cu toponimul Ziridava o cetate dacică de pe Mureș, *Pecica-Şanțul Mare*, văzută de el drept o „mare așezare dacică, care foarte probabil alcătuia un centru întărit tribal sau poate a unei uniuni tribale”, similar cu cele de la Poiana și Popești<sup>2</sup>. Este supărătoare pentru citorul obișnuit polemica îndărjită cu arheologul clujean, care nu mai poate răspunde. I. H. Crișan a făcut „o impardonabilă greșeală metodologică și o uriașă confuzie” (p. 2), a interpretat „abuziv” termenul *polis*, a făcut „o critică ilogică” soluției oferite de Pârvan (p. 11), a fost „foarte departe de adevăr” (p. 14). Principalul motiv care a declanșat această polemică este identificarea popusă de Crișan, Ziridava – Pecica, identificare pe care autorul o respinge. I se impută lui Crișan faptul că – metodologic – a procedat greșit, propunând o identificare bazată doar pe argumente arheologice (i. e. descoperirea unei cetăți dacice la Pecica-Şanțul Mare), ignorând (și neînțelegând) informațiile oferite de Ptolemeu. În cele ce urmează, autorul oferă propria propunere de identificare generată de o complexă analiză filologică și matematică. Sesizează faptul că I. H. Crișan doar a presupus, a identificat ipotetic situl Pecica-Şanțul Mare cu Ziridava. Această polemică ciudată îndărjită nu își are sensul într-un text științific. Este adevărat, I. H. Crișan a „botezat” un sit dacic cu un toponim ptolemaic, dar aceasta era ceva obișnuit în epocă. Nu a pornit însă exclusiv de la realitatea arheologică, ci și de la maniera de înțelegere de atunci a hărții ptolemaice – imaginea standard care amplasă Ziridava în zona vestică a Daciei, spre Tisa. Din această serie de diatribe îndreptate împotriva lui I. H. Crișan, din această polemică stridentă, stângace și inutilă, reținem doar faptul că dl. Fortiu nu e familiarizat cu tonul discuțiilor științifice și că a compensat prin arțag inadecvarea și stinghereala.

Ca să nu mai fim acuzați că nu vedem spectacolul de cortină, să lăsăm forma și să trecem la fond. Care este de fapt noutatea acestei cărți despre Ziridava și Ptolemeu? Acuza principală adusă lui I. H. Crișan și tagmei

<sup>2</sup> I. H. Crișan, *Ziridava, Apulum*, 5, 1965, 133.

arheologilor în bloc este că utilizează traduceri ale lui Ptolemeu care nu corespund cerințelor unei ediții critice și care furnizează doar un set de coordinate (cel acceptat de ediția critică tradusă) fără să menționeze varietatea de coordinate conținute de manuscrise. În cazul particular al Ziridavei, autorul observă, pe bună dreptate, că longitudinea apare diferit în manuscrise, respectiv  $45^{\circ}30'$  și  $49^{\circ}30'$ . Prima longitudine ar plasa Ziridava în vestul Daciei, a doua în centrul acesteia. Cercetarea atentă a manuscriselor și a edițiilor vechi ale Geografiei are drept scop aflarea coordonatelor mai probabile, iar concluzia autorului este deja enunțată la pagina 19: „Analiza manuscriselor ptolemeice din categoria *codices primarii și secundarii* indică un grad foarte mare de probabilitate pentru ca (sic!) Ziridava să fi fost definită de Ptolemeu prin coordonatele  $49^{\circ}30' / 46^{\circ}20'$ “. Adică, după analiza manuscriselor și a edițiilor vechi ale Geografiei, Sorin Forțiu alege longitudinea de  $49^{\circ}30'$ , care ar plasa Ziridava în centrul Transilvaniei, nu în Banat. Cele două longitudini provin de la o greșală de transcriere în manuscrise, unde cifrele coordonatelor sunt redate prin literele alfabetului grecesc, 45 scriindu-se *miu epsilon* ( $\mu\varepsilon$ ) iar  $49 - miu theta$  ( $\mu\theta$ ). Domnul Forțiu a scris o carte pornind de la o eroare de copiere, unde un *theta* a devenit un *epsilon* sau viceversa (de unde știm, totuși, care coordonată a fost inițial?). Miza este ca Ziridava să nu mai fie Pecica și să nu mai fie în Banat.

Să acceptăm, totuși, că domnul Forțiu a cântărit mai bine manuscrisele decât Müller și că are dreptate, anume că longitudinea la care Ptolemeu amplasase inițial Ziridava este  $49^{\circ}30'$ . Pentru a o localiza mai precis, autorul folosește o metodă de aproximare a distanțelor moderne pornind de la coordonatele localităților amplasate astăzi. Metoda nu poate fi absolutizată: dacă Singidunum și Ziridava (1) sunt amplasate de Ptolemeu la  $45^{\circ}30'$  longitudine iar longitudinea Belgradului este, azi,  $20^{\circ} 27' 01''$  E, nu înseamnă că longitudinea punctului modern ce ar trebui identificat cu Ziridava antică ar fi  $20^{\circ} 27' 01''$  E. De exemplu, Ptolemeu amplasează Porolissum, Napoca și Potaissa pe același meridian de  $49^{\circ}$ , lucru care nu se potrivește deloc cu longitudinile de astăzi ale Moigradului, Clujului și Turdei.

Aplicând o așa-zisă metodă a coordonatelor „dinamice”, dl. Forțiu stabilește următoarele: „Coordonatele ptolemeice ale polisului Ziridava nu susțin identificarea acestieia cu așezarea dacică de la Șanțul Mare, de lângă orașul Pecica, județul Arad. În fapt, Ziridava a fost cetatea dacică de pe dealul *Cetățuie*, din arealul satului Ardeu, comuna Balșa, județul Hunedoara” (p. 25). Apoi, cu o înfumurare care poate izvoră doar din *nesciendi ars* adaugă în nota de subsol: „Această concluzie nu este o ipoteză, ci o certitudine”. Această siguranță mă tulbură și nu pot adăuga decât că nu sunt deloc de acord că Ziridava ar trebui identificată cu o *dava* dacică dinaintea cuceririi. Autorul lucrării asupra căreia stăruim îl acuză pe I. H. Crișan că face o greșală (din ignoranță), dar merge pe același drum, înarmat însă cu o pseudo-metodologie, care calculează arii de amplasare a toponimelor pornind de la

o constelație de coordonate dintre care majoritatea provin din erori de copiere. Sunt curios cu ce *dava* identifică toponimul *Ulpianum* prin metoda coordonatelor „dinamice”?

În opinia mea, această carte nu e decât expresia unei mari risipe de energie și de timp din partea celui care a scris-o și o pierdere de timp pentru cel care o citește. În ciuda zecilor de variante din manuscrise și ediții, chiar dacă predominantă longitudinea de  $49^{\circ}30'$ , nu se va putea spune niciodată care a fost coordonata reală. Dl. Forțiu pare să bage mâna în foc (la figurat) că este aceea care alungă Ziridava din Banat. Personal, nu sunt încă convins, în ciuda erudiției cu care autorul dorește să mă copleșească. Nu cred pentru un motiv foarte simplu (și Sorin Forțiu vede contraargumentul, dar îi minimizează importanța): o longitudine de  $49^{\circ}30'$  pentru Ziridava ne-ar scoate din logica enumerării toponimelor de către Ptolemeu (de la vest la est și de la sud la nord). Grupul I (Rukkonium – Petrodava), compus din 8 toponime, este situat pe latitudinea de pe paralela de  $48^{\circ}$  ( $48^{\circ}10'$  Rukkonium –  $47^{\circ}40'$  Petrodava) și este urmat de grupul II (Ulpianum – Utidava), compus tot din 8 toponime, pe paralela de  $47^{\circ}$  ( $47^{\circ}30'$  Ulpianum –  $47^{\circ}30'$  Utidava). Grupul III (Marcodava – Polonda) este compus din 10 toponime și este problematic din cauza coordonatelor toponimelor Marcodava și Polonda. Toate celelalte opt localități dintre Ziridava și Zusidava sunt pe paralela de  $46^{\circ}$  ( $46^{\circ}20'$  Ziridava,  $46^{\circ}15'$  Zusidava). Ca să rezumăm: localitățile sunt enumerate grupat de Ptolemeu în funcție de valoarea coordonatelor longitudinii lor de la vest la est, pe fâșii de latitudine. Ziridava face parte din grupul al treilea și dacă longitudinea ar fi fost de  $49^{\circ}30'$ , cum stabilește dl. Forțiu, enumerarea lui Ptolemeu s-ar fi prezentat astfel: Marcodava, Singidava, Apulum, Ziridava etc., și nu Marcodava, Ziridava, Singidava, Apulum etc. Copiștii medievali au putut greși schimbând un *epsilon* cu un *theta*, dar nu puteau modifica poziția localității în enumerarea originală (lucru pe care Müller îl știa). Așa că toată discuția despre longitudinea de  $49^{\circ}30'$  acordată de Ptolemeu Ziridavei la începuturi este – după opinia noastră – inutilă și complet lipsită de sens.

Concluzia noastră este că cititorul se găsește în fața unei lucrări paraștiințifice, produsul unui joc secund erudit al unui amator. Respect efortul enorm depus de autor, dar consider că era demn de o cauză mai bună. Îmi pare rău că dl. Sorin Forțiu nu găsește în rândul branșei istoricilor aprecierea așteptată. Eu însuși, cu toată bunăvoița, nu găsesc nici un merit a cestei cărți, așezată între analiza științifică și mitografie, care nu face decât să tulbure apele, iar nu să le limpezească.

## RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE / RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Ορέστης Καραβάς [Orestis Karavas], *Λουκιανού Ποδάγρα. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*, Αθήνα, 2008, Δαιδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος, 166 p., ISBN 9789602273715

La *Ποδάγρα* o *Τραγῳδοποδάγρα* è l'unico testo di carattere drammatico presente nel *corpus* lucianeo, una *pièce* di brio e sapiente parodia letteraria, che è senza dubbio utile ad una valutazione più completa e consapevole dell'opera del Samosatense. Come rileva, infatti, il curatore del presente volume, Orestis Karavàs, «Luciano è considerato l'inventore del dialogo comico, mentre sono la satira e la parodia, senza dubbio, gli ingredienti di base di tutte le sue opere» (p. 18).

Il volume di K., studioso da anni di Luciano e autore di diversi contributi su molteplici aspetti dell'opera del Samosatense, oltre che di un'importante monografia (*Lucien et la tragédie*, Berlin and New York, de Gruyter, 2005) nella quale aveva già riservato una sezione allo studio di questa paratragedia, offre un'utile ed agevole introduzione con testo, traduzione a fronte e commento dell'operetta. Solo apparentemente si presenta come una composizione facilmente fruibile, lineare e 'senza pretese', che potrebbe anche «ad una prima lettura lasciare perplesso il lettore» (p. 23) ma, sottoposta ad indagine critica approfondita – qual è quella condotta dallo studioso – nasconde una complessità di reminiscenze tragiche ed epiche, di allusioni mitiche e di arguzie letterarie che rivelano tutta la qualità del suo Autore. Sulla sua autenticità, infatti, K. non trova più giustificato alcun dubbio, a differenza dell'altro testo di contenuto analogo trādito nel *corpus* lucianeo, *Ωκύποντος*, che egli sceglie di non sottoporre al lettore (vd. n. 45, p. 31), rimandando ad un vecchio articolo in neogreco di I. Sikoutris (‘Ο ψευδολογκιάνειος Ωκύποντος’, *Αθηνᾶ* 41, 1929, 219-238), ripubblicato in appendice al presente volume (*Επίμετρο*, p. 133-158). È in esso discussa e comprovata la natura pseudopigrafa del *Piè velece* soprattutto sulla base dell'analisi metrica e lessicale, che rivelano una scialba e pedissequa ripresa di reminiscenze euripidee e nel 'maltrattamento' del trimetro giambico, unico impiegato a fronte della ricca polimetria della *Ποδάγρα*, un'origine scolastica, nonché la notevole distanza di un «banale imitatore», forse il retore Acacio (un amico e corrispondente di Libanio), dal suo modello.

La questione dell'autenticità della *Podagra*, a lungo *sub iudice*, è riassunta nella sezione centrale dell'*Introduzione* (p. 31-38), in cui si passa

in rassegna la storia degli studi e gli aspetti presi di volta in volta in esame da vari studiosi, per concludere confermando la *communis opinio* della paternità luciana, soprattutto in virtù del riscontro effettuato sul lessico drammatico, le allusioni ad alcune tragedie e la presenza e l'analogo uso di talune citazioni ed espressioni anche in altre opere di Luciano (p. 38). È questo, certamente, il pregio maggiore dell'operetta e dello studio su di essa condotto da K. che, nel puntuale riscontro dei richiami classici condotto nell'ampia sezione di note finali (p. 89-131), evidenzia come, nonostante l'apparente disimpegno di questa «opera da salotto» (p. 43, n. 84), Luciano abbia seguito scrupolosamente temi, norme e strutture compositive del testo drammatico (prologo, parodo, parti dialogiche, *rhésis* del messaggero, intermezzi corali ed epilogo), mostrando una grande familiarità con la tragedia attica, anche per quanto riguarda il metro, alla cui analisi K. riserva sempre osservazioni puntuali, con essenziali rimandi bibliografici.

A conclusione di questa sezione, K. sviluppa rapidamente due questioni incrociate, relative alla genesi dell'opera: perché Luciano avrebbe scelto proprio il tema della gotta e la forma della tragedia? È evidenziato come all'epoca la gotta fosse un motivo diffuso e popolare, fonte peraltro di ilarità e derisione, perché la malattia era tradizionalmente associata agli eccessi di cibo, vino e sesso (p. 39-40). La scelta della tragedia, anziché il consueto genere dialogico o, dato il tema, quello comico, è invece ricondotta alla «forma che avevano assunto le rappresentazioni tragiche intorno alla metà del II sec. d.C.» (p. 41), quando i teatri erano ormai utilizzati soprattutto per esercizi retorici, agoni musicali e d'altro tipo, e dalle opere drammatiche classiche, spesso troppo «dispendiose» per essere rimesse in scena, erano ricavati pezzi lirici, mimi e pantomime. Inoltre, come sottolinea l'Autore, «la Podagra non fu composta per essere messa in scena» (p. 42), ma la parodia letteraria in versione drammatica dovette rappresentare per Luciano la scelta più congeniale per far rivivere un retaggio letterario in una forma adeguata ai nuovi tempi. Così – riassume felicemente l'Autore – «quanto al contenuto, la Podagra mette in parodia un fenomeno della quotidianità (la malattia della gotta), mentre nella forma costituisce una parodia della tragedia» (p. 27). Che l'opera non sia stata composta per essere recitata a teatro sembra un'ipotesi decisamente plausibile anche alla luce delle mordenti frecciate luciane, presenti in altre opere, contro le rappresentazioni drammatiche che erano ormai snaturate dai virtuosismi degli attori e dagli effetti scenografici, a scapito della qualità dei testi.

La prima e l'ultima sezione dell'*Introduzione* contengono, rispettivamente, cenni sulla vita e le opere di Luciano (p. 9-23) e un rapido ma utile ragguaglio sulla tradizione manoscritta, le principali edizioni, le varianti e congetture testuali accolte nella presente versione (p. 44-46), seguito da un'ampia bibliografia, che contempla contributi in neogreco che non vengono citati da altri studiosi di Luciano (p. 47-58). Nella prima lo scrittore è

ritratto da K. come «un cittadino del mondo, proprio nel senso che diamo oggi al termine» (p. 10). Interessante, in quanto constatazione che solo uno studioso greco può fornirci, l'osservazione che «le principali opere di Luciano sono scritte in una lingua attica pura, ancora oggi chiara e leggibile» (p. 10) e, in effetti, è curiosa in qualche caso l'analogia, a livello lessicale, fra il testo antico e quello della metafrasi in greco moderno del curatore. Felice e calzante, a p. 18, il riscontro fra la definizione ricavata da Erasmo da Rotterdam, che valutava Luciano come '*homo ridens*' e la percezione stessa del Samosatense, che riconosceva come dote caratteristica la propria vena umoristica.

Quanto al testo critico adottato, K. segue quello di J. Zimmermann (*Luciani quae feruntur Podagra et Ocypus*, Lipsiae 1909). La scelta di un'edizione più vecchia rispetto alla successiva Loeb di M. D. Macleod (*Lucian*, VIII, Cambridge Mass. 1967, poi riedita nella oxoniense *Luciani opera*, IV, 1987, riproposta da G. Tedeschi, *La podagra*, Lecce 1998, ma non da V. Longo, *Dialoghi di Luciano*, III, Torino 1996, che ha seguito l'*editio minor* di C. Jacobitz) è motivata dalla qualità dell'ed. Zimmermann (corredato in effetti di un ampio apparato critico e note di commento filologico-testuale e metriche), che – secondo l'Autore del presente volume «è la migliore fra tutte le altre» disponibili (p. 45). Sono tuttavia segnalati nell'*Introduzione* e nelle relative note una quindicina circa di divergenze testuali, ripetto all'edizione lipsiense, accolte dall'Autore sulla scorta di contributi critici successivi. Si segnala, in particolare, il duplice intervento ai vv. 7-8 τίς τὴν δυσώνυμόν σε δυστήνων ἀρὰ / εἰς φῶς ἀνῆκε νηλὲς ἀνθρώποις βλάβος; («Chi ti ha messo alla luce, funesta maledizione per i disgraziati, spietata sventura per gli uomini?»), dove, su proposta di van Groningen, ἀρα come particella è corretto in ἀρὰ sostantivo (ἄρα invece Macleod, il quale nell'ed. Loeb segnala in apparato ἀρὰ come propria congettura!). L'intervento, minimo, mi sembra risolva anche il problema della insolita collocazione che altrimenti avrebbe la particella ἀρα nel verso. Nella traduzione approntata da K., tuttavia, τίς pare inteso come pronome e δυσώνυμον (tradotto in neogr. con δυσοίωνη = «infausta, funesta») liberamente riferito ad ἀρὰ. Letteralmente, invece, si dovrebbe intendere: «Quale maledizione degli sventurati te, infausta nel nome, mandò alla luce?...». Questa costruzione della frase, con l'articolo dinanzi all'agg., seguito dal pronome, resta tuttavia un po' ‘faticosa’, come non del tutto chiaro è il significato da dare a δυστήνων ἀρά (gen. ogg. o sogg.?). Né si semplifica il testo, sul piano sintattico, se, in luogo di δυστήνων del codice Γ, difeso da Zimm. e ripreso da K. (peraltro *lectio difficilior*), si accoglie la variante δαιμόνων degli altri testimoni (così Macleod, Longo e Tedeschi), che cambia solo il senso. Al verso successivo ἀνῆκεν ἡλθες dei manoscritti e delle principali edd. è stato corretto in ἀνῆκε νηλὲς, suffragando K. una vecchia proposta di emendamento di W. Crönert

(non accolta da Macleod), sia per l'afferenza dell'agg. al «lessico epico-tragico», sia per la consonanza con il contesto descrittivo della Podagra (p. 91 *ad loc.*). Mi pare, in effetti, che la correzione sia valida tanto sul piano paleografico quanto su quello semantico e sintattico, dal momento che evita un'inutile ripetizione di due verbi pressochè affini e contigui.

Meno chiara, invece, risulta la scelta testuale ai vv. 19-20, particolarmente tormentati e caratterizzati da diverse proposte degli editori, nessuna delle quali, però, sembra risolvere tutte le difficoltà che il passo complessivamente presenta:

εὶ γὰρ τεθνῶσιν ἀμπλακημάτων τίσις  
 βροτῶν ὄπηδεῖ τῶν ἔδρασαν ἐν φάει, 10  
 οὐ Τάνταλον ποτοῖσιν, οὐδὲ Ἰξίονα  
 τροχῷ στροβητόν, οὐδὲ Σίσυφον πέτρῳ  
 ἔδει κολάζειν ἐν δόμοισι Πλουτέως,  
 ἀπλῶς δὲ πάντας τοὺς κακῶς δεδρακότας  
 τοῖς σοῖς προσάπτειν ἀρθροκηδέσιν πόνοις, 15  
 ὡς μου τὸ λυπρὸν καὶ ταλαίπωρον δέμας  
 χειρῶν ἀπ' ἄκρων εἰς ἄκρας ποδῶν βάσεις  
 ἵχωρι φαύλῳ καὶ πικρῷ χυμῷ χολῆς  
 πνεύματι βιαίῳ τῷδε διασφίγγον πόρους  
ἔσκηψε καὶ δεδυκός ἐπιτείνει πόνους. 20

In sostanza al v. 19 K. opta per la variante *τῷδε* «presente nei codici migliori» (p. 94) al posto di *τόδε* dei *recentiores* (èdito da Zimm. e Mac.); al verso successivo, invece, accoglie due interventi del Pelletus: *ἔσκηψε* καὶ *δεδυκός* (segnalati solo in apparato da Zimm.) in luogo di *ἔστηκε* καὶ *μεμυκός* di quasi tutti i testimoni ed editori. Pur se i due vocaboli sono adeguatamente difesi da K. sulla base di analoghe occorrenze lessicali, resta poco chiara la struttura sintattica dell'intero periodo, tenendo conto della costruzione del verbo *σκήπτω* nel senso di «assalgo, mi scaglio», nonché del problema rappresentato dal neutro *διασφίγγον*, che non può essere certo riferito al *πνεύματι* *βιαίῳ*. Mi sembra che K. ponga come soggetto sottinteso della frase introdotta da *ὡς* al v. 16 la Podagra, che ha assalito il corpo del malcapitato e subdolamente accresce i suoi dolori (v. 20); il che è plausibile, dal momento che al v. 15 il podagroso si rivolge proprio alla malattia personificata (*τοῖς σοῖς ...πόνοις*). I principali traduttori (ad es. Macleod, Longo, Tedeschi) pongono invece come soggetto «il corpo» (v. 15 *τὸ...δέμας*) e mantengono il *τόδε* *διασφίγγον*, senza però che sia chiara la funzione di questo dimostrativo, che riprenderebbe il soggetto *δέμας*. Sarebbe forse opportuna l'apposizione di una *crux* a questo *τόδε*, ma è pure da sottolineare la costruzione insolita del verbo *προσάπτειν* al v. 15 e mi chiedo se, per conservare la lezione traddita, non si possa pensare ad una diversa *distinctio* dell'intero passo, suddividendolo in due frasi; la prima, fino al v. 18, potrebbe

essere ricollegata alla precedente, considerando ὥς come comparativo e sottintendendo come soggetto la Podagra e come verbo lo stesso del v. 15, analogamente costruito (ὥς μον προσάπτεις τὸ ... δέμας ... ἵχωρι φαύλῳ ...'). Ponendo una interpunkzione alla fine del v. 18, il dimostrativo τόδε sarebbe soggetto della frase successiva riferito al corpo, che «serrando le vene per un soffio violento / si è bloccato (ἔστηκε) e così costretto (μεμυκός) accresce le proprie pene». Sulla bontà del trādito μύω al v. 20, non certo nel senso di «chiudere gli occhi» (come pure è stato tradotto, ma che non ha senso riferito al δέμας), bensì nell'accezione medica di «chiudersi» di orifizi e ferite, avrei meno dubbi, visto il διασφίγγω e la sintomatologia di contesto.

Il testo della *Podagra* appare, del resto, ancora incerto in molti punti, a causa di danni testuali che sono stati sanati in modo non sempre soddisfacente. Lo studioso greco ha cercato soprattutto di chiarire le aporie di senso, dando conto delle corruitele più evidenti e delle proposte più valide di emendamento, come ad esempio per l'inadeguata menzione di Plutone (Πλούτων) come 'nutrice' di Podagra «coi suoi seni gonfi di latte», concordemente trādita dai codici al v. 111, che è stata sostituita da Grégoire e Goossens con quella dell'Oceanina Plutò (Πλούτων) sulla scorta di Hes. *Theog.* 355. K. concorda che in questo modo «è completato il trittico delle divinità marine menzionate da Luciano come nutrici delle divinità neonate: Nereo per Afrodite, Teti per Era e Plutò figlia di Teti per Podagra» (p. 107 *ad loc.*). Si potrebbe aggiungere che anche della madre Teti Luciano pone in risalto proprio «gli ampi seni» (v. 94); Πλούτων può considerarsi banalizzazione di un copista rispetto a un più dotto e raro Πλούτων; elevata, inoltre, è la cifra stilistica di questi ultimi versi, come evidenzia in particolare l'*hapax εὐγλάγετος* al v. 110. Ma, a parte il ruolo di nutrice attestato da Esiodo (peraltro di eroi, *Theog.* 347 ἄνδρας κουρίζουσι), che relazione con la Podagra ha questa Oceanina e soprattutto che scopo avrebbe la sua menzione da parte del Coro di podagrosi? Forse l'intento è solo quello di annoverare Podagra fra le divinità primordiali delle teogonie elleniche, ma nel particolare contesto parodico di queste strampalate teogonie anche Πλούτων avrebbe una qualche motivazione d'essere, nonostante l'immagine decisamente 'barocca' che la lezione comporta, per il significato metaforico che il dio Pluto rivestirebbe qui come τροφός: è noto infatti che Πλούτων, letter. «fornito di abbondanza, di ricchezza», nasce come epiteto di Ἀιδης (già dagli antichi variamente spiegato, su cui vd. G. Tomassi, *Luciano di Samosata. Timone o il misantropo*, Berlin-New York, 2011, p. 331-332) ed è perciò talvolta confuso, in virtù dell'etimo, con quello di Πλούτος dio della ricchezza. Poiché lo stesso Luciano in altre due opere gioca su questa associazione lessicale Pluto-Plutone (*Luct.* 2 e *Tim.* 21,2-3) e presenta altrove (*epigr.* 44), come rileva anche K. (p. 39 e n. 79), la Podagra personificata al seguito di Pluto, non sarebbe perciò senza senso che sia proprio il dio della ricchezza, per l'appunto

εὔολβος (v. 111), a ‘nutrire’ Podagra (in veste metaforica di τροφός come Nereo ai vv. 89-90). Insomma, non è attestata a livello iconografico una rappresentazione di Pluto che allatta, ma un gioco lessicale fra Πλουτώ e Πλούτων = Πλούτος, implicito se si accoglie la correzione, mi pare vada comunque supposto per dare una *vis comica* a questo riferimento mitico. Del resto la collocazione del nome alla fine del verso e dell’intervento corale fa pensare ad una sorta di *aprosdòketon* riservato al lettore colto.

I vv. 109-111 relativi alla nascita della dea presentano, comunque, anche altre incongruenze di senso, a mio parere dovute sempre a corruccie, soprattutto nel v. 107 dove, a differenza di Zimm., Macload ha posto opportunamente una *crux*. K. rileva (p. 107) che in questi versi è presentata come madre della Podagra una delle tre Moire, Cloto, mentre all’inizio dell’opera è detta figlia di Megera. Anche la raffigurazione di ‘Cloto genitrice’, che avrebbe partorito Podagra «dai suoi fianchi» (v. 106-107), non mi pare trovi riscontro nella consueta rappresentazione mitica delle Parche, solo presenti ai parti e, fra l’altro, raffigurate generalmente come estremamente vecchie. La questione dei personaggi mitici ‘candidati’ alla genitura di Podagra è poi complicata dai vv. 99-101: τὰν δ’ ἡμετέρων θεὸν ὀλβίαν / ὁ γέρων λιπαραῖσιν ἐν ἀγκάλαις / πρώταν ἐλόχευσεν Ὁφίων, che K. traduce: «E la nostra dea benedetta / per prima crebbe fra le sue possenti / braccia il vecchio Ofione». Letteralm., però, λοχεύω significa «assistere al parto» o «generare», e in questo senso occorre, pochi versi prima, in riferimento al Cronide che partorì Atena dal suo capo (v. 96). Del resto al v. 111 è chiarito chi fu invece ad «allevare» (ἐθρέψατο) la dea Podagra. Poiché il mito racconta della nascita degli elementi celesti dal serpente Ofione, dopochè questi si arrotolò sette volte intorno all’uovo di Eurinome, manterrei il senso proprio del verbo λοχεύω, in quanto le sue «braccia» sarebbero le spire fecondatrici del Titano, e perciò «lucenti» (λιπαραῖσιν) in quanto squamose o semmai «fertilì», piuttosto che «possenti». Anche nei versi precedenti, infatti, in senso semi-metaforico dobbiamo intendere il riferimento alle «onde marine» (v. 90 ἀλίοις ἐνὶ κύμασι) come le braccia fra le quali Nereo allevò Afrodite e, analogamente, gli «ampi seni-insenature» (v. 93 εὐρέσι κόλποις) fra cui la sposa di Oceano allattò Era. Questa interpretazione del verbo λοχεύω, rispetto a quella di K., complica il ‘quadro di famiglia’ della Podagra, ma come soluzione plausibile mi sembra si possa pensare ancora una volta ad una gestazione metaforica e parodica della Gotta da parte di divinità primigenie, che, come osserva K., attesterebbero l’esistenza della malattia *ab origine mundi* «fra i principali e più antichi numi» (p. 106): Ofione è padre, in quanto anche lui podagroso nelle spire, e così pure Cloto madre, benchè vecchia decrepita. La scelta poi, fra le tre Parche, di quella preposta alla filatura dei destini, ha un senso in relazione al destino immortale assicurato alla Gotta dall’eternità stessa della Moira, affetta anch’essa dalla malattia, e

che perciò, forse, oltre che per il suo parto tardivo, suscita l'ilarità di tutto il cielo (v. 108).

Riguardo sempre ai problemi d'interpretazione del testo, non molto perspicuo è il v. 114: οὐ τριχὸς ἀφέτον λυγίζεται στροφαῖσιν αὐχήν. K. traduce, p. 69: «il collo del servitore non si piega essendo tirato dai capelli» intendendo, a quanto pare, l'agg. ἀφετος in senso sostantivato come «consacrato» e quindi iniziato (*τοῦ δούλου* in neogr.); l'immagine di una certa violenza che è resa nella traduzione sarebbe certo in linea con il contesto dei riti cruenti di questi versi, anche se non si capisce a quale specifica *τελετή* potrebbe riferirsi, la quale prevedesse che l'iniziato fosse trascinato per i capelli durante il rito (forse per la flagellazione nei riti dionisiaci?). A parte Longo, che traduce in modo simile («non si ruota altrui il collo torcendo la chioma fluente», p. 699), la maggior parte delle versioni disponibili fornisce un'interpretazione ben diversa: cfr. ad es., Tedeschi, p. 63: «nè il collo con riccioli di sciolti capelli avvolgiamo»; Macleod, p. 335: «No long grown hair is used to twist around the neck»; J. M. Gesner, *Luciani Samosatensis Opera*, III, Amstelodami, 1743, p. 651: «*Non crinis liberi nodis implectitur cervix*». L'agg. ἀφετος è qui chiaramente riferito al sostantivo *τριχὸς* nel senso di «libero, sciolto» e vi sarebbe dunque solo un cenno al costume – credo delle Baccanti in questo particolare contesto – di portare i capelli sciolti al vento e scarmigliati, come si conviene ad una menade. A sostegno di questa interpretazione, che restituisce un'immagine più leggiadra, vi sarebbero un'altra occorrenza luciana di quest'uso in riferimento alla capigliatura (Luc. *Dom.* 7 τό ἀφετον τῆς κόμης) e, per l'iconografia dionisiaca dei capelli liberamente sciolti, ad es. Eur. *Bac.* 150. Tenendo conto del significato del verbo *λυγίζω* (letter. «piegarsi, flettersi come un giunco»), l'immagine qui suggerita potrebbe essere di rotazioni del collo, nel corso delle danze, nelle quali le iniziate facevano ondeggiare e ruotare insieme anche i loro capelli sciolti (letter.: «né il collo si flette con rotazioni della chioma svolazzante»).

Queste sopra esaminate sono per lo più questioni di carattere testuale ed esegetico per le quali sarebbe auspicabile una nuova revisione critica del testo (del resto attesa nei prossimi voll. de 'Les Belles Lettres'), ma che prescindono dalle prerogative e dagli scopi del lavoro di K., che si segnala per un giusto e valido equilibrio fra l'intento divulgativo e l'originalità scientifica. La traduzione e le note di commento coniugano infatti l'esigenza di completezza esegetica con l'essenzialità delle spiegazioni e informazioni fornite al lettore.

Alessandro LAGIOIA  
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Tardoantico,  
Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
actives@libero.it

**CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ceux qui sont tombés (De lapsis)*.**

Texte critique du *CCL 3* (M. Bévenot), Introduction GRAEME CLARKE et MICHEL POIRIER, Traduction MICHEL POIRIER, Apparats, notes et index GRAEME CLARKE, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012 (*Sources chrétiennes* 547) 262 p., ISBN 978-2-204-09915-8, ISSN 0750-1978

Peu de temps après son arrivé sur le siège épiscopal de l’Église de Carthage, Cyprien fut obligé de s’éloigner pour assurer la paix à sa communauté et pour que sa présence n’excite à la violence les Gentils (*Ep. 7*). De ce fait, il se trouvait hors de tout danger au moment où la persécution s’abattait sur le christianisme en Afrique du Nord, à partir de 3 janvier 250. Cela était une conséquence directe de l’édit de Dèce qui prescrivait à tous les habitants une sacrifice contrôlée, c’est-à-dire une *supplicatio* générale pour le salut de l’Empire. Dès lors, les chrétiens se sont retrouvés pris en piège entre leur loyalisme civique et leur fidélité à la foi en Jésus Christ. C’est donc dans ces conditions que des confesseurs restés à Carthage intercéderent auprès de Cyprien pour la réadmission des chrétiens tombés (*lapsi*) qui en faisaient la demande. Mais l’évêque se réservait clairement ce pouvoir. Cependant, des clercs, confrontés quotidiennement au problème des *lapsi* et constatant que l’absence de leur évêque était en train de s’être éterniser, ils prirent l’initiative de régler eux même la question. Cyprien a vécu cela comme un outrage à sa dignité épiscopale, comme une sorte d’usurpation de ses prérogatives. C’est donc dans ce contexte de conflit d’autorité et de pouvoir qu’il rédigea ses deux ouvrages: *De lapsis* et *De catholicae Ecclesiae unitate*. Avec la publication du *De lapsis* les deux sont désormais accessibles dans la prestigieuse collection des *Sources chrétiennes*<sup>1</sup>.

L’introduction substantielle du volume accorde une place importante à la clarification de la «date et circonstances de la composition». Pour G. Clarke, le *terminus ante quem* est l’*Ep. 54*, datée du milieu de 251. Tenant également compte du concile d’après Pâques (23 mars) de cette même année, il affirme qu’une «date de publication dans le courant du mois d’avril 251 semble la plus probable» (p. 11). A son avis, «le *De lapsis* précède chronologiquement la version finale de la première édition du *De Unitate*, à un moment où la situation ecclésiastique (du moins à Rome, sinon à Carthage) s’était encore détériorée» (p. 12). L’arrière plan proposé par le savant australien permet au lecteur non seulement de se faire une idée de la réalité des provinces romaines d’Afrique du Nord et de l’émergence du

---

<sup>1</sup> Pour le *De ecclesiae catholicae unitate* voir Cyprien de Carthage, *L’unité de l’Église (De ecclesiae catholicae unitate)*, Texte critique du *CCL 3* (M. Bévenot), Introduction Paolo SINISCALCO et Paul MATTEI, Traduction Michel POIRIER, Apparats, notes, appendices et index Paul MATTEI (*SC 500*), Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.

christianisme, mais de mieux comprendre également les nombreux détails de l'œuvre et, plus encore, «la façon dont Cyprien a personnellement vécu cette expérience» (p. 12). Tour à tour sont présentées donc les cités florissantes, la prospérité agricole et commerciale, les voies de communication, le peuplement et les langues parlées, ainsi que la diffusion géographique du christianisme. On peut toutefois se poser la question: dans quelle mesure les données que nous possédons pour «une communauté chrétienne type: Cirta», du début du IV<sup>e</sup> siècle (p. 21), puissent-elles être appropriées pour une période antérieure d'au moins un bon demi siècle? Pour ne rien dire de l'époque de Tertullien!

Les pages consacrées à la persécution des chrétiens sont incontestablement utiles, car elles permettent de contextualiser la persécution sous Dèce (les ordres, leur mise en œuvre, les victimes); tandis que le tour d'horizon à l'échelle de l'Empire (Césarée de Palestine, Smyrne, le Pont, Égypte, Rome) donne une bonne vue d'ensemble.

Après le contexte général, le lecteur prend connaissance de «la situation de l'Église de Carthage» (p. 49) pour mieux comprendre la composition du *De lapsis*. Vienne ensuite la présentation de la mise en œuvre littéraire: le plan du traité, ses thèmes (les ruses de l'Ennemi, l'attachement aux biens, appel à l'aumône et à la pénitence) et la rhétorique.

G. Clarke attire l'attention sur le fait que «la paix civile pour les chrétiens n'a pas assuré la paix à l'intérieur des communautés chrétiennes» (p. 73). C'est pourquoi il traite non seulement la question des disputes disciplinaires et doctrinales, mais aussi celle du régime de pénitence chez Cyprien; avant d'exposer les principes de son édition: reprise du texte de Bévenot (CCSL 3, 1972, p. 221-242) «avec des changements typographiques mineurs» (p. 87). L'éditeur propose également une «liste des variantes continues du codex perdu *Veronensis*» (p. 91-99).

La bibliographie est suivie par le texte latin avec sa traduction. Le tableau accablant que Cyprien brosse de l'Église de Carthage (*De lapsis* 6) mérite incontestablement attention. Ce christianisme très sécularisé – «point de zèle religieux pour exercer le sacerdoce, point de foi solide pour accomplir le ministère, ni de miséricorde pour faire le bien, ni de règle dans la conduite» (p. 137) – explique d'une certaine manière le nombre important de chrétiens *lapsi*. Mais cette défaillance massive n'était pas une particularité africaine. À Alexandrie et à Rome la situation n'était guère meilleure. D'après Cyprien «beaucoup se sont laissé égarer par un attachement aveugle à leurs biens, et la perspective de l'exil n'a pu trouver prêts et dispos ceux que leurs possessions retenaient comme des entraves passées à leurs pieds» (*De lapsis* 11; p. 153). Dans cette situation certains (confesseurs) prodiguaient la communion avec légèreté «à des inconscients». Ébranlé dans son autorité, l'évêque de Carthage était convaincu qu'il s'agissait là «d'une paix sans valeur ni vérité, dangereuse à ceux qui la donnent et sans

profit à en attendre pour ceux qui la reçoivent. Ils ne cherchent plus à se laisser soigner avec patience, ni à trouver le vrai remède en faisant pénitence; le repentir a été expulsé de leur cœur, le souvenir d'avoir commis une faute de la plus extrême gravité leur a été enlevé» (*De lapsis* 15; p. 165). De ce fait, si les «martyrs (*martyres*)» peuvent recommander, la réconciliation et la réadmission à l'eucharistie ne peuvent cependant se faire que par l'évêque. Nous pouvons toutefois poser la question: traduire *sacrificio et manu sacerdotis* «par le saint ministère et la main de l'évêque» (*De lapsis* 16; p. 168-169) est-ce vraiment la traduction la plus adéquate? En ce qui concerne la terminologie institutionnelle du texte français la vigilance de l'historien doit donc être mise.

Après les «notes complémentaires» – qui abordent «le contexte rhétorique», «le public visé», «l'allusion à la vengeance divine et la date de composition», «le baiser rituel chrétien», «l'*ordo* des vierges à Carthage», le pouvoir des martyrs, «le régime de la pénitence», «les *quidam* du ch. 32» et «les œuvres de charité» – le volume se termine, comme cela est de coutume, par différents indexes (scripturaire, des mots latins, des auteurs anciens). Avec cette publication les œuvres de Cyprien deviennent de plus en plus accessibles au public francophone et la recherche y gagne incontestablement un ouvrage de référence.

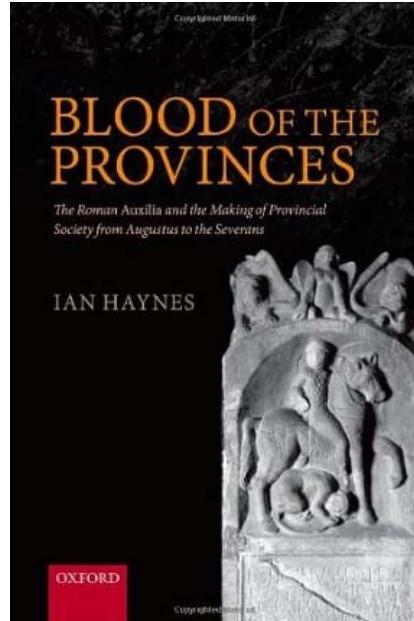
Attila JAKAB  
Civitas Europica Centralis, Budapest  
attilajakab66@gmail.com

IAN HAYNES, *Blood of the Provinces. The Roman Auxilia and the Making of Provincial Society from Augustus to the Severans*, Oxford University Press, 2013, 430 p., ISBN 978-0-19-965534-2<sup>1</sup>

Cartea lui Ian Haynes, profesor și arheolog britanic, apare, după cum mărturisește însuși autorul, ca o revizuire a părerilor sale despre trupele auxiliare ale Imperiului roman. În rândurile acestei cărți, Haynes re-discută o serie de aspecte pe care le-a adunat și dezbatut de-a lungul a 20 de ani de cercetare.

Structura lucrării, prin cele sapte părți și 22 de capitole, fiecare cu 4-6 subcapitole, evidențiază importanța trupelor auxiliare, discutând, pe baza inscripțiilor și a doveziilor arheologice, rolul cultural și social al soldaților în timpul, dar și după terminarea serviciului militar. Titlul cărții este inspirat din afirmațiile istoricului latin Tacitus, care nota că provinciile sunt cucerite prin sângele altor provincii, făcând referire exactă asupra sistemului roman de recrutare a celor deja cuceriti și folosirea lor în campaniilor militare îndreptate împotriva altor provincii.

Introducerea, *Blood of the provinces* (p. 1-27), surprinde sistemul foarte elaborat creat de Roma imperialistă pentru anihilarea oricărei forme de rezistență a popoarelor cucerite; este vorba de un sistem de cucerire care nu se termina după înfrângerea militară, după eliminarea forței fizice sau cucerirea fortificațiilor, ci continua prin propaganda militară, culturală și tehnologică. Aceasta avea scopul de a denatura identitatea etnică și culturală a auxiliarului și de a-l transforma într-un agent al latinițăii, cucerirea sa realizându-se astfel în totalitate. Cazurile care au eşuat au fost însă dezas-truoase pentru Roma, autorul ilustrând aici situația provocată de cheruscul Arminius în anul 9 p.Ch. Haynes aproximează la cca. două milioane numă-



<sup>1</sup> Această lucrare a fost finanțată din contractul Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)-POSDRU/159/1.5/S/140863 proiect strategic „Programe doctorale și postdoctorale – suport pentru creșterea competitivității cercetării în domeniul științelor umaniste și socio-economice” cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

rul mare de soldați implicați în acțiunile Romei începând cu Augustus și până la sfârșitul dinastiei Severilor, perioadă din care sunt cunoscute cca. 95% din trupele și efectivele auxiliare.

Prima parte a lucrării, *The Auxilia and the structures of Imperial Power* (p. 31-92), este împărțită în patru subcapitole: *The Formative Years: From the Late Republic to the Death of Tiberius* (p. 31-50), ‘*Toghester under the name of Romans*’: *The auxilia from Claudius to Trajan* (p. 51-74), *A new Provincialism: Hadrian and the Antonine Revolutions* (p. 75-84), *Shifting Fortunes: The Auxilia under the Severans* (p. 85-92). Aici este reconstituit cadrul apariției și formării trupelor auxiliare, se subliniază importanța lor militară, situată pe același nivel cu cea a legiunilor, rolul pe care l-au avut în construirea societăților provinciale și, mai apoi, individualizarea lor ca unități cu elemente și structuri caracteristice. Acest proces s-a conturat până la sfârșitul domniei împăratului Claudius. O altă idee dezvoltată de autor în acest capitol o reprezintă diferențele dintre legionari și auxiliari, subliniind lipsa criteriilor de departajare dintre aceștia pe baza provenienței etnice; argumentele le găsește, din nou, în screrile lui Tacitus. Procesul de formare al trupelor auxiliare se finalizează cândva în timpul domniei lui Septimius Severus, autorul evidențiind momentele și schimbările importante survenite în sistemul de recrutare, statutul soldatului auxiliar, importanța sa militară, privilegiile pe care le-a deținut în timpul și după terminarea serviciului în armata Imperiului.

În *Part II. The Human resources* (p. 95-142), care cuprinde patru subcapitole – *The Captive Body: Individual Recruitment* (p. 95-102), *Geopolitics: How Rome Selectively Exploited the Manpower of the Provinces* (p. 103-120), *Recruitment and the Limits of Localism* (p. 121-134) și *Ethnic Exceptionalism? Examining ‘Special’ Recruitment and the Limits of Localism* (p. 135-142) – și *Part III: A home from Rome. Daily life in Auxilia* (p. 145-188), cu două subsecțiuni – *Military life and the Urban Experience* (p. 145-163) și *Incorporation through Routine: The Power of Everyday Life* (p. 165-188) –, autorul analizează pragmatismul roman căruia i se subordonează întregul sistem de recrutare. În aceste secțiuni, Haynes expune motivele și criteriile după care sectorul militar se ghida în recrutarea unor categorii aparte de indivizi proveniți din societăți și regiuni cu tradiție războinică bine cunoscută sau care aveau calități fizice particulare pentru susținerea conflictelor militare în anumite tipuri de mediu. Totodată, este înfățișată viața cotidiană a soldaților auxiliari, pe care îi prezintă ca „instrumente” de urbanizare a provinciilor.

*Part IV. Thought the eyes of believers. Religion, ritual activity and cult practice*, (p. 191-236) reconstituie, pe baza unor descoperiri arheologice, viața religioasă a auxiliarilor, felul în care și-au adaptat sistemul de credințe la cele romane, obligațiile și libertățiile ritualice pe care trebuiau sau puteau să le practice. Toate acestea sunt expuse pe parcursul a trei subcapitole.

tole: *Sacred Space and Sacred Time in the Auxilia* (p. 191-206), *Centralizing Cult* (p. 207-226) și *Distinct Cult Communities within the Auxilia* (p. 227-236).

Part V: *Arms and the men. Equipment, tactics and identity* (p. 239-298) facilitează înțelegerea funcționării sistemului militar roman din perioada imperială, bazat într-o mare măsură pe aportul trupelor auxiliare. În cele patru subcapitole ale ei sunt detaliate idei pe care titlurile le surprind întocmai: *Armoury of the Bricoleur? The Disparate Origins of Auxiliary Equipment* (p. 239-249), *Status, Competition, and Military Adornment* (p. 251-270), *Between Roman and Barbarian: Auxiliary Soldiers on the Battlefield* (p. 271-283) și *Disarming Ethnicity? 'Ethnic' Fighting Traditions in the Alae and Cohortes* (p. 285-298).

Part VI. *Pen and sword. Communication and cultural transformation* (p. 299-336) tratează romanizarea soldaților auxiliari. În subcapitolul *The Spoken world* (p. 301-312), autorul discută motivele și acțiunile care au condus la asimilarea elementelor latine de către auxiliari, felul în care le-au perceput și pe care le-au perpetuat apoi în zonele de staționare. Ideea este continuată în celaltă subdiviziune, *The Written Word* (p. 313-336), care descrie un barometru al schimburilor și schimbării, barometru constituit de limba latină, care, după părerea autorului, este „liantul” Imperiului roman.

Ultima parte a cărții, Part VII. *Auxiliary veterans and the making of provincial society* (p. 339-381), tratează aspecte privitoare la statutul veteranilor din trupele auxiliare și descrie poziția și drepturile lor în societatea romană provincială, aportul lor la consolidarea comunităților, felul în care li s-a permis să se implice în administrație și modul în care, după lăsarea la vatră, au încercat să traiască după normele romane.

În *Conclusions: Embodying Rome* (p. 369-381), autorul citează din *Scrisoarea I către Corinteni* a lui Clement al Romei, făcând o analogie între ideea de bună orânduire a lumii promovată de filosofia creștină și regăsită în scierile sfântului și funcționarea Imperiului roman, în care trupele auxiliare au fost cei „mici”, fără de care însă nu puteau exista cei „mari”, adică legiunile și Imperiul. Astfel, Haynes subliniază importanța vitală pe care trupele auxiliare au avut-o în existența statului roman – un adevărat colos militar al Europei antice.

Lucrarea mai cuprinde *Bibliography* (p. 383-420) și *Index* (p. 421-430).

Cartea se recomandă ca o realizare de neocolit pentru cei interesați de istoria militară a Romei și de rolul romanizator al soldaților auxiliari.

Ioan OPREA,  
Centrul de Studii Clasice și Creștine,  
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași

RADU OLTEAN, *Dacia. Războaiele cu romanii – Sarmizegetusa*, I, București, Editura Art Historia, 2013, 156 p., ISBN 978-973-0-14786-5<sup>1</sup>

Volumul I al lucrării *Dacia. Războaiele cu romanii, Sarmizegetusa*, a graficianului Radu Oltean aduce o nouă percepție a realităților arheologice și a informațiilor istorice prin îmbinarea textului cu reconstituirile artistică a informației. Astfel, pe parcursul a 150 de pagini, cititorul poate, pe de o parte, să parcurgă textul și, în același timp, să vizualizeze, în imagini bogate și excelente realizate, aspecte ale civilizației dacice ori din vremea războaielor daco-romane.

În afara de *Cuvânt înainte* (p. 7), volumul cuprindeștește părți. În prima, intitulată *Roma* (p. 11-25), autorul face o prezentare a însemnatății războiului cu dacii pentru Roma și a felului în care victoria asupra regatului dac a fost marcată în capitala Imperiului. Ideile lui Radu Oltean din această primă parte privesc monumente și acțiuni care au avut loc după terminarea războiului daco-roman – prin urmare, expunerea începe de la sfârșitul conflictelor dintre Imperiul roman și regatul dac. După părerea autorului, cercetarea trebuie să înceapă din capitale Imperiului, pentru a descifra mesajele transmise de construcțiile grandioase, inscripțiile și statuile apărute datorită victoriei asupra statului dac. Această parte conține informații, desene, gravuri și imagini despre/cu *Forul lui Traian* (p. 12), *Piața lui Traian* (p. 13), *Statuile de daci* (p. 13), *Arcul lui Constantin* (p. 16), *Marea friză traiană de pe Arcul lui Constantin* (p. 18) și *Columna lui Traian* (p. 20). Impresionează reconstituirea măreției Forului, scena funerarilor împăratului Traian, reprezentarea columnei în culori și gravurile Arcului lui Constantin și ale Columnei.

A doua parte a lucrării, *Tracii nordici* (p. 26-31), se împarte în subcapitolele *Zalmoxis* (p. 29) și *Geto-daci? Sau geti și daci?* (p. 29-31) și face o scurtă prezentare a felului în care geto-dacii au intrat pe scena istoriei antice. Sunt expuse informații legate de transformările culturale și spirituale



<sup>1</sup> Această lucrare a fost finanțată din contractul Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)-POSDRU/159/1.5/S/140863 proiect strategic „Programe doctorale și postdoctorale – suport pentru creșterea competitivității cercetării în domeniul științelor umaniste și socio-economice” cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

care s-au petrecut în lumea geto-dacică până la conflictul final cu Roma de la începutul secolului al II-lea p.Ch.

În a treia parte, *Războaiele cu romanii* (p. 31-37), autorul expune în imagini și text primele conflicte dintre romani și daci. Astfel, în subcapitolele *Romanii ajung la Dunărea de Jos* (p. 32-33), *Aelius Catus* (p. 33-34), *Războaiele dacice ale lui Domițian* (p. 34-36), *Tettius Iulianus îi învinge pe daci la Tapae* (p. 36-37), ...Însă *Decebal câștigă războiul...* (p. 37), sunt înfățișate sosirea romanilor la Dunărea de Jos în al treilea deceniu al secolui I a.Ch., mutările forțate de populație din stânga fluviului în dreapta acestuia și evoluția raporturilor dintre romani și daci în timpul domniei împăratului Domițian, mai ales după catastrofa lui Fuscus și bătălia de la Tapae. Este pusă în valoare în acest capitol figura împăratului Domițian, sub care Imperiul a cunoscut o perioadă de înflorire și o bună reorganizare a administrației, contrar unor opinii, care, pe baza izvoarelor tendențioase, îl prezintă ca pe un împărat incapabil. Se remarcă atenția autorului pentru depășirea unor clișee din literatura românească de specialitate, atât de influențată de conjecturile ideologice ale secolului trecut.

Următoarea parte, *Scurt istoric al cercetărilor din Munții Orăștiei* (p. 38-69), descrie complexul militar și religios construit de daci în bogata zonă a Munților Orăștiei. De această descriere Radu Olteanu se va folosi și în următorul capitol, *Războaiele lui Traian cu Decebal* (p. 70-136), tocmai pentru a reda cât mai realistic amploarea conflictului final dintre statul dac și Roma. În *Scurt istoric...*, se întâlnesc mai multe ilustrații – din nou, foarte bine realizate –, pentru o serie de monumente caracteristice lumii dacice (de ex. *Murus Dacicus*, p. 40-42); totodată, este prezentat sistemul defensiv din Munții Orăștiei în subcapitolele *Costești* (p. 42-47), *Blidaru* (p. 47-49), *Piatra Roșie* (p. 49-52), *Bănița* (p. 52). Subsecțiunea *Sarmizegetusa Regia* (p. 53-57) conține mai multe ilustrații ale ansamblului politic și spiritual din capitala regatului – *Zona Sacră* (p. 57-60), *Sanctuarul mare de calcar* (p. 60-61), *Marele-sanctuar circular* (p. 61), *Altarul Soarele de andezit* (p. 61), *Marele sanctuar de andezit* (p. 61-63); apoi, sunt prezentate *Cetatea* (p. 63-64), așezarea de la *Fețele Albe* (p. 64) și câteva date despre *Civilizația fierului* (p. 64-69). Subliniem încă o dată faptul că, în întregul capitol, textul este însoțit de ilustrații sugestive.

Cea mai amplă secțiune a cărții este *Războaiele lui Traian cu Decebal* (p. 70-135). În subcapitolele acestei părți se întâlnesc excelente reconstituiri ale lucrărilor întreprinse în Defileul Dunării de către romani (*Lucrările romanilor în Defileul Dunării*, p. 80-87), scene din lupta de la Tapae (*Tapae*, p. 87-95), din timpul marșului spre capitala regatului (*Castrele de marș*, p. 126-135) și.a.

Capitolul *Sargizegetusa regia după cucerire* (p. 136-139) înfățișează imaginea distrusă a capitalei, lucrările care au „desacralizat” și au transformat zona într-una supusă legilor și normelor romane.

Capitolul final este intitulat *Monumentele triumfale de la Adamclisi* (p. 140-147). Aici autorul oferă informații despre cele trei monumente „funerar-triumfale” ridicate de armata romană în amintirea încleștărilor cu dacii – trofeul propriu-zis, altarul și monumentul funerar circular; ultimile două sunt puse în atenția cititorului printr-o vedere aeriană reconstitutivă a întregului ansamblu de pe platoul de la Adamclisi. *Tropeum*-ul beneficiază de trei reconstituiri grafice și o fotografie a ruinelor datând din anii '30 ai secolului al XX-lea.

Ultima ilustrație a cărții, podul de la Drobeta, face aluzie la conținutul celui de-al II-lea volum: podul lui Apolodor, echipamentele militare dacice și romane și războiul dintre 105-106.

Lucrarea lui Radu Oltean poate fi catalogată ca deosebită, întrucât dovedește că, alături de text, înțelegerea unor evenimente și fapte istorice, precum războaiele daco-romane, poate și trebuie întregită prin reconstituiri artistice sugestive, care nu deformează realitatea istorică, ci o completează. Demersul autorului pentru promovarea acestui gen de expunere a informațiilor este demn de aprecierea și încurajarea noastră, mai ales că asemenea lucrări sunt extrem de puține.

Ioan OPREA,  
Centrul de Studii Clasice și Creștine,  
Facultatea de Istorie, Universitatea “Alexandru I. Cuza” din Iași

## PUBLICAȚII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE<sup>1</sup>

### PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

- *Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca, 47-48/I (2010-2011), 2012
- *Gerión*, Madrid, 30, 2012
- *Hesperia*, American School of Classical Studies at Athens, 82/4, 2013
- *Historia Universitatis Iassiensis*, Iași, III/2012
- *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*, Iași, V, 2013
- *Ostkirchliche Studien*, Würzburg, 62/2, 2013
- *Pontica*, Constanța, XLVI, 2013
- *Review of Ecumenical Studies*, Sibiu, 6/1, 2014
- *Studia Antiqua et Archaeologica*, Iași, XVII, 2011; XVIII, 2012; XIX, 2013

\*\*\*

- AMBROGIO DI MILANO, *De Nabuthae historia*, a cura di Stefania PALUMBO, Cacucci Editore, Bari, 2012 (*Biblioteca della tradizione classica* 3)
- CICERONE, *Le Filippiche*, a cura di Giovanni BELLARDI, testo latino a fronte, BUR, Milano, 2003 (*Classici greci e latini*)
- CLAUDIO CLAUDIANO, *Ffescennina dicta Honorio Augusto et Mariae*, a cura di Ornella FUOCO, Cacucci Editore, Bari, 2013 (*Biblioteca della tradizione classica* 8)
- EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino*, a cura di Laura FRANCO, testo greco a fronte, BUR, Milano, 2009 (*Classici greci e latini*)
- EUTROPIO, *Storia di Roma*, introduzione di Fabio GASTI, traduzione e note di Fabrizio BORDONE, testo latino a fronte, Rusconi Libri S.p.A., Santarcangelo di Romagna, 2014 (*Grandi classici Greci Latini*)
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, testo greco a fronte, a cura di Claudio MORESCHINI, traduzione e note di Chiara SANI e Maria VINCELLI, introduzione di Claudio MORESCHINI, prefazioni di Carmelo CRIMI e Chiara SANI, Bompiani, Milano, 2012
- PUBLIO OVIDIO NASONE, *Heorides*, a cura di Pierpaolo FORNARO, Edizione dell'Orso, Alessandria, 1999

---

<sup>1</sup> Unele volume au fost achiziționate prin schimburile de publicații cu alte instituții, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către colegii Andrea Balbo (Torino), Violeta Barbu (București), Valentin Bottez (București), Livia Buzoianu (Constanța), Marija Buzov (Zagreb), Mihai Ovidiu Cățoi (București), Alessandro Laterza (Bari), Coriolan Horațiu Opreanu (Cluj-Napoca), Luigi Piacente (Bari), Matteo Taufer (Trento), cărora le mulțumim și pe această cale.

\*\*\*

- Valentin BOTTEZ, *Emperor worship in Latin settlements of Lower Moesia (1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> c. A. D.)*, *AMN*, 43-44/1 (2006-2007), 2008, 115-150
- Livia BUZOIANU, Pierre DUPONT, Vasilica LUNGU (eds.), *PATABS III. Actes de la Table Ronde internationale de Constanța, 6-10 octobre 2009*, Constanța, 2013 (*Pontica XLVI. Supplementum II*)
- Marija BUZOV, *Antički i ranokršćanski mozaici s natpisom u Hrvatskoj. Arheološke rasprave*, Zagreb, 2014
- Vincenzo CIAFFI, *Petromio in Apuleio*, Torino, 1960
- Daniela COMȘA, *Constantin și Hadrian Daicoviciu. Memoria imaginilor*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2010
- Gabriel CUSTUREA, Gabriel TALMATCHI, *Repertoriul tezaurelor monetare din Dobrogea*, Ex Ponto, Constanța, 2011 (*Bibliotheca Tomitana VII*)
- Alexandru DIACONESCU, *Juc-Herghelie. O fermă în teritoriul anticei Napoca și aprovisionarea cu cai a armatei romane*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012
- Alpár DOBOS, Coriolan Horațiu OPREANU, *Migration Period and Early Medieval Cemeteries at Fântânele (Bistrița-Năsăud Country)*, with contribution of Szilárd Sándor GÁL and Eszter HORVÁTH, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2012 (*Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum 5*)
- Chiara de FILIPPIS CAPPALI (a cura di), *Gironata di Studio in onore di Luciano Perelli*, Pàtron Editore, Bologna, 1997
- Lavinia GRUMEZA, Adrian URSUȚIU, Gelu COPOS, *Arad „Barieră”. Cercetări arheologice preventive într-un sit de epocă sarmatică. Arad „Barieră”. Rescue Excavation in a Sarmatian Period Site*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2013 (*Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum 6*)
- Italo LANA (a cura di), *Armando Fellin (1923-1966)*, Pàtron Editore, Bologna, 1997
- Antonio LA PENNA, *La letteratura latina del primo periodo augusteo (42-15 a.C.)*, Editori Laterza, 2013 (*Biblioteca Storica*)
- Cristian OLARIU, *Lumea romană și barbaricum în Antichitatea Târzie: confruntare și metamorfoză*, ediție îngrijită de Elena OLARIU și Florica (BOHÎLȚEA) MIHUT, Editura Universității din București, 2013
- Coriolan Horațiu OPREANU, *From „στρατόπεδον” to Colonia Dacica Sarmizegetusa. A Fle of the Problem*, EN, XXII, 2012, 113-135
- Paolo DE PAOLIS (a cura di), *Modelli educativi e formazione politica in Cicerone. Atti del V Simposio Ciceroniano, Arpino 10 maggio 2013*, Cassino, 2014
- Emilian POPESCU, Mihai Ovidiu CĂTOI (ed.), *Cruce și misiune. Sfinții Împărați Constantin și Elena – promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii*, I-II, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2013
- Paola RAMONDETTI, *Struttura di Seneca, De Ira, II-III: una proposta d'interpretazione*, Pàtron Editore, Bologna, 1996
- Mario SEITA, *Tra Clio e Melpomene. Lettura dell'Otavia*, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2001
- Matteo TAUFER (ed.), *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, Rombach Verlag, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien, 2013
- Ovidiu ȚENTEA, *Ex Oriente ad Danubium. The Syrian Units on the Danube Frontier of the Roman Empire*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2012

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

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România  
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași