Classica et Christiana
Revista Centrului de Studii Clasice şi Creştine
Fondator: Nelu ZUGRAVU
6/2, 2011

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
6/2, 2011

ISSN: 1842 - 3043

Comitetul ştiinţific / Comitato scientifico
Ovidiu ALBERT (Ostkirchliches Institut der Bayerisch-Deutschen Augustinerprovinz an der Universität Würzburg)
Marija BUZOV (Istituto di Archeologia, Zagreb)
Dan DANA (Università di Rouen)
Mario GIRARDI (Università di Bari)
Attila JAKAB (Università Eotvos, Budapest)
Domenico LASSANDRO,
direttore del Dipartimento di Studi Classici
e Cristiani dell'Università di Bari Aldo Moro
Aldo LUISI (Università di Bari)
Giorgio OTRANTO (Università di Bari)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Marcin PAWLAK (Università di Torun)
Vladimir P. PETROVIĆ
(Accademia Serba delle Scienze e delle Arti, Belgrad)
Luigi PIACENTE (Università di Bari)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – USR 710 L'Année Épigraphique, Paris)

Comitetul de redacţie / Comitato di redazione
Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatà „Al. I. Cuza" Iaşi)
Mihaela PARASCHIV (Universitatà „Al. I. Cuza" Iaşi)
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatà „Al. I. Cuza" Iaşi)
Nelu ZUGRAVU, direttore del Centro di Studi Classici e Cristiani della Facoltà di Storia dell'Università „Alexandru I. Cuza" di Iaşi
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Corespondenţa / Corrispondenza:
Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice şi Creştine
Bd. Carol I, nr 11, 700506 – Iaşi, România
Tel. ++40 232 201634 / ++ 40 742119015, Fax ++ 40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

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

Classica et Christiana

6/2

2011

Egregio professori Michaeli Vasilescu,
septuagesimum annum peragenti,
magna cum aestimatione,
Amici, collegae et alumni

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU
Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 1842 - 3043
Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
700511 - Iaşi, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE

Mª Ángeles ALONSO ALONSO, *Medicae* y *obstetrices* en la epigrafía latina del Imperio romano. Apuntes en torno a un análisis comparativo / 267

Nicoletta Francesca BERRINO, Dramma privato e dramma pubblico nella prima e nona bucolica di Virgilio / 295

Nicola BIFFI, Ciò che Bardesane venne a sapere sull'India / 305

Teresa BUCCI, Echi di sapienza pagana nel *De Nabuthae historia* di Ambrogio / 337

Marija BUZOV, The archaeological topography of the Bay of Kotor (Boka Kotorska) / 351

Costel CHIRIAC, Un sigiliu paleocreştin de la Noviodunum / 377

Tincuța CLOŞCĂ, Metafora corabiei în opera lui Ioan Hrisostom / 387

Daniel De DECKER, Du Bas-Empire aux Temps modernes: Templiers et hérésies / 407

Nicolae GUDEA, Note de arheologie creştină. 7. Despre o gemă gnostică de la Garvăn/Dinogetia (Moesia Inferior) / 445

Attila JAKAB, La prétendue «assemblée» de Jérusalem (Ac 15). Enquête préliminaire en vue d'une révision du dossier / 455

Elena MALASPINA, Incontri di popoli e prove di convivenza (III/V secolo) / 473

Patrizia MASCOLI – Giovanni Antonio NIGRO, L'ematofagia dei nomadi delle steppe (Mart. *spect.* 3, 4) / 513

Iulian MOGA, Religion and Urbanization in Western Asia Minor during the Hellenistic and Roman Periods / 525

Yutaka OSHIMIZU, Les noms des empereurs tétrarchiques martelés: les inscriptions de l'Afrique romaine / 549

Evalda PACI, Inni e preghiere nel *Messale* di Buzuku (1555) / 571

Daniele Vittorio PIACENTE, Il prefetto del pretorio in Aurelio Arcadio Carisio e Giovanni Lido / 585

Sanja PILIPOVIĆ, Un gruppo di stele funerarie provenienti da Viminacium (Moesia Superiore) / 593

Francesco SCODITTI, Canto cristiano ed ebraismo. Alcune questioni / 613

RECENZII – RECENSIONI / 629

MARIA AMBROSETI, *Q. Claudio Quadrigario*, Annali (*Antonella BRUZZONE*) / 627; *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines / Plots in the Pseudo-Clementine Romance* (*Attila JAKAB*) / 634; *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques* (*Attila JAKAB*) / 638; PHILIP MATYSZAK, *Fiii lui Caesar. Prima dinastie a Romei imperiale* (*Ionuț ACRUDOAE*) / 641; CAROLINE FÉVRIER, Supplicare deis. *La supplication expiatoire à Rome* (*Elena ADAM*) / 646; FRÉDÉRIC HURLET, BERNARD MINEO (sous la direction de), *Le Principat d'Auguste. Réalités et représentations du pouvoir. Autour de la* Res publica restituta (*Elena ADAM*) / 649; JUAN JOSÉ PALAO VICENTE (ed.), *Militares y civiles en la Antigua Roma. Dos mundos diferentes, dos mundos unidos* (*Ionuț ACRUDOAE*) / 652; SALLY GRAINGER, *Cooking Apicius. Roman recipes for today* (*Melinda-Leila MOLNAR*) / 656; ROMEO CÎRJAN, *Statute citadine privilegiate în provinciile dunărene ale Imperiului Roman (sec. I–III p. Chr.)* (*Sorin NEMETI*) / 661; DAN APARASCHIVEI, *Oraşele romane de la Dunărea Inferioară (secolele I-III p.Chr.)* (*Sever-Petru BOȚAN*) / 664; PAUL VEYNE, *Sexualitate şi putere în Roma antică* (*Mihai CARP*) / 668; FLORICA MIHUȚ BOHÎLȚEA, *Istoria familiei romane* (*Nelu ZUGRAVU*) / 671; VASILE MOGA, *Creştinismul la Apulum şi în teritoriul său (secolele III-X)* / (*Nelu ZUGRAVU*) / 671; CARLO CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi* (*Roxana-Gabriela CURCĂ*) / 672; JOACHIM BOUFLET, *O istorie a miracolelor din Evul Mediu până în zilele noastre* (*Mihaela TĂTARU*) / 674; DAN HORIA MAZILU, *Văduvele sau despre istorie la feminin* (*Georgiana ZAHARIA*) / 677

Nelu ZUGRAVU, Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2010-2011) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiana (2010-2011) / 681

Nelu ZUGRAVU, Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani / 689

Classica et Cristiana, 6/2, 2011, 267-296

MEDICAE Y *OBSTETRICES* EN LA EPIGRAFÍA LATINA DEL IMPERIO ROMANO. APUNTES EN TORNO A UN ANÁLISIS COMPARATIVO

Mª Ángeles ALONSO ALONSO
(Departamento de Ciencia Históricas, Universidad de Cantabria)

Keywords: *Latin epigraphy, roman medicine,* medica, obstetrix, *midwife, roman occupations.*

Abstract: *The identification of the activities which were carried out by women designed as* medicae *and* obstetrices *in the Latin epigraphy is a problem that previous scholars have already pointed out. In this paper, by means of epigraphic analysis of Latin inscriptions, we aim to discuss whether both terms,* medica *and* obstetrix*, may refer to the same profession.*

Riasunto: *La storiografia che finora si è occupata del ruolo della donna nella medicina antica, risalta la problematica circa la definizione del tipo di lavoro che svolgevano le* medicae*. Mentre alcuni autori equiparano le mansioni di quelle donne alle* obstetrices*, limitando così il suo campo d'azione alla assistenza nel parto o ad aspetti riguardanti la ginecologia, altri sostengono che avevano anche una conoscenza generale della medicina, propio come i loro colleghi* medici*. In questo articolo analizzeremo le inscrizioni che documentano* medicae *e* obstetrices*, con lo scopo d'identificare possibili differenze o somiglianze. In questo modo si cercherà di capire se le due figure professionali alle volte coincidessero in una stessa donna oppure, al contrario, il lavoro svolto dalle donne nel campo medico si limitava a mansioni di tipo ostetrico.*

El estudio de las fuentes literarias, epigráficas e incluso arqueológicas ha puesto de manifiesto la presencia femenina dentro del ámbito de la medicina en la antigüedad, en el que, sin embargo, supuso una minoría[1]. Aunque los términos con los que estas mujeres fueron recordadas en el mundo romano son bien conocidos (*medica* como correspondiente del masculino *medicus* y procedente del griego *iatros*; *obstetrix*, con el significado exclusivo de partera, que en grie-

[1] H. N. Parker, *Women Doctors in Greece, Rome and the Byzantine Empire*, en L. R. Furst (ed.), *Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill*, Kentucky, 1997, 131.

go se definía como *maia*; y *iatromaea*, cuyo significado, aún un tanto oscuro, podría situarse entre la figura de la *medica* y la *obstetrix*)[2], cuando pasamos a considerar el campo de trabajo específico al que tanto unas como otras se dedicaron vemos que la cuestión no está del todo clara[3]. Mientras que algunos autores han considerado que los términos *medica* y *obstetrix* eran equivalentes e indicaban a las mujeres encargadas de atender los partos[4], otros sostienen que la *medica* sería más bien una profesional provista de buenos conocimientos de medicina general que curaba tanto a hombres como a mujeres, y que además de la ginecología podía estar especializada en otras ramas como la cirugía o la odontología[5].

Partiendo de esta dicotomía existente entre los autores que se han ocupado del papel clínico de la mujer en el mundo romano con anterioridad, y sin entrar en ella, el presente trabajo plantea un análisis de las inscripciones latinas que documentan *medicae* por un lado y *obstetrices* por otro[6], con la intención de establecer las posibles semejanzas o diferencias que puedan darse entre unas y otras. El fin último del estudio será el de intentar arrojar, en la medida de lo posible, algo de luz al problema de la interpretación de ambas figuras profesionales. Somos conscientes de que para intentar dar una solución a la cuestión es necesario aunar el estudio de otro tipo de fuentes (literarias y arqueológicas fundamentalmente), de modo que concebimos este trabajo como una aproximación a la problemática más arriba apuntada desde la estricta óptica del análisis de la epigrafía latina.

El material estudiado

El punto de inicio del presente artículo ha sido el examen de las inscripciones latinas del Imperio romano en que se hace referencia explícita a las ocupaciones femeninas que son objeto de nuestro

---

[2] Una buena síntesis en torno al uso de esta terminología en el mundo greco-romano la encontramos en H. N. Parker, *art. cit.*, 132-134.

[3] D. Gourevitch, *La gynécologie et l'obstétrique*, *ANRW* II, 37.3, 1996, 2087.

[4] A. Buonopane, *Medicae nell'occidente romano: un'indagine preliminare*, en A. Buonopane y F. Cenerini (eds.), *Donna e lavoro nella documentazione epigráfica. Atti del I Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigráfica, Bologna 21 novembre 2002*, Faenza, 2004, 117, nota 21.

[5] *Ibidem*, 118, nota 27.

[6] Como pone de manifiesto A. Buonopane, *art. cit.*, 119, ambos términos nunca aparecen asociados.

interés, lo que nos ha permitido trabajar sobre un *corpus* de 55 piezas, de las cuales 23 documentan a *medicae* y 32 a *obstetrices*. La repartición geográfica del material nos lleva a focalizar el estudio en un ámbito territorial que se corresponde con lo que bien podríamos denominar Occidente romano: Roma (de donde proceden la mayoría de los epígrafes) y la península itálica, *Hispania*, *Gallia*, norte de África, *Germania*, y *Dalmatia*. A la hora de elaborar el elenco de las *medicae* nos hemos servido del publicado por A. Buonopane en el año 2004[7], aunque estableciendo una serie de variaciones:

- Puesto que hemos decidido trabajar solamente sobre las inscripciones en lengua latina no incluimos su número 9[8], correspondiente al epitafio del médico imperial *Ti. Claudius Alkimos*, dedicado en alfabeto griego por su liberta y alumna *Restituta*. Por otro lado recordamos aquí que J. Korpela dudaba de que esta mujer fuera realmente su pupila en materia médica[9].
- Igualmente hemos decidido no incluir su número 18, el epígrafe procedente de Lara de los Infantes (Burgos) que recuerda a la supuesta medica *Ambata*[10]. Aunque esta mujer fue considerada también como profesional de la medicina por B. Rémy en su estudio sobre los *medici* de *Hispania*[11], por nuestra parte estimamos que en este caso el término alude más bien a un antropónimo cuya raíz, aunque similar, tendría un origen diferente al del sustantivo latino[12]. Además, la frecuente aparición de un segundo nombre indígena asociado especialmente al nombre *Ambatus/-a* en la mayoría de las ocasiones en que lo encontramos apoya esta teoría[13].

---

[7] A. Buonopane, *art. cit.*, 129-130.

[8] *IGUR*, 675 (mal citado por A. Buonopane, *art. cit.*, 129, n. 9, que remite a *IGUR*, 283).

[9] J. Korpela, *Das Medizinalpersonal im antiken Rom*, Helsinki, 1987, 166, n. 65.

[10] *Ambatae me/dicae Pladi/di f(iliae) an(norum) LXXV* (J. A. Abásolo, *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes*, Burgos, 1974, 73, n. 81, lám. XXXVI).

[11] B. Rémy, *Les inscriptions de médecins dans les provinces romaines de la Péninsule Ibérique*, *REA*, 93, 3-4, 347-348, n. 19.

[12] M. L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966, 153.

[13] J. M. Iglesias Gil, A. Ruiz Gutiérrez, *Epigrafía romana de Cantabria*, Bordeaux-Santander, 1998, 79.

- Incluimos una nueva pieza procedente de Cádiz[14], consistente en una placa de mármol blanco de pequeñas dimensiones hallada en el año 1997 en una de las zonas de enterramiento de la antigua *Gades* y que el autor italiano no tuvo tiempo de incluir en su trabajo[15].

Para llevar a cabo el vaciado de las *obstetrices* del Imperio romano hemos comenzado reuniendo aquellas comadronas de la ciudad de Roma recopiladas en 1987 por J. Korpela[16], cuya cifra aumentó en dos M. L. Caldelli años más tarde[17]. Para completar el resto de las provincias donde aparecen mencionadas estas profesionales en la epigrafía latina hemos realizado un vaciado bibliográfico a partir de la búsqueda en la *Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby*, de modo que a las 18 comadronas localizadas en la ciudad de Roma sumamos 14 más procedentes de otros puntos de Italia, *Africa proconsularis, Unmidia, Gallia Narbonensis, Belgica* y *Dalmatia*. Durante el desarrollo de esa búsqueda bibliográfica he comprobado que M. Magalhaes y M. Russo ya habían realizado en su reciente publicación a propósito de la *obstetrix* de *Surrentum* (n. 42)[18], una recopilación de las *obste-*

[14] Anexo, n. 20.

[15] M. D. López de la Orden, *De epigraphia gaditana*, Cádiz, 2001, 95-96, n. 52.

[16] J. Korpela, *op. cit.* En el apartado correspondiente al estudio prosopográfico del libro el autor recoge un total de 16 *obstetrices* en la ciudad de Roma, las cuales considera junto a las *medicae*, todas ellas englobadas bajo el epígrafe "Hebammen", es decir, parteras.

[17] M. L. Caldelli, *Inscriptiones latinae liberae Rei publicae*, en *Epigrafia: Actes du Colloque International d'épigraphie latine en mémoire de Attilio Degrassi, Rome 27-28 mai 1988*, Roma, 1991, 303-309. La autora refiere que son 19 las *obstetrices* documentadas en Roma, es decir, tres más que las recogidas por el autor finés. Sin embargo sólo dos de ellas proceden de Roma: son *Helena*, que ella recoge con el número 49 (nuestro n. 24) y *Taxis* (n. 37), que comenta en la nota 192, y que ya se conocía desde 1923 a través de la publicación de P. Mingazzini en *Bulletino Comunale di Roma*, 51, 1923, 74, recogida en *l'Année Epigraphique* del año 1926 bajo el n. 52. Por otro lado, la pieza que recoge con el número 50 ya aparecía citada en el volumen XI del *Corpus Inscriptionum Latinarum* entre las inscripciones procedentes de *Tarquinii*, en Etruria, algo que la autora obvia. Posiblemente esto haya sido ya corregido por J. Kaimio, *The cippus inscriptions of Museo Nazionale di Tarquinia*, Roma, 2010, obra que no me ha sido posible consultar y donde este epígrafe está recogido con el número 164.

[18] Los números hacen referencia a las tablas y el anexo incorporados al final del artículo.

trices documentadas en Roma, Italia y el resto de provincias, si bien no de forma exhaustiva[19].

Los temas en los que hemos centrado nuestro interés, y que posteriormente hemos contrastado entre unas y otras, son la cronología de los epígrafes, el estatuto jurídico de estas profesionales de la medicina, los indicios que puedan deducirse de los textos de mejoras en el nivel económico y social, la tipología de los monumentos (funerarios en su totalidad a excepción de un ara votiva)[20], y en general cualquier tipo de información que pueda ser significativa a la hora de establecer contrastes o analogías entre las mujeres aludidas con uno y otro término, como son la edad de fallecimiento o el servicio en la casa imperial y de personajes influyentes.

Medicae et obstetrices

Por lo que se refiere a la cronología de las piezas, tanto en el caso de las *medicae* como de las *obstetrices*, el momento en el que se produce la mayor concentración de epígrafes es el s. I d.C., siendo la cifra mucho más discreta en la siguiente centuria, en la que contabilizamos sólo 4 *medicae* y 5 *obstetrices*. Los ejemplos más tempranos son de época tardo-republicana, pero se reducen a cuatros casos, los de las médicas *Naevia Clara* (n. 1) y *Octavia Artimisia* (n. 14), y los de las comadronas *Helena* (n. 24) y *Volusia* (n. 47). Hay igualmente ejemplos en época tardía, como los de *Sarmanna* (n. 23) o la *obstetrix* quizás llamada *Valeria Syra* (n. 41), pero también se producen de forma aislada. El siguiente gráfico refleja perfectamente cómo la evolución cronológica de las inscripciones latinas en que aparecen mencionados ambos términos en el Imperio romano es prácticamente similar.

[19] M. Magalhaes, M. Russo, *Iscrizioni inedite di Surrentum: un'obstetrix imperiale e un nuovo classiario*, *Epigraphica*, 67, 2005, 415-421. No tienen en cuenta los siguientes números de nuestro anexo: 24-25, 31, 45, 47, 52 y 54.

[20] Se trata del ara votiva que dedicó la médica *Sextilia* en Bourbonne-les-Bains (n. 22).

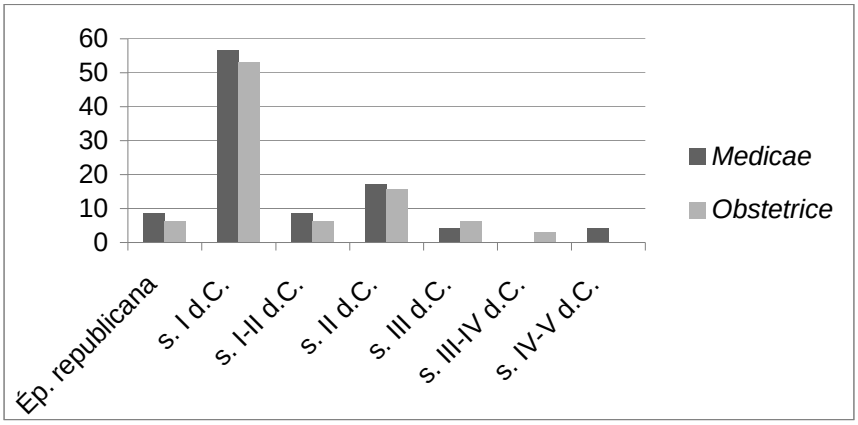


Fig. 1 Distribución cronológica de los epígrafes latinos de *medicae* y *obstetrices* del Imperio romano

Hay que destacar que la mayor parte de las mujeres documentadas en Roma vivieron en el s. I d.C., aunque haya casos puntuales posteriores. En el s. I d.C. no hay constancia de ninguna *obstetrix* fuera de la península itálica, sino que es ya en la siguiente centuria cuando advertimos la existencia de tres de las parteras del *Africa proconsularis* y la de *Numidia*. Sin embargo en el s. I d.C. sí hay *medicae* fuera de Italia: en *Gallia Narbonensis*, *Belgica*, *Hispania*, *Africa proconsularis* y *Germania Superior*.

La repartición por estatus jurídico de las *medicae* pone de manifiesto que, aunque la mayor parte provenían de un origen servil, también hubo *ingenuae* entre ellas. No hemos de olvidar el porcentaje de mujeres que hemos determinado como *incertae*, de las cuales no tenemos una evidencia convincente acerca de su condición socio-jurídica[21]. Por lo general observamos que la tendencia es similar a la de los *medici* de sexo masculino: una mayoría de personas de origen servil, que en gran medida llegaron a alcanzar la libertad, y represen-

[21] La gran mayoría de las inscripciones refieren el estatus jurídico de la mujer de forma explícita mediante la alusión de la filiación. En los casos de *Scantia Redempta* (n. 11) y *Metilia Donata* (n. 17) tanto la onomástica como las características del monumento y el texto nos permite adjudicarlas un estatus ingenuo. En el caso de *Iulia Pye* (n. 2), *Terentia Prima* (n. 5), *Sentia Elis* (n. 15) y *Flavia Hedones* (n. 16) la combinación en el nombre de elementos latinos y *cognomina* de origen griego nos ha hecho suponer para ellas la condición de libertas. Hemos decidido igualmente dejar en el grupo de *incertae* a la *medica* anónima de Roma (n. 9), aunque posiblemente su pertenencia a la *familia castrensis* pudiera relacionarse con un origen servil.

tación también de personajes libres de nacimiento. Es destacable que sólo una de las *ingenuae* es de Roma, ciudad en la que lo habitual es encontrar libertas y esclavas ejerciendo esta profesión.

Entre las *obstetrices*, sin embargo, no encontramos ninguna mujer *ingenua* segura. En el caso de *Iulia Veneria* (n. 38) la posesión de ese *cognomen*, más común entre mujeres libres[22], nos podría hacer plantear la posibilidad de que ella también lo fuera, pero es un antropónimo que H. Solin recoge para 35 esclavas y libertas de la ciudad de Roma[23], de modo que consideramos imprudente otorgar a esta mujer un origen libre y preferimos considerarla *incerta*. De igual modo *Licinia Victoria* de *Utica* (n. 51) y *Caelia Victoria* de *Thagaste* (n. 54) podrían serlo en razón de la onomástica, pero I. Kajanto nos informa de que este *cognomen* en las provincias africanas era ostentado por siervos y libertos en mayor medida[24]. Otra diferencia con respecto a las *medicae* es que entre las *obstetrices* encontramos dos mujeres de estatuto peregrino, ambas del *Africa proconsularis*[25]. Por lo demás, son también mayoría las *libertae*, y el número de *servae* es mayor en comparación a las médicas[26]. El siguiente gráfico plasma de forma visual los porcentajes por estatus de ambos grupos de profesionales:

[22] I. Kajanto, *The Latin cognomina*, Roma, 1982, 214.

[23] H. Solin, *Die stadtrömischen Sklavennamen: ein Namenbuch*, Stuttgart, 1996, 27-28.

[24] I. Kajanto, *op. cit.*, 278.

[25] Anexo, ns. 52 y 53.

[26] Hemos decidido dejar en el grupo de *incertae* a la *obstetrix* de Roma que quizás se llamara *Valeria Syra* (n. 41). El *cognomen* de origen griego apunta hacia un origen servil, pero el problema en este caso es que desconocemos, a causa de los vacíos que presenta la inscripción, si la palabra *obstetrix* que aparece al final del texto en caso genitivo singular tras la palabra *filia* se refiere a esa mujer. Por otro lado, la partera llamada *Cleopatra* procedente de *Forum Iulii* en la *Galia Narbonensis* (n. 48) probablemente fuera esclava si estimamos que portaba este *nomen unicum* de origen oriental, pero la pieza se encuentra muy fragmentada y no sabemos si poseía algún otro elemento onomástico.

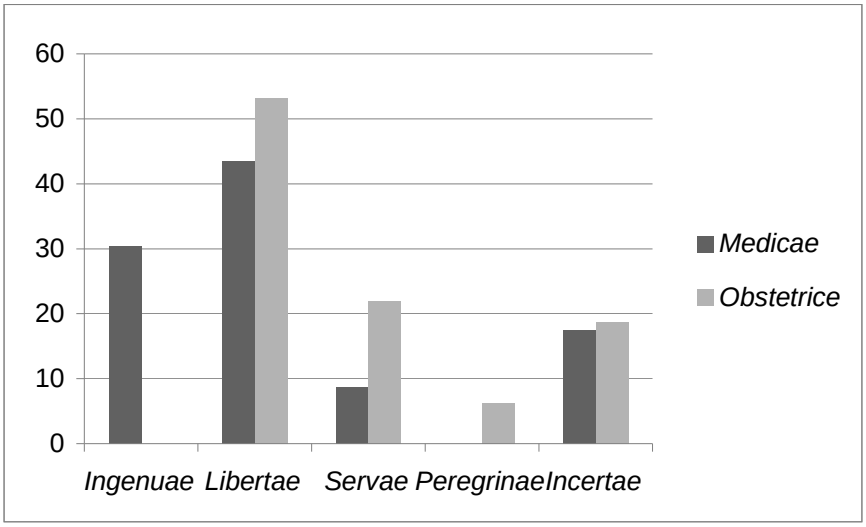


Fig. 2 Distribución porcentual de los epígrafes según la condición socio-jurídica de *medicae* y *obstetrices*

El reflejo en la onomástica de esta situación es que entre las *medicae* hay un mayor equilibrio entre la antroponimia de origen griego y aquella de origen latino, mientras que entre las *obstetrices* son mayoría aquellas que poseían un *cognomen* de origen griego[27].

Por lo general los mayores datos que nos aportan los epígrafes estudiados son el nombre de la mujer y la alusión a su oficio, así como el nombre de los dedicantes en algunas ocasiones. Afortunadamente algunas de las piezas nos aportan más detalles en sus textos y nos permiten deducir un cierto nivel de riqueza y poder adquisitivo. Por lo que respecta a las *medicae*, sabemos que *Terentia Prima* (n. 5) y *Asyllia Polla* (n. 21) poseían al menos un liberto. J. Korpela supone incluso que *Terentia*, por ser nombrada en la filiación de su liberta, habría sido una mujer famosa al menos en su entorno más próximo[28]. Las características del bloque en el que se nombra a *Metilia Donata* (n. 17), médica de *Lugudunum*, nos permiten juzgar que lo que dedicó *de sua pecunia* en la capital era de grandes dimensiones,

[27] Procede aclarar que para realizar esta consideración hemos tenido en cuenta aquellas mujeres de las que conocemos el nombre completo, descartando por lo tanto a las *anonymae* (ns. 9, 12, 18) y aquellas cuyo *cognomen* no se ha conservado (ns. 20, 25, 29 y 47).

[28] J. Korpela, *op. cit.*, 190, n. 203.

quizás un monumento público como supone A. Buonopane[29], y en cualquier caso bastante importante[30]. Del hecho de correr con los gastos asumimos que era una mujer bien posicionada en la sociedad que habría acumulado la suficiente riqueza como para hacer esta dedicatoria. Cabe plantearse si esa prosperidad tuvo lugar gracias al ejercicio de su profesión o si *Metilia* procedía de buena familia[31]. Entre las *obstetrices* sólo una, *Grattia Hilara* (n. 28), posee un liberto; en este caso tenemos un paralelo del de *Terentia Prima*, pues la alusión a la mujer en la filiación de su liberto puede ser indicativo de una cierta fama en el contexto próximo. La partera *Taxis* de Roma (n. 37) tenía *vicarii* a su cargo.

En otras ocasiones son las características de los soportes en que se inscribieron los textos los que pueden darnos indicios acerca del nivel de vida de estas mujeres. La mayor parte de los mounmentos analizados, en los casos en que se conservan, son placas de mármol de dimensiones generalmente no superiores a los 30 cm. de alto y ancho; también hay cipos, aras y estelas funerarias, pero que no sobresalen especialmente en virtud de sus particularidades formales. Son pocas las piezas que destacan, entre ellas la que recuerda a *Scantia Redempta* (n. 11), cuyo epitafio, consistente en un largo elogio en el que se ponen de manifiesto los tradicionales valores de la virtud femenina, se sale de lo habitual[32]. A parte del gran bloque en el que se recuerda a *Metilia Donata* y que ya hemos comentado, podemos destacar el epígrafe de la *medica* de *Divodurum* (n. 18), de quien desconocemos el nombre; se trata de una estela con el texto en la parte superior y con una representación figurada de la mujer en pie vestida con una túnica y con una caja para el instrumental médico en la mano, relieve que puede ser indicativo de una cierta posición económica[33]. Otra representación es la de la *obstetrix Scribonia Attice*, de Ostia (n. 45), quien es reflejada en actitud de atender un parto en una terracota ubicada en su tumba, donde otra imagen refleja a su marido

---

[29] A. Buonopane, *art. cit.*, 126.

[30] J. Rougé, *Une inscription de "médecin" au musée de Lyon. CIL XIII, 2019*, en G. Sabbah (ed.), *Mémoires III. Médecins et médecine dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, 1982, 165-170.

[31] D. Gourevitch, *Le mal d'être femme*, Paris, 1984, 225.

[32] L. Chioffi, *Capuanae*, en A. Buonopane y F. Cenerini (eds.), *Donna e lavoro nella documentazione epigráfica* (*supra* nota 3), 166.

[33] A. Buonopane, *art. cit.*, 126.

M. Ulpius Amerimnus, médico. En esta ocasión las dimensiones del sepulcro nos indican además que eran un matrimonio próspero en la ciudad. Como indica D. Gourevitch, la lápida funeraria de *Iulia Pieris* (n. 49) conserva también el retrato de la difunta[34], pero, desafortunadamente, no me ha sido posible conseguir la foto de esta pieza. Otra estela que podemos destacar por sus características formales es la de la médica *Iulia Saturnina* (n. 19), un ara funeraria de considerables proporciones que, a parte de un rico frontón decorado con volutas, incorpora la representación de un niño en pañales en su parte posterior. Hemos de mencionar aquí la rica estela de *Caelia Bonosa Mazica* de *Mustis* (n. 52), que además de tener un tamaño notable (180 x 45 x 37 cm.), comprende dos inscripciones, una junto a la otra, encima de las cuales se encuentra representado un banquete funerario del que participan un hombre y una mujer. Por último, los editores de *Inscriptions latines de l'Algérie* refieren que la de la partera Irene (n. 50) era una „grande stèle", pero no apuntan el tamaño concreto ni tampoco he podido conocerlo en el transcurso de este estudio[35].

Estas inscripciones no aportan más que el mero nombre referente a la profesión, sin entrar en detalles sobre la práctica laboral de estas mujeres. Para el caso de las *obstetrices* no hay ninguna duda de cuál fue su función, bien reflejada en el relieve de *Scribonia Attice* en Ostia, pero definir cuál era el cometido de las *medicae*, si consideramos que quizás fuera diferente del de las anteriores, es más difícil. Dos de los epitafios parecen aportan un poco más de información a este respecto, vinculando el término más con un aprendizaje de tipo teórico. El primero de ellos es el de *Naevia Clara* (n. 1), denominada como *medica philologa*, que ha sido interpretada como una mujer que bien había cultivado las letras[36], bien que a la práctica sumaba el aprendizaje teórico, o que sencillamente se dedicaba más a una medicina teórica[37], quizás en relación a la composición de escritos médicos como sabemos de otras mujeres que escribieron tratados de

[34] D. Gourevitch, *op. cit.*, 223.

[35] S. Gsell, *Inscriptions latines de l'Algérie*, Paris, 1922, 135, n. 1377.

[36] D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Roma, 1984, 424.

[37] A. Buonopane, *art. cit.*, 121.

medicina[38]. Sin duda el término *philologa* está relacionado con las letras y tal vez con la expresión escrita de la medicina.

El segundo es el de *Scantia Redempta* de *Capua* (n. 11), de quien se dice en su epitafio *antistis disclipinae in medicina fuit*. Esta frase ha sido interpretada de varias maneras, desde la que entiende que la mujer era muy docta („Meisterin") en estudios de medicina[39], hasta la que admite la posesión de un puesto de primer rango en una escuela de medicina, teniendo sobre todo en cuenta la supuesta existencia en *Capua* de una[40]. Si tenemos en cuenta el uso epigráfico de la palabra *disciplina*, ambas posibilidades pudieron darse[41]. Uno y otro caso, aunque la referencia tanto de *philologa* como de *antistis disciplinae in medicina* no quedan plenamente claros, son vinculables a la parte teórica del arte médica.

De seis *medicae* y 10 *obstetrices* conocemos la edad a la que murieron gracias a que aparece señalada en sus epitafios[42]. Las cifras varían mucho de unos casos a otros, entre los 21 y los 75 años. La edad de fallecimiento nos interesa en el caso de aquellas que murieron siendo más jóvenes, pues es interesante observar que, a pesar de morir a temprana edad, ya habían ejercido su labor médica. Son pocas las ocasiones en que encontramos profesionales de este tipo que murieron en la veintena, pero hay ejemplos de ello: dos *medicae*, *Iulia Sophia* (n. 10) y *Scantia Redempta* (n. 11) murieron a la edad de 22 años; y tres de las *obstetrices* fallecieron antes de cumplir los treinta años: *Poblicia Aphe* (n. 36) con 21 años, *Secunda* (n. 42) con 24 años y *Caelia Victoria* (n. 54) a los 26 años. Esto deja patente lo pronto que las mujeres podían incorporarse al ejercicio de sus labores médicas, a la asistencia a partos y problemas ginecológicos, y qui-

---

[38] H. N. Parker, *art. cit.*, 137.

[39] H. Gummerus, *Der Ärztestand im römischen Reiche nach den Inschriften*, Helsingfors, 1932, 61, n. 218.

[40] A. Buonopane, *art. cit.*, 123.

[41] E. de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità romane*, Roma, 1961-1962, *s. v. disciplina*.

[42] No tenemos en cuenta a la *medica* anónima de Casale di Sabone (n. 12) y a la *obstetrix Taxis* de Roma (n. 37), pues en ambas ocasiones el texto muestra un vacío inmediatamente después de la referencia a los años, de modo que es posible que la cifra se encuentre incompleta. Por otro lado, en el caso de *Valeria Syra* (n. 41) no tenemos en cuenta la referencia a la edad puesto que, como ya hemos comentado (*vide supra* nota 26), no estamos plenamente seguros de que fuera ella la *obstetrix* que se menciona al final de este texto epigráfico.

zás también a cuestiones propias de una medicina más general. En relación a este asunto cabe preguntarse hasta que punto había para las mujeres una plena formación y cuanto tiempo duraba.

Es común encontrar este tipo de oficios al servicio de personajes de la familia imperial o de otras familias de importante rango en la sociedad romana, entre las que no sería extraño poseer un médico, o en ocasiones incluso un equipo médico preparado para velar por la salud de todos los miembros de la familia[43]. Curiosamente son más los casos de *obstetrices* que vemos empleadas en este contexto, y sólo tenemos constancia de dos *medicae* que trabajaban para la familia imperial[44]. La primera es la *medica anonyma* mencionada en *CIL* VI, 8926[45], que pertenecía además a la *familia castrensis*, dependiente del *procurator castrensis*, quien se encargaba del *fiscus* homónimo destinado a los gastos que el emperador hacía como jefe supremo del ejército[46]. La segunda es *Secunda* (n. 4), sierva y médica de *Livilla*, hermana del emperador Calígula[47]. Por lo demás, no hay más médicas al servicio de personajes importantes.

Son más las *obstetrices* que fueron empleadas en la familia imperial. Dos de ellas con seguridad trabajaron al servicio de *Livia Augusta*: son *Iulia [---]sia* (n. 29) y *Prima* (n. 26), y posiblemente también la partera *Secunda* documentada en Sorrento (n. 42)[48]. Conocemos cinco *medici* empleados en la casa de Livia[49], un *medicus ocula-*

---

[43] M. Magalhaes, M. Russo, *art. cit.*, 419.

[44] Según J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 135 probablemente *Iulia Pye* (n. 2) era descendiente de nacimiento libre de un liberto imperial, lo cual la vincularía con la familia imperial. Por nuestra parte consideramos que su pertenencia a este contexto es una cuestión que, con los datos de que disponemos, no podemos conocer, de modo que preferimos no incluirla en este punto.

[45] Anexo n. 9. En el caso de esta inscripción, de difícil lectura, seguimos la propuesta de R. Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women. Gender, Nature and Authority from Celsus to Galen*, Nueva York, 2000, 385, n. 4, que sugiere la reconstrucción *ex familia castrensi* basándose en la inscripción *CIL* VIII, 5234.

[46] E. de Ruggiero, *op. cit., s. v. castrensis*.

[47] D. Gourevitch, *Le mal...*, 225.

[48] M. Magalhaes, M. Russo, *art. cit.*, 415. Los autores especifican que esto no quiere decir que la mujer fuera la *obstetrix* de Livia Augusta, sino que trabajaría a su servicio en el cuidado de otros miembros femeninos, *vernae* y *servae*, de su propiedad.

[49] *CIL* VI, 3983; 3985; 8901; 8903-8904.

rius[50], un *medicus chirurgus*[51] y un *supra medicos*[52], pero no encontramos a ninguna *medica*. *Antonia Thallusae* (n. 32) era liberta y *obstetrix* de *Antonia Augusta*, sobrina del emperador Augusto[53] e *Hygia* (n. 33) de *Claudia Marcella*, también sobrina de Augusto[54]. Además conocemos varias matronas empleadas al servicio de personajes influyentes de Roma, como *Sempronia Peloris* (n. 27), liberta de los *Sempronii Atratini*, *Secunda* (n. 34), la *obstetrix* de *Statilia maior*[55], *Hygia* (n. 35), esclava de *Flavia Sabina*[56] y las mujeres *Sallustia Athenais* (n. 30) y *Sallustia Imerita* (n. 31), que pertenecían al grupo de siervos y libertos al servicio del caballero *Q. Sallustius*[57]. En algunos de estos casos conocemos médicos que estuvieron al servicio de los mismos *patroni*, así en el columbario de los *Sempronii Atratini* aparece la lápida del médico *L. Sempronius Sumphorus*[58]; en el que aparece mencionada *Secunda*, la esclava de *Statilia*, se menciona al médico *Thyrsus*[59], y en el *columbarium* de los libertos de *Q. Sallustius* documentamos un médico llamado *Q. Sallustius Diogenes*[60]. Estos personajes contaban, por lo tanto, con una especie de equipo médico al servicio de la familia y de los esclavos y libertos de la casa. Curiosamente nunca encontramos, en un mismo columbario, mención a una *medica* y un *medicus*, sino que, de darse el caso de encontrar miembros de personal médico de sexo masculino y femenino en una misma sepultura son *medici* por un lado y *obstetrices* por otro.

Cuando se hace constar, lo habitual es que tanto *medicae* como *obstetrices* estén al servicio de mujeres, salvo, posiblemente, en los casos de la *anonyma* de Roma (n. 9) perteneciente a la *familia castrensis* y médica del emperador (*Caesaris medica*), y *Melitine*, que se dice *medica Appulei* (n. 3).

Por último, y sin tener en cuenta el caso de Roma, donde es evidente que la medicina y los profesionales dedicados a ella estaban

[50] *CIL* VI, 3987.
[51] *CIL* VI, 3986.
[52] *CIL* VI, 3982.
[53] *PIR*² A 885.
[54] *PIR*² C 1103.
[55] *PIR*² S 858.
[56] *PIR*² F 440.
[57] *PIR*² S 83.
[58] *CIL* VI, 6836.
[59] *CIL* VI, 6320.
[60] *CIL* VI, 8174 = 33709.

bien extendidos, es interesante observar cómo algunas de las *medicae* se documentan en ciudades donde conocemos un buen número de *medici*, como son Capua[61], Nimes[62], Lyon[63], Metz[64], Mérida[65], Cádiz[66] y Cartago[67]. Igualmente registramos *obstetrices* en ciudades donde ya conocíamos personal médico, aunque en menor número: de 14 ciudades donde conocemos *obstetrices* sólo en cuatro se registran más médicos: Capua[68], Pozzuoli[69], Ostia[70] y Salona[71]. Hemos de considerar que en las ciudades donde conservamos mayor número de *medici* hubiera habido un fuerte desarrollo de la práctica médica, o más fuerte que en otros lugares.

Conclusiones

Por lo general, y teniendo en cuenta el grueso de los epígrafes, podemos decir que entre las inscripciones de *medicae* y *obstetrices* observamos un patrón bastante similar. Hemos visto cómo la evolución cronológica de ambos grupos de inscripciones es semejante, con una mayor concentración en el s. I d.C. y con la única diferencia de que la figura de la *obstetrix* no se documenta fuera de Roma hasta el s. II d.C., ciudad en la que la primera aparece en época tardo-republicana. En cuanto a las particularidades que nos indican un cierto poder adquisitivo (la posesión de *liberti*, la representación figurada de las mujeres, la erección de inscripciones de mayores dimensiones y con una rica ornamentación), tenemos ejemplos tanto de unas como de otras, es decir, aunque no era lo más común, vemos que hubo casos en que tanto *medicae* como *obstetrices* se enriquecieron gracias

[61] *CIL* X, 3955; 3962; *AE* 1987, 253 k; *AE* 1989, 165.

[62] *CIL* XII, 3341; *AE* 1924, 24.

[63] *CIL* XIII, 1762; 1833.

[64] *AE* 1905, 169.

[65] *CIL* II, 470; *AE* 1994, 840; 859 a; *AE* 1999, 876; J. Edmondson, *New light on doctors, medical training and links between Augusta Emerita and Olisipo in the mid-first century A.D.*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 48, 2009, 118-120, fig. 1 y 2.

[66] *CIL* II, 2237; *HEp* 6, 448; A. Ruiz Castellanos, *Dos médicos más en Gades*, *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 48, 2009, 320-321, ns. 1 y 2.

[67] *CIL* VIII, 12921-12923; 24689; *AE* 1923, 14.

[68] *Vide supra* nota 61.

[69] *CIL* X, 1546; 1929.

[70] *CIL* XIV, 468; 471; 4710; *SEG* 13, 473.

[71] *CIL* III, 2123; 14727.

al desempeño de su trabajo. Igualmente encontramos ejemplos de mujeres que murieron siendo muy jóvenes en ambos grupos, con lo que deducimos que ambas figuras profesionales iniciaban su vida laboral a edades tempranas.

A continuación puntualizamos las diferencias que hemos advertido entre *medicae* y *obstetrices*:

- No encontramos ninguna mujer *ingenua* que se defina como *obstetrix*, sino que éste es un término que se vincula habitualmente con libertas y esclavas. Sin embargo sí documentamos mujeres de nacimiento libre que fueron *medicae* en Roma, Capua, Lyon, Metz, Cartago, Bourbonne-les-Bains y Gondorf. El material epigráfico que hemos analizado es limitado, pero no deja de ser significativo que entre 23 *medicae* encontremos siete *ingenuae*, y ninguna entre 32 *obstetrices*. No es posible saber hasta qué punto esto pueda ser indicativo de que ambos términos se referían a profesiones diferentes, pero hay que descartar que la existencia de esta doble terminología tuviera su fundamento en un intento de diferenciación social con respecto a libertas y esclavas, pues fueron no pocas las médicas de origen servil.
- Igualmente no hay ningún epígrafe relativo a *obstetrices* que vincule el término con un aprendizaje o realización teórica de la profesión, característica que sí observamos en el caso de dos médicas, *Naevia Clara* de Roma y *Scantia Redempta* de *Capua*. La habitual parquedad de los textos epigráficos no permite que podamos extraer conclusiones apoyándonos en la existencia de dos casos excepcionales, que, en cualquier caso, han de ser tenidos en cuenta en la medida en que son singularidades que conocemos para las médicas y no para las *obstetrices*.
- Aunque tanto *medicae* como *obstetrices* fueron empleadas al servicio de la casa imperial, es más común encontrar a las segundas en este contexto, así como en el servicio de casas de otros personajes importantes de la sociedad romana. Asimismo es interesante observar cómo en los *columbaria* de esclavos y libertos de una misma familia en los que aparecen miembros de personal médico hombres y mujeres ellas nunca son *medicae*, sino *obstetrices*, es decir, no hay constancia en ninguno de estos equipos médicos, en lo que a epigrafía latina se refiere, de que coincidan un *medicus* y una *medica*. Hasta que punto esto pueda tener que ver con el hecho de que ambos tuvieran competencias similares es una cuestión que, teniendo en cuenta el limitado volumen de fuentes estudiadas, hemos de dejar en el aire.

- Por último, ninguna *obstetrix* relaciona el ejercicio de su profesión con un hombre, mientras que sabemos de dos *medicae* que podrían haber estado al servicio de *patroni* de sexo masculino. De ser así esto pondría de manifiesto que las labores de la *medica* superaron las meramente relacionadas con la ginecología y se extendieron al cuidado de enfermedades comunes de ambos sexos, lo que a su vez nos permitiría asimilar sus labores a las del *medicus*. No obstante, en ninguno de los dos casos tenemos constancia plena de que las médicas estuvieran al cuidado de hombres.

Como ya se ha comentado en líneas superiores, las ideas extraídas en este estudio, realizado exclusivamente a partir de las fuentes epigráficas, no pueden ser determinantes a la hora de establecer si los términos *medicae* y *obstetrix* aludían en época romana a oficios diferenciados y con competencias distintas, pero consideramos que han de ser tenidos en cuenta en la medida en que ponen de manifiesto la existencia de diferencias significativas entre las inscripciones en que aparecen aludidos ambos vocablos.

	Nombre	**Ciudad**	**Estatus**	**Particularidades**	**Fecha**	**Referencia**
1	*Naevia Clara*	Roma	*Liberta*	*C. Naevius Philippus, medicus chirurgus* también mencionado en la inscripción, quizás fuera su marido	Época tardo-republicana	*AE* 2001, 263
2	*Iulia Pye*	Roma	*Liberta*		*Augustus-Nero*	*CIL* VI, 9614
3	*Melitine*	Roma	*Serva*	Sierva de Appuleyo	*Augustus-Nero*	*CIL* VI, 6851
4	*Secunda*	Roma	*Serva*	Sierva de Livilla, hermana de Calígula	*Tiberius-Claudius*	*CIL* VI, 8711
5	*Terentia Prima*	Roma	*Liberta*	Aparece mencionada en la filiación de *Terentia Nice*, a quien sus hijos dedican la inscripción	Época flavia	*CIL* VI, 9616
6	*Minucia Asste*	Roma	*Liberta*	*Mulieris liberta*	s. I d.C.	*CIL* VI, 9615 (p. 3470) = 33812; *CIL* XIII, *299
7	*Venuleia Sosis*	Roma	*Liberta*	*Mulieris liberta*	s. I d.C.	*CIL* VI, 9617
8	*Primilla*	Roma	*Ingenua*	Su marido *L. Cocceius Apthorus* dedica la inscripción	s. II d.C.	*CIL* VI, 7581 (p. 3852)
9	*Anonyma*	Roma	*Incerta*	Pertenece a la *familia castrensis*	s. I-II d.C.	*CIL* VI, 8926; R. Flemming, *op. cit.*, 385, n. 4 (*vide* nota 44)
10	*Iulia Sophia*	Anacapri	*Liberta*	Es liberta de un liberto del emperador Tiberio	*Tiberius-Claudius*	*AE* 1972, 83
11	*Scantia Redempta*	Capua	*Ingenua*	*Antistis disclipinae in*	s. II d.C.	*CIL* X, 3980 (p. 976)

				medicina		
12	*Anonyma*	Casale di Sabone	*Incerta*	Su marido dedica la inscripción	s. II d.C.	*AE* 1974, 192
13	*Iulia Sabina*	Osimo	*Liberta*	Su marido *Q. Iulius Atimetus* dedica la inscripción	s. II d.C.	*CIL* IX, 5861
14	*Octavia Artimisia*	Pesaro	*Liberta*	El monumento lo manda erigir *Tutilia Menotia* para sí misma y para la médica	Época tardo-republicana	*CIL* XI, 6394
15	*Sentia Elis*	Verona	*Liberta*	En el mismo texto son mencionados su pareja, *C. Cornelius Meliboeus*, y la mujer *Sentia Aste*	s. I d.C.	*CIL* V, 3461
16	*Flavia Hedones*	Nimes	*Liberta*	*Ex testamento*	Época flavia	*CIL* XII, 3343
17	*Metilia Donata*	Lyon	*Ingenua*	La mujer puso un monumento a sus expensas	s. I-II d.C.	*CIL* XIII, 2019
18	*Anonyma*	Metz	*Ingenua*	Representación figurada	s. I d.C.	*CIL* XIII, 4334
19	*Iulia Saturnina*	Mérida	*Incerta*	Relieve de un niño en pañales en la parte posterior del ara	Segunda mitad s. II-III d.C.	*CIL* II, 497
20	*Iulia [- - -]*	Cádiz	*Incerta*	*Medika*	s. I d.C.	*HEp* 11, 196
21	*Asyllia Polla*	Carthago	*Ingenua*	Posee un liberto, que es quien dedica la inscripción	s. I d.C.	*CIL* VIII, 24679
22	*Sextilia*	Bourbonne-les-Bains	*Ingenua*	Inscripción votiva dedicada a dos divinidades celtas de las aguas salutíferas	s. I d.C.	*CIL* XIII 5919
23	*Sarmanna*	Gondorf	*Ingenua*	Placa de mármol dedicada por sus hijos y su nuera	Segunda mitad s. IV-V d.C.	*AE* 1937, 17

Tabla 1. Cuadro-resumen de las *medicae* documentadas en la epigrafía latina del Imperio romano.

	Nombre	**Ciudad**	**Estatus**	**Particularidades**	**Fecha**	**Bibliografía**
24	*Helena*	Roma	*Serva*	Esclava y *obstetrix* de *Lucretia*, quizás mujer se alto rango emparentada con los *Lucretii*, importante *gens* en época republicana	Primera mitad s. I a.C.	*AE* 1991, 126
25	*Teidia [- - -]*	Roma	*Liberta*	Se menciona en la inscripción a *Sex. Teidius Anteros*, *collibertus* o patrono, tal vez su marido	Finales época republicana-principios del Imperio	*CIL* VI, 37810
26	*Prima*	Roma	*Serva*	Liberta y *obstetrix* de Livia Augusta	*Augustus*	*CIL* VI, 8948
27	*Sempronia Peloris*	Roma	*Liberta*	En el columbario de los *Sempronii Atratini*, donde aparece la lápida del médico *L. Sempronius Sumphorus* (*CIL* VI, 6836)	*Augustus*	*CIL* VI, 6832
28	*Grattia Hilara*	Roma	*Liberta*	Posee un liberto	*Augustus-Nero*	*CIL* VI, 9721; 9721a
29	*Iulia [---]sia*	Roma	*Liberta*	*Obstetrix* de *Livia Augusta*	*Augustus-Nero*	*CIL* VI, 8949
30	*Sallustia Athenais*	Roma	*Liberta*	En el columbario de los libertos del caballero Q. Sallustius (*PIR*^{2} S 83), donde aparece el epitafio del médico *Q. Sallustius Diogenes* (*CIL* VI, 8174=33709)	*Augustus-Nero*	*CIL* VI, 8192

31	*Sallustia Imerita*	Roma	*Liberta*	En el mismo columbario de la anterior. El hombre mencionado en el texto, *Q. Sallustius Artimidorus*, posiblemente era el patrono de *Sallustia Athenais*	*Augustus-Nero*	*CIL* VI, 8207
32	*Antonia Thallusae*	Roma	*Liberta*	Liberta y *obstetrix* de *Antonia Augusta* (*PIR*² A 885)	*Tiberius-Nero*	*CIL* VI, 8947
33	*Hygia*	Roma	*Liberta*	Liberta y *obstetrix* de *Claudia Marcella* (*PIR*² C 1102 o 1103)	*Tiberius-Nero*	*CIL* VI, 4458
34	*Secunda*	Roma	*Serva*	En el columbario de los *Statilii*. Era esclava y *obstetrix* de *Statilia* (*PIR*² S 858). En el mismo columbario se menciona al médico *Thyrsus* (*CIL* VI, 6320)	*Tiberius-Nero*	*CIL* VI, 6325
35	*Hygia*	Roma	*Serva*	Esclava y *obstetrix* de *Flavia Sabina* (*PIR*² F 440)	Época flavia	*CIL* VI, 6647
36	*Poblicia Aphe*	Roma	*Liberta*	Muere a los 21 años	s. I d.C.	*CIL* VI, 9723
37	*Taxis*	Roma	*Serva*	Inscripción dedicada por sus *vicarii*	s. I d.C.	*AE* 1926, 52; *AE* 1991, 127
38	*Iulia Veneria*	Roma	*Incerta*	El texto está dedicado por un tal *Iulius He…*, de quien desconocemos la relación que le unía con la mujer	s. I d.C.	*CIL* VI, 9722
39	*[Volusia] Torquata*	Roma	*Liberta*	En el columbario de los esclavos y libertos de la *gens*	s. I d.C.	*CIL* VI, 9725 = 27558

				Volusia		
40	*Claudia Trophime*	Roma	*Liberta*	Muere a los 65 años	s. II d.C.	*CIL* VI, 9720
41	*Valeria Syra* ?	Roma	*Incerta*		s. III-IV d.C.	*CIL* VI, 9724
42	*Secunda*	Sorrento	*Liberta*	Liberta imperial	Tiberius	*AE* 2005, 328
43	*Maria Peregrina*	Capua	*Liberta*		Finales s. I-II d.C.	*CIL* X, 3972
44	*Coelia Hagne*	Pozzuoli	*Liberta*	Inscripción dedicada por su marido	Finales s. I-II d.C.	*CIL* X, 1933
45	*Scribonia Attice*	Ostia	*Liberta*	Representada en actitud de atender un parto en un relieve de terracota ubicado en su tumba, a la derecha de la placa que recuerda su nombre y el de su marido, el médico *M. Ulpius Amerimnus*	*Hadrianus-Antoninus Pius*	G. Calza, *La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra*, Roma, 1940, 248-249 y 367
46	*Hygia*	Narni	*Serva*	Sierva y *obstetrix* de *Autronia Fortunata*	-	*CIL* XI, 4128
47	*Volusia*	Corneto	*Incerta*		Finales s. II a.C.	*CIL* XI, 3391
48	*Cleopatra*	Fréjus	*Incerta*	Mencionada junto a *Niger*, de quien desconocemos la relación que los unía	-	*AE* 1979, 396
49	*Iulia Pieris*	Trier	*Liberta*	*Nulli gravis*	-	*CIL* XIII, 3706
50	*Irene*	Khamissa	*Serva*	El hombre mencionado en la inscripción, quizás su marido, era médico	s. II d.C.	*CIL* VIII, 4896
51	*Licinia Victoria*	Utique	*Incerta*	Junto a su inscripción está la de *L. Valerius Valerianus*	s. II d.C.	*AE* 1903, 107
52	*Caelia Bonosa*	Henchir el	*Peregrina*		Segunda	*CIL* VIII, 15593

	Mazica	Oust			mitad del s. II d.C.	
53	*Aurelia Macula*	Maktar	*Peregrina*	Muere a los 56 años	Finales s. II d.C. – finales s. III d.C.	*AE* 1980, 936
54	*Caelia Victoria*	Souk Ahras	*Incerta*	Muere a los 26 años	s. II d.C.	*CIL* VIII, 5155; *AE* 1914, 240
55	*Aelia Sotere*	Salona	*Liberta*	Dedicada por su patrono *Aelius Antonianus Themistocles*. Muere a los 35 años.	s. III d.C.	*CIL* III, 8820

Tabla 2. Cuadro-resumen de las *obstetrices* documentadas en la epigrafía latina del Imperio romano.

ANEXO

Medicae

1. Naevia Clara (Roma)
V. Nutton, *Roman medicine*, *ANRW* II 37. 1, 1993, 61; *AE* 2001, 263.
C(aius) Naevius C(aii) l(ibertus) Phi[lippus] / medicus chirurg(us) / Naevia C(aii) l(iberta) Clara / medica philolog(a) / in fro(nte) ped(es) XI s(emis) / in agr(o) ped(es) XVI
2. Iulia Pye (Roma)
CIL VI, 9614; H. Gummerus, *op. cit.*, 36, n. 111; J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 135.
Iulia / Pye / medica
3. Melitine (Roma)
CIL VI, 6851; H. Gummerus, *op. cit.*, 23, n. 29; H. Thynlander, *Inscriptions latines de San Michele d'Axel Munthe*, *Opuscula Romana*, 4, 1962, 144, n. 42; J. Korpela, *op. cit.*, 163, n. 42; M. Pavese, *La colezione epigrafica di Villa San Michele*, en B. E. Thomasson (ed.), *A Survey of greek and latin inscriptions on stone in swedish collections*, Jonsered, 1997, 58-59, n. 64. Roma
Melitine / medica Appulei
4. Secunda (Roma)
CIL VI, 8711; *ILS*, 7803; H. Gummerus, *op. cit.*, 26, n. 42; J. Korpela, *op. cit.*, 179, n. 140.
Secunda / Livillaes / medica // Ti(berius) Claudius / Caesaris l(ibertus) / Celer aeditu(u)s / a Vesta
5. Terentia Prima (Roma)
CIL VI, 9616; H. Gummerus, *op. cit.*, 36, n. 113; J. Korpela, *op. cit.*, 190, n. 203.
D(iis) M(anibus) / Terentiae / Niceni Terentiae / Primaes medicas li/bertae fecerunt / Mussius Antiochus / et Mussia Dionysia / fil(ii) m(atri) b(ene) m(erenti)
6. Minucia Asste (Roma)
CIL VI, 9615 (p. 3470) = 33812; *CIL* XIII, *299; H. Gummerus, *op. cit.*, 36, n. 112; J. Korpela, *op. cit.*, 163, n. 43.
Minucia / (mulieris) l(iberta) Asste / medica
7. Venuleia Sosis (Roma)
CIL VI, 9617; H. Gummerus, *op. cit.*, 36, n. 114; J. Korpela, *op. cit.*, 163, n. 46.

Venuleia / (mulieris) l(iberta) Sosis / medica

8. Primilla (Roma)

CIL VI, 7581 (p. 3852); *ILS*, 7804; H. Gummerus, *op. cit.*, 24, n. 32; J. Korpela, *op. cit.*, 200, n. 256.

Deae sanctae meae / Primillae medicae / L(ucii) Vibi(i) Metilonis f(iliae) / vixit annis XXXXIIII / ex eis cum L(ucio) Cocceio / Apthoro XXX sine / querella fecit / Apthorus coniug(i) / optimae castae / et sibi

9. Anonyma (Roma)

CIL VI, 8926; H. Gummerus, *op. cit.*, 28, n. 59; J. Korpela, *op. cit.*, 185, n. 176; R. Flemming, *op. cit.*, 385, n. 4.

[Diis] Manibus / [Crescen]ti a frumento / [minist]ratorum Aug(usti) / [- - -] Caesaris medica / [ex familia c]astrensi coniugi / [optimo f]ecit et sibi posterisque suis

10. Iulia Sophia (Anacapri, *Campania*)

AE 1972, 83.

Iulia Sophia / Isidori Ti(berii) Caesaris / Augusti l(iberti) l(iberta) medic(a) / vixit annos XXII

11. Scantia Redempta (*Capua*, *Campania*)

CIL X, 3980 (p. 976); *ILCV*, 615; *ILS*, 7805; H. Gummerus, *op. cit.*, 61, n. 218; L. Chioffi, *art. cit.*, 164, fig. 1; idem, *Epigrafi di Capua dentro e fuori il museo provinciale Campano*, Capua, 2008, n. 7.

Scantiae Redemptae in/comparabilissimae feminae que/ius de vitae documenta non sufficit / mediocritas hominum at cumulum laudis / pervenire fuit namque iuvenis ista / omni genere laudis condigna primo deificae / sanctitatis pudicitiae vallata honestate morum / [in]nata pi{a}etas in parentibus procliva castitate inlustris / [t]enacitatis magistra (v)er(e)cundiae antistis disclipin[ae] / [in] medicina fuit et innocentiae singularis / [t]alis fuit ut esset exemplum matrimoni fuit t[alis] / ut contemneret iuventutem nam maritus am[isit ?] / co(n)iugem familiarem salutis et vitae suae nut[ric(em)] / haec vixit annis XXII mensibus X / Fl(avius) Tarentinus et Scantia Redempta / parentes filiae dulcissimae / sibique fecerunt

12. Anonyma (Casale di Sabone, *Latium*)

AE 1974, 192.

[D(iis)] M(anibus) / [- - -]nae dulcis/[simae v]ixit annis XX[- - - / - - -]zon con/iugi medic(ae) / [b(ene)] m(erenti) f(ecit)

13. Iulia Sabina (*Auximum*, *Picenum*)

CIL IX, 5861; H. Gummerus, *op. cit.*, 57, n. 203.
Deis Manib(us) / Iuliae Q(uinti) l(ibertae) / Sabinae / medicae / Q(uintus) Iulius Atimetus / coniugi / bene merenti
14. Octavia Artimisia (*Pisaurum, Umbria*)
CIL XI, 6394; G. Cresci Marrone, G. Mennella, *Pisaurum I. Le iscrizioni della colonia*, Pisa, 1984, 330-331, n. 109.
- - - - - - / [- - -] + + + + + viva fecit / Tutilia Cn(aei) Tutili(i) leib(erta) / Menotia hoc moniment(um) / fecit Octavia[e] Auli l(ibertae) / Artimisiae medicae
15. Sentia Elis (Verona, *Venetia*)
CIL V, 3461; H. Gummerus, *op. cit.*, 73, n. 273.
C(aius) Cornelius / Meliboeus / sibi et / Sentiai / Elidi medicai / contuber(nali) / Sentiai Aste
16. Flavia Hedones (*Nemausus, Gallia Narbonensis*)
CIL XII, 3343; H. Gummerus, *op. cit.*, 88, n. 343; B. Rémy, *Les inscriptions de médecins en Gaule, Gallia*, 42, 1984, 126, n. 5.
Flaviae / Hedones / medicae / ex testa/[mento]
17. Metilia Donata (*Lugudunum, Gallia Lugdunensis*)
CIL XIII, 2019; J. Rougé, *art. cit.*, 165-168, con foto; B. Rémy, *art. cit.*, 138-139, n. 18, fig. 15.
Metilia Donata medic[a] / de sua pecunia dedi[t] / l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)
18. Anonyma (*Divodurum, Belgica*)
CIL XIII, 4334; H. Gummerus, *op. cit.*, 91, n. 358; B. Rémy, *art. cit.*, 145, n. 24, fig. 19.
[- - -]SA[- - -]/ini f(ilia) medica
19. Iulia Saturnina (*Emerita Augusta, Lusitania*)
CIL II, 497; *EE* VIII, 363, n. 16; *ILS*, 7802; H. Gummerus, *op. cit.*, 84, n. 323; L. García Iglesias, *Epigrafía romana de Augusta Emerita* (tesis mecanografiada), Madrid, 1973, n. 293; B. Rémy, *Les inscriptions de médecins dans les provinces romaines de la Péninsule Ibérique, Revue des Études Anciennes*, 93, 3-4, 1991, 328-330, n. 3, lám. II, fig. 4.
D(iis) M(anibus) s(acrum) / Iuliae Saturni[nae] / a[nn(orum)] XXXXV / uxori [inco]mpara/bili m[edica]e optimae / mulie[ri san]ctissimae / Cassius Philippus / maritus ob meritis / h(ic) s(ita) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)
20. Iulia [- - -] (*Gades, Baetica*)
HEp 11, 196.

Iulia +[- - -] / medika a[n(norum) - - -] / k(ara) s(uis). H(ic) s(ita) e(st), s(it) t(ibi) [t(erra) l(evis)]

21. Asyllia Polla (*Carthago, Africa proconsularis*)

CIL VIII, 24679; H. Gummerus, *op. cit.*, 82, n. 316; E. Pettenó, *Acque termali e medici dell'Africa romana*, en M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (coords.), *L'Africa romana: atti dell'XI Convegno di Studio, Cartagine, 15-18 dicembre 1994*, Ozieri, 1994, 397, n. 25, con foto.

Asyllia L(ucii) f(ilia) Polla / medica h(ic) s(ita) e(st) / vixs(it) a(nnos) LXV / Euscius l(ibertus) d(e) s(uo) f(ecit)

22. Sextilia (Bourbonne-les-Bains, *Germania Superior*)

CIL XIII 5919; H. Gummerus, *op. cit.*, 93, n. 365; B. Rémy, *Les inscriptions des médecins découvertes sur le territoire des provinces de Germanie, Revue des Études Anciennes*, 98, 1-2, 1996, 157-158, n. 19, fig. 10; Y. Le Bohec, *Inscriptions de la cité des Lingons. Inscriptions sur Pierre*, Paris, 2003, 135, n. 206.

Boruoni / et Damo/nae / [Se]xtilia / [S]exti fil(ia) / med(ica) / - - - - - -

23. Sarmanna (Gondorf, *Germania Superior*)

AE 1937, 17; R. J. Rowland Jr., *Some new Medici in the Roman Empire, Epigraphica*, 39, 1977, 176, n. 410; B. Rémy, *art. cit.*, 150-151, n. 13.

Hic iacet Sarman/na medica vixit / pl(us) m(inus) an(nis) LXX Pientius / Pientinus fili(i) et / Honorata norus / titolum posuerunt / in pace

Obstetrices

24. Helena (Roma)

AE 1991, 126.

Helena / Lucretiae / opstetrix

25. Teidia [- - -] (Roma)

CIL VI, 37810; J. Korpela, *op. cit.*, 163, n. 45.

Sex(tus) Teidiu[s Sex(ti) l(ibertus)] / Ante[ros] / Teidia Sex(ti) [l(iberta)- - -] / opstetri[x]

26. Prima (Roma)

CIL VI, 8948; J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 137.

Prima Liviae opstetrix Asterope Maximi (servus) / Epicharis Maximi (servus) mater

27. Sempronia Peloris (Roma)

CIL VI, 6832; J. Korpela, *op. cit.*, 160, n. 29.
Sempronia Peloris / Atratinae opstetrix / [- - -]ris v(ixit) a(nnos) [- - -] / - - - - - -
28. Grattia Hilara (Roma)
CIL VI, 9721; 9721 a; J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 133.
a) *C(aius) Grattius / Hilarae / opstetricis l(ibertus) / Plocamus / a monte / Esquilino*
b) *Grattia / (mulieris) l(iberta) / Hilara*
29. Iulia [- - -]sia (Roma)
CIL VI, 8949; J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 136.
[Iul]iae / [diva]e Aug(ustae) l(ibertae) / [- - -]siae / [obs]tetrici
30. Sallustia Athenais (Roma)
CIL VI, 8192; J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 138.
Q(uintus) Sallustius / Diogae l(ibertus) / Dioges // Sallustia / Artemidori l(iberta) / Athen[ai]s / opstetrix
31. Sallustia Imerita (Roma)
CIL VI, 8207; J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 139.
Sallustia Q(uinti) l(iberta) Imerita opstetrix / Q(uintus) Sallustius Q(uinti) l(ibertus) Artimidorus / p(atronus ?)
32. Antonia Thallusa (Roma)
CIL VI, 8947; *ILS*, 1840; J. Korpela, *op. cit.*, 179, n. 142.
Antoniae Aug(ustae) l(ibertae) / Thallusae / opstetric(i)
33. Hygia (Roma)
CIL VI, 4458; J. Korpela, *op. cit.*, 178, n. 134.
Hygia / Marcellae l(iberta) / obstetrix
34. Secunda (Roma)
CIL VI, 6325; J. Korpela, *op. cit.*, 179, n. 141.
Secunda / opstetrix / Statiliae maioris
35. Hygia (Roma)
CIL VI, 6647; J. Korpela, *op. cit.*, 190, n. 202.
Hygiae / Flaviae Sabinae / opstetr(ici) vixit ann(os) XXX / Marius Orthrus et / Apollonius contubernali / carissimae
36. Poblicia Aphe (Roma)
CIL VI, 9723; J. Korpela, *op. cit.*, 163, n. 44.
Poblicia (mulieris) l(iberta) Aphe / opstetrix ossa tibi / bene quiescant / vixit annos XXI
37. Taxis (Roma)
AE 1926, 52; *AE* 1991, 127.

Taxis Ionidis Iulia[e Aug(ustae)] / opstetrix v(ixit) a(nnis) XXX[- - -] / Hesper et Epitync[hanus] vicari(i) de suo [fec(erunt)]

38. Iulia Veneria (Roma)

CIL VI, 9722; J. Korpela, *op. cit.*, 182, n. 162.

D(iis) M(anibus) / Iuliae Vene/riae ops(t)etri/ci b(ene) m(erenti) / fecit / Iulius He/- - - - - -

39. [Volusia] Torquata (Roma)

CIL VI, 9725 = 27558; J. Korpela, *op. cit.*, 182, n. 163; M. Buonocore, *Schiavi e liberti del Volusi Saturnini. Le iscrizioni del colombario sulla via Appia antica*, Roma, 1984, 133, n. 102.

[D(iis) M(anibus) s(acrum) / [Volusia]e D[m]oeni / [Volusiae To]rquataes ops(t)etrici / [Cl]audia Nome / [de s]e bene merenti

40. Claudia Trophime (Roma)

CIL VI, 9720; J. Korpela, *op. cit.*, 185, n. 175.

Claudiae Trophim(e) / obs(t)etrici / T(itus) Cassius Trophimus f(ilius) / matri pientissimae et / Ti(berius) Cassius Trophimianus / aviae et posterisque suis / fecerunt / vix(it) ann(os) LXXV m(enses) V

41. Valeria Syra ? (Roma)

CIL VI, 9724; J. Korpela, *op. cit.*, 206, n. 285.

[- - -]antiv [- - -V]aleriae Syre/[- - -] qu(a)e vixit annis XXXI / [- - - q]uo fecit annos VIIII et / [- - - de]posita pri(die) idus novem(bres) / [- - -]a filia obs(t)etricis

42. Secunda (*Surrentum*, *Campania*)

AE 2005, 328.

Secunda / Aug(ustae) l(iberta) opste/trix vix(it) ann(is) / XXIV

43. Maria Peregrina (*Capua*, *Campania*)

CIL X, 3972; L. Chioffi, *art. cit.*, 163.

Mariae (mulieris) et Suavitti l(ibertae) / [P]eregrinae opstetrici

44. Coelia Hagne (*Puteoli*, *Campania*)

CIL X, 1933; S. L. Tuck, *Latin Inscriptions in the Kelsey Museum. The Dennison and the Criscio collections*, Michigan, 2005, 80-81, n. 113.

D(iis) M(anibus) / Coeliae Hagne / obs(t)etrici / M(arcus) Ulpius Zosimus / coniugi sanctissim(ae)

45. Scribonia Attice (*Ostia*, *Latium*)

G. Calza, *op. cit.*, 248-249 y 367; H. Thylander, *Inscriptions du port d'Ostie*, Lund, 1952, 162, A222, con foto; A. Helttula, *Le iscrizioni sepolcrali latine nell'Isola sacra*, Helsinki, 2007, n. 133.

H(uic) m(onumento) d(olus) m(alus) a(besto) / D(iis) M(anibus) / Scribonia Attice / fecit sibi et M(arco) Ulpio Amerimno / coniugi et Scriboniae Calli/tyche matri et Diocli et suis / et libertis libertabusque poste/risque eorum praeter Panara/tum et Prosdocia(m) h(oc) m(onumentum) h(eredem) e(xterum) n(on) s(equetur)

46. Hygia (*Narnia, Umbria*)

CIL XI, 4128.

Hygiae / Autroniae Fortunat(ae) / opstetrici / fecit Fidus / filius

47. Volusia (*Tarquinii, Etruria*)

CIL XI, 3391; M. L. Caldelli, *art. cit.*, 306-308, n. 50, tab. XVI, fig. 1; J. Kaimio, *op. cit.*, n. 164.

[V]olu[si]a [- - -] / opstetrix / vixit annos [- - -]

48. Cleopatra (*Forum Iulii, Gallia Narbonensis*)

AE 1979, 396; J. Gascou, M. Janon, *Inscriptions Latines de Narbonnaise. Fréjus*, Paris, 1985, 66-67, n. 30.

- - - - - - / Niger P[- - -] / et Cleopa[trae - - -] / suae opst[etrici] / f(ecit)

49. Iulia Pieris (*Augusta Treverorum, Belgica*)

CIL XIII, 3706.

Iulia Pier/is obstetrix / hic iacet / nulli gra/vis

50. Irene (*Thubursicu Numidarum, Africa proconsularis*)

CIL VIII, 4896; S. Gsell, *op. cit.*, 135, n. 1377.

Diis M(anibus) sac(rum) / Irene ops(t)e/trix Fausti / D(- - -) S(- - -) S(- - -) medici / v(ixit) a(nnis) XXXIII

51. Licinia Victoria (*Utica, Africa proconsularis*)

AE 1903, 107; R. Cagnat, A. Merlin, *Inscriptions Latines d'Afrique: Tripolitaine, Tunisie, Maroc*, Paris, 1923, 125, n. 427.

O(ssa) v(obis) b(ene) q(uiescant) // D(iis) M(anibus) s(acrum) / L(ucius) Valerius / Valerianus / pius vixit / annis LXII / m(enses) V dies VII // Licinia Victoria / ops(t)etrix / pia vixit / annis IL / m(enses) VI d(ies) XIIII // t(erra) v(obis) l(evis) s(it)

52. Caelia Bonosa Mazica (*Mustis, Africa proconsularis*)

CIL VII, 15593; Z. Benzina Ben Abdallah, *Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo*, Roma, 1986, 150, n. 385.

D(iis) M(anibus) s(acrum) / Caelia Bono/sa Mazica / obstetrix ma/rita castissi/ma et pudicis/[sima] vixit / [ann]is XXXXII / m(ensibus) III h(ic) s(ita) e(st) // D(iis) M(anibus) s(acrum) /

P(ublius) Flavi/us P(ublii) f(ilius) / Corn(elia tribu) / Felix / p(ius) v(ixit) a(nnis) / LXXV / m(ensibus) VI h(ic) s(itus) e(st)

53. Aurelia Macula (*Mactaris*, *Africa proconsularis*)

AE 1980, 936.

D(iis) M(anibus) s(acrum) / Aurelia Ma/[c]ula p(ia) vixit / annis LVI / obs(t)etrix

54. Caelia Victoria (*Thagaste*, *Numidia*)

CIL VIII, 5155; S. Gsell, *op. cit.*, 84, n. 887; *AE* 1914, 240.

D(iis) M(anibus) s(acrum) / Noviae / Dativae / boni o/minis / feminae / piae qui / v(ixit) a(nnis) XXXV / h(ic) s(ita) // D(iis) M(anibus) s(acrum) / Caeliae / Victori/ae obste/trici ra/rissimae / piae quae / vixit an/nis XXVI / h(ic) s(ita) // [C]ae[l]i[u]s Nori/[cus] coniugi et / [so]ror[i] caris/[si]mis

55. Aelia Sotere (*Salona*, *Dalmatia*)

CIL III, 8820; A. y J. Šašel, *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt*, Ljubljana, 1963, 60, n. 125.

D(iis) M(anibus) / Aeliae Sotere ob/stetrici def(unctae) an(norum) XXXV / Ael(ius) Antonianus / Themistocles / libertae b(ene) m(erenti)

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 297-304

DRAMMA PRIVATO E DRAMMA PUBBLICO NELLA PRIMA E NONA BUCOLICA DI VIRGILIO

Nicoletta Francesca BERRINO
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Vergil, first eclogue, ninth eclogue, civil war.*

Abstract: *The first and ninth Vergil's eclogue reveal the private drama of the poet, common, however, to his contemporaries. Therefore Vergil's private case, inserted in the amplest context of the civil wars, reports a collective drama.*

Gli anni successivi alle Idi di marzo del 44 a.C. videro sulla scena politica romana due nuovi protagonisti, Marco Antonio, uno dei più valenti generali del dittatore assassinato e tra i suoi più stretti collaboratori, e Ottaviano, pronipote e figlio adottivo di Cesare. La rivalità tra i due per subentrare a Cesare nella guida di Roma rese solo di breve durata l'alleanza iniziale che li aveva uniti nel comune intento di punire i cesaricidi, raggiunti e sconfitti a Filippi nel 42 a.C.

Il contrasto per impadronirsi del potere era già latente nella guerra di Perugia del 41-40 a.C. quando, a capo della rivolta di proprietari terrieri i cui fondi erano stati confiscati da Ottaviano per distribuirli ai soldati, c'erano Fulvia e Lucio Antonio, rispettivamente moglie e fratello di Marco Antonio, certo non all'oscuro dell'iniziativa.

Lo scontro divenne aperto nella battaglia di Azio del 31 a.C. che, presentata dalla propaganda ottavianea come un conflitto tra Roma con i suoi *prisci mores* e il mondo orientale, corrotto e corruttore, fu, però, una vera e propria lotta tra due *cives* romani, Ottaviano da un lato, e Marco Antonio dall'altro.

Eventi così drammatici non potettero non lasciare un segno in quanti parteciparono in prima persona a quei fatti bellici o ne subirono le conseguenza o vi assistettero come testimoni. Da questo novero non possono essere esclusi i poeti i quali, prima ancora che artisti, sono uomini che vivono e operano in un dato tempo e in una data società: non è rispettosa del vero l'immagine del poeta abitatore di un mondo fantastico e irreale, retto dalla sola ispirazione, come dimostrano gli

stessi versi di Virgilio, direttamente coinvolto nelle vicende successive alla guerra di Perugia. Come è noto, infatti, la relativa agiatezza familiare del poeta[1], nativo di *Andes*, comunemente identificato con Pietole, circa a cinque chilometri a sud-est di Mantova, venne duramente colpita dalla confisca di terre per ricompensare i veterani che avevano sconfitto a Filippi i cesaricidi: per volontà di Ottaviano si procedette all'esproprio di possedimenti siti in territori che, come Mantova, avevano parteggiato per Bruto e Cassio; Virgilio riottenne la restituzione dei possessi paterni solo grazie all'intervento di un illustre personaggio, forse lo stesso Ottaviano.

È proprio tale dramma privato che ispira la prima e la nona bucolica del poeta, cui Virgilio attese tra il 42 e il 39 a.C. e dove l'idea di guerra del poeta risente fortemente della sua dolorosa esperienza personale. Nella prima egloga, infatti, il pianto di Melibeo, costretto a cedere il suo campo a un *impius miles* (v. 70), è lo stesso dei tanti agricoltori italici e contrasta ancora più duramente con la ben diversa sorte toccata al pastore Titiro che, grazie all'intercessione di un potente, indicato come *deus* (v. 6), è riuscito a conservare la sua terra.

Il nome di Titiro, amplificato dall'allitterazione della dentale 't', apre il componimento, quasi a voler richiamare l'attenzione del lettore sul personaggio dietro il quale gli antichi commentatori Servio e Filargirio identificavano il poeta: *Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi* (v. 1). Al singolare *tu* del fortunato pastore si contrappone il triste destino del plurale *nos*: Melibeo e gli altri espropriati costretti ad abbandonare la loro terra. Tale distacco è ancora più doloroso in quanto il suolo lasciato non è semplicemente quello del proprio campo (cfr. v. 3 *arva*, i campi arati e coltivati: così Isid. o*rig*. 14, 1, 1 *arva ab arando et colendo vocata*), ma quello patrio, come suggerito dal poliptoto *patriae ... patriam* (vv. 3-4), e perché l'abbandono avviene precipitosamente, dietro l'incalzare drammatico degli eventi che spingono alla fuga (cfr. il *fugimus* del v. 4, evidenziato dalla tritemimera: *nos patriam fugimus*), senza lasciare alle vittime della confisca il tempo di organizzare i pochi beni rimasti.

[1] Il padre era un piccolo proprietario di terre o un agricoltore abbiente, il che darebbe un certo credito alla tradizione biografica che lo voleva un *figulus*, un vasaio, giacché in una proprietà agricola non era infrequente la fabbricazione di vasi. Gli stessi studi condotti dal poeta dapprima a Cremona, poi a Milano, Roma e Napoli, costituiscono una riprova della relativa tranquillità economica familiare.

Lo stesso parto gemellare di una capretta non costituisce, come una volta, motivo di gioia, dovendo il pastore abbandonare la neonata speranza del gregge, incapace di seguire gli altri armenti lungo la via dell'esilio: *En, ipse capellas/ protenus aeger ago; hanc etiam vix, Tityre, duco:/ hic inter densas corylos modo namque gemellos,/ spem gregis, a! silice in nuda conixa reliquit* (vv. 12-15). La *spes* cede subito il passo alla disperazione (cfr. l'enfatico *a!*) in versi sui quali grava una cupa atmosfera di morte; il tentativo del pastore di salvare almeno la capra che ha da poco partorito sembra destinato, infatti, a risultare vano come suggerisce il *vix* del v. 13: è facile arguire che il destino della *capella* molto probabilmente non sarà diverso da quella dei suoi piccoli, abbandonati sulla *nuda silex*. Melibeo, del resto, è presentato come *aeger* (v. 13), detto di chi è «morbo affectus»[2], e alcuni versi dopo invidierà a Titiro la diversa e fortunata sorte di quello, giacché ignote pasture non metteranno a repentaglio le femmine gravide del suo gregge, al sicuro anche dal pericolo di contagio da parte di qualche gregge vicino (cfr. vv. 49-50 *Non insueta gravis temptabunt pabula fetas, / nec mala vicini pecoris contagia laedent*).

Con una drammaticità crescente si giunge all'ultimo intervento di Melibeo indirizzato a Titiro, dove Virgilio condanna senza appello la guerra civile (cfr. vv. 64-78):

At nos hinc alii sitientis ibimus Afros,
pars Scythiam et rapidum cretae veniemus Oaxen 65
et penitus toto divisos orbe Britannos.
En umquam patrios longo post tempore finis,
pauperis et tuguri congestum caespite culmen,
post aliquot mea regna videns mirabor aristas?
Impius haec tam culta novalia miles habebit, 70
barbarus has segetes: en quo discordia civis
produxit miseros, his nos consevimus agros!
insere nunc, Meliboee, piros; pone ordine vitis!
Ite meae quondam felix pecus, ite capellae.
non ego vos posthac viridi proiectus in antro 75
dumosa pendere procul de rupe videbo;
carmina nulla canam; non me pascente, capellae,
florentem cytisum et salices carpetis amaras.

[2] *ThlL* I, 938, 5-62.

Ritorna in posizione incipitaria il plurale *nos*, a evidenziare come la sorte di Melibeo sia comune a tanti altri proprietari terrieri italici, costretti ad abbandonare la sicurezza dei loro possedimenti per raggiungere gli estremi confini del mondo romano, caratterizzati dall'inospitalità dei luoghi – è il caso dell'assetata Africa – e dalla loro distanza da Roma – l'*Oaxes* del v. 65 è da identificarsi con l'*Oxus*, fiume dell'Asia centrale –, ulteriormente sofferta a causa della presenza minacciosa dei popoli limitrofi: gli Sciti, infatti, non diversamente dai Germani, premevano lungo i confini, costituendo un continuo pericolo[3].

L'interrogativa retorica con cui si apre il verso 67 lascia già presagire una risposta negativa; il tono della domanda è appassionato, reso più struggente dall'allitterazione trimembre che chiude il verso successivo.

Spicca l'iperbato a cornice *impius ... miles* del verso 70, quasi che il poeta voglia rendere ancora più vivida l'immagine fagocitante del soldato che, con mano sacrilega[4], possiederà i campi coltivati con tanto amore.

Altrettanto pregnante l'incipitaria frase nominale del verso successivo, *barbarus has segetes*, che accosta il barbaro, negazione per eccellenza di tutte le regole del vivere civile, alle spighe che richiedono, invece, un'attenta cura da parte del contadino, rispettoso di ogni singola fase del lavoro nei campi.

Ecco, infine, la denuncia, resa ancora più drammatica dal ricorso all'enjambement e da un'attenta scelta lessicale: *en quo discordia civis / produxit miseros* (vv. 71-72). È stata la discordia tra cittadini a condurre questi ultimi alla rovina! Il termine *discordia*, il cui prefisso *dis-* sottolinea la separazione, la direzione in senso opposto[5], è qui riferito alle lotte intestine, non diversamente da *georg*. 2, 496 *infidos agitans discordia fratres*. La letteratura latina, del resto, attesta spesso il nesso *discordia civilis* per indicare la forma più detestata e detesta-

---

[3] Più volte lo stesso Ovidio, nei suoi versi da Tomi, denuncerà le incursioni scitiche e germaniche (cfr. e.g. *trist*. 3, 12, 51; 5, 2b, 25 e 10, 15-22; 4, 2, 1 con N.F. Berrino, *Tiberio e l'ironia di Ovidio nei* Tristia, *Euphrosyne*, 38, 2010, 356

[4] *Impius*, infatti, epiteto ricorrente per indicare i nemici di Roma (*ThlL* VII 1, 621, 79 ss.), è detto «de impietate in deos» (*ibid*. 622, 18-45).

[5] Cfr. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Quatrième édition revue, corrigée et augmentée d'un index, Paris, 1959, 176 *s.v. dis-*.

bile tra tutte le guerre, quella civile[6]; tale nesso sembra qui alluso dal successivo *civis* che, accusativo plurale in forte iperbato con il suo attributo *miser*, in quanto segue il sostantivo *discordia* a explicit di verso, non può non richiamare proprio la *discordia civilis*[7]. Accogliendo una simile proposta di lettura, il *civis* virgiliano è *miser* non solo in quanto colpito dalla guerra civile, ma anche perché egli stesso conduce alla disgrazia gli altri suoi concittadini. L'aggettivo, infatti, significa sia 'disgraziato' sia 'che rende disgraziato'[8].

Il pastore Melibeo è chiuso nel triste presente sul quale calano le ombre della sera (cfr. v. 83 *maioresque cadunt altis de montibus umbrae*), tra un passato rigoglioso (cfr. v. 74 *quondam felix pecus*) e un futuro che si prospetta come negazione della precedente prosperità (cfr. il *non* fortemente incipitario al v. 75, che ritorna al v. 77 ulteriormente amplificato dall'aggettivo *nullus* e dall'allitterazione della nasale).

Protagonisti della nona bucolica sono altri due pastori, Licida e Meri, che a loro volta riflettono la crisi di Roma causata dalle guerre civili e rievocano la triste esperienza autobiografica di Virgilio. I due personaggi, infatti, incontratisi lungo la via di Mantova, lamentano la cacciata dei contadini dalle loro terre ad opera dei nuovi proprietari, degli stranieri. Licida racconta a Meri di come un altro pastore, Menalca, sia riuscito a salvare i suoi possedimenti grazie al suo poetare, ma Meri risponde osservando tristemente come, in mezzo al rumore delle armi, ben poco possa il canto: le promesse fatte a Menalca di aver salvi i suoi beni si sono rivelate fallaci e adesso il poveretto, vinto da un destino avverso, deve abbandonare tutto. Meri, tuttavia, ribatte a Licida, riaffermando l'importanza del canto, e Licida, professandosi a sua volta poeta, invita il suo compagno a proseguire il viaggio cantando. Meri conclude che canteranno meglio quando li raggiungerà Menalca.

---

[6] Cfr. *ThlL* V 1, 1340, 52-57.

[7] P. Fedeli, *Sesto Properzio. Il primo libro delle elegie*. Introduzione, testo critico e commento a cura di, Firenze, 1980, 502 ritiene che, nel passo virgiliano in esame, non diversamente da Prop. 1, 22, 5 e ps. Verg. *Dirae* 83 che lo riprendono, ci sia una personificazione della Discordia e cita su *Discordia* e i rapporti tra Virgilio e i suoi imitatori E. Fraenkel, *The Dirae*, *JRS*, 56, 1966, 150. Per il sostantivo personificato cfr. anche *ThlL* V 1, 1339, 57-82.

[8] Cfr. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique* cit., 407 *s.v. miser*.

Secondo lo pseudo Probo, tale componimento risulterebbe antecedente alla prima bucolica e andrebbe annoverato tra le più antiche egloghe composte da Virgilio il quale, in chiave allegorica, rimanderebbe al drammatico esproprio subito dalla sua famiglia[9]: succeduto Alfeno Varo ad Asinio Pollione nel governo della Gallia Cisalpina, infatti, il poeta, cui era stata garantita la conservazione dei beni, viene privato di tutto e costretto all'esilio non diversamente dal personaggio di Menalca, dietro il quale, stando all'ipotesi più accreditata, sarebbe adombrato proprio Virgilio, mentre Meri sarebbe il suo procuratore[10].

Nella nona bucolica emerge, con evidenza maggiore che altrove, l'impotenza della poesia di fronte alla guerra, mestamente denunciata da Meri: *sed carmina tantum / nostra valent, Lycida, tela inter Martia, quantum / Chaonias dicunt aquila veniente columbas*, «ma i nostri carmi, Licida, tra le armi di Marte, hanno lo stesso valore, dicono, delle colombe caonie quando giunge l'aquila» (vv. 11-13). La contrapposizione topica tra le indifese colombe e la rapace aquila[11] viene significativamente variata dall'aggettivo *Chaonius*: si tratta delle colombe che, nel santuario di Dodona, in Epiro, terra degli antichi Caoni, davano con voce umana gli oracoli di Zeus. Sembra, dunque, che l'impotenza del canto di fronte alle violenze belliche scatu-

[9] Cfr. ps. Prob., *Comm. in Verg. Buc. et Georg*. 328, 10 ss. con W. Clausen, *Virgil. Eclogues*. With an Introduction and Commentary by, Oxford-New York, 1994, 266, secondo il quale la nona bucolica sarebbe la più antica della raccolta, mentre la prima risulterebbe successiva alla sconfitta di Sesto Pompeo a Nauloco nel 36 a.C. (cfr. Id. 1994, 32 n. 15); più cauti J. Perret, *Virgile. Les Bucoliques*, Édition, introduction et commentaire de, Paris, 1970, 5, che data le egloghe 1, 7 e 9 al primo semestre del 41 a.C., e R. Coleman, *Vergile. Eclogues*, ed. by, Cambridge, 1977, 16, il quale, premettendo la difficoltà di una datazione certa delle egloghe, colloca la nona bucolica in un periodo compreso tra il 42 e il 40 a.C. per il rimando, all'interno di quei versi, a Varo e a Mantova.

[10] Così F. Della Corte, *Opuscola* III, Genova, 1972, 36. Diversamente Coleman, *Vergile. Eclogues* cit., 250, secondo il quale *Moeris*, non attestato in Teocrito, andrebbe associato con il greco Mo‹ra, nome appropriato «to the local expert ... on magic» e Clausen *Virgil. Eclogues* cit., 263, il quale condivide con Coleman la derivazione non teocritea del nome. M. Geymonat, *Publio Virgilio Marone. Bucoliche*, Introduzione, traduzione e note di, Milano, 1981, 119 n. 1 osserva come nessun passo della nona bucolica attesti con sicurezza che Menalca appartiene a una classe sociale superiore a quella dei due pastori Licida e Meri, e tanto Meri quanto Licida hanno tratti virgiliani.

[11] Cfr. e.g. Hor. *carm*. 4, 4, 32; Ov. *ars* 1, 117; *met*. 1, 505; Mart. 10, 65, 12; ps. Verg. *Dirae* 5.

risca da un atto sacrilego, lo stesso commesso dall'aquila che scaccia le colombe care al padre degli dèi.

Si assiste, inoltre, a una «'politicizzazione' della poesia», dal momento che «Virgilio molto più di Teocrito apre il mondo pastorale idealizzato ai dolori e alle speranze della storia contemporanea... Di fronte ad essa Virgilio non si pone solo come testimone appassionato: attraverso la perdita del campo, i pericoli corsi, le violenze subite egli sperimenta di persona la tragedia, si sente travolto da un cataclisma di cui conosce (o intravvede) l'ampiezza»[12]. Questo è uno dei motivi per cui il dramma del pastore che ha perso i propri possedimenti non è mai il dramma del singolo, ma è tragedia condivisa da altri coloni. Lo si è già notato per la prima egloga, con l'insistenza sul plurale *nos*, a indicare il destino di Melibeo comune a tanti suoi conterranei; altrettanto avviene nella nona, dove sia Licida che Meri sono stati costretti ad abbandonare le proprie terre, divenute scenario di violenze nelle quali era rimasto coinvolto lo stesso Menalca, che pure era riuscito a salvare le sue proprietà. Ai versi 14-16, infatti, Meri ricorda come, insieme a Menalca, fosse riuscito a salvarsi da *novas... lites*, sapientemente in iperbato a explicit del verso 14 (*Quod nisi me quaecumque novas incidere lites / ante sinistra cava monuisset ab ilice cornix, / nec tuus hic Moeris nec viveret ipse Menalcas*). Che tali *novae lites* siano le guerre civili trova conferma nel verso 17 *Heu, cadit in quemquam tantum scelus?*, con la ripresa del verbo semplice *cadĕre* in luogo del composto *incidĕre* del verso 14 e con il sostantivo *scelus*, che designa la violazione di norme religiose[13] e che in Virgilio è utilizzato per indicare i *bella civilia*[14]. Ancora una volta, dunque, gli scontri tra *cives* sono presentati come atti sacrileghi, che il poeta non esita a denunciare in una ripetuta protesta[15] che ha «l'arditezza di

[12] Cfr. l'introduzione di A. La Penna a *Publio Virgilio Marone. Georgiche*, traduzione di L. Canali, note al testo di R. Scarcia, testo latino a fronte, Milano, 1983, 47.

[13] Cfr. e.g. Cic. *Verr*. 2, 4, 88 *est sceleris, quod religiones maximas violavit* con E. Costa, *Cicerone giureconsulto*, Roma, 1927, 61; per *scelus* ascrivibile al lessico religioso cfr. anche Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique* cit., 601.

[14] Cfr. *buc*. 4, 13 *nostrum scelus* con Serv. *ad l*.: *vestigia autem scelerum dicit bella civilia, quae gessit Augustus*.

[15] Cfr. E. Paratore, *Virgilio*, Firenze, 1969³, 146 e 151.

una nobile e audace azione politica»[16], in cui dramma privato e dramma pubblico si fondono insieme.

nberrino@libero.it

[16] Della Corte, *Opuscola* III cit., 9.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 305-335

CIÒ CHE BARDESANE VENNE A SAPERE SULL'INDIA

Nicola BIFFI
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Bardesane, Indians, Heliogabalus.*

Abstract: *The information on the Indian wise men received, according to Bardesane, from an Indian delegation visiting the emperor Heliogabalus, is already almost totally present in the written tradition dating back to the historians of Alexander the Great. This suggests that the Syrian theologian didn't need a new informer to spread in turn such information (and also to doubt the historicity of the Roman Emperor's Indian embassy).*

Due cospicui frammenti salvatici da Porfirio, uno nel Περὶ ἀποχῆς[1], l'altro nel Περὶ Στυγός[2], costituiscono una interessante testimonianza delle conoscenze etnografiche di Bardesane di Edessa, il carismatico rappresentante della chiesa cristiana di Siria a cavallo fra la fine del II e i primi del III secolo. Nel caso in specie documentano il suo approccio – che a prima vista si immaginerebbe diretto – al mondo di quei filosofi dell'India che Porfirio[3] definisce θεόσοφοι, ma che la tradizione in lingua greca e latina[4] è più avvezza a presentare non senza qualche confusione come γυμνοσοφισταί o semplicemente σοφισταί[5].

Giusta la testimonianza del neoplatonico tirio, che è gli è di pochi anni posteriore[6], Bardesane aveva affermato di essere venuto una

---

[1] 4,17,2-18,3.

[2] Cfr. Stob. *Flor*. 1,3,56.

[3] Loc. cit. § 1.

[4] Questa sin da Plinio il Vecchio; cfr. J. André – J. Filliozat, *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris, 1986, 439, s.v. *gymnosophistes*.

[5] Cfr. ad es. Strab. 15,1,39, C 703; 45, C 706; 49, C 708; Arr. *Ind*. 11,1.

[6] Era nato, come si sa, nel 234, dodici anni dopo la morte (avvenuta all'età di sessantotto anni) di Bardesane. Quanto all'origine che attribuisce a quest'ultimo, non ha alcun valore definitivo rispetto ad altre (Partico, Armeno, Mesopotamico, Siriano); cfr. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966, 217.

volta in contatto con un tal Dadamanis[7], facente parte di una legazione inviata «dagli Indiani presso Cesare».

Di questa legazione non v'è traccia presso altri autori e tanto meno si sa per conto di quale autorità indiana e per quale motivo il suddetto Dadamanis fosse venuto con il suo seguito in Occidente. Quanto al «Cesare» che gli avrebbe concesso udienza (a Roma?), si è ritenuto di volta in volta di poter identificarlo in Antonino Pio[8], Marco Aurelio, Caracalla ed Eliogabalo, con una spiccata preferenza per quest'ultimo[9]. Infatti, nel frammento porfiriano salvato da Stobeo, si fa espressa menzione di un «Antonino di Emesa» (Ἀντωνίνου τοῦ ἐξ Ἐμίσων) sotto il cui regno (ἐπὶ [*v.l.* περὶ] τῆς βασιλείας) gli Indiani avrebbero colloquiato (εἰς λόγους ἀφικόμενοι) con Bardesane; e questo, in combinazione con l'altro dato fornito dallo storico armeno

[7] Ovvero Dadamamis, Damadamis, Damalis nei vari codici porfiriani. Taluni editori, nella scia del Fabricius (*Bibl. Gr.* 4,27), emendano il nome nel molto più ricorrente Dandamis; il che non dà alcuna garanzia sulla paternità bardesaniana della lezione, ma, se accolto, alimenta, a mio parere, il sospetto di una finzione letteraria del nostro brano. Felix Jacoby, sulla scorta del già citato passo del Περὶ Στυγός (vd. n. 2), dove si legge il nome Σανδάλης – attore, come vedremo, in un altra scena (*FGrHist* 719 F 1,2, lin. 18) rappresentata dal teologo siriano –, registra nel suo apparato anche questa eventuale opzione. Non ci si stupirà, dunque, di veder variare il nome anche nella presente nota, a seconda dell'autore citato.

[8] Cfr. C. Lassen, *Indische Alterthumskunder*, III, Bonn, 1858 (rist. Osnabrück, 1968), 348. Ma, come obiettava giustamente O. de Beauvoir-Priaulx, *On the Indian Embassies to Rome from the Reign of Claudius to the Death of Iustinian*, *JAS*, 19, 1862, 290, n. 3, in tal caso Bardesane avrebbe incontrato la delegazione Indiana quando aveva appena sette anni!

[9] Sin dal de Beauvoir-Priaulx, *cit.* nella n. prec., 280, la cui datazione dell'evento (a. 218), non più che congetturale, si ritrova presso la maggior parte degli studiosi (ad es.: cfr. J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit*, Berlin 1866 (rist. anast. Hildesheim, 1979), 157; J. W. McCrindle, *Ancient India as described in Classical Literature*, Edimburgh, 1901 (repr. New Delhi, 1979), 167; H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World from the earliest Times to the Fall of Rome*, Cambridge, 1916 (repr. New Dehli, 2001), 143; M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna, 1965, 435; Drijvers *cit.* (alla n. 6), 173, n. 3; 218; F. Winter, *Bardesane von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*, Thaur bei Innsbruck, 1999, 28; S. K. Ross, *Roman Edessa. Politics and culture of eastern fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, London-New York, 2001, 122; J. B. Segal, *Edessa the 'Blessed City'*, New York, 2005, 31; T. Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York, 2007, 98, n. 3; A. Marjanen – P. Luomanen (edd.), *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, Leiden, 2008, 165).

Mosè di Chorene[10], a detta del quale il teologo era fiorito «ai tempi dell'ultimo Antonino», si addice senz'altro a Eliogabalo, che a Emesa aveva esercitato il sacerdozio del dio patrono della città e che effettivamente era stato l'ultimo a portare il nome di Antonino[11]. Nello stesso tempo si è indicata come luogo dell'incontro Babilonia[12] o un'imprecisata località dell'Armenia, regione in cui Bardesane si era rifugiato dopo che Edessa (l'odierna Şanliurfa), conquistata da Caracalla, era divenuta una colonia romana, o la stessa città natale del «Partico»[13], nel presupposto, invero non molto cogente, che la collocazione di questa lungo l'antica «via della seta» ne faceva il luogo ideale al fine[14]. In entrambi i casi, allora, si dovrà supporre che la delegazione indiana abbia potuto attraversare senza intralci il territorio controllato dai Parti appena un anno dopo l'aggressione di Caracalla ad Artabano V, conclusasi con un disastro e la precipitosa ritirata dalla Mesopotamia di Macrino, succeduto per breve tempo all'imperatore da lui stesso fatto assassinare sulla strada fra Carre ed Edessa[15].

Comunque, dal colloquio con l'inviato indiano, l'ormai sessantaquattrenne Bardesane, fino allora presumibilmente digiuno di *Indiká*, avrebbe ricevuto informazioni sulla vita dei filosofi locali e ne avrebbe registrato (ἀνέγραψεν) i tratti più caratteristici nei termini che Porfirio trascrive «alla lettera» (θήσω γὰρ κατὰ λέξιν)[16] – da una versione in greco più che da un originale in siriaco.

Tuttavia l'analisi puntuale di questa trascrizione dimostra che quanto in essa è contenuto ha ben poco di originale al confronto con ciò che è da molto tempo acquisito al patrimonio etnografico occiden-

---

[10] *Patmut'iwn Hayoc'* (*Storia degli Armeni*), 2,66.

[11] Cfr. *H.A. Heliog.* 1,5-6.

[12] Cfr. de Beauvoir-Priaulx *cit.* (alla n. 8), 280 e n. 2.

[13] Cfr. Drijvers *cit.* (alla n. 6), 11 (ivi, in alternativa, è proposta la vicina Harran) e n. 2. La denominazione «Partico» è in Iul. Afric. *Cest.* 29, p. 300 Thévenot.

[14] Cfr. E. Kirsten, in *RAC*, II, 1954, 552, s.v. *Edessa*; J. Rychmans, *Rec.* in *Bibl. Orient.*, 21, 1964, 282 (dove anche l'ipotesi, nata da un'altra ipotesi, che gli ambasciatori indiani fossero inviati del re dei Kuṣāṇa); questa è ripresa da A. Dihle, in *RAC*, XVIII, 1998, 24, s.v. *Indien*; Winter *cit.* 30; I. Ramelli, *Linee generali per una presentazione e per un commento del* Liber legum regionum *con traduzione italiana del testo siriaco e dei frammenti greci*, *RIL*, 133, 1999, 319; Segal *cit.* (alla n. 9), 46. Il ruolo di città carovaniera per Edessa prima del III secolo è tutt'altro che scontato; cfr. Ross *cit.* (alla n. 9), 13 ss.

[15] Cfr. Cass. Dion. 78,5,4-5; Hdn. 4,13,3-5; *Epit. Caes.* 21,5; *H.A. Carac.* 6,6; 7,1; Oros. 7,18,1.

[16] *Stig.* 1,2.

tale relativo all'India; sicché Bardesane potrebbe non aver avuto bisogno di attendere il fortuito arrivo di Damadamis a Emesa (o dovunque si sia tenuto il loro incontro) per imparare e riferire a sua volta[17] i particolari che più tardi Porfirio sostiene di aver derivato da lui. Pertanto ci soffermeremo sui singoli punti del resoconto bardesaniano per accertarne l'eventuale carattere innovativo rispetto a quanto si trova già stratificato nella tradizione occidentale, che supponiamo non ignota a un uomo di vasta ed elevata cultura quale gli scritti attribuiti al Maestro edesseno e alla sua scuola lasciano intravedere[18]. E alla fine aggiungeremo al *dossier* la 'scoperta' che alimenta i nostri dubbi non solo sulla genuinità della 'lezione' impartitogli dal sedicente Dadamanis (o come in realtà dovrebbe essere chiamato), ma anche sulla storicità dell'ambasceria indiana a Eliogabalo (o a chi per lui).

I suddetti θεόσοφοι dell'India si dividono, a detta di Bardesane, in due sètte (αἱρέσεις): quella dei Βραχμᾶνες, nella quale si entra esclusivamente per diritto ereditario, e quella dei Σαμαναῖοι, che è, invece, accessibile a tutti coloro i quali vogliano farne parte per propria scelta (λογάδες)[19].

Questa distinzione, ove si eccettui la differenza nel nome: Γαρμᾶναι[20] anziché Σαμαναῖοι, che qui sembra utilizzato per la prima volta[21], o Σαρμᾶναι[22], vigeva già in Megastene, che verso lo scadere del III secolo a.C. era stato inviato più di una volta dal re di Siria Seleuco Nicator (se non da Sisirbio, uno dei suoi viceré) come ambasciatore a Palibothra (*Pāṭaliputra*, oggi Patna), la capitale del regno in-

[17] Addirittura in un'opera complessiva sull'India, secondo l'unanime pretesa. Jacoby (*FGrHist* 719) la intitolava, seppure interrogativamente, *Indiká*; ora A. Camplani, *Rivisitando Bardesane. Note sulle fonti siriache del bardesanismo e sulla sua collocazione storico-religiosa*, *CrSt*, 19, 1998, 521 s.; 586, la vuole, per di più, scritta in greco.

[18] Cfr. Camplani *cit.* (alla n. prec.), 543 ss.; 586 s.

[19] Porph. *Abst.* 4,17,1.

[20] Come si legge in Strab. 15,1,59, C 712.

[21] Hieron. *Adv. Iov.* 2,14, sembra attribuirne l'introduzione proprio a Bardesane, ma contemporaneamente lo si trova anche in Clem. Alex. *Strom.* 1,15,71. A parere di Winter *cit.* (alla n. 8), 117 ss., sarebbero i buddhisti *Kuṣana* della Battriana (ma cfr. già A. Dihle, *The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature*, *Proc. Cambridge Philol. Soc.*, 190 [n.s. 10], 1964, 22).

[22] Cfr. Clem. Alex. *Strom.* 1,71,5.

diano dei Prasioi[23] (*Prâkja* ovvero «gli orientali»). Del suo soggiorno alla corte del re locale, Sandrokottos (il *Candragupta* delle fonti indigene), il funzionario greco aveva fatto circolare, al suo ritorno in patria, una dettagliata 'memoria'[24], per redigere la quale si era documentato anche sulle relazioni di precedenti scrittori: i più tempestivi fra gli alessandrografi e Ctesia di Cnido, il medico di Artaserse II; ma eventualmente, per singole questioni geografiche, più su fino a Erodoto, Ecateo di Mileto ed Scilace di Carianda, l'ammiraglio di Dario di Istaspe. Di queste aveva colmato lacune o emendato errori e inesattezze; ma, per il fine che si era proposto – fornire un'immagine per lo più idealizzata di quel paese[25] –, aveva altresì contaminato e contraffatto non pochi aspetti della società indiana, universalizzandoli anche quando erano espressione di una compagine locale o di un particolare ambito regionale. Una pecca, dunque, ascrivibile non al carattere difettoso o fuorviante delle fonti (orali) da lui contattate, ma alla sua oggettiva incapacità di recepirne il messaggio più autentico, se non alla sua intenzione di travisarlo.

Per parte sua Bardesane professava – di tanto è teste Porfirio – di essere stato erudito sul tema che più gli stava a cuore da Dadamanis, l'esponente della delegazione indiana πρὸς τὸν Καίσαρα. Chi fosse, poi, come già ci si è domandato, il «Cesare» in questione, il «Babilonese» (qual è per l'escertore) non si curava di chiarire; evidentemente ne riteneva ovvia l'identificazione, una volta che il taccuino su cui aveva tachigrafato il suo colloquio con l'Indiano fosse finito sotto altri occhi. Quanto a Dadamanis, doveva essersi trovato a suo agio –

[23] Strab. 15,1,36, C 702.

[24] Cfr. Ios. *Ant.* 10,227; *C. Ap.* 1,144; Sync. I, 419 Bonn. Lo scritto copriva da tre a quattro libri e, dopo una premessa sulla più remota antichità (mitico-storica) dell'India, ne esponeva minuziosamente le peculiarità del mondo fisico e naturale oltre che, soprattutto, gli aspetti più qualificanti della vita politica e sociale.

[25] Secondo l'interpretazione che ne suggerisce A. Zambrini, *Gli* Indiká *di Megastene* (I), *Ann. Sc. Norm. Pisa* s. III, 12, 1982, 71-149; (II), *ibidem*, 15, 1985, 781-853 (ma già prima, in *Idealizzazione di una terra: etnografia e propaganda negli Indiká di Megastene*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche* ..., Pisa-Roma, 1983, 1105-1118), Megastene non intendeva tanto promuovere una conoscenza più vasta e obiettiva dell'India rispetto agli autori precedenti, quanto di offrire, attraverso le istituzioni di quel paese, un modello di società ideale (cfr. anche K. Karttunen, *Distant Lands in Classical Ethnography*, *GB*, 18, 1992, 198) in appoggio al governo dei Seleucidi, così come Ecateo di Abdera si era proposto di fornire un'immagine idealizzata dell'Egitto, in ossequio al regime tolemaico.

almeno è da supporre – nel conferire con quel «Caldeo» (l'epiteto è di Eusebio di Cesarea)[26], che una coincidenza anche per lui fortunata gli aveva fatto incontrare nel corso della sua *pompê* in Occidente. Diversamente il saggio Dandamis, il quale in un tempo lontano aveva concesso a Onesicrito di Astipalea (il nunzio speditogli da Alessandro il Grande), di prendere parte a una riunione di «gimnosofisti», si era 'adattato' a spiegare all'ospite la sua concezione del mondo per mezzo di tre *hermeneîs*. Il rischio – facile a intuirsi – era nella resa dalla lingua del posto al persiano e quindi al greco: pretenderne la fedeltà al dettato sarebbe stato come aspettarsi che «l'acqua scorra pura attraverso il fango»[27].

In via preliminare si direbbe che dal preteso dialogo fra Bardesane e Dadamanis emerga più nitida l'identità del *ghenos* brachmanico, aperto a una componente di «sofisti», ma tanto meno «nudi». Gioverà ricordare, infatti, che questi ultimi erano stati inseriti – dagli alessandrografi come da Megastene, ma anche da altre fonti di *Indiká*[28] – piuttosto in un sottogruppo dei Πρᾶμναι, un'altra setta, differente anche dai Samanaioi.

Che i Brachmanes provengono da un'unica famiglia di acclarata ascendenza (ἐνός ... γένους· ἐξ ἐνὸς γὰρ πατρὸς καὶ μιᾶς μητρός) è, allora, l'inaspettata 'rivelazione' che il messo indiano avrebbe fatto al suo interlocutore? E questi ne avrebbe preso nota senza badare, nella sua ingenuità, al fatto che la cooptazione fondata sul privilegio di casta, è un sintomo inequivocabile (e avvertibile anche ai suoi tempi) del potere di cui quell'ordine sacerdotale dispone. Salvo che non si imponga alla sua memoria sempre l'immagine edulcorata che ne avevano confezionato le fonti precedenti. A sentir queste, infatti, i Brachmanes non gestivano alcuna sorta di potere, ma fruivano adeguatamente dell'enorme prestigio che derivava loro dalla maggiore coerenza con cui, rispetto ad altre confraternite religiose o filosofiche, traducevano in atto i dettami (δόγματα) della propria dottrina[29].

Per contro i Samanaioi – puntualizza Bardesane – provengono da tutti gli strati della società (ἐκ παντὸς τοῦ τῶν Ἰνδῶν ἔθνους).

---

[26] *Praep. evang.* 6,9,32.

[27] Cfr. Strab. 15,1,64, C 716.

[28] *Eiusd.* 15,1,70, C 719.

[29] Cfr. Megastene, in Strab. 15,1,59, C 712. I testi indiani, invece, parlano chiaramente di potere; cfr. Winter *cit.* (alla n. 9), 106 s. e nn. 409-411.

La netta distinzione di questo *ghenos* dall'altro – che pare ancora una volta ostinatamente ribadita soprattutto dal versante brachmanico[30] – è comprensibile, se il riferimento va agli *śramana*, com'erano chiamati nella loro lingua. Si tratta, quindi, non di uno dei quattro *merê* o *ghenea* in cui è divisa la società indiana (ché fra questi, stante la rigorosa impenetrabilità che li caratterizza, non si darebbe mai alcuna possibilità di interscambio), ma di una categoria di asceti[31], nella quale è permesso di confluire da ciascuna delle classi. E ciò perché la *vulgata* ha sempre chiarito che le condizioni di vita dei «sofisti», nient'affatto confortevoli (οὐ μαλθακά), sono anzi le più grame (ταλαιπωρότατα) in assoluto[32]. Peraltro le stesse fonti antiche (Megastene in particolare), che sul *ghenos* dei «filosofi» avevano maturato idee piuttosto confuse, almeno su un punto erano concordi: in considerazione del grave stato di indigenza in cui quasi sempre versavano, eccezionalmente era loro consentito di esercitare anche più di un'attività lavorativa[33]; fatto salvo, beninteso, l'obbligo di continuare a mantenersi fedeli ai tradizionali modelli etici in ragione dei quali ogni singola 'casta' si distingueva dalle altre.

Su questa eccentrica prerogativa dell'ascetismo patrio Dadamanis avrà tagliato corto. O è Bardesane che qui non ha perso tempo a parlarne.

Nemmeno il fatto che i Brachmanes non sono soggetti al re (οὐ βασιλεύεται) né versano all'erario statale balzelli di sorta (οὐ συντελεῖ τι), è una 'rivelazione' che contraddica a quanto finora se ne sapeva.

Se mai, in attesa di imbattersi un giorno in Dadamanis, è capitato a Bardesane di dare una fugace scorsa all'*Indikê* di Arriano[34], la notizia l'ha trovata anche lì. A dire il vero essa figura anche in Strabone[35], il quale, più di un secolo prima dello storico di Nicomedia, l'attinge dal 'solito' Megastene. Alle soglie del III secolo, però, la pon-

---

[30] Cfr. Winter *cit.* (alla n. 9), 105; 124 s.

[31] Cfr. B. Breloer, *Megasthenes (etwa 300 v. Chr.) über die indische Gesellschaft*, *ZDMG*, 88, 1934, 154; C. Dognini, *L'«Indiké» di Arriano. Commentario storico*, Alessandria, 2000, 102, con bibl. in n. 280.

[32] Cfr. Arr. *Ind.* 12,9.

[33] Strab. 15,1,49, C 707; cfr. tuttavia Diod. 2,41,5, dove l'eccezione non è contemplata.

[34] Cfr. *Ind.* 11,2.

[35] 15,1,39, C 704; cfr. Diod. 2,40,1-2; Arr. *Ind.* 11,2.

derosa *Geografia* dell'Amaseo non circola fra molte mani e chissà quanti avranno avuto l'opportunità di leggervi, a Edessa o altrove, che ai filosofi dell'India si riconoscevano eccelse doti divinatorie e che, se centravano il pronostico formulato in pubblico mentre si svolgeva il Grande Sinodo di inizio anno, l'esenzione dai tributi e dalle tasse era la loro meritata ricompensa.

Non più che convenzionale, peraltro, si rivela anche la notizia secondo cui il novizio dei Brachmanes, una volta decisosi a trascorrere la vita «da filosofo», se ne va ad abitare ἐν ὄρει o intorno al fiume Gange.

Non è, infatti, grazie alla conversazione con l'Indiano che Bardesane ha arricchito le sue conoscenze su questo punto, sebbene così voglia dare ad intendere agli iniziandi alla propria *hairêsis*. Qui, in realtà, il teologo finge di aver preso atto in modo occasionale di ciò che è acquisito ormai in maniera stabile alla letteratura. Effettivamente i Brachmanes sono distinti in «*oreinoi*» e «*pediasioi*» (i primi devoti, secondo l'*interpretatio Graeca*, a Dioniso, i secondi a Eracle)[36]. Adesso, se mai, l'illuminante indizio fornito da Dadamanis, inviterebbe a cercare i «filosofi delle pianure» sulle rive del Gange, dove i frutti di stagione (ὀπώρα) che sono alla base del loro sostentamento si trovano in abbondanza: basta seguire il fiume; da un capo all'altro dell'India.

Nondimeno anche gli ὄρειοι si nutrono di ὀπώρα; la vocazione all'anacoretismo non ne fa una setta stravagante persino rispetto ai canoni dell'alimentazione[37], ora integrata con caglio di latte di vacca ed erbe (γάλα βόειον βοτάναις παγέν); la 'novità'. L'India dispensa i suoi doni pressoché incessantemente (σχεδὸν καρπὸν ἀεὶ νέον) e dove vi manchino frutti freschi, sopperisce con il riso che alligna ovunque spontaneo. Una *diaita* vegetariana, dunque, a cui i nostri filosofi sottostanno di buon grado, giudicando della massima impurità ed empietà non dicasi il cibarsi della carne degli animali, ma addirittura il solo toccarli (τὸ δ' ἄλλου τινὸς ἅψασθαι ἢ ὅλως θιγεῖν ἐμψύχου τροφῆς ἴσον τῇ ἐσχάτῃ ἀκαθαρσίᾳ τε καὶ ἀσεβείᾳ νενόμισται).

---

[36] In Strab. 15,1,58, C 711; cfr. poi Clem. Alex. fr. 43 Stählin.

[37] Cfr. Arr. *Ind.* 11,8, σιτέονται δὲ <τὰ> ὡραῖα καὶ τὸν φλοιὸν τῶν δένδρων, γλυκύν τε ὄντα τὸν φλοιὸν καὶ τρόφιμον οὐ μεῖον ἤπερ αἱ βάλανοι τῶν φοινίκων (da Megastene); Philostr. *V. Apoll.* 3,26, τραγήματα δὲ καὶ ῥίζας καὶ ὡραῖα, ὁπόσα νῦν ἡ Ἰνδικὴ ἔχει ὁπόσα τε αἱ ἐς νέωτα ὧραι δώσουσιν.

E cos'è mai questa se non l'ennesima riproposizione di un celebre *topos*? Anche il tollerante Iarchas avverte il nuovo arrivato Apollonio che alla varia ma frugale mensa dei Brachmanes non troverà imbandite le carni di un animale, οὐ γὰρ θέμις ἐνταῦθα[38]. Ma il Filostrato che dà notizia dell'affabile confronto fra le due canizie e della reciproca esortazione all'*apochê*, l'ha reperita nel diario di Damis, il compagno di viaggio del Tianeo che si era messo in giro per il mondo, un secolo e mezzo prima, alla scoperta di saggezze straniere.

Il *topos* riecheggia almeno dai tempi di Onesicrito e Megastene, che se ne sono fatti subito convinti banditori[39]. E forse con maggior enfasi l'*archikybernêtês* di Alessandro; giacché la sua formazione filosofica cinico-stoica – asseriva di essere stato alla scuola di Diogene[40] – lo portava a ravvisarne la stretta affinità con uno dei più rigorosi precetti impartitigli dal maestro[41], che a sua volta l'aveva mutuato da Pitagora ed Empedocle. Non a caso il tema su cui il sapiente indiano Mandanis aveva introdotto Onesicrito, prima di introdurlo a una seduta dei «gimnosofisti», verteva sulle possibili consonanze fra le più accreditate dottrine filosofiche greche e, appunto, la brachmanica.

Il Bardesane che dichiara di aver partecipato a una sorta di 'seminario' sui θεόσοφοι indiani, tenuto – dove sia a lui che a Porfirio sfugge di precisare (o non interessa dire) – dal legato Dadamanis mentre si recava in missione presso «Cesare», è lo stesso autore dei Πρὸς τοὺς ἑταίρους διάλογοι. Orbene, nella sezione di questo scritto in cui sono rubricate le differenze fra i costumi dei vari popoli dell'Oriente e dell'Occidente, non manca un chiaro accenno al fatto che i Brachmanes οὐκ ἐμψύχου γεύονται[42]. Se i dialoghi in oggetto sono

---

[38] Philostr. *V. Apoll.* 3,26.

[39] Rispettivamente in Strab. 15,1,59, C 712, e 15,1,65, C 716. Cfr. inoltre Alessandro Poliistore, *FGrHist* 273 F 18, in Clem. Alex. *Strom.* 3,7,60, che tuttavia potrebbe risalire allo stesso Megastene; cfr. Dihle *cit.* (alla n. 21), 21.

[40] Cfr. Plut. *Alex.* 65,2.

[41] Cfr. K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Diss. Basel. 1918, 138.

[42] Cfr. Eus. *Praep. evang.* 6,10,14 (donde Ps. Clem. *Recogn.* 9,20, *neque animantia edere in usu habent*). La redazione in siriaco del *Libro delle leggi dei Paesi* (*Syr. Text.* c. 16; in particolare cfr. § 27, linn. 17-18 Jacoby) è opera di Filippo, un seguace di Bardesane interessato a divulgare la dottrina cosmologica del Maestro (cfr. L. Cerfaux, in *RAC* I, 1950, 1182, s.v. *Bardesane*; A. Camplani, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, A-E*, Roma, 2006², 700 s., s.v. *Bardesane*

stati davvero redatti, come si è ipotizzato, non molto dopo il 195[43], giacché contengono un riferimento alla «recente»[44] sottomissione dell'Arabia da parte di Settimio Severo[45], provano che Bardesane non ha dovuto attendere l'incontro con una delegazione indiana per venire a conoscenza dello stile di vita dei filosofi dei quali tesse qui l'elogio.

Analogamente, quando il teologo siriano certifica che essi impiegano la maggior parte del giorno e della notte nel levare inni e preghiere agli dèi, è poco probabile che questa sia un'informazione acquisita nel corso del suo faccia a faccia con l'Indiano.

È del tutto normale che fra le incombenze a carico di una classe di sacerdoti rientri innanzitutto quella di onorare nei vari modi gli dèi; già da Arriano[46] – che riecheggia di nuovo Megastene – si capisce bene che il sovrintendere ai sacrifici è uno di questi, ma evidentemente non il solo. Fra gli dèi ai quali sono più soliti rivolgersi c'è il Sole (del cui culto in India il mondo greco e poi romano era venuto a conoscenza sin dalla prima metà del IV secolo, leggendo gli *Indiká* di Ctesia)[47]. Gli intonano un inno nell'oscurità più profonda, «affinché non si adiri contro la Notte e al mattino seguente torni a irraggiare il mondo»; ma questa è una ispirata e poetica considerazione che può essere lasciata a Damis o alla fonte, eventualmente nascosta sotto

---

di Edessa), ma dimostra che in realtà questi l'aveva trattata nel trattato *Sul fato* (in greco Περὶ εἱμαρμένης), indirizzato a un tal Marco Antonino (cfr. Eus. *Hist. eccl.* 4,30,2; Hieron. *Vir. ill.* 33; Theodoret. *Haer. fab.* 1,22). Questi è generalmente identificato con un imperatore (Marco Aurelio o Eliogabalo; cfr. Ramelli *cit.* (alla n. 8), 314-317, che poi, nel suo *Bardesane e la sua scuola, L'Apologia siriaca ascritta a Melitone e la Doctrina Addai*, *Aevum*, 83, 2009, 150 s., propende per il primo; ma non si può escludere in assoluto che si tratti di un privato, magari un discepolo che il Maestro vuole rinsaldare nella propria dottrina.

[43] Cfr. Jacoby, *FGrHist* 719 F 3 (in epigrafe). Vero è, tuttavia, che Ross *cit.* (alla n. 9), 122, ritiene anche la parte relativa agli Indiani il frutto dell'«interview» con Dadamanis, e che R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du Soleil*, Paris, 1992, 148, vorrebbe l'opera dedicata a Eliogabalo.

[44] Cfr. la traduzione italiana in Ramelli, *Linee generali* cit. (alla n. 4), 347.

[45] Per cui cfr. Hdn. 3,9,3 (ad onta della confusione con l'Arabia Eudaimon); Eutr. 8,18,4; *Epit. Caes.* 20,15; Ruf. Fest. 21; *H.A. Sept. Sev.* 18,1; Zos. 1,8.

[46] *Ind.* 11,2.

[47] Cfr. Ctesia, *FGrHist* 688 F 45,17. La lettura di quest'opera ancora da parte del patriarca Fozio, nel IX secolo, sarà pure stata un colpo di fortuna; ma che essa circolasse integra, insieme alle altre dello Cnidio, ancora alla metà, almeno, del II secolo d.C., è provato da Gell. 9,4,3.

questo pseudonimo, a cui si era rivolto Filostrato[48], se non proprio all'erudito biografo/romanziere.

Isolati ognuno nel proprio tugurio (καλύβη) e quanto più possibile dal consorzio degli uomini, i Brachmanes non sopportano la vita comunitaria né amano esporsi in lunghi conversari (πολλὰ διαλέγεσθαι). E quando per qualche motivo siano indotti a farlo, subito dopo si ritirano in disparte e non proferiscono parola (ἀναχωρήσαντες ... οὐ φθέγγονται) per diversi giorni; spesso digiunano.

Già agli stupefatti messi di Alessandro, all'oscuro del fatto che si trattasse di un comportamento ortodosso[49] e del tutto rispondente ai dettami del canone di vita brachmanico, il monachesimo di questi religiosi era parso sconfinare nella misantropia[50]. Questa documentata adesso da Bardesane parrebbe una sorta di risarcimento o di punizione imposta a chi deroghi a un impegno avvertito dall'ordine sacerdotale in tutta la sua solennità. Sennonché i rapporti 'ufficiali' di Onesicrito e Megastene[51] erano stati, su questo specifico punto, affatto divergenti: i Brachmanes non si mostravano restii a porsi a confronto con altri uomini e a trasfondere in loro, se consenzienti, una parte della propria saggezza; a condizione, però, che assistessero alla seduta standosene in silenzio e senza disturbare in alcun modo – per dire, chiacchierando o tossicchiando o, ancora, sputando –, pena l'immediato allontanamento per quel giorno. A sua volta Aristobulo[52], un altro compagno di Alessandro poi divenuto storico delle sue gesta, aveva presentato come un'eccezione il fatto che due «sofisti» della città di Taxila, invitati dal Macedone a recarsi da lui, non si fossero rifiutati di assecondarlo; ma, dopo aver consumato, stando in piedi, il pasto loro offerto, si erano isolati per l'intera giornata in un posto vicino, dove avevano fatto esercizio della propria capacità di resistere al sole e alla pioggia.

Il carattere disomogeneo delle due versioni induce a ritenere che esibizioni fornite del tutto incidentalmente da singoli «(gimno)-sofisti», siano state interpretate come gesti rituali comuni all'intero *ghenos* brachmanico; ma non v'è dubbio che questo appena rappresentato da Bardesane, per quanto genuino, è uno dei tratti comuni-

[48] *V. Apoll.* 3,33.
[49] Cfr. Winter *cit.* (alla n. 9), 112 s., con le relative fonti indiane.
[50] Cfr. Aristobulo e Onesicrito, in Strab. 15,1,61, C 714; 15,1, 63, C 715.
[51] In Strab. 15,1,64, C 715; 15,1,59, C 712.
[52] Ancora in Strab. 15,1,60, C 714.

tari sovrapponibili a quelli del monachesimo cristiano e pertanto piuttosto facile da rielaborare senza il concorso determinante di una fonte specifica.

Più originale, invece, Bardesane appare quando passa a esporre il rituale dell'inserimento dei Samanaioi nel loro ordine (τάγμα). Colui che opta per questa αἵρησις si reca dal capo della città o del villaggio in cui risiede e davanti a lui si spoglia di tutti i suoi averi e si depila (ξυράμενος δὲ τοῦ σώματος); quindi, indossata una mantellina (στολή) e affidati moglie e figli – si noti la sottolineatura: «se ha l'una e gli altri» (εἰ τύχοι κεκτημένος) –, rispettivamente ai parenti e al re, va a starsene fuori dal centro abitato e prende a curarsi unicamente di se stesso. Ai suoi bisogni provvede il re, il quale fornisce alla comunità dei Samanaioi case e templi, compresi gli amministratori (οἰκονόμοι) incaricati di gestirne il mantenimento[53]. Lì il riso sarà il suo nutrimento principale (come abbiamo già appreso)[54], all'occorrenza integrato da pane, frutta e legumi.

Com'è ovvio, l'immagine di sobrietà che, nella scia del suo preteso interlocutore indiano, l'esponente della chiesa siriaca ama riprodurre, non è per niente abusiva; nondimeno pecca di un'incompletezza giustificabile solo quando se ne soppesi il chiaro intento psicagogico.

Intanto, il regime alimentare a cui i «teosofi» indiani (tutti) si adeguano non è a vita, ma dura – per quel che risulta a Megastene – trentasette anni. Dopo di che essi sono liberi di tornare a fruire dei loro possedimenti, di indossare i tradizionali abiti di lino e di concedersi anche il consumo di carni di animali non utilizzati per il lavoro (la velata allusione all'intangibile bue «da aratro» di pitagorica memoria[55] accentua il carattere sincretistico dell'operazione ideologica megasteniana) e alimenti «né piccanti né troppo conditi»[56]; tanto

---

[53] Sulla gestione dei conventi in rapporto al progressivo affermarsi del pensiero buddhistico, cfr. Winter *cit.* (alle note 9) 132 ss.; sulla vita che vi si svolgeva, J. Auboyer, *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne*, Paris, 1961, trad. it., Milano, 1996², 294 ss.

[54] Megastene (in Strab. 15,1,53, C 709) asseriva che il riso costituiva la principale fonte di sostentamento dell'intera nazione indiana. Se ne ricavava anche una qualità di «vino», da bersi, però, solo in occasione dei sacrifici.

[55] Cfr. Aristox. fr. 29 Wehrli² (14 A 8 DK), in Diog. Laert. 8,20.

[56] Cfr. Strab. 1,59, C 712.

perché l'uscita dalla lunga *askêsis* non si risolvesse alla fine in una sua stridente sconfessione.

Agli occhi di chi, poi, si collochi da una prospettiva religiosa pur profondamente dissimile da quella in cui si muovono i «teosofi», l'atto del Samanaios che sancisce il suo ingresso nella comunità rinunciando persino alla moglie e ai figli non deve apparire tanto biasimevole, se – come Dadamanis ha assicurato a Bardesane – ne consegue un'esistenza quotidianamente condotta ἐν τοῖς περὶ τοῦ θείου λόγοις e alla larga dalle donne (ἀγύναιος).

Fino a questo punto, dunque, il «Babilonese» ha di sicuro ascoltato la lezione del suo istitutore con la dovuta attenzione; poi, forse, si è distratto o gli è sfuggito uno starnuto (se non ha fatto di peggio) e così l'Indiano lo ha congedato senza più ragguagliarlo su quanto non è escluso che accada. Infatti, varcata la soglia dei trentasette anni di ascesi, il Samanaios può finalmente (tornare a) unirsi «con quante più donne possibile, per averne un buon numero di figli che si prendano cura di lui nella sua vecchiaia»[57].

Un triennio in più per averne abbastanza e tornare alla vita normale aveva impiegato un sapiente indiano dei tempi di Alessandro; dismessi veste e stile di vita, si era posto al seguito del Macedone e, criticato per questa scelta da alcuni detrattori, li aveva zittiti, obiettando di aver ormai compiuto ben quaranta anni di ascesi. Della polemica che ne aveva investito la persona era rimasta traccia in una memorabile pagina di Aristobulo[58]; e di sicuro riguardava proprio quel Kalanos che non molto prima si era fatto redarguire dal venerando Mandanis per aver accolto in modo brusco e altezzoso Onesicrito, in visita alla confraternita di Taxila (*Taksaśilā*, oggi Hasan Abdal). Poco più tardi, però, forse irretito dalle lusinghe o dal fascino di Alessandro, aveva abbandonato la comunità per accompagnarlo fino a Pasargade, in Persia; e lì era morto[59].

Sarà stato, comunque, nelle intenzioni di Bardesane avvolgere in un'aura di misticismo questi asceti; lo prova il modo in cui ne descrive il solenne ingresso nella sala del convito con quell'incedere ieratico, in preghiera e preceduti dal suono cadenzato di un campanaccio, mentre tutti coloro «che Samanaioi non sono» (ossia i 'laici': in-

[57] Così Megastene, *ibidem*.
[58] Cfr. Strab. 15,1,61, C 714.
[59] 15,1,64; 68, C 717.

servienti, addetti alle varie mansioni e altri) ne escono. Dopo la preghiera, e di nuovo annunciato dal campanaccio, giunge il momento del pasto: una scodella[60] (τρύβλιον) di riso per ciascun commensale, accompagnata da frutti e legumi per chi ha necessità (per motivi di salute?) di un'alimentazione più varia; tutto da consumare alla svelta (συντόμως), onde consentire il ritorno immediato alle ordinarie occupazioni (ἐπὶ τὰς αὐτὰς διατριβὰς)[61].

Merita una rapida riflessione, di questa consuetudine, almeno la sottolineatura che il pasto è sbrigativo e non è ammessa la condivisione di scodelle (δύο γὰρ ἐκ ταὐτοῦ [scil. τρυβλίου] οὐκ ἐσθίουσιν). È un modo di ritrovarsi in comunità di significato piuttosto sfuggente e talora così male inteso da offendere la sensibilità di un Greco abituato ad apprezzare le varie forme di socializzazione – certo non ultima quella del simposio – che la polis aveva offerto ancora in età ellenistica e persino per la sensibilità di un cristiano che si fosse mai trovato immerso nell'atmosfera per certi aspetti non molto diversa dell'*agape*[62]. Strabone[63] lo trovava alquanto stravagante; e non è escluso che facesse proprio lo sconcerto manifestato un tempo dalla sua fonte Megastene. Questi, peraltro, aveva sostenuto, ma a torto, che il discutibile comportamento era di tutti gli Indiani.

Non può mettersi in discussione, poi, che nel loro paese i Samanaioi, come i Brachmanes, godono di un rispetto che talora sconfina nella venerazione (αὐτῶν τε καὶ τῶν Βραχμάνων σέβας ἔχουσιν οἱ ἄλλοι)[64], soprattutto perché si mostrano in uno stato di effettiva indigenza (ἀκτήμονες). Ma a raccontare, e con tocchi di viva immediatezza, come la popolazione indiana manifestava in concreto la sua

---

[60] Sarà la cosiddetta «ciotola dell'elemosina» (*patta* ovvero *pātra*); cfr. J. Filliozat, in L. Renou – J. F. (*et alii*), *L'Inde Classique. Manuel des études indiennes,* II, Paris, 1996[8], 598 (§ 2370).

[61] Sempre che, beninteso, l'espressione non sia da cogliere nel senso più restrittivo di «dispute» (nel caso in specie, ovviamente, di contenuto teologico).

[62] Per un'illuminante messa a punto sulle rispettive caratteristiche, cfr. ora D. Musti, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Bari-Roma, 2001, 131 ss.

[63] 15,1,53, C 709.

[64] È appena il caso di ricordare che il fatto trova piena rispondenza anche nelle iscrizioni del re Aśoka (*Piyadassi*; della prima metà ca del III secolo a.C.), i cui editti successivi alla conversione al buddhismo sono categorici nel prescrivere alla popolazione di avere il massimo rispetto sia per i Brachmanes sia per gli asceti (negli editti redatti in greco chiamati rispettivamente βραμεναι e σφαμεναι, *sic*); cfr. G. Pugliese Carratelli (cur.), *Gli editti di Aśoka*, Milano, 2003, 121.

deferenza nei loro confronti, avevano provveduto già Aristobulo e Onesicrito. Il primo, infatti, raccontava di aver visto dei venditori versare olio di sesamo in testa a due «sofisti», mentre incedevano fra i banchi del mercato, oppure far loro dono di olio e miele; Il secondo di aver assistito a una questua dello stesso gruppo in piazza, dove ricevevano olio, fichi e grappoli di uva[65]. È evidente che si riferivano entrambi alla stessa circostanza.

Similmente non è un'invenzione di Bardesane che all'occorrenza persino il re si reca presso i Brachmanes o i Samanaioi per pregarli di liberare la regione dai mali che l'affliggono. Ma è comprensibile che debba considerarli le persone più idonee a suggerirgli tutti i mezzi (τὸ πρακτέον) atti a prevenire una calamità naturale o a scongiurarne gli effetti più dirompenti; la loro consulenza, del resto, ben si concilia con la fama di indovini e di guaritori che pure li circonda. Megastene aveva riferito che la benevolenza della natura e la frugalità del tenore di vita degli abitanti rendevano le malattie in India piuttosto rare; ma in ogni caso, se qualcuno si ammalava, erano i «sofisti» a curarlo[66], con la stessa efficienza di cui facevano prova nell'assistere le donne del *ghenos* quando partorivano[67].

L'occasione più importante in cui il re convocava i «teosofi» perché esprimessero il loro parere era – sempre a detta di Megastene – il già menzionato «Grande Sinodo», che si svolgeva al principio dell'anno. Per l'occasione si radunavano davanti alla reggia e indicavano uno dopo l'altro ciò che si sarebbe dovuto fare o non fare per ottenere un buon raccolto e come preservare il bestiame e gli uomini dalle malattie[68]. Predire il futuro era una loro inderogabile facoltà (giacché nessun altro si intendeva di mantica); per questo era anche rigorosamente tutelata: chi sbagliava per tre volte il pronostico era condannato al silenzio per tutta la vita[69].

---

[65] Cfr. Strab. 15,1,61, C 714; 15,1,65, C 716, rispettivamente.

[66] *Eiusd.* 15,1,45, C 706.

[67] *Eiusd.* 15,1,59, C 712. Si aggiunga che delle competenze connesse allo *status* del Brachman, nella sua veste di «cappellano del re», esiste ampia testimonianza nei testi indiani e fino agli ultimi tempi in cui si è perpetuato il sistema castale; cfr. il pregevole lavoro di L. Dumont, *Homo hierarchichus. Le système des castes et ses implications*, Paris, 1966, trad. it., Milano, 1991, 457 ss. (è l'Appendice C, dal titolo: *La concezione della regalità nell'India antica*, già in *Contributions to Indian Sociology*, 6, 1962, 48-77).

[68] Cfr. Strab. 15,1,39, C 703.

[69] Ancora Megastene, in Arr. *Ind.* 11,4-5; 6; cfr. Diod. 2,40,3.

Un ruolo sociale così preminente non sarebbe potuto sfuggire, com'è facile immaginare, agli alessandrografi[70]. Persino l'ammiraglio Nearco – al quale il Macedone aveva ordinato di condurgli la flotta dalla foce dell'Indo al fondo del Golfo Persico e da lì, risalendo l'Eufrate, fino a Babilonia –, in quel suo 'diario di bordo' pur così selettivo quanto al tema trattato, aveva riferito di un suo approccio con «sofisti» (di fatto erano Brachmanes) qualificatisi come consiglieri del loro re[71]. Alludeva senza dubbio alla stessa missione su cui si era dilungato Onesicrito nel suo memoriale, facendo notare l'accortezza di Mandanis nel suggerire al re Taxiles di accogliere Alessandro con benevolenza, perché «se quello fosse stato migliore di lui, gli avrebbe ubbidito; se fosse stato peggiore, ne avrebbe disposto a suo piacimento»[72].

Non a torto, dunque, il Damis di Filostrato, edotto dai suoi referenti indiani sulla forte carica di suggestione esercitata nel loro ambiente da questi consiglieri/vati, si sentiva in grado di sostenere che erano temuti più degli stessi re[73].

Di fatto, però, le confidenze di cui Dadamanis avrebbe messo a parte Bardesane esprimono un potenziale emotivo ancora più forte quando pongono l'accento sulla fermezza che i filosofi indiani mostrano dinanzi alla morte, posto che l'esistenza terrena vada concepita alla stregua di una forzata (ἀκουσίως) sopportazione di una «imposta» o meglio di una «prestazione» (λειτουργία) di cui il genere umano è debitore alla natura; donde il loro anelito a liberare (σπεύδειν ἀπολῦσαι) quanto prima l'anima dal corpo.

E «a raggiungere una vita più bella e più pura» – aveva chiosato Mandanis, rivolto al messo venuto a prelevarlo per condurlo al cospetto di Alessandro[74].

Il concetto era tuttavia adombrato anche nelle parole del «sofista nudo» che in Arriano[75] e Plutarco[76] portava il nome di Dandamis; anche per lui la morte sopravviene appunto per liberare l'anima dalla «prigionia» del corpo, suo indesiderato compagno; una formu-

---

[70] Cfr. Strab. 15,1,68, C 717.
[71] *Eiusd.* 15,1,65-66, C 716.
[72] *Ibid.*
[73] Cfr. *V. Apoll.* 3,10.
[74] Così in Strab. 15,1,68, C 718; cfr. 15,1,59, C 713.
[75] *Anab.* 7,2,4.
[76] *Alex.* 65,3.

lazione che, a farci caso, non doveva riuscire tanto astrusa a chi avesse qualche dimestichezza con testi e ambienti (neo)platonici[77].

Soluzione finale a tutta prima coerente con lo scarso attaccamento che i Samanaioi provano per la vita, è dunque il suicidio, a cui ricorrono quando si trovano ancora in buone condizioni di salute o non soffrono di un male tanto grave da costringerli a tal gesto. Invero, ciò per cui provano maggior «ribrezzo» sono proprio le malattie del corpo: «il dolore (λύπη)» – aveva spiegato Mandanis a Onesicrito[78] – «in quanto cosa diversa dalla fatica (πόνος), ci è nemico». Sicché, quando cadono ammalati, preferiscono morire.

Neanche su questa affermazione l'antico predecessore di Dadamanis viene corretto o contraddetto; né è probabile che Bardesane sia incorso in un equivoco. Darsi la morte mentre continuano a trovarsi in buona salute è una o *la* opportunità che i santoni indiani hanno a portata di mano onde evitare la malattia – così aveva appreso anche Nicolao di Damasco da ambasciatori indiani incrociati ad Antiochia sull'Oronte ai tempi dell'imperatore Augusto[79] – ed eventualmente è ciò che Dadamanis si è limitato a ribadire.

È certo interessante apprendere da qui che nessuno si prova a dissuadere il Samanaios dal suo proposito, anzi, v'è chi si felicita con lui per la sua risolutezza. Sarebbe un dettaglio inedito sul tema del suicidio, se non fosse il semplice rovesciamento di una convinzione tipica di ogni sapiente, secondo cui la morte non arriva mai in anticipo per chi è in grado di attenderla senza alcun timore[80]. Sicché, ascoltate le suppliche e le raccomandazioni dei vivi per i familiari che li hanno preceduti nel mondo ultraterreno, e accompagnato dalle litanie (ὑμνούμενοι)[81] degli astanti, egli si getta nel fuoco[82]; ché l'anima, vuole separarsi più pura dal corpo.

---

[77] Non per nulla, al termine della sua articolata analisi del passo straboniano, O. Stein, *RE* XV (1931), 246, s.v. *Megasthenes*, riconosce che esso ha ben poco di brachmanico e va ricondotto ad un ambito filosofico greco; evidentemente, però, non solo lo stoico, come pare a Zambrini *cit.* (alla n. 25), II, *ASNP*, s. III, 12, 1982, 845 e n. 1.

[78] In Strab. 15,1,65, C 716.

[79] Cfr. Strab. 15,1,73, C 720-721.

[80] Curt. 8,9,33, *nec quemquam admovere leti diem credunt, cui expectare interrito liceat*.

[81] Su questi canti funebri, cfr. anche Diod. 19,34,3 (forse da Ieronimo di Cardia); Arrian. *Ind.* 10,1 (da Megastene); Diod. 19,34, 3-7

Fin qui ciò che a Bardesane preme ripescare dalla sua 'intervista' con Damadamis; nessun cenno sul modo in cui il rituale proceda e abbia termine; ma di certo lo conosce, dal momento che il *Libro delle leggi dei Paesi*, dove il suo magistero è certamente contemplato, ne lascia trapelare una parte[83]. Per noi, invece, non sarà una perdita di tempo aggiungere, tra parentesi, che un apposito ufficio locale, dipendente dagli «astynomoi» – nei quali Megastene aveva creduto di riconoscere una delle 'caste' indiane –, si incaricava, com'è ovvio, di dare sepoltura (θάπτουσι) ai defunti[84]. E se l'emissario di Seleuco a Palibothra riteneva che tale consuetudine riguardasse unicamente gli stranieri morti in terra indiana, errava per la seconda volta. In realtà, ciò che gli era stato detto o a cui aveva assistito (e che potrebbe aver correttamente riferito nei suoi *Indiká*, ma che Strabone fraintende) era solo che, una volta terminata la cremazione, le ossa del defunto, *quando pure straniero*, pulite dei residui di carne e riposte in un'urna erano sepolte nell'area cimiteriale[85].

La morte nel fuoco – la norma, dunque, e non per i soli sapienti indiani[86] – assume dunque anche per Bardesane la valenza di un drastico rifiuto della vita terrena quando non sia possibile opporsi o trovare rimedio alla sofferenza che a questa è connaturata. L'Edesseno non produce esempi storicamente documentati; piuttosto li sottintende. Perché non dovrebbe ignorare che il Kalanos del quale si è parlato, ammalatosi – pare per la prima volta –, non aveva esitato a darsi la morte, lasciandosi ardere su una pira[87], «prima di arrivare a

---

[82] Deve farlo da vivo, per non contaminare il fuoco stesso; cfr. Curt. 8,9,32, *inquinari putant ignem, nisi qui spirantes recipit*. Sulle scuole praticanti il rituale, cfr. J. Filliozat, *La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique, JA*, 251, 1963, 21-51.

[83] V. avanti, alla n. 86. Sull'opera, v. sopra, alla n. 42.

[84] Cfr. Strab. 15,1,51, C 708.

[85] Cfr. Auboyer *cit.* (in n. 41), 282 (ma il corsivo nel testo è una mia glossa).

[86] Cfr. § 30 della redazione siriaca e § 33 della redazione eusebiana *citt.* Va del resto sottolineato che se Onesicrito, sempre sensibile al *paradoxon*, di cui non mancava un'ampia esemplificazione in ogni resoconto sull'etnografia dei popoli più lontani ed esotici, aveva riferito della consuetudine a Taxila di gettare in preda agli avvoltoi i morti (cfr. Strab. 15,1,62, C 714), Megastene (in Strab. 15,1,56, C 710) aveva riscontrato l'esistenza di una comunità indiana usa, invece, a cibarsi dei cadaveri dei propri defunti.

[87] Arr. *Anab.* 7,3,1-3 (che per l'occasione attinge da Nearco). Del fatto parlano anche Diod. 17,107,1; Plut. *Alex.* 69,6-7; Ael. *Var. hist.* 5,6; Val. Max. 1,8, *ext.*

soffrire». Il suo caso era di nuovo tornato alla ribalta con l'uscita, pochi decenni prima, dell'opuscolo di Luciano di Samosata sulla morte di Peregrino/Proteo. Vero è che nel graffiante libretto i Brachmanes, erano irrisi anch'essi come « uomini matti e vanagloriosi» (μωροὶ καὶ κενόδοξοι ἄνθρωποι); tuttavia uscivano un po' meglio dal paragone con questo ambiguo filosofo cinico, che si era gettato su una catasta in fiamme ad Arpine, un sobborgo a venti stadi da Olimpia, dopo aver annunciato la sua morte addirittura con quattro anni di anticipo, mentre si svolgevano i precedenti giochi[88].

Da uomo erudito, o se è davvero un buon conoscitore della lingua greca[89], Bardesane dovrebbe essere informato del fatto che il gesto estremo del Brachman di Taxila è stato ripetuto anche nel 20 e ad Atene. Quella volta a gettarsi nel fuoco è stato Zarmanochegás, un santone proveniente da Bargosa (Broach, nell'India settentrionale). E la sua è una storia assai meno controversa; perché, se qualcuno aveva mai nutrito sospetti che quella di Kalanos potesse essere una mistificazione degli alessandrografi, questa ha avuto il cronista che sappiamo, un intellettuale di tutt'altra levatura. Chi, però, non si sia accostato agli scritti di Nicolao di Damasco e tuttavia abbia sotto gli occhi la *Vita di Alessandro*[90] di Plutarco, vi ha trovato tale e quale la storia; e persino nei libri sull'età di Augusto delle *Storie* di Cassio Dione, nel caso che fossero già stati pubblicati[91].

Dunque, con l'accenno al rimpianto dei vivi non per i defunti che li hanno lasciati per sempre (giacché vanno a godersi la «pace eterna»), ma per se stessi che non possono avere la stessa fretta di mo-

10. Sulla spettacolare coreografia che aveva preceduto il suicidio del Brachman, cfr. Strab. 15,1,69, C 718.

[88] Cfr. *De morte Per.* 20; 25; 35. La fonte di Luciano è Onesicrito.

[89] La prova non è in Eus. *Hist. eccl.* 4,30, come pretende Ramelli *cit.* (alla n. 8), 312; ma al più in Epiphan. *Panar.* 56,1, dove di Bardesane è attestata la conoscenza del greco, oltre che del siriaco, ma non la diglossia. Effettivamente il contenuto del *Libro delle leggi dei Paesi* lascia trasparire nella sua formazione tracce di *paideia* greca nutrita di platonismo e stoicismo; cfr. Winter *cit.* (alla n. 8), 26; Ross *cit.* (alla n. 8), 13. Altra questione, però, è se Bardesane abbia scritto anche in greco; cfr. A. Dihle, *Rec.* a Winter, *JbAC* 43, 2000, 224.

[90] 69,8. Qui si dice addirittura che ad Atene si mostra la «tomba dell'Indiano» (μνημεῖον Ἰνδοῦ).

[91] 54,9,10, dove il protagonista porta il nome di Zarmaros. Ho discusso sull'argomento in *L'ambasceria indiana ad Augusto del 20 a.C.*, *InvLuc*, 26, 2004, 33-55.

rire, l'estratto da Bardesane ha termine. E se dà l'impressione di essere stato lasciato in sospeso non se ne dovrebbe fare una colpa a Porfirio.

A questo punto, infatti, il lettore che non ne sia sazio si pone un quesito in fondo legittimo: cosa accade poi agli orfani e alle vedove? Giacché, se si riconosce in uno degli *hetairoi*, magari ideali, destinatari dei *Dialogoi* dello stesso Bardesane, vi ha appreso almeno che la norma pretendeva dalle donne dei Brachmanes un atto di suprema dedizione al marito scomparso (farsi bruciare sulla stessa sua pira)[92]; mentre da qui si aspetta di sapere se la faccenda riguardi anche le vedove dei Samanaioi ed eventualmente come queste si assoggettino al sacrificio loro richiesto. Che lo facciano «di loro spontanea volontà» (ἑκοῦσαι), come si legge in quell'opera, è opinione diffusa e che rimonta ad Aristobulo, il quale, pur non avendo mai assistito a una così toccante prova di amore coniugale, garantiva che le donne vi si sottoponevano «volentieri» (ἀσμέναι)[93]. C'era, poi, chi ricordava il mirabile esempio delle due mogli di Kêteus (il comandante degli ausiliari indiani caduto nella Perside mentre combatteva al fianco di Eumene contro Antigono), che si erano fieramente disputato l'onore di seguire sulla pira il marito, giudicando un'insopportabile ignominia sopravvivergli[94]. Invero l'ammirazione per tale costumanza si traduceva talora in condanna; specie in ambiente greco, dove qualcuno la bollava come selvaggia e crudele. Forse il timore che la sensibilità dei fedeli della chiesa siriana possa esserne urtata nella

[92] Cfr. *Syr. Text.* 16,30, linn. 21-23 = Euseb. *Praep. Evang.* 6,10,33 (*FGrHist* 719 F 3), Ἰνδοὶ τοὺς νεκροὺς καίουσι, μεθ᾽ ὧν συγκαίουσιν ἑκούσας τὰς γυναῖκας. È l'impietoso rituale della «sati», protrattosi, come è noto, fino ai tempi moderni. È appena il caso di ricordare, comunque, che la condizione giuridica della donna indiana era rigidamente protocollata anche in caso di vedovanza: se aveva figli adulti, finiva sotto la loro 'tutela', altrimenti ne disponevano i familiari più stretti; né era esclusa la pratica del levirato; cfr. le fonti indiane in Winter *cit.* (alla n. 9), 128 s.

[93] Così Strab. 15,1,62, C 714 (sulle altre fonti e sulla loro disamina rinvio per brevità alla bibliografia citata nel mio *L'Estremo Oriente di Strabone. Libro XV della* Geografia. *Introduzione, traduzione e commento*, Bari, 2005, 231).

[94] Cfr. Diod. 19,34,1-6, che attinge da Ieronimo di Cardia (a sua volta forse ispirato da fonti indiane; cfr. A. B. Bosworth, *The Legacy of Alexander. Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors*, Oxford, 2002, 181 s.).

stessa misura sconsiglia a Bardesane di tornare anche qui sull'argomento[95].

Curiosamente la parte finale dell'escerto porfiriano, là dove si esalta la fermezza dei Samanaioi dinanzi alla morte (*Styg*. 4,18,1-3), ricalca pressoché alla lettera uno spezzone del discorso che Giuseppe Flavio[96] fa tenere al giudeo Eleazar, alla vigilia della caduta di Masada (nel 73), per esortare i difensori della fortezza a resistere fino all'ultimo agli assedianti romani.

Se l'indebita appropriazione non si deve a Bardesane, ma allo stesso Porfirio[97] – che ha inteso nobilitare la figura dei santoni indiani anche più del predecessore –, è singolare che questi si appoggi di nuovo a Giuseppe senza nominarlo. Così facendo, infatti, finisce per scompaginare il principio metodologico da lui seguito fino a questo punto, che è stato quello di indicare, per ogni singolo popolo presso cui si adottano forme di astinenza dalle carni degli animali, le fonti dalle quali ha tratto i relativi dati. E se, per quanto concerne gli Indiani, ha menzionato Bardesane, nei capitoli precedenti ha chiamato in causa nell'ordine: per i Greci, Dicearco (in 2,1; 3; 7; 9), Plutarco (in 3,8) e Teofrasto (in 4,2); per gli Egiziani, Cheremone (in 6,1) ed Eufanto (in 10,4); per i Giudei, Giuseppe (in 11,2); per Cipro e i Fenici, Asclepiade (in 15,2); per i Siriani, Menandro (in 15,5); per i Persiani Eubulo (in 16,2) e Pallade (in 16,4).

D'altra parte, qualora se ne respinga l'unità originaria con il capitolo precedente (cap. 17), di cui nessuno mette in dubbio l'appartenenza a Bardesane, la riflessione aggiunta in 18,1-3, viene a imporsi sì come un inserto estemporaneo e abbastanza pretestuoso sul disprezzo che i filosofi indiani dimostrano per la vita terrena, ma finisce anche per perdere qualunque concatenazione con l'assunto principale in corso di verifica da parte di Porfirio, che è, come si sa, l'ob-

---

[95] Ben diversamente, più tardi Girolamo (*Adv. Iov.* 1,44) ricorderà l'episodio con soddisfazione, a riprova che *quae sic moritur secundas nuptias non requirit*.

[96] *Bell.* 7,352-357. Lo storico, in merito, avrebbe attinto la materia del discorso da Megastene; cfr. W. Morel, *Eine Rede bei Josephus (Bell. Iud. VII 341 sqq.)*, *RhM*, 75, 1926, 111; vale comunque la pena di ricordare che Giuseppe fin da giovane aveva praticato le varie forme di ascetismo ebraico (cfr. Phot. *Bibl.* 79, 53 b) e nel discorso di Eleazar potrebbe aver messo qualcosa di suo.

[97] Com'è opinione espressa in M. Patillon – A-Ph. Segonds – L. Brisson, *Porphyre. De l'abstinence. Tome III. Livre IV*, Paris, 2003², XL; XLII; Girgenti, in G. G. – A. R. Sodano, *Porfirio. Astinenza dagli animali*, Milano, 2005, 524 (contro lo stesso Sodano; *ibid.*, 25); Dihle *cit.* (alla n. 73), 223.

bligo morale o l'opportunità di astenersi dalle carni degli animali (o almeno di quelli che sono dotati di un'anima sensitiva).

Pare invece più logico ascrivere tutta questa parte al teologo edesseno, proprio perché ne costituisce la naturale e coerente conclusione del discorso 'promozionale' sullo stile di vita dei «(gimno)sofisti» e in particolare dei Samanaioi, con cui la deliberazione a morire come e quando vogliono si dimostra perfettamente in linea. Oltretutto, se l'esempio di *enkrateia* che essi dànno si riduce a un 'prestito' estorto a Giuseppe non da Bardesane, ma da Porfirio, siamo di fronte a un tardivo recupero, e per di più fuori del suo legittimo contesto, dello stesso esempio a cui è già fatto esplicito riferimento nell'apposita sezione dedicata ai Giudei[98].

Qualora, dunque, alle considerazioni appena su esposte si concedesse un minimo di plausibilità, ne vien fuori che il preteso Damadamis al quale Bardesane assegna il ruolo del mistagogo incaricato di introdurlo nel mondo iniziatico dei Brachmanes e dei Samanaioi, può essere non più che una 'fiction' letteraria ovvero la cornice del mosaico entro cui l'autore ricompone le informazioni raccattate qua e là dal repertorio etnografico sull'India, perpetuatosi con poche e non sostanziali alterazioni rispetto a quello allestito dagli alessandrografi della prima ora e da Megastene[99]. In altri termini, una figura di tipo più romanzesco che reale – non molto dissimile dall'Apollonio di Tiana filostrateo –, che avrebbe intercettato, nel corso di un suo viaggio, il Maestro più idoneo a illustrargli le varie forme in cui si pratica la saggezza nell'Occidente, svelandogli di rimando gli *arcana* sapienziali e religiosi del proprio paese[100]. Del resto, che un viaggiatore 'al

---

[98] Cfr. 4,13,7, διέδειξαν (*scil.* gli Ἐσσαῖοι/Esseni) δὲ τοῦτο ἐν τῷ πρὸς Ῥωμαίους πολέμῳ, ἐπεὶ οὐδὲ κολακεῦσαι τοὺς αἰκιζομένους ἢ δακρῦσαι ὑπομένουσι, μειδιῶντες δ' ἐν ταῖς ἀλγηδόσι καὶ κατειρωνευόμενοι τῶν τὰς βασάνους προσφερόντων εὔθυμοι τὰς ψυχὰς ἠφίεσαν, ὡς πάλιν κομιούμενοι.

[99] È significativo, al riguardo, che in piena età tiberiana Strabone lamenti (cfr. 15,1,4, C 686) lo scarso contributo che in materia è offerto persino dai mercanti che annualmente percorrono in un senso e nell'altro le vie marittime di collegamento fra l'Egitto e l'India; del disinteresse di questa gente verso tutto ciò che della società indiana non rientra nella sfera strettamente commerciale è un tipico esempio il *Periplo del mar Rosso*, redatto da un anonimo del I (se non del III) secolo d.C.

[100] A sostegno di un'ipotetica funzione 'romanzesca' dei personaggi che compaiono nella pagina bardesaniana, può intervenire la replica di D. Del Corno, *Filostrato. Vita di Apollonio di Tiana*, Milano, 1978, 30, n. 24, a una comunicazione passatagli da P. Beonio Brocchieri, secondo cui testi sanscriti mettono ef-

contrario', affamato di saggezza straniera, sia potuto eventualmente scaturire dalla fantasia di un uomo di cultura del livello di Bardesane, riuscirà meno difficile da immaginare quando si ricordi l'aneddoto raccontato nel III secolo a. C. da Egesandro di Delfi e conservato in un passo di Ateneo, dove si racconta che Amitrochates, successore di Candragupta, aveva chiesto ad Antioco di comperargli un «sofista» (evidentemente perché andasse a predicare nel suo regno) e ne aveva ricevuto in risposta un diniego, perché non era consuetudine fra i Greci vendere sofisti[101].

Anche l'altro cospicuo frustulo dei supposti ma non comprovati *Indiká* di Bardesane presenta degli Indiani giunti in Siria mentre regna Antonino di Emesa; dunque la comitiva facente capo a Damadamis, al quale la tradizione testuale assegna adesso il nome di Sandales. Qui si intrattengono «a colloquio» (εἰς λόγους) con l'uomo proveniente «dalla Mesopotamia» (τῷ ἐκ τῆς Μεσοποταμίας) e gli spiegano (ἐξηγήσαντο) due forme di ordalia grazie alle quali «ancora oggi» (ἔτι καὶ νῦν) i Brachmanes accertano se un uomo sottoposto a giudizio ha commesso volontariamente il crimine di cui lo si accusa. La prima consiste nel fargli attraversare la «cosiddetta palude della prova» (λίμνη δοκιμαστερίον λεγομένη), la cui acqua è profonda fino alle ginocchia; se è colpevole, affonda fino alla testa; se, invece, rimane a galla, dimostra così di essere innocente. Diversamente, si tratti anche di una colpa involontaria quella per cui deve essere giudicato, gli impongono di attraversare una stretta porta che immette in uno speco inondato dall'acqua, sotto un monte altissimo «quasi al centro della terra» (σχεδὸν κατὰ μέσον τῆς γῆς); se la porta si allarga al loro passaggio, lasciando che bevano alla fonte di quell'acqua limpida e pura, è innocente; se rimane per lui inaccessibile, è segno che deve denunciare davanti a tutti i presenti la colpa che ha commesso.

---

fettivamente in rapporto Apollonio e Damis con un *Ayārcya* (Iarchas) e un *Prāvṛti* (Phraotes), re di *Takṣaśila* (Taxila): «la testimonianza avrebbe valore definitivo, a condizione di poter escludere che si trattasse di una tradizione di ritorno, derivata dalla stessa opera filostratea».

[101] (*FHG* IV p. 421; cfr. *FGrHist* 716 F 6, in Athen. 14, 652f-653a), ὡς καὶ Ἀμιτροχάτην τὸν τῶν Ἰνδῶν βασιλέα γράψαι Ἀντιόχῳ ἀξιοῦντα, φησὶν Ἡγήσανδρος, πέμψαι αὐτῷ γλυκὺν καὶ ἰσχάδας καὶ σοφιστὴν ἀγοράσαντα. καὶ τὸν Ἀντίοχον ἀντιγράψαι· «ἆἰσχάδας μὲν καὶ γλυκὺν ἀποστελοῦμέν σοι, σοφιστὴν δ' ἐν Ἕλλησιν οὐ νόμιμον πωλεῖσθαι».

Era sempre Porfirio che riportava «parola per parola» (κατὰ λέξιν) il dialogo nel trattato sulla Stige[102]. L'opera è perduta e nemmeno questa volta c'è modo di ricostruire lo scenario dell'incontro fra Bardesane e gli Indiani; tuttavia non si può escludere del tutto che nella finzione scenica al religioso di Edessa fosse affidato il compito di informare gli Indiani che anche nel suo paese esisteva una «palude della prova» e illustrare a sua volta la procedura con cui questa si svolgeva. Dalla *Vita di Isidoro* di Damascio, un filosofo neoplatonico del VI secolo, si apprende, infatti, che l'acqua della Stige riaffiorava anche a Bostra in Siria[103] e al riguardo potrebbe esserci stato qualche significativo parallelo con la fonte indiana, che Bardesane avrà naturalmente interpretato alla luce della contrapposta ἐξήγησις cristiana o sua personale. Di sicuro, però, non tutto ciò che aveva ascoltato nella circostanza, a proposito di quella che nella citazione di Porfirio appare come una emanazione di Στύξ (è noto che se conoscevano molte e variamente localizzate)[104], si direbbe innovativo o di stretta attualità. Insomma, quando pure l'enigmatico Sandales abbia colmato una lacuna del suo ospite e, nello stesso tempo, ulteriormente affinato il quadro complessivo dei *thaumasia akousmata* sull'India, lo ha fatto – peraltro incorrendo in qualche svista o imprecisione, tanto da far pensare che parli per sentito dire[105] – dopo che della miracolosa acqua indiana hanno parlato già altri; Filostrato[106], per esempio, sebbene il referente indiano di questo scrittore gliel'abbia fatta trovare non in una palude, ma in un pozzo (φρέαρ ἐλέγχου).

Certo resta da capire, allora, da chi, se non da Sandales (o come realmente lo chiamavano Bardesane e Porfirio), può essere stata descritta, con tanta efficacia e attenzione sin ai più minuti partico-

---

[102] In Stob. 1,3,56 (I 66,24-70,13 Wachsm. = 376 F Smith). Sui frammenti di quest'opera cfr. ora l'eccellente commento di C. Castelletti, *Porfirio. Sullo Stige*, Milano, 2006 (per il nostro passo = Fr. 7, pp. 245-280).

[103] Cfr. Castelletti *cit.*, 326 s.

[104] *Ibid.*, 324-341.

[105] Infatti la prova che si tiene nell'acqua secondo la sua descrizione non corrisponde ad alcuna di quelle dalle fonti indiane; cfr. de Beauvoir Priaulx *cit.* (alla n. 8), 292 s.

[106] *V. Ap.* 3,14; lo stesso Porfirio vi fa riferimento. Ma di un'acqua che aiutava a scoprire la verità si parlava sin dai tempi di Ctesia; cfr. *FGrHist* 688 F 45,31 (in Phot. *Bibl.* 74, p. 47 a Bekker), χρᾶται δὲ αὐτῷ ὁ βασιλεὺς ἐφ᾽ ὧν κατηγορουμένων τἀληθὲς εὑρεῖν ἐθελήσει· κἂν μὲν ἐξείπῃ, προστάσσεται ἀποκαρτερῆσαι, ἂν δὲ μηδὲν ἐλεγχθῇ, ἀφίεται.

lari, la statua androgina che campeggia nello speco[107] di cui si è più sopra fatto cenno. In essa si è voluto riconoscere l'*Ardha nārī Iśvara* (il «Signore con la donna sua metà»); cioè il dio Śiva, spesso raffigurato in tal modo nell'iconografia indiana. Tuttavia, allo stato attuale della documentazione archeologica, non se ne riscontrano esemplari corrispondenti, così come i vari disegni incisi su tutta la sua superficie e che simboleggiano la creazione del mondo riflettono un sistema cosmologico non ascrivibile a un'unica dottrina (buddistica o hinduista o jainista che sia)[108]. Piuttosto la nostra statua si presenta come un *unicum* la cui componente allusiva si rivela intrisa di elementi sincretistici, che si ritrovano immancabilmente nella ricca trattatistica in materia, dal Timeo di Platone con i relativi commenti, agli scritti orfici nell'interpretazione dei tardi neoplatonici, passando attraverso testi ermetici, caldaici e gnostici[109]. Non è mancato, pertanto, chi, pur ammettendo che Bardesane abbia frainteso in qualche punto le sue fonti indiane, ha avanzato il sospetto che tutta la scena da lui rappresentata sia frutto della sua fervida immaginazione.

Per abbozzare, adesso, una conclusione, in forza di quanto si è rilevato più sopra: forse conviene rimeditare sulla certezza unanimemente espressa che il pur prolifico Bardesane sia autore anche di un libro *Sull'India*. Di questo sarebbero salvi, evidentemente, solo brani della parte in cui era presentato l'ordine religioso dei Brachmanes, insieme alla 'variante' dei Samanaioi; come dire che, se ci fossero rimasti frammenti isolati sui costumi dei Seri o dei Persiani o dei Parti o dei Geli o dei Britanni o dei Germani (o di altri ancora, come nel *Libro delle leggi dei Paesi*), dovremmo ammettere l'esistenza di un'autonoma composizione del nostro autore su ciascuno di essi. Tutt'al più, invece, si potrà credere a una monografia di contenuto assai più ridotto di quanto implichi un titolo come quello appena contestato;

---

[107] Arditamente identificato già da J. Burgess, *The Rock-Temples of Elephanta*, Bombay, 1871, 20 e *passim*, con una delle grotte di Ajaṇṭā, nel Deccan (est di Bombay), i cui reperti iconografici non datano prima del VI secolo (cfr. Ch. D. Collins, *The Iconography and Ritual of Śiva at Elephanta*, New York State Univ., 1988, 5).

[108] Cfr. Castelletti *cit.*, 261 s. Sui caratteri fisici necessari al riconoscimento di un Buddha, secondo la dottrina, cfr. Filliozat in Renou – Filliozat *citt.* (alla n. 60), 470 (§ 2179); 535 s. (§ 2275).

[109] *Id.*, 69-76, con doviziosa esemplificazione. Sulla cosmologia di Bardesane, cfr. già Drijvers *cit.* (alla n. 6), 222; J. Teixidor, *Bardesane de Syrie*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, 59 s.

magari sul tipo del più tardo *De Brachmanibus* del Palladio[110]. Oppure a un opuscolo sulle forme sapienziali espresse dai vari popoli della terra, impostato tematicamente alla maniera del dialogo 'socratico', con monologhi del Maestro di tanto in tanto interrotti dai quesiti o dai contributi dei discepoli.

Altrettanto suscettibile di un ripensamento è l'idea che il libro in oggetto sia il ricavato di una conversazione che il fuggiasco di Edessa avrebbe avuto in un'imprecisata città siriana o armena con i messi di un imprecisato re o popolo dell'India, venuti a incontrare un imprecisato 'regnante' di nome Antonino.

A Bardesane, dunque, saremmo debitori di una così limpida attestazione dell'iniziativa diplomatica avviata da una comunità di Indiani presso l'imperatore romano e sfuggita non solo a Cassio Dione ed Erodiano, due storici piuttosto accurati sui fatti che raccontano (e a maggior ragione se contemporanei), ma persino al compilatore della *Vita* di Eliogabalo nell'*Historia Augusta*, capace, se mai, di inventarsi più che di trascurare una notizia 'esotica' come questa. Ad ogni modo, se si rinuncia a negarlo in forza del sempre inconsistente *argumentum ex silentio*, l'arrivo della delegazione indiana nel Medio Oriente si giustificherebbe con l'incarico eventualmente affidatole di promuovere con Roma trattative commerciali o di rinsaldare i rapporti con essa già allacciati in precedenza. Tuttavia, quando si osservi la posizione geografica della località in cui si sarebbe incontrata con Bardesane, è lecito chiedersi quale itinerario abbia seguito per raggiungerla. Infatti, che si sia addentrata in regioni poste sotto il diretto controllo del regno partico è del tutto irrealistico. Già da un importante documento della cancelleria cinese, databile con certezza ai tempi di Marco Aurelio (a. 166), si ha la dimostrazione che i Parti, gelosi del proprio ruolo di intermediari nei traffici fra Oriente e Occidente, non erano per nulla propensi a consentire agli stranieri, soprattutto se mercanti, il libero passaggio sul loro territorio[111]. Né si può supporre che il loro atteggiamento fosse cambiato con l'avvento a Roma di Severo, soprattutto dopo che, al principio del III secolo,

---

[110] Cfr. Rawlinson, *cit.* (alla n. 9), 142.

[111] Cfr. E. H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India*, London, 1928 (repr. New Delhi, 1995), 130 s. Si può leggere il documento nella traduzione tedesca di R. Hennig, *Terrae incognitae*, Leiden, 1944, 434 ss., con un ampio commento (cfr. anche M. Colledge, *L'impero dei Parti* [trad. it.], Roma, 1979, 73).

questi si era lanciato in una campagna militare contro il re Artabano, spingendosi fino alla capitale, Ctesifonte, ed espugnandola[112]. Tanto meno è credibile che fossero meglio disposti verso la potenza rivale quando erano appena usciti dalla guerra che avevano dovuto sostenere contro Caracalla. Per portare a termine la missione, pur se non se ne vede l'urgenza o l'opportunità in quel periodo piuttosto travagliato, erano comunque possibili due opzioni alternative: la prima era di seguire la rotta che dai porti dell'India puntava verso l'Arabia e, costeggiando il lato meridionale della penisola[113], conduceva agli scali egiziani del Mar Rosso; da questi, percorrendo le vie istmiche, si arrivava fino al Mediterraneo. La seconda era di aggirare da nord il territorio partico, discendendo il fiume Oxos (l'Amu Darya) fino al Mar Caspio, da dove si guadagnava la riva opposta per immettersi sul fiume Kyros (il Kura turco), trasbordare sul Phasis (il Rioni) e quindi scendere fino all'omonima città (Poti, in Georgia) sulla costa orientale del Ponto[114].

È evidente che se la mèta o una delle destinazioni che tengono dietro all'uno come all'altro dei due itinerari qui configurati è Edessa o Harar o una città dell'Armenia, il solo motivo che giustifichi una deviazione verso di essa è che l'imperatore romano vi si trovasse in quel preciso momento (la stessa considerazione si imporrebbe per una visita eventualmente effettuata nel viaggio di ritorno).

Noi sappiamo, però, che, quando Caracalla era caduto vittima della congiura ordita da Macrino, Eliogabalo si trovava a Emesa dove, alla notizia dell'assassinio del suo presunto padre, si era rifugiato nel tempio del dio di cui portava il nome per non subire un'analoga sorte[115]; da lì nel giugno del 218, dopo la vittoria dei suoi sostenitori su Macrino, si era trasferito prima ad Antiochia e poi a Nicomedia in Bitinia, trascorrendovi l'inverno[116]. Infine nella primavera del 219, si era messo in marcia attraverso la Tracia, la Mesia e la Pannonia, per

---

[112] Il sovrano partico aveva a suo tempo appoggiato Pescennio Nigro nella corsa al soglio imperiale e la spedizione di Severo ne sarebbe derivata per rappresaglia; cfr. Cass. Dion. 76,9; Hdn. 3,1,2; 5,1; 9,9-12; *H.A. Sept. Sev.* 16,1-2.

[113] Da escludere, infatti, una navigazione del Golfo Persico, pure sotto la sorveglianza dei Parti.

[114] Cfr. M.P. Charlesworth, *Les routes et le trafic commercial dans l'empire romain* (trad. fr.), Paris, 1938, 109-122.

[115] Cfr. Hdn. 5,4,3; *Epit. Caes.* 22,1; *H.A. Heliog.* 2,3.

[116] Cass. Dion. 79,40,2; 80,3,1; 7,3; Hdn. 5,5,3; *H.A. Heliog.* 5,1.

raggiungere, nel luglio dello stesso anno, l'Italia, da dove non si era più mosso fino alla morte, avvenuta «tre anni, nove mesi e quattro giorni dopo la battaglia che gli aveva assicurato il potere»[117]. Ora, a parte la sospetta tempestività del desiderio di riconoscere il nuovo imperatore, gli inviati indiani avrebbero potuto rendergli omaggio solo a Roma; quella, dunque, si sarebbe posta come loro eventuale destinazione.

Ma il fatto che in una pausa del loro viaggio abbiano trovato l'opportunità di discettare con Bardesane sui Brachmanes, i Samanaioi e quant'altro sulle origini del mondo e sul destino, implica anche una loro deviazione dal tragitto più logico o più raccomandabile per recarsi a Roma da Eliogabalo.

Forse saranno stati ansiosi di recarsi a far visita anche al teologo-filosofo-poeta-storico, la cui fama si era diffusa dalle loro parti; oppure lo stesso Bardesane avrà voluto farsi trovare proprio là dove prevedeva che avrebbero effettuato una sosta.

E se, invece, la storia di quell'incontro fosse solo una sua estrosa trovata?

Appendice
Il testo dei frammenti

FGrHist 719 F 2 (Porphyr. *Abst.* 4,17,1-18,3)

17. 1 Ἰνδῶν γὰρ τῆς πολιτείας εἰς πολλὰ νενεμημένης, ἔστι τι γένος παρ᾽ αὐτοῖς τὸ τῶν θεοσόφων, οὓς γυμνοσοφιστὰς καλεῖν εἰώθασιν Ἕλληνες. τούτων δὲ δύο αἱρέσεις· ὧν τῆς μὲν Βραχμᾶνες προΐστανται, τῆς δὲ Σαμαναῖοι. ἀλλ᾽ οἱ μὲν Βραχμᾶνες ἐκ γένους διαδέχονται ὥσπερ ἱερατείαν τὴν τοιαύτην θεοσοφίαν, Σαμαναῖοι δὲ λογάδες εἰσὶν κἀκ τῶν βουληθέντων θεοσοφεῖν συμπληρούμενοι. **2** Ἔχει δὲ τὰ κατ᾽ αὐτοὺς τοῦτον τὸν τρόπον, ὡς Βαρδησάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονὼς καὶ ἐντυχὼν τοῖς περὶ Δάνδαμιν πεπεμμένοις Ἰνδοῖς πρὸς τὸν Καίσαρα ἀνέγραψεν. **3** Πάντες γὰρ Βραχμᾶνες ἑνός εἰσι γένους· ἐξ ἑνὸς γὰρ πατρὸς καὶ μιᾶς μητρὸς πάντες κατάγουσιν· Σαμαναῖοι δὲ οὐκ εἰσὶ τοῦ αὐτοῦ γένους, ἀλλ᾽ ἐκ παντὸς τοῦ τῶν Ἰνδῶν ἔθνους, ὡς ἔφαμεν, συνειλεγμένοι· **4** οὔτε δὲ βασιλεύεται Βραχμὰν οὔτε συντελεῖ τι τοῖς ἄλλοις. τούτων δὲ οἱ φιλόσοφοι οἳ μὲν ἐν ὄρει οἰκοῦσιν, οἳ δὲ περὶ Γάγγην ποταμόν. σι-

[117] Cass. Dion. 80,3,2; 4 (cfr. Hdn. 5,5,7; Oros. 7,18,5).

τοῦνται δὲ οἱ μὲν ὄρειοι τήν τε ὀπώραν καὶ γάλα βόειον βοτάναις παγέν, οἱ δὲ περὶ τὸν Γάγγην ἐκ τῆς ὀπώρας, ἣ πολλὴ περὶ τὸν ποταμὸν γεννᾶται. **5** Φέρει δὲ ἡ γῆ σχεδὸν καρπὸν ἀεὶ νέον καὶ μέντοι καὶ τὴν ὄρυζαν πολλήν τε καὶ αὐτόματον, ᾗ χρῶνται ὅταν τὸ τῆς ὀπώρας ἐπιλείπῃ. Τὸ δ᾽ ἄλλου τινὸς ἅψασθαι ἢ ὅλως θιγεῖν ἐμψύχου τροφῆς ἴσον τῇ ἐσχάτῃ ἀκαθαρσίᾳ τε καὶ ἀσεβείᾳ νενόμισται. Καὶ τοῦτο αὐτοῖς τὸ δόγμα θρησκεύουσί τε τὸ θεῖον καὶ εὐσεβοῦσι περὶ αὐτὸ καθορῶνται. **6** Τὸν τοίνυν χρόνον τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς τὸν πλεῖστον εἰς ὕμνους τῶν θεῶν ἀπένειμαν καὶ εὐχάς, ἑκάστου ἰδίαν καλύβην ἔχοντος καὶ ὡς ἔνι μάλιστα ἰδιάζοντος. Κοινῇ γὰρ Βραχμᾶνες μένειν οὐκ ἀνέχονται οὐδὲ πολλὰ διαλέγεσθαι· ἀλλ᾽ ὅταν τοῦτο συμβῇ, ἀναχωρήσαντες ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας οὐ φθέγγονται, πολλάκις δὲ καὶ νηστεύουσιν. **7** Σαμαναῖοι δὲ εἰσὶ μέν, ὡς ἔφαμεν, λογάδες· ὅταν δὲ μέλλῃ εἰς τὸ τάγμα τις ἐγγράφεσθαι, πρόσεισι τοῖς ἄρχουσι τῆς πόλεως, ὅπου [δ᾽] ἂν τύχῃ [τῆς πόλεως] ἢ τῆς κώμης, καὶ τῶν κτημάτων ἐξίσταται πάσης <τε> τῆς ἄλλης οὐσίας, ξυράμενος δὲ τοῦ σώματος τὰ περιττὰ λαμβάνει στολὴν ἄπεισί τε πρὸς Σαμαναίους, οὔτε πρὸς γυναῖκα οὔτε πρὸς τέκνα, εἰ τύχοι κεκτημένος, ἐπιστροφὴν ἤ τινα λόγον ἔτι ποιούμενος ἢ πρὸς αὐτὸν ὅλως νομίζων. Καὶ τῶν μὲν τέκνων ὁ βασιλεὺς κήδεται, ὅπως ἔχωσι τὰ ἀναγκαῖα, τῆς δὲ γυναικὸς οἱ οἰκεῖοι. **8** Ὁ δὲ βίος τοῖς Σαμαναίοις ἐστὶ τοιοῦτος. ἔξω τῆς πόλεως διατρίβουσι διημερεύοντες ἐν τοῖς περὶ τοῦ θείου λόγοις, ἔχουσι δὲ οἴκους καὶ τεμένη ὑπὸ τοῦ βασιλέως οἰκοδομηθέντα, ἐν οἷς οἰκονόμοι εἰσὶν ἀπότακτόν τι λαμβάνοντες παρὰ τοῦ βασιλέως εἰς τροφὴν τῶν συνιόντων. Ἡ δὲ παρασκευὴ γίνεται ὀρύζης καὶ ἄρτων καὶ ὀπώρας καὶ λαχάνων. **9** Καὶ εἰσελθόντων εἰς τὸν οἶκον ὑπὸ σημαίνοντι κώδωνι οἱ μὴ Σαμαναῖοι ἐξίασιν, οἳ δὲ προσεύχονται. εὐξαμένων δὲ πάλιν διακωδωνίζει καὶ οἱ ὑπηρέται ἑκάστῳ τρύβλιον δόντες (δύο γὰρ ἐκ ταὐτοῦ οὐκ ἐσθίουσιν) τρέφουσιν αὐτοὺς τῇ ὀρύζῃ· τῷ δὲ δεομένῳ ποικιλίας προστίθεται λάχανον ἢ τῆς ὀπώρας τι. τραφέντες δὲ συντόμως ἐπὶ τὰς αὐτῶν διατριβὰς ἐξίασιν. **10** Ἀγύναιοι δ᾽ εἰσὶ πάντες καὶ ἀκτήμονες, καὶ τοσοῦτον αὐτῶν τε καὶ τῶν Βραχμάνων σέβας ἔχουσιν οἱ ἄλλοι, ὥστε καὶ τὸν βασιλέα ἀφικνεῖσθαι παρ᾽ αὐτοὺς καὶ ἱκετεύειν εὔξασθαί τι καὶ δεηθῆναι ὑπὲρ τῶν καταλαμβανόντων τὴν χώραν ἢ συμβουλεῦσαι τὸ πρακτέον.

18. 1 Αὐτοὶ δὲ οὕτω πρὸς θάνατον διάκεινται, ὡς τὸν μὲν τοῦ ζῆν χρόνον ὥσπερ ἀναγκαίαν τινὰ τῇ φύσει λειτουργίαν ἀκουσίως ὑπομένειν, σπεύδειν δὲ τὰς ψυχὰς ἀπολῦσαι τῶν σωμάτων. **2** Καὶ πολλάκις, ὅταν εὖ ἔχειν σκήψωνται, μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ μηδὲ ἐξελαύνοντος, ἐξίασι τοῦ βίου, προειπόντες μέντοι τοῖς ἄλλοις· καὶ ἔστιν οὐδεὶς ὁ κωλύσων, ἀλλὰ πάντες αὐτοὺς εὐδαιμονίζοντες πρὸς τοὺς οἰκείους τῶν τεθνηκότων ἐπισκήπτουσί τινα. Οὕτως βεβαίαν καὶ ἀληθεστάτην αὐτοί τε καὶ οἱ πολλοὶ ταῖς ψυχαῖς τὴν

μετ᾽ ἀλλήλων εἶναι δίαιταν πεπιστεύκασιν. **3** οἳ δ᾽ ἐπειδὰν ὑπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς, πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες, ὅπως δὴ καθαρωτάτην ἀποκρίνωσι τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, ὑμνούμενοι τελευτῶσιν· ῥᾷον γὰρ ἐκείνους εἰς τὸν θάνατον οἱ φίλτατοι ἀποπέμπουσιν ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕκαστοι τοὺς πολίτας εἰς μηκίστας ἀποδημίας. Καὶ σφᾶς μὲν αὐτοὺς δακρύουσιν ἐν τῷ ζῆν διαμένοντας, ἐκείνους δὲ μακαρίζουσιν τὴν ἀθάνατον λῆξιν ἀπολαμβάνοντας.

FGrHist 719 F 1 (Stob. *Flor.* 1,3,56)

1 Ἰνδοὶ οἱ ἐπὶ τῆς βασιλείας τῆς Ἀντωνίνου τοῦ ἐξ Ἐμίσων ἐν τῇ Συρίᾳ [ἀφικομένου] Βαρδισάνῃ τῷ ἐκ τῆς Μεσοποταμίας εἰς λόγους ἀφικόμενοι, ἐξηγήσαντο, ὡς ὁ Βαρδισάνης ἀνέγραψεν, εἶναί τινα λίμνην ἔτι καὶ νῦν παρ᾽ Ἰνδοῖς δοκιμαστήριον λεγομένην, εἰς ἥν, ἄν τις τῶν Ἰνδῶν αἰτίαν ἔχων τινὸς ἁμαρτίας ἀρνῆται, <εἰσάγεται>. Τῶν δὲ Βραχμάνων τινὲς δοκιμάζουσιν αὐτὸν τοῦτον τὸν τρόπον. Πυνθάνονται τοῦ ἀνθρώπου, εἰ θέλει διὰ τοῦ ὕδατος γενέσθαι τὴν ἐξέτασιν, καὶ μὴ θέλοντα μὲν ὡς ὑπεύθυνον ἀποπέμπουσι τὴν δίκην ἀποτίσοντα· παραδεχόμενον δὲ τὴν βάσανον εἰσάγουσι μετὰ τῶν κατηγόρων· καταβαίνουσι γὰρ καὶ οὗτοι εἰς τὸ ὕδωρ, δοκιμασθησόμενοι μὴ συκοφαντῶσι. Διέρχονται τοίνυν οἱ ἐπιβαίνοντες τοῦ ὕδατος εἰς ἕτερον μέρος τῆς λίμνης· τὸ βάθος δ᾽ ἐστὶν ἄχρι τῶν γονάτων παντὸς ὁτουοῦν εἰς αὐτὴν ἐπιβάντος. Ὅταν δ᾽ <ὁ> κατηγορούμενος ἐπιβῇ, ἀναμάρτητος μὲν ὤν, ἀδεῶς διέρχεται ἄχρι τῶν γονάτων ἔχων τὸ ὕδωρ· ἁμαρτὼν δὲ ὀλίγον προβὰς βαπτίζεται μέχρι κεφαλῆς. Οἱ δὲ Βραχμᾶνες ἀνασπῶντες αὐτὸν ἐκ τοῦ ὕδατος παραδιδόασι τοῖς ἐνάγουσι ζῶντα καὶ ἀξιοῦσι παιδευθῆναι χωρὶς θανατικῆς καταδίκης. Γίγνεσθαι δὲ τοῦτο σπανίως τῷ μηδένα τολμᾶν ἀρνεῖσθαι τὸ ἁμάρτημα διὰ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος γιγνόμενον ἔλεγχον. **2** Ἑκουσίων τοίνυν ἁμαρτημάτων δοκιμαστήριον Ἰνδοὺς τοῦτ᾽ ἔχειν τὸ ὕδωρ· ἀκουσίων δὲ ὁμοῦ καὶ ἑκουσίων καὶ ὅλως ὀρθοῦ βίου ἕτερον εἶναι, περὶ οὗ ὁ Βαρδισάνης τάδε γράφει· θήσω γὰρ τἀκείνου κατὰ λέξιν· Ἔλεγον δὲ καὶ σπήλαιον εἶναι αὐτόματον, μέγα, ἐν ὄρει ὑψηλοτάτῳ σχεδὸν κατὰ μέσον τῆς γῆς, ἐν ᾧ σπηλαίῳ ἐστὶν ἀνδριάς, ὃν εἰκάζουσι πηχῶν δέκα ἢ δώδεκα, ἑστὼς ὀρθός, ἔχων τὰς χεῖρας ἡπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ· καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὄψεως αὐτοῦ ἐστιν ἀνδρικόν, τὸ δ᾽ εὐώνυμον θηλυκόν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ βραχίων ὁ δεξιὸς καὶ ὁ δεξιὸς ποῦς καὶ ὅλον τὸ μέρος ἀρσενικὸν καὶ τὸ εὐώνυμον θηλυκόν, ὡς ἰδόντα τινὰ ἐκπλαγῆναι τὴν σύγκρασιν, πῶς ἀδιαιρέτως ἔστιν ἰδεῖν τὴν ἀνομοιότητα <τήνδε> τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἑνὶ σώματι. Ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντι λέγουσι γεγλύφθαι περὶ τὸν μαζὸν τὸν δεξιὸν ἥλιον καὶ περὶ τὸν ἀριστερὸν σελήνην καὶ κατὰ τῶν δύο βραχιόνων * * τέχνῃ γεγλύφθαι ἀγγέλων ἀριθμὸν καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ, τουτέστιν οὐρανὸν καὶ ὄρη καὶ θάλασσαν καὶ ποταμοὺς καὶ ὠκεανὸν καὶ φυτὰ

καὶ ζῷα καὶ ἁπλῶς ὅσα ἔστι. Τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ δεδωκέναι τὸν θεὸν τῷ υἱῷ, ὁπηνίκα τὸν κόσμον ἔκτιζεν, ἵνα θεατὸν ἔχῃ παράδειγμα. Ἐξήτασα δὲ (φησί) ποίας ἐστὶν ὕλης, καὶ διεβεβαιοῦτο ὁ Σανδάλης, ἐμαρτύρουν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ ἄλλοι, μηδένα εἰδέναι ποίας ὕλης ἐστὶν ὁ ἀνδριὰς ἐκεῖνος· οὔτε γὰρ χρύσεός ἐστιν οὔτε ἀργύρεος οὔτε χάλκεος οὔτε λίθινος οὔτε ἄλλης ὕλης, ἀλλὰ μᾶλλον παραπλήσιός ἐστι ξύλῳ στερροτάτῳ καὶ ἀσηπτοτάτῳ· μὴ εἶναι δὲ ξύλον. Προσετίθεσαν δὲ λέγοντες, ὅτι τῶν βασιλέων τις ἠθέλησεν ἀφελέσθαι τρίχα ἐκ τῶν περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, καὶ αἷμα ῥεῦσαι καὶ φοβηθῆναι τὸν βασιλέα ἐκεῖνον, ὡς μόλις εὐξαμένων τῶν Βραχμάνων ἀνακτήσασθαι ἑαυτόν. Ἐπὶ δὲ τῇ κεφαλῇ τούτου λέγουσι θεοῦ ἄγαλμα εἶναι ὡς ἐπὶ θρόνου τινὸς καθήμενον. Λέγουσιν δὲ καὶ ἐν τοῖς καύμασιν ἱδροῦν ὅλον τὸν ἀνδριάντα τοῦτον καὶ ῥιπίζεσθαι ὑπὸ τῶν Βραχμάνων καὶ παύεσθαι τοὺς ἱδρῶτας· καὶ εἰ μὴ ῥιπίζοιεν, πολὺν φέρειν ἱδρῶτα, ὡς βρέχεσθαι τὴν περὶ αὐτὸν γῆν. Ἐνδοτέρω δὲ αὐτοῦ ἐν τῷ σπηλαίῳ μετὰ πολὺ διάστημα εἶναι σκότος, ἔνθα μετὰ λαμπάδων εἰσέρχονται οἱ βουλόμενοι καὶ εὑρίσκουσι θύραν τινά· ἐξ ἧς θύρας προέρχεται ὕδωρ καὶ λιμνάζει περὶ τὰ τελευταῖα τοῦ σπηλαίου· καὶ ὡς δοκιμάζοντες ἑαυτοὺς εἰσέρχονται διὰ τῆς θύρας ἐκείνης. Καὶ ὅσοι εἰσὶ καθαροὶ ἀπὸ τῆς φαυλότητος τοῦ βίου εἰσέρχονται ἀνεμποδίστως εὐρυνομένης τῆς θύρας, καὶ εὑρίσκουσι πηγὴν μεγίστην ὕδατος πάνυ διαυγεστάτου καὶ ποτιμωτάτου, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ ἐκεῖνο προέρχεται· οἱ δὲ ἐν καταγνώσει ὄντες πολὺ θλίβουσιν εἰσελθεῖν διὰ τῆς θύρας ἐκείνης καὶ οὐ δύνανται στενουμένης αὐτοῖς· οἵτινες βιαζόμενοι ἐξομολογοῦνται ἐπὶ τῶν ἑτέρων εἴ τι ἥμαρτον, <καὶ> δέησιν ποιοῦνται ἵνα οἱ λοιποὶ εὔξωνται περὶ αὐτῶν, καὶ νηστεύουσι χρόνον τινὰ ἱκανόν. Ἐκεῖ φησιν εἰρηκέναι <τοὺς> περὶ τὸν Σανδάλην συνάγεσθαι τοὺς Βραχμᾶνας ἡμέρᾳ μέν τινι τεταγμένῃ· ἀλλὰ εἶναι μέν τινας ἐκεῖ ἔχοντας τὴν διατριβήν, τοὺς δὲ ἀλλαχόθεν συνιέναι θέρους ὥρᾳ καὶ περὶ τὸ φθινόπωρον πλεοναζούσης τῆς ὀπώρας ἐπί τε τὴν θέαν τοῦ ἀνδριάντος καὶ ἐπὶ τὸ ἀλλήλοις συμμῖξαι καὶ εἰς τὸ πεῖραν ἑαυτῶν λαβεῖν, εἰ δύνανται εἰσελθεῖν διὰ τῆς εἰρημένης θύρας. Γίγνεσθαι δὲ ἐκεῖ ζητήσεις λέγουσι περὶ τῆς ἐν τῷ σώματι ἐκείνῳ γλυφῆς. Οὐδὲ γὰρ ἔστι ῥᾳδίως πάσῃ τῇ ἀνατυπώσει ἐπιστῆσαι, διά τε τὸ πολλὰ εἶναι καὶ διὰ τὸ μὴ πάντα τὰ ζῷα καὶ φυτὰ ἐν πάσῃ χώρᾳ ὑπάρχειν.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 337-350

ECHI DI SAPIENZA PAGANA NEL *DE NABUTHAE HISTORIA* DI AMBROGIO

Teresa BUCCI
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Ambrose, poverty, wealth.*

Abstract: *While explaining the biblical story of poor Nabot deprived of his little vineyard by the greedy king Achab (3* Reg. *21), in* De Nabuthae historia*, and, in particular, in the incipit, which sounds especially meaningful because it contains almost all the themes examined in detail in the following sections, Ambrose deals with the antithesis between poverty and wealth. This theme of ancient philosophical derivation, amply discussed by Stoics and Cynics in the past, is now reinterpreted, by Ambrose, according to the Christian evangelic message. So, in order to face one of the worst and most deep-rooted evils, Ambrose declares and demonstrates by examples two eternal verities: the equality of all men and the vanity of worldly goods.*

1. Nel *De Nabuthae historia* Ambrogio commenta un episodio narrato in 3 *Reg*. 21: l'avido re Achab, accecato da folle cupidigia, fa uccidere il povero Naboth, per impadronirsi della piccola vigna di costui e ricavarne un orto. Prendendo spunto da questo episodio dell'*Antico Testamento*, Ambrogio elabora una serie di riflessioni sul contrasto tra ricchezza e povertà e, ribadendo, anche attraverso alcune forti immagini, l'idea della assoluta eguaglianza di tutti gli uomini, lancia accuse veementi e appassionate contro i *divites*, auspicando una più equa distribuzione dei beni[1].

---

[1] La maggior parte degli studiosi assegna l'opera al periodo compreso tra il 386 e il 389, quando risulta consistente l'influenza esercitata su Ambrogio da due omelie di Basilio (la VI, *In illud Lucae* e la VII, *In divites*): M. Ihm, *Studia Ambrosiana*, Lipsia, 1889, 20; W. Wilbrand, *Zur Chronologie einiger Schriften des heiligen Ambrosius*, *HJ*, 41, 1921, 1-19; G. De Luca, *Ambrogio. La Storia di Nabot di Jezrael*, Brescia, 1952, 8; A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano, 1960², 543; V. R. Vasey, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose. A Study on De Nabuthae*, Roma, 1982, 24. Soltanto M. R. P. McGuire (*Sancti Ambrosii De Nabuthe. A Commentary, with an Introduction and Translation*, Washington D. C., 1927, 2-3) colloca l'opera nel 394.

L'*incipit* dell'opera risulta particolarmente significativo in quanto, oltre ad anticipare molti dei motivi sviluppati nelle sezioni successive, condensa gli spunti salienti per l'elaborazione di una puntuale esegesi, omiletica e didascalica, al passo biblico, nel quale è narrata una vicenda esemplare, una remota storia dal carattere universale. Ambrogio avverte, infatti, l'urgenza di porre sin da subito in rilievo l'immediata attualità dell'antico episodio[2], che ai suoi occhi rappresenta un paradigma della realtà storica di ogni tempo e specialmente del suo tempo, nel quale il particolare contesto economico e sociale suscitava grande indignazione per le prepotenze dei ricchi nei confronti dei più deboli[3] e sollecitava lui, vescovo, ad intervenire personalmente per tentare di frenare l'*avaritia* e la corruzione dilaganti[4]. Il proposito di universalizzare il personale vissuto di Naboth[5] è realizzato attraverso il ricorso a precise scelte stilistiche e lessicali (come dimostrano, ad esempio, l'avverbio *cottidie* ripetuto in anafora e la 'iunctura' *humanum genus*[6], che designa l'umanità riflessa in Naboth) e alla drammatica immagine dell'incessante e perpetuo rinnovarsi di una terribile realtà: *Non igitur unus Achab natus est, sed quod peius est cottidie Achab nascitur et numquam moritur huic saeculo. Si unus occidit, adsurgunt plurimi, plures qui rapiant quam qui amittant. Non unus Nabuthae pauper occisus est: cottidie Nabuthae sternitur, cottidie pauper occiditur*[7]. Così come non esiste un

---

[2] La simmetrica disposizione dei costituenti della frase *Nabuthae historia tempore vetus est, usu cottidiana* (*Nab*. 1) ad esempio, nel rendere maggiormente evidente il contrasto passato/presente, crea un solido collegamento tra i due momenti.

[3] Per l'aspetto storico-sociale del discorso di Ambrogio, cfr. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris, 1933; F. H. Dudden, *The Life and Times of Saint Ambrose*, Oxford, 1935; Paredi, *cit*.; L. Cracco Ruggini, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, *Ambrosius Episcopus*, 1976, 230-265.

[4] Una testimonianza in Paul. Med. *Vita Ambr*. 41.

[5] La vicenda di Naboth, espropriato della propria vigna, è assunta a paradigma di una realtà attuale nel IV secolo, quando sempre più numerosi si fecero gli espropri di terre da parte dei *possessores*, in seguito alla diffusione del latifondismo nell'Italia Cisalpina: cfr. R. Ricci, *Ambrogio e alcune conseguenze sociali dell*'avaritia*: latifondismo e speculazione sui prezzi del grano*, *Aevum*, 84, 2010, 288.

[6] *Hoc metu percitum humanum genus cedit iam suis terris* (*Nab*. 1).

[7] *Nab*. 1. F. Canfora (*Simmaco, Ambrogio, L'altare della Vittoria*, Palermo, 1991, 84) commenta: «La pretesa di un assai piccolo numero di uomini di tenere per sé la totalità dei beni della terra non può essere tollerata: come – secondo

solo Achab, che nasce ogni giorno per vivere per sempre e mai morire, anche Naboth, dietro il quale sono adombrati i tanti poveri della terra, non è stato ucciso una sola volta, ma ogni giorno patisce la sua condizione, ogni giorno muore per opera di un Achab.

Il *De Nabuthae*, dominato dal motivo del contrasto tra ricchi e poveri, propone, dunque, due figure paradigmatiche e antitetiche, Naboth e Achab. Sebbene l'enfatica posizione incipitaria del nome proprio del protagonista della vicenda (*Nabuthae*) sia spia della intensa e sincera attenzione di Ambrogio per la categoria dei deboli e dei poveri, a Naboth, tuttavia, è riservato uno spazio 'letterario' minore rispetto a quello dedicato al suo antagonista, il re Achab: ne sono prova l'unica battuta che Naboth pronuncia, consistente nel perentorio rifiuto di cedere al sovrano l'eredità dei suoi padri[8], e il doppio diminutivo *agellulus*[9], indicante la vigna ereditata da Naboth (il patrimonio di famiglia, metafora della fedeltà alla stirpe di appartenenza e ai suoi capostipiti)[10], che, nella sua piccola dimensione, efficacemente rappresenta la povertà del proprietario. La figura del *dives*[11], al contrario, in quanto funzionale ad illustrare l'eroismo di Naboth e la dottrina morale di Ambrogio, ricopre un ruolo di primis-

---

quanto narra la Scrittura – Naboth fu vittima delle iniquità perpetrate ai suoi danni dal crudele re Achab e venne da costui privato della modesta sua vigna e fin della vita, così ancor oggi si ripetono, identiche, situazioni e prepotenze ai danni dei piccoli proprietari, che a grado a grado i grandi spogliano, riducono in stato servile, se non addirittura mandano a morte... Ogni giorno per un Achab che muore, ne nascono cento altri e ogni giorno i Naboth sono spogliati, oppressi, ridotti in servitù, mandati a morte».

[8] Per A. Portolano, *La dimensione spirituale della proprietà nel De Nabuthe Jezraelita di Ambrogio*, Napoli, 1973, 223, il rifiuto di Nabot non ha una base giuridica, ma sentimentale ed affettiva.

[9] M. F. Barry, *The Vocabulary of the moral-ascetical Works of Saint Ambrose*, Washington, 1926, 82, rileva la scarsa presenza di diminutivi, peculiari del *sermo plebeius*.

[10] Le immagini del campo e della vigna, ricorrenti sia nell'*Antico* che nel *Nuovo Testamento* (*Gen*. 9, 20; *Deuter*. 23, 25; *Cant*. 8, 11; *Is*. 5, 1 ss.; *Matth*. 20, 1; 21, 33; *Ioh*. 15, 1 ss.), oltre ad avere un valore concreto, spesso assumono anche un significato allegorico: «Ambrogio non parla della eredità comunemente intesa, ma di un'eredità religiosa che si traduce in 'terra' per l'AT e in 'chiesa' per il NT»: M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel Cristianesimo primitivo*, Roma 1998, 71.

[11] Ambrogio propone anche una spiegazione etimologica del vocabolo, invitando il suo pubblico a riflettere sul significato di *dives*: *Ditem dicunt gentiles inferi praesulem, arbitrum mortis. Ditem appellant et divitem, quod nisi mortem dives inferre non noverit, cui regnum de mortuis, cui sedes inferna sint* (*Nab*. 28).

simo piano nell'ambito della σύγκρισις τῶν προσώπων[12] realizzata da Ambrogio per descrivere le condizioni materiali e psicologiche dei due personaggi: alla presentazione del giusto Naboth, che difende strenuamente il suo piccolo podere, fa da contraltare la descrizione del ricco Achab, superficiale e avido, continuamente insoddisfatto di ciò che possiede, arso dal desiderio di appropriarsi di quei beni che in realtà non appartengono ad alcuno, ma sono stati creati da Dio perché tutti gli uomini possano goderne. Proprio ai *divites*, sempre attratti dalla *vicina possessio* e ansiosi di possedere ogni cosa, il vescovo si rivolge direttamente, stigmatizzando la loro prepotenza e voracità: *Quis enim divitum non cottidie concupiscit aliena? Quis opulentissimorum non exturbare contendit agellulo suo pauperem atque inopem aviti ruris eliminare finibus? Quis contentus est suo? Cuius non inflammet divitis animum vicina possessio?*[13]

2. Nel denunciare non la ricchezza in sé, bensì i turpi vizi che ad essa si accompagnano di frequente (come l'avidità, lo sperpero, l'avarizia, la smania dei piaceri) e che la rendono intollerabile non solo sul piano socio-economico, ma anche su quello etico, Ambrogio sembra risentire sensibilmente delle riflessioni elaborate nell'ambito della scuola stoica, che già da tempo esercitava consistenti influssi sul pensiero cristiano[14]. Secondo gli Stoici le ricchezze non costituivano per se stesse un bene: *Posidonius sic interrogandum ait: 'quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem non sunt bona. Divitiae autem et bona valetudo et similia his nihil horum fa-*

---

[12] R. Ricci *La* σύγκρισις *tra ricchezza e povertà in Ambrogio*, *St. Ambr.*, 2, 2008, 277-290.

[13] *Nab.* 1.

[14] E. V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911; M. Pohlenz, *Die Stoa* I-II, Göttingen, 1959 (trad. it., Firenze, 1967); I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1968; A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, 1974 (trad. it. Bologna, 1997); J. Brun, *Le Stoïcisme*, Paris, 1994 (trad. it. Milano, 1998). In quanto scuola, la Stoa cessò di esistere nel 529, anno in cui Giustiniano ordinò la chiusura delle quattro scuole filosofiche di Atene; in quanto corrente di pensiero, essa si spense gradualmente a partire dal sec. III, in concomitanza con la rapida diffusione del Cristianesimo per tutto l'impero e con la rinascita del Platonismo all'interno degli ambienti dell'intellettualità pagana. Se il Platonismo di Plotino, che attingeva ampiamente agli apporti concettuali degli Stoici, minacciava la sopravvivenza dello Stoicismo come movimento filosofico indipendente, il Cristianesimo, al contrario, accolse le elaborazioni stoiche, per immetterle nel circuito delle proprie idee e dei propri principi.

ciunt; ergo non sunt bona' (Sen. *epist.* 87, 35). Tuttavia, il saggio stoico, che, come gli uomini comuni, ha cura dei beni che possiede, anche se non considera la ricchezza per se stessa desiderabile, di fronte all'opportunità di scegliere tra essa e la povertà, è, per istinto naturale, predisposto ad optare per la ricchezza: questa infatti, pur rappresentando uno stato socio-economico preferibile alla povertà, dal punto di vista etico invece, è ad essa equivalente, in quanto entrambe, ricchezza e povertà, non influiscono sul conseguimento della perfezione morale o della felicità[15]. Risulta, quindi, chiaro come non sussista alcuna differenza di fondo tra ricchezza e povertà, tanto nello Stoicismo, quanto nel Cristianesimo, che ha come fine la salvezza di tutti gli uomini, indipendentemente dalla condizione sociale di ciascuno: la povertà non è prerogativa necessaria per ottenere la grazia divina, così come la ricchezza non implica la dannazione.

La Stoa antica, media e nuova annoverava, infatti, la ricchezza tra gli 'indifferenti' (ἀδιάφορα)[16], come rivelano le parole di uno dei maggiori ed ultimi rappresentanti dello Stoicismo, Epitteto, il quale distinse le realtà esistenti in buone (virtù), cattive (vizi) e indifferenti (o realtà intermedie, tra le quali, appunto, la ricchezza, insieme a salute, vita, morte, piacere, fatica): τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι ἀγαθά, τὰ δὲ κακά, τὰ δ' ἀδιάφορα. Ἀγαθὰ μὲν οὖν αἱ ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν, κακὰ δὲ κακίαι καὶ τὰ μετέχοντα κακίας, ἀδιάφορα δὲ τὰ μεταξὺ τούτων, πλοῦτος, ὑγίεια, ζωή, θάνατος, ἡδονή, πόνος (Epict. *diss*. 2, 19, 13)[17]. Poiché, dunque, la ricchezza, che può essere usata in positivo o in negativo, non reca né danno né vantaggio, essa non rappresenta un bene. Anche Seneca, che, insieme ad Epitteto, fu tra i più insigni esponenti della nuova Stoa, nell'attestarsi sulla stessa posizione di Aristone di Chio, illustre filosofo della Stoa antica – del cui pensiero si fece latore – discutendo in merito alla necessità di educare il ricco all'uso del denaro, in modo tale da poter rimuovere il *vitium* dell'*ava-*

[15] Arnim III, 35, 14.26.

[16] Sugli indifferenti: Arnim III, 28-39. Cfr. anche: Zenone (Arnim I, 47, 25), il quale elencava tra i beni la saggezza, la temperanza, la giustizia, il coraggio e, in generale, tutto ciò che è virtù; tra i mali la dissennatezza, l'intemperanza, l'ingiustizia, la viltà; tra gli indifferenti la vita, la morte, la fama, l'oscurità, la fatica, il piacere, la ricchezza, l'indigenza, la malattia, la salute; Aristone (Arnim I, 81, 33), che considerava indifferenti quelle realtà che non incidono né sulla felicità, né sull'infelicità, come i beni corporei e la maggior parte di quelli esterni.

[17] Arnim III, 218, 13.

ritia, sembra temperare i suoi aspri giudizi sulla ricchezza (che tocca in sorte anche a uomini turpi, è strettamente connessa con l'*avaritia* ed è causa di molti mali per l'uomo che ad essa aspira[18]) con il riconoscimento che essa, appunto, non è in sé né buona, né cattiva, che il denaro non è né un bene né un male e che miseri sono, in realtà, i ricchi: *efficias oportet, ut sciat pecuniam nec bonum nec malum esse; ostendas illi miserrimos divites... cognoverit beatam esse vitam non quae secundum voluptatem est, sed secundum naturam, cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit... reliqua omnia, divitias, honore, bonam valetudinem, vires, imperia scierit esse mediam partem, nec bonis adnumerandam nec malis...* (*epist.* 94, 7-8)[19]. Se la ricchezza rientrava, allora, tra gli 'indifferenti', ne derivava che solo il suo corretto utilizzo e i vantaggi che essa produceva nella vita pratica e nella società potevano conferirle un valore positivo, come aveva già osservato Cicerone, il quale conobbe personalmente alcuni Stoici (Panezio, Posidonio e Antioco, ad esempio) e attinse largamente alle loro opere[20]: *Hecatonem quidem Rhodium, discipulum Panaetii, video in iis libris, quos de officiis scripsit Q. Tuberoni dicere 'sapientis esse nihil contra mores leges instituta facientem, habere rationem rei familiaris. Neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propinquis, amicis, maximeque rei publicae. Singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis'* (*off.* 3, 63).

Questo tema, di matrice stoica, non è estraneo ad Ambrogio, nel quale convivono l'eredità culturale pagana e l'imprescindibile autorevolezza della scrittura neotestamentaria, che riconosce una dimensione morale anche all'attività economica, come attestano due esempi significativi sotto questo rispetto: a Zaccheo, capo dei pubblicani, in nome della generosità con la quale ha amministrato il proprio patrimonio, Gesù promette la salvezza (*Lc.* 19, 1-10); il ricco Giuseppe d'Arimatea provvede alla sepoltura di Cristo (*Matth.* 27, 57-60). E se

---

[18] *Quod contemptissimo cuique contingere ac turpissimo potest, bonum non est. Opes autem et lenoni et lanistae contingunt: ergo non sunt bona* (Sen. *epist.* 87, 15 = Arnim III, 36, 18); (*divitiae*) *autem fiunt ex avaritia: divitiae ergo non sunt bonum* (*epist.* 87, 22 = Arnim III, 36, 21); *quod dum consequi volumus, in multa mala incidimus, id bonum non est. Dum divitias autem consequi volumus, in multa mala incidimus: ergo divitiae bona non sunt* (*epist.* 87, 28 = Arnim III, 36, 23).

[19] Arnim I, 81, 21.

[20] Long, *cit.*, 282.

il rigorista Girolamo (*in Matth.* 19, 24) commenta il celebre versetto del Vangelo *facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem entrare in regnum caelorum*, con la frase *hoc dicto ostenditur non difficile esse sed impossibile*, il politico Ambrogio, al quale sta a cuore la salvezza di tutti gli uomini qualunque sia la loro condizione di vita, non esclude il ricco dal regno dei cieli, a patto che costui metta i suoi beni a disposizione anche dei meno fortunati. Solo la carità e la generosità verso i bisognosi, infatti, rendono l'uomo degno della salvezza[21], ragion per cui il possedere beni comporta, inevitabilmente, l'obbligo di dare[22]. Il mezzo attraverso il quale tale restituzione può essere attuata è l'elemosina[23]. Già a parere di Seneca, del resto, disporre di ricchezze risultava lecito ed utile, perché, oltre a consentire di migliorare la qualità della vita di chi ne possiede, la ricchezza rende possibile la difficile arte di donare opportunamente[24].

E se presso gli Stoici la ricchezza era stimata quale semplice bene che l'uomo ha ricevuto in prestito[25], così, anche per Ambrogio l'uomo è solo custode dei beni concessigli da Dio[26]: distribuendo i suoi averi ai poveri con l'elemosina, infatti, il ricco non elargisce del proprio, ma restituisce quanto a ciascuno spetta di diritto, non

---

[21] Vd. 1 *Cor.* 13, 1 ss. in cui Paolo innalza un inno alla carità e 1 *Cor.* 7, 31 dove Paolo afferma che ogni possedimento o bene terreno non è ricchezza, ma solo un mezzo al servizio dell'amore.

[22] *Nab.* 53: *Non de tuo largiris pauperi, sed de suo reddis... debitum ergo reddis, non largiris indebitum.*

[23] In *Nab.* 52 Ambrogio, servendosi di un'immagine di *Sirach.* 3, 30, paragona l'elemosina all'acqua: come l'acqua spegne il fuoco, così l'elemosina compensa i peccati.

[24] *Errat, si quis existimat facilem rem esse donare: plurimum ista res habet difficultatis, si modo consilio tribuitur, non casu et impetu spargitur* (*vita beata* 24, 1). Per difendersi dagli attacchi di quanti lo accusavano di vivere nel lusso e nella ricchezza e per tentare di risolvere l'aporia se il suo modo di vivere potesse effettivamente conciliarsi con i principi stoici, nel *De vita beata* Seneca, da una parte, dichiara di accettare il principio basilare dello Stoicismo che la virtù debba bastare da sola alla felicità, dall'altra cerca di dimostrare ai suoi avversari che ciò non esclude una valutazione positiva della ricchezza, da preferirsi alla povertà in quanto consente di esercitare una virtù come la generosità, dote per la quale il filosofo rimase celebre nel corso degli anni (vd. Pohlenz, *cit.* II, 75-76). Sulla discrepanza tra parole e azioni in Seneca che si proclamava stoico, pur essendo ricco vd. anche Arnold, *cit.*, 113 ss.

[25] Τούτων γὰρ οὐδὲν ἴδιον τῷ ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἀλλὰ πάντα ἀλλότρια, δοῦλα, ὑπεύθυνα ἄλλοτε ἄλλοις διδόμενα ὑπό τῶν κυρίων (Epict. *diss.* 4, 5, 15).

[26] *Custos ergo tuarum es, non dominus facultatum* (*Nab.* 58).

compie un atto di generosità, ma nel donare quei beni di cui egli è solo ed esclusivamente l'amministratore, non il padrone, agisce secondo giustizia e contribuisce a ripristinare l'ordine sociale. Esemplare, in senso negativo, è il caso del ricco epulone protagonista della parabola (*Lc.* 16, 19-31) a cui più volte Ambrogio allude nel *De Nabuthae*[27]: il ricco egoista non fa elemosina, gode dei propri beni e gozzoviglia senza offrire nulla a Lazzaro[28], che, soffrendo la fame, mendica presso la porta della sua casa. Ma dopo la morte, il destino dei due personaggi si capovolge: Lazzaro, accolto tra i beati, gode della protezione di Abramo; il ricco, invece, soffre, arso nelle fiamme della dannazione. Non diversamente dagli Stoici, per i quali la generosità è una virtù che dispone naturalmente a fare il bene, che reca giovamento o da cui si trae giovamento[29], anche Ambrogio è convinto che attraverso l'elemosina, espressione concreta della generosità, il cristiano possa aiutare il prossimo e conquistare per sè la salvezza eterna.

Al contrario, l'errato utilizzo della ricchezza da parte dei dissennati conduce alla negazione che la ricchezza stessa (insieme alla salute e alla vigoria fisica) possa rappresentare un bene: Πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ καὶ ῥώμῃ σώματος κακῶς χρῶνται πάντες οἱ ἀνόητοι. Διόπερ οὐδέν ἐστι τούτων ἀγαθόν (Plut. *De stoic. repugn.* 31, 1048 C)[30]. Nel fornire alcuni consigli sul saggio uso della ricchezza, Seneca, che esortava gli uomini a non dipendere dai propri averi per evitare di divenirne schiavi, distingueva colui che possiede ricchezze da chi ne è posseduto: *Vis scire, quam non eundem habeant locum? Mihi divitiae si effluxerint, nihil auferent nisi semet ipsas, tu stupebis et vide-*

---

[27] Nel *De Nabuthae* si parla tre volte di Lazzaro (19; 52; 60), accostato a Naboth per la sua povertà. Cfr. Vasey, *cit.*, 86.

[28] Motivo per cui viene condannato: vd. S. Calafato, *La proprietà privata in S. Ambrogio*, Torino, 1958, 28.

[29] Hier. *in Gal.* 3, 5, 22 *Denique et hanc* (*scilicet* τὴν χρηστότητα) *Stoici ita definiunt: benignitas est virtus sponte ad bene faciendum exposita. Non multum bonitas a benignitate diversa est... hanc quoque sectatores Zenonis ita definiunt: bonitas est virtus quae prodest: sive, virtus ex qua oritur utilitas: aut virtus propter semet ipsam: aut affectus qui fons sit utilitatum* (Arnim III, 71, 31). Cfr. anche Arnim III, 67, 8: χρηστότης δὲ ἕξις ἑκουσίως εὐποιητική. La generosità è, quindi, la capacità di compiere buone azioni spontaneamente.

[30] Arnim III, 29, 43. Cfr. anche Arnim III, 36, 28, dove è ricordato l'assunto stoico per cui ciò che viene da un male non può essere un bene; poiché la ricchezza viene anche dal lenocinio, che è un male, essa non può essere un bene: τὸ διὰ κακοῦ γινόμενον οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ διὰ πορνοβοσκίας κακοῦ ὄντος γίνεται· οὐκ ἄρα ὁ πλοῦτος ἀγαθόν.

beris tibi sine te relictus, si illae a te recesserint; apud me divitiae aliquem locum habent, apud te summum; ad postremum divitiae meae sunt, tu divitiarum es (*vita beata* 22, 5). Allo stesso modo, Ambrogio riconosce che alcuni uomini, sebbene poveri, vivono da ricchi, mentre altri, pur nella ricchezza, vivono come poveri, in quanto schiavi dei propri beni[31].

Ai dissennati di cui parlavano gli Stoici, si potrebbero, inoltre, accostare gli eredi scriteriati che compaiono a chiusura del primo capitolo del *De Nabuthae*: *Heredibus relinquis depositum magis hereditarium quam commodum voluntarium qui id quod relictum est minuere ac violare formident. Si frugi heredes sunt, custodiunt, si luxuriosi, exhauriunt. Itaque aut bonos heredes perpetua condemnas sollicitudine aut malos dimittis quo tua facta condemnent*[32]. Nel confronto tra due tipologie di eredi – i parsimoniosi, che custodiscono i beni lasciati loro in eredità, e i dissipatori, che esauriscono le sostanze ereditate – Ambrogio ovviamente stigmatizza gli eredi lussuriosi, dediti ai piaceri di una vita incontrollata e sregolata, e manifesta l'idea che la proprietà stessa debba trovare una sua ragion d'essere «nel rapporto tra eticità e socialità»[33]: in *Nab.* 29-40, ad esempio, nel commentare la parabola del ricco stolto[34], Ambrogio descrive l'assurdo comportamento dell'avaro, che, preoccupandosi del luogo ove poter conservare un abbondante raccolto, decide di demolire i

---

[31] Ambrogio considera la reale miseria di colui il quale, pur disponendo di un ricco patrimonio, non ne sa fare buon uso perché non è generoso con gli altri e non li aiuta (*Nab.* 57). Successivamente (*Nab.* 63), egli commenta un versetto di *psalm.* 75, 6 (*omnes viri divitiarum*) in cui tra gli stolti sono annoverati 'gli uomini delle ricchezze': essi, non disponendo liberamente delle proprie sostanze, ma limitandosi a custodirle alla pari di servi, non possono definirsi padroni delle stesse. Cfr.: Cic. *parad.* 6, 52: *inprobi autem et avari...non modo non copiosi ac divites, sed etiam inopes ac pauperes existimandi sunt*; Plut. *cupid. divit.* 526 F μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνος ἀλλ' ὁ πλοῦτος περιχυθεὶς καὶ κρατήσας... Nel *De cupiditate divitiarum*, appunto, Plutarco stigmatizzando il desiderio smodato di ricchezza, chiamato φιλοπλουτία, illustra il vizio attraverso tre aspetti di esso: l'insaziabilità, che appartiene tanto all'avaro quanto al prodigo, la riduzione dell'uomo a schiavo delle ricchezze, la ricerca del superfluo, come mezzo di una superba e vana ostentazione (vd. A. Barigazzi, *Studi su Plutarco*, Firenze, 1994).

[32] *Nab.* 3. Ambrogio torna a parlare di eredi in *Nab.* 54, dove sostiene che non possono ascriversi a merito di un erede la quantità di oro, i soffitti, i tavoli di porfido o la gloria degli avi.

[33] Portolano, *cit.*, 22.

[34] *Lc.* 12, 16-21.

granai per costruirne di più grandi e trascorrere, così, il resto della vita nel riposo e nel divertimento, godendo di quei beni. Ma il ricco stolto non sa che sopraggiungerà inaspettata la morte e che sarà costretto ad abbandonare tutti i suoi averi, senza aver permesso ad altri di usufruirne. Ambrogio, al contrario, propone la scelta di un luogo diverso e ben più sicuro, in cui quelle messi possano essere al riparo, custodite dai ladri e conservate in eterno: il cuore dei poveri, dove nessun tarlo le divora e l'invecchiamento non le guasta.

Dagli Stoici era poi ritenuto degno di biasimo ogni ingiustificato desiderio che non sgorgasse da una reale ed effettiva necessità. Anche l'episodio biblico scelto da Ambrogio appare adeguato ad esemplificare una simile circostanza: Achab, insoddisfatto dei propri averi[35], desidera la vigna di Naboth, mosso da un bisogno fittizio che si traduce in mera avidità, ovvero nella spasmodica tensione fine a se stessa ad ammassare ricchezze, nello specifico ricchezze fondiarie. L'avida urgenza del *dives* di estendere i propri possedimenti, di incorporare le terre altrui nelle proprie, per non abitare accanto ad altri uomini, tradisce, inoltre, il carattere antisociale che la ricchezza può assumere: *Quousque extenditis, divites, insanas cupiditates? Numquid soli habitabitis super terram? Cur eicitis consortem naturae et vindicatis vobis possessionem naturae?*[36] Il ricco, infatti, isolandosi, tende ad andare contro natura, mentre perfino gli animali sono portati ad unirsi tra loro in una sorta di naturale comunione di vita. La riprovevole smania di impadronirsi della *vicina possessio*[37], ricade, allora, a parere di Ambrogio, nel dominio giuridico dell'*usurpatio*[38],

---

[35] Cfr. Plut. *cupid. divit.* 524 B εἰ δὲ τις (…) χωρίων πολλῶν παρόντων καὶ ἀργυρίου οὐ γίνεται μεστὸς ἀλλ' ἐπ' ἄλλα συντέταται καὶ ἀγρυπνεῖ καὶ ἀπλήρωτός ἐστι πάντων, οὗτος οὐκ οἴεται δεῖσθαι τοῦ θεραπεύσοντος καὶ δείξοντος ἀφ' ἧς αἰτίας τοῦτο πέπονθεν;

[36] *Nab.* 2. L'uomo è l'unica creatura capace di respingere il proprio simile, distruggerne le dimore e costruirne per le bestie (*Nab.* 12).

[37] Lo stoico Aristone considerava una forma di ἄνοια (Sen. *epist.* 94, 17 traduce ἄνοια con *insania*) il desiderio di ricchezza, perché i ricchi dimostrano con le loro scelte di non sapere che cos'è veramente utile per il raggiungimento della felicità.

[38] Sull'*usurpatio*: G. Micunco, *'La terra è di Dio', Ambrogio, Nab. XVI, 67, InvLuc*, 20, 1998, 180. In sintonia con Cicerone (*off.* 1, 21 *sunt autem privata nulla natura*), Ambrogio afferma che l'origine della proprietà privata è nell'usurpazione: *Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum* (*off.* 1, 132). Cfr. anche *hex.* 5, 2 *Haec* (i.e. *natura*) *communia dedit, ne tibi aliqua velut propria vindicares tibi suos fructus terra producit.* La questione relativa alla liceità della

sopruso che consiste nell'appropriazione indebita da parte di alcuni di ciò che appartiene a tutti e al quale allude l'interrogativa *In commune omnibus, divitibus atque pauperibus, terra fundata est: cur vobis ius proprium soli, divites, adrogatis?*[39]. E mentre al ricco, quando è vivo, non bastano immense distese di terra, dopo la morte – osserva con amara ironia Ambrogio – una identica, modesta porzione di terreno è invece sufficiente a racchiudere tanto le sue spoglie quanto quelle del povero: *Caespes angustus aeque et pauperi abundat et diviti et terra quae viventis non cepit affectum, totum iam divitem capit*[40]. Nella disapprovazione ambrosiana dell'assurdo e irragionevole desiderio di accumulare proprietà, si possono agevolmente individuare i riflessi della concezione stoica sintetizzata in un antico proverbio: *is maxime divitiis fruitur, qui minime divitiis indiget* (Sen. *epist.* 14, 17), per cui il vero ricco è colui che limita al minimo i suoi 'bisogni'. E poiché per gli Stoici il dovere del *sapiens* coincideva con la capacità di *proprium officium recte eligere*, al saggio non era lecito volere o bramare qualcosa il cui desiderio fosse immotivato: *nihil est enim fas concupiscere sapienti aut adpetere*[41]. Anche Diogene Laerzio, analizzando la definizione di passione presso gli Stoici, vedeva nel desiderio un impulso irrazionale da cui ne scaturivano altri, come il bisogno, l'odio, la rissosità, l'ira, l'aggressività: ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὄρεξις, ὑφ ἣν τάττεται καὶ ταῦτα· σπάνις, μῖσος, φιλονικία,

proprietà privata è molto controversa e, in quanto tale, ha prodotto molteplici riflessioni e fatto registrare diverse posizioni. Per una trattazione specifica della problematica, in merito alla quale esiste un vasto dibattito, si veda la seguente bibliografia: G. D. Gordini, *La proprietà secondo Sant'Ambrogio*, *Ambrosius*, 33, 1957, 15-35; S. Calafato, *La proprietà privata in Sant'Ambrogio*, Torino 1958, 77-101; L. Orabona, *L'"usurpatio" in un passo di Sant'Ambrogio parallelo a Cicerone su "ius commune" e "ius privatum"*, *Aevum*, 33, 1959, 5-6, 495-504; E. Frattini, *Proprietà e ricchezza nel pensiero di Sant'Ambrogio*, *RIFD*, 39, 1962, 745-766; G. E. M. de Sainte-Croix, *Early Christian Attitudes to Property and Slavery*, in D. Baker (ed.), *Church Society and Politics*, Oxford 1975, 29-31.

[39] *Nab.* 1. Cfr. anche Ambr. *off.* 1, 132; *in Lc.* 7, 124; *hex.* 6, 52; *in psalm.* 118, 8, 22 (*cum praesertim Dominus Deus noster terram hanc possessionem omnium hominem voluerit esse communem*).

[40] *Nab.* 2. Anche il re Achab, padrone di smisurate ricchezze, offuscato dalla brama di estendere i propri possedimenti, in punto di morte è ridotto dal Signore ad uno stato di povertà estrema. Achab, infatti, muore solo: nessuno lava le sue ferite, nessuno seppellisce il suo corpo; la pietà degli uomini è sostituita dall'aggressività dei cani (*Nab.* 69).

[41] Arnim III, 47, 4 ss.

ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός. Ἔστι δὲ ἡ μὲν σπάνις ἐπιθυμία τις ἐν ἀποτεύξει καὶ οἷον κεχωρισμένη ἐκ τοῦ πράγματος, τεταμένη δὲ διακενῆς ἐπ' αὐτὸ καὶ σπωμένη (7, 113)[42]. Ma, mentre il bisogno è, in generale, quel desiderio che determina una tensione verso la cosa desiderata, l'avidità è, nello specifico, un desiderio e un bisogno di ricchezze: φιλοπλουτία (Stob. *ecl.* 2, 91, 10)[43].

La bramosia delle cose altrui appare tanto più riprovevole se ha per oggetto la *res familiaris*, identificabile con la vigna di Naboth: il mantenimento della *res familiaris* costituiva, infatti, un inderogabile dovere, tanto per gli Stoici, quanto per i Romani di età repubblicana, come prova l'asserzione ciceroniana *largitio quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit* (*off.* 2, 52).

Alle complesse riflessioni che hanno per oggetto la ricchezza, si associa una peculiare considerazione della povertà, non ritenuta, dagli Stoici, per se stessa, un 'male': se l'esortazione di Seneca *compara inter se pauperum et divitum vultus*; *saepius pauper et fidelius ridet* (Sen. *epist.* 80, 6) era indicativa della convinzione che il povero, nonostante il suo stato, potesse essere felice (a differenza dei ricchi, la cui apparente felicità è inquinata da profonda tristezza), la massima *paupertas nulli malum est nisi repugnanti* (Sen. *epist.* 123, 16) efficacemente condensa la posizione stoica di fronte alla povertà, che – sempre a detta degli Stoici – non costituiva un male se accettata e tollerata[44].

Dichiarando con decisione il principio dell'uguaglianza naturale degli uomini, già sancito da Cicerone (*Tusc.* 3, 1, 2 *simul atque editi in lucem sumus*) e propugnato dagli Stoici[45], Ambrogio dimostra come la natura, che genera individui nudi, poveri, completamente privi di tutto[46], ignori qualsivoglia distinzione

[42] Arnim III, 96, 22.

[43] Arnim III, 96, 21.

[44] Significative, in tal senso, anche le parole di Cic. *fin.* 5, 84: *Paupertas, si malum est, mendicus beatus esse nemo potest, quamvis sit sapiens. At Zeno eum, non beatum modo, sed etiam divitem, dicere ausus est* (Arnim I, 53, 33). Cfr. anche Cic. *Mur.* 61 *solos sapientes esse si mendicissimi divites* (Arnim I, 53, 37).

[45] Seneca, congratulandosi con Lucilio, che da uomo saggio e colto trattava familiarmente i suoi schiavi, così parafrasava la dottrina stoica dell'uguaglianza naturale di tutti gli uomini: *Servi sunt. Immo homines. Servi sunt. Immo contubernales. Servi sunt. Immo humiles amici. Servi sunt. Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae* (*epist.* 47, 1).

[46] Sul motivo della 'nudità' dell'uomo cfr.: *Iob.* 1, 21 e, *e.g.*, Ambr. *hex.* 6, 51.

socioeconomica: *Nescit ergo natura discernere quando nascimur, nescit quando deficiamus*; ... *nudos fundit in lucem egentes cibo amictu poculo, nudos recipit terra quos edidit*[47]. Ne è prova, ad esempio, l'impossibilità di distinguere, dopo la sepoltura, il cadavere del ricco da quello del povero, in quanto alla terra, datrice di vita e sepolcro, gli uomini ritornano nudi come quando sono stati generati: *Omnes similes creat, omnes similes gremio claudit sepulchri. Quis discernat species mortuorum? Redoperi terram et, si potes, divitem deprehende. Eruderato paulo post tumulum et, si cognoscis, egentem argue nisi forte hoc solo, quod plura cum divite pereunt*[48]. L'unica differenza tra ricco e povero potrebbe consistere nelle molte cose che muoiono con il ricco, come vesti di seta e veli intessuti d'oro che avvolgono il suo corpo, dannosi ai viventi e di nessuna utilità per i morti: *Sericae vestes et auro intexta velamina, quibus divitis corpus ambitur, damna viventium, non subsidia defunctorum sunt*[49]. Superflui e vani anche gli unguenti profumati che cospargono il corpo del ricco: simile è, infatti, il disgustoso olezzo che promana dalle spoglie di tutti i defunti, indistintamente: *Unguentum accipis, dives, et faetidus es; perdis alienam gratiam nec adquiris tuam*[50]. A nulla giovano, quindi, le ricchezze, che il sepolcro non può contenere: *nescit* [*scil. terra*] *fines possessionum sepulchro includere*[51]. Il riconoscimento, da parte di Ambrogio, dell'inutilità di avvolgere il corpo del defunto in vesti di seta e veli ricamati in oro richiama le parole del cinico Diogene[52] τὸ δὲ γυμνασιὸν εἶναι λέγει ὅτι κρεῖσσόν

---

[47] *Nab.* 2.

[48] *Nab.* 2. La stessa esortazione a guardare nel sepolcro degli uomini, per distinguere il cadavere del ricco da quello del povero compare anche in Ambr. *hex.* 6, 51.

[49] *Nab.* 3. Gli ornamenti di seta e di oro, di cui Ambrogio parla anche in *Tob.* 19 erano considerati negativamente da pagani e cristiani, come documentano, *e.g.*, Plin. *nat.* 21, 11; Tac. *ann.* 2, 33; Hier. *epist.* 108, 15.

[50] *Nab.* 3.

[51] *Nab.* 2. Le ricchezze, infatti, non sono mai state capaci di curare una malattia o di liberare l'uomo dalla morte (*Nab.* 27). E a nulla giova seppellire l'oro sottoterra per tenerlo al riparo, poiché tignola e ruggine corrodono il metallo (*Nab.* 58-59).

[52] Dopo avere raggiunto il suo apice nel III sec. a.C., il Cinismo si estinse gradualmente nei secc. II-I a.C., per rinascere nel secolo I d.C., epoca in cui si registra un certo avvicinamento tra le posizioni degli Stoici e quelle dei Cinici. Ne sono prova, ad esempio, le parole e le espressioni di ammirazione riservate da Seneca, illustre rappresentante della nuova Stoa, al filosofo cinico Demetrio – da Se-

ἐστι πάσης περιπορφύρου[53]. Il rifiuto di abiti lussuosi si risolve, dunque, nell'implicito e metaforico recupero di una povertà funzionale alla filosofia, nel paganesimo, e ad una vita aliena dal vizio (in questo caso, quello dell'avidità, denunciato da Ambrogio), in quanto meno predisposta a condizionamenti esteriori e materiali, nel Cristianesimo. Anche i Cinici, nella loro analisi sull'uomo e sul suo intimo atteggiamento di fronte ai beni, risultavano animati da un sentimento estremamente avverso alla ricchezza, fino al rifiuto totale della stessa, capace di subordinare l'uomo alle cose, renderlo schiavo dei propri averi, distrarlo dalla sua interiorità e dalla ricerca della sapienza: Diogene, appunto, riteneva εὐγενέστατοι coloro che disprezzavano ricchezza, onori, piaceri e vita (πλοῦτος, δόξα, ἡδονή, ζωή)[54]. E la stessa idea che sottende l'intero scritto ambrosiano della ricchezza *mammona iniquitatis*[55], del resto, trova un antico precedente nella massima τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν che Diogene Laerzio (6, 50) attribuiva proprio al cinico Diogene.

3. Il primo capitolo del *De Nabuthae historia*, attraverso la sottolineata affermazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini e dell'assoluta vanità delle ricchezze, si configura, dunque, come sintesi programmatica dell'intero trattato (omelia?) ambrosiano, il cui tema di fondo sta nella proclamazione dell'ingiusta e innaturale divisione esistente tra gli uomini tra ricchi e poveri. Ambrogio sostiene con forza, in linea con il suo carattere, la necessità di rimuovere uno dei più antichi e radicati mali che affliggono la società degli uomini, l'iniqua contrapposizione tra ricchezza e povertà. Anche l'antica sapienza pagana, soprattutto la Stoa, aveva predicato invero questa necessità, ma del tutto nuova e originale è in epoca cristiana la dimensione che propone, alla luce del messaggio evangelico, il vescovo di Milano.

teresabucci@tiscali.it

---

neca, appunto, definito *noster* – fustigatore del lusso e delle ricchezze (vd., *e.g. benef.* 7, 1 ,3; 7, 8, 2; *de prov*. 3, 3; *vita beata* 18, 3; *epist*. 62, 3; 67, 14; 91, 19; *nat.* 4a, praef. 7). Anche Epitteto (*diss*. 3, 22, 23), pur disapprovando alcuni comportamenti e requisiti esteriori dei Cinici (ossia la predicazione per le strade, la vita da mendicante, il viaggiare di città in città con bisaccia e bastone), vide nel 'vero cinico' un messaggero inviato dal dio agli uomini per aiutarli a distinguere ciò che è bene da ciò che è male.

[53] Epict. *diss*. 1, 24, 7.

[54] G. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* II, 1867, 305.

[55] *Lc*. 16, 9.

Classica et Christiana, 6/1, 2011, 351-376

THE ARCHAEOLOGICAL TOPOGRAPHY OF THE BAY OF KOTOR (BOKA KOTORSKA)

Marija BUZOV
(Institute of Archaeology, Zagreb)

Keywords: *topography, The Bay of Kotor-Boka Kotorska, Risan, architecture, archaeological material.*

Abstract: *This paper is a contribution to the study of the archaeological topography of the Bay of Kotor (*Boka Kotorska*). The Bay of Kotor, presently forming part of the State of Montenegro, is a natural and cultural monument of the Adriatic, as well as the Mediterranean sea. It stands out as a specific natural entity, marked by a complex social development and recognizable for its unique cultural landscape, which was shaped through centuries.*

The archaeological topography of Boka is particularly interesting due to the fact that life flourished in a relatively small area from prehistory to the present day. Based on our current knowledge we can say that, in addition to the most important stratified site in Boka-Risan, with its rich layer from antiquity – there is a series of archaeological sites that complement the archaeological topography of the Boka Kotorska bay.

Risan is the most important stratified archaeological site in Boka, with a rich layer from antiquity. The remains of monumental architecture, a necropolis, pottery, coins, mosaics, glass, architectural fragments built as spolia *into later buildings, speak of luxury, but also about the life of the town and its inhabitants. There are positions in present-day Risan with* in situ *archaeological finds, where movable archaeological finds were discovered and where new finds can be expected. Systematic archaeological investigations and excavations did not start yet in the entire zone of the present-day town, except in the Carine area. There is also a documented underwater archaeological site in Risan with finds of sunken ships with their cargoes – amphorae, as well as a segment of Illyrian-Cyclopean walls, presently under the sea.*

Boka Kotorska[1] is a natural and cultural monument of the Adriatic, but also of the Mediterranean Sea, which presently belongs to the territory of Montenegro. It stands out as a specific natural

[1] The Bay of Kotor (Boka Kotorska – further in the text: Boka) formed part of Croatia until 1918.

entity, marked by a complex social development and recognizable for its unique cultural landscape, which was shaped through centuries.

Boka is a ramified and spacious bay in the south of the eastern coast of the Adriatic Sea, recessed around 15 km into the karst inland. Boka is divided from the open sea by a series of peninsulas rising up to 789 m high (Vrmac, Luštica and Devesilje), while towards the hinterland it steeply rises towards Mount Orjen (1895 m) and Mount Lovćen (1749 m). It consists of two elongated bays: the exterior, Herceg Novi-Tivat bay, and the interior, Risan-Kotor bay. The two bays are connected by a 340 m wide strait called Verige. The strait was named after the chain (*verige*) that closed it during a Turkish invasion, to prevent their navy from penetrating into the interior bay of Boka Kotorska with three larger coastal settlements – Kotor, Perast and Prčanj[2]. The length of navigation from the entrance to Boka to the town of Kotor in the extreme interior of the bay is 30 km, while the greatest recorded sea depth in its interior is 47 m.

The bays were formed during a glacial period by river erosion in softer flysch deposits, while the sides of the bay with a higher relief were built of more resistant rocks, predominantly Triassic limestones and dolomites[3]. When the sea level rose by around 100 m in the post-glacial period, valleys created by erosion were sunk and transformed into bays[4]. The relief was thus additionally modified by karst processes, and on the higher slopes below Mount Orjen also by glacial tongues descending down its slopes. Mount Lovćen was at the same time under a snow cover.[5] If we look at the inland sides of Boka we can see that they are very steep, with gradients generally exceeding 25%. Only a third of the land sides of the bay lies at altitudes below 200 m a.s.l. Bare limestone ridges rise abruptly and steeply, particularly above the interior bay, and Mounts Orjen and Lovćen on the northern and eastern ends of Boka are salient as guardians of this un-

---

[2] I. Crkvenčić - A. Schaller, *Boka kotorska: društveno-političke promjene i razvoj etničkog sastava do 1918. godine*, *Hrvatski geografski glasnik*, 67/2, 2005, 120.

[3] *Ibidem,* 108.

[4] *Ibidem, seq.*

[5] J. Riđanović, *Hidromorfološke specifičnosti Boke kotorske; Peto znanstveno posvetovanje geomorfologov Jugoslavije, Krško 18-23. junij 1990*, *Zbornik referatov*, Ljubljana, 1990, 118-118; idem, *Die Bucht von Kotor und der Meeresspiegelanstieg im Holozän*, *Würzburger Geographische Arbeiten*, 87, 1993, 305-312.

common and awe-inspiring beauty over the entire area. Zones of softer material – flysch – occupy smaller patches that are the main areas of otherwise generally sparse vegetation. Slightly inclined flysch areas, covered with vegetation, stand in stark contrast to wild and desolate limestone rocks[6]. Considering the Adriatic-Mediterranean climate and substantial rainfall, Boka is deficient in water, especially during summer. Rainwater drains through the limestone bed, and water partly surfaces in the springs, particularly in flysch areas.

The predominantly bare limestone sides of Boka have little economic value, and where there is any it is only in zones where dolomite or relatively older flysch rocks prevail, which is mostly in the hinterland of Herceg Novi. The most suitable zone for farming is the narrow flysch strip at the contact zone of the coast and the edges of the inland slopes[7]. The main crops are olive, vine (and nowadays also citrus fruits). However, this cultivated zone is too small to support the numerous inhabitants of the area under observation. At the same time, steep limestone rocks at the sides of the bay and high mountains in the hinterland separated the inhabitants of Boka from the hinterland, directing them from the earliest times towards the sea, which became the means through which they searched for new sources of life.

Deeply recessed into the land and imbued with a historical and geographical, as well as a geostrategic significance, Boka figures prominently among the bays of the Mediterranean. The Bay of Kotor has long been known to seafarers due to its natural position, which offered them protection. The security the bay imparts, as well as its indentation, conditioned a millennium-long orientation towards the sea and seafaring, which stimulated the development of urban agglomerations from antiquity to the present[8].

Boka most likely got its name from the Italian word *bocca* (mouth, opening), which at first designated the entrance itself[9], while later on the term was used for the entire bay with the surrounding land, displacing the old name in the wake of the destruction of Risan.

---

[6] J. Roglić, *Prilog poznavanju reljefa jadranskog priobalnog dna*, *Rad JAZU*, 345, 1967, 39-54.

[7] I. Crkvenčić – A. Schaller, *op. cit.*, 109 *seq*.

[8] D. Magaš, *Natural-geographic characteristics of the Boka Kotorska area as the basis of development*, *Geoadria*, 7/1, 2002, 53.

[9] Mon. Rag., IV, 223, 227.

The Illyrians – probably a part of the Pirustae tribe – were the indigenous inhabitants of Boka. Around 250 B.C. the Illyrian tribe of the Ardiaei under King Agron founded an independent state with a capital in Scodra.

The Greek historian Polybius (200-130 B.C.) in his work *Historiai* (*The Histories*), as well as later writers Livy, Appian, Florus and Eutropius, speak of the crucial events on the eastern Adriatic coast, in which one of the major roles was played precisely by the Boka area. We refer to the First Illyrian war of 229 B.C., when the Roman army for the first time arrived in the Adriatic coast. Polybius was almost a contemporary of these events, which adds value to his report as a reliable and verified document. Following the end of the First Punic War (264-241 B.C.) Rome became one of the leading powers in the Mediterranean.

Illyrian confrontations with Greek colonies in the Adriatic induced the Romans to intervene, as they did not look favourably on the establishment of the Illyrian state. The Romans entered into war against Agron's widow Teuta, forcing her to withdraw with her retinue to the fortified town of Rhizon, which then became the organizational centre of Boka (pre-Slavic Boka = Greek. *Risonikos kolpos*, lat. *Sinus Rhisonicus*). The motives for war were the liberation of the Greek colonists on the Vis island from Illyrian pirates and the revenge for the death of a Roman envoy. Italian and Roman merchants and lessees arrived in the eastern Adriatic coast for trade and profit. The peace established in 228 B.C. did not last long, because in the Third Illyrian War in 168 B.C. Rome conquered the Illyrian state, and praetor Lucius Anicius Gallus took the last Illyrian King Gentius and his family to Rome, where there were displayed in his triumph. Livy relates that a large part of the booty, coins, silverware and other valuables looted from the Illyrian rulers was displayed in the procession, speaking of their wealth and economic power. Illyricum thus came "under the authority of the Roman people (*sub dicione populi Romani*)" (Liv. XLV, 8). What happened with Gentius? In the wake of the triumph, the Romans confined him and his family in Spoletium and later in Iguvium (Gubbio) in Umbria, after which every trace of them was lost. Were they murdered – which is the most likely assumption – or simply left to their destiny as slaves, we do not know. The capture and confinement of Gentius put an end to the existence of the powerful Illyrian

(Ardiaean) state in the wider area of Boka, while Rome further consolidated her authority in the eastern Adriatic coast[10].

However, piracy in the eastern Adriatic coast resumed, so the Romans were again forced to intervene. We refer to the campaign of consul Servius Fulvius Flaccus against the Ardiaei and Pleraei in 135 B.C., documented by the historians Livy *(Periochae,* LVI*)* and Appian *(Illyrike,* 10*)*. This event marked the final collapse of the Ardiaei tribe, who for over two centuries held sway over Boka. Following their defeat, Flaccus deported the surviving population into the interior of Illyricum, where they all but died out. In view of the fact that they were predominantly oriented towards the sea and seafaring, they were not skilled in cultivating a barren land. The same information comes down to us also from the geographer and historian Strabo (64 B.C. – 20 A.D.) (VII, 6). The Roman encyclopaedist Pliny the Elder in the 1st cent. A.D. mentioned the Ardiaei among the Illyrian tribes as only 20 decuriae strong, while the Delmatae had 342 decuriae: *populatoresque quondam Italiae Vardaei non amplius quam XX decuriis*[11]. This episode was the obvious reason why once powerful tribe and the force behind the organization of the Illyrian state was reduced to a size on a par with the smallest Illyrian communities in the Naronitan judicial convent *(conventus iuridicus Naronitanus)*, which covered the southeastern part of the territory of the Roman province of Dalmatia, from the Neretva river towards the south.[12] It is interesting to mention that, based on an inscription found in Capua, south of Naples, it is believed that the consul Flaccus used the booty from this campaign to build a wall in the sanctuary of Diana Tifatina – *Ser(vius) Folvius Q(uinti) f(ilius) Flaccus co(n)s(ul) muru(m) locavit de manubies*[13].

In the second half of the 2nd cent. B.C. the Romans clashed with the Delmatae, a tribe inhabiting the area between the rivers Krka and Cetina to Livno, Duvno and Glamoč in the interior. Gaius Julius Caesar wrote in his memoirs that he was compelled to intervene in person in southern Dalmatia, more precisely in the Boka area, to pacify the incursion of the local tribe of the Pirustae, who were at-

---

[10] G. Novak, *Issa i isejska država*, *Vjesniik za arheologiju i historiju dalmatinsku*, 54, 1952, 36-37.

[11] Plin., *N.H.*, III, 22, 143.

[12] M. Zaninović, *Boka kotorska u antičko doba*, *Arheološki radovi i rasprave HAZU*, 13, 2001, 9.

[13] *ILS* 22.

tacking their neighbours[14]. In his campaign in Illyricum in 35-33 B.C. Octavian likewise reached the southern lands in order to pacify them. There is mention in the report on his operations – although without precise order and location – of mixed Docleatae, Meliteni, Corcyreni, Parthini, Taulantii, *Pyrissei* (presumably Pirustae), Oxyaei, Cambaei, Cinambri, Meromenni and others[15].

After the Illyrian period, when the settlement of Rhizon in the interior of the bay was the centre of the Illyrians, the long period of Roman rule followed (from 168 B.C. to 476 A.D.), during which Boka was subjected to the convent of Narona. The Romans carried out administrative division of Boka into two areas – Rhizonites and Agravonites, named after the towns of Rhizinium and Acruvium. The Romanization and colonisation ensued, as well as the assimilation of the autochthonous population.

Towards the end of the 6th century, Boka, as well as the major part of the eastern Adriatic coast, were incorporated into Byzantium, where they stayed until the 12th cent. Kotor (*Decaderon*), as the principal centre of Boka, became an autonomous Byzantine municipium, which between the 5th and 7th centuries formed part of the Dalmatian theme with the centre in Zadar. Byzantine authority was in the main limited to the fortified towns, while the hinterland of Boka was ruled by new Slavic polities – Travunja with a centre in the northwestern hinterland of Boka, and Duklja with a seat in its southeastern hinterland[16].

The towns of Risan and *Acruvium* were destroyed during the incursions of the Goths, Avars and Slavs in the beginning of the 7th cent. *Acruvium* was most likely situated beneath the Grbaljsko Polje plain. The ethnic composition of the area started to change with the arrival of the Slavs in the 7th century, not only outside towns, but gradually within them as well. The previous Roman and Romanized population perished, partly departing and partly withdrawing into towns, Kotor in particular. The administrative centre of Boka was transferred from the destroyed Rhizinium to Decaderon or Catharum, a town situated at the position of present-day Kotor. From then on the bay

---

[14] M. Zaninović, *Ilirsko pleme Delmati*, *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja*, 4, 1966, 27-33.

[15] App., *Illyrike,* 16; Plin., *N.H.*, III, 143.

[16] P. Butorac, *Teritorijalni razvitak Kotora*, *Anali Historijskog instituta JAZU u Dubrovniku*, X-XI, 1963, 43-103.

shed its previous name – the Bay of Rhison (*Sinus Rhizonikos*) – and became the Bay of Kotor (*Sinus Catharensis*)[17]. In the 10th century, however, the process of Slavization affected also the – until that time Roman – inhabitants of Kotor[18].

The ethnic composition of the early mediaeval Kotor was different from that of the other parts of Boka. The urban population, especially in Kotor, was mostly Roman, while the surrounding settlements were inhabited by predominantly Slavic population. In the mid-15th cent. in Kotor still lived around a hundred of feudal families of mostly old Roman and old Slavic, that is, Croatian origin[19]. Through the process of assimilation, the Slavic population gradually started to prevail in the towns as well.

It is evident from historical sources that between the 8th and 10th centuries, regardless of the Byzantine rule, Boka formed part of Red Croatia *(Croatia Rubea*). This is related by Pop Dukljanin, but also by Byzantine writers – Constantine Porphyrogenitus, Scylitzes, Cedrenus, Choniates, Zonaras. It can be deduced from the sources that the Croats were the dominant ethnic group among the immigrant Slavic tribes in that area[20].

In spite of the formation of political entities – Travunja and Duklja, Kotor with its surroundings remained an independent commune and diocesan centre. From the time of the Byzantine rule comes also the cathedral of St. Tryphon in Kotor, built at the beginning of the 12th cent. at the position of an earlier church, presumably from the 9th century. It is considered the oldest cathedral church on the eastern coast of the Adriatic[21].

When Byzantine rule ended, a period ensued in which the authority over Boka passed from one entity from its continental interior to another.

What makes the archaeological topography of Boka particularly interesting is that life blossomed in this relatively small area from prehistory to the present day.

---

[17] A. Marinović, *Boka Kotorska od najstarijih vremena do početka XX. Stoljeća*, *Dubrovnik*, 4, 1993, 184-205.

[18] *Ibidem,* 184-205.

[19] I. Sindik, *Komunalno uređenje Kotora od druge polovice 12. stoljeća do početka 15. stoljeća*, SAN, *Posebno izdanje*, CLXV, 1950, Beograd, 38-39.

[20] S. M. Štedimlija, *Crvena Hrvatska*, 2, 1991, Split.

[21] A. Marinović, *op. cit.*

The geographical position, as well as its advantageous strategic position are the reasons that Boka was settled from very early on. The prehistoric material remains discovered in Boka include fragments of painted pottery, stone tools and weapons, animal bones, sea shells and fishing weights, which points to an age-old tradition of fishing. These remains were found in caves, Spila and Tamnica near Perast, presently 300 m above the surface of the sea, southwest of the Glogovac village (near the church of St. John the Baptist). The remains belong to the Neolithic period around 3500 B.C. A particularly interesting site is situated in Lipci, between Morinj and Risan, in the northwest of Boka. Paintings of seven deer in motion, as well as several swastika and square motifs were discovered on a steep rock around 600 m from the sea coast[22]. Analogies for our drawings are found in the Italian Alps from between 1500-1200 B.C.[23].

The 1871 investigations in Mala Gruda near Tivat revealed a prehistoric princely burial under a tumulus, which connects these areas with the north and the Vučedol culture, as well as with the eastern Mediterranean, Crete and Phoenicia. The tumulus yielded a gold dagger of Cretan type, pottery of the Vučedol-Ljubljansko Barje type and gold hair-rings from Antioch, all dated to the Early Bronze Age (around 1800 B.C.). These objects corroborate the connections of the Bay of Kotor with these distant lands[24]. Archaeology thus in a way provided a grain of historical truth regarding the famous myth about Cadmus, the son of king Agenor of Canaan[25]. Graves of Cadmus and Harmonia[26], as well as their Rocks, can be seen on the bank of the river

[22] I. Pušić, *Arheološki lokaliteti i stanje arheološke nauke u Boki kotorskoj*, *Zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti*, 1, 1969, 7-22; P. Mijović, *Pradavne I davne kulture Crne Gore*, Titograd, 1987, 5-28; P. Dyczek et *alii*, *Rhizon, 2004-2007, Preliminary report on the excavations of the Center for research on the Antiquity of southeastern Europe, University of Warsaw*, *Archeologia*, 58, 2007, 138-139; P. Dyczek, *Rock art from Lipci, Montenegro*, *Dacia*, LII, 2008, 189-197.

[23] A. Marinović, *op. cit.*

[24] A. Durman et *alii*, *Katalog izložbe Vučedol*, 1988; M. Parović-Pešikan, *Najnovija istraživanja u Boki Kotorskoj s posebnim osvrtom na problem ilirskih i predilirskih veza s Egejom*, *Materijali SADJ*, 12, 1976, 76-87.

[25] M. Zaninović, *Boka Kotorska u antičko doba, Arheološki radovi i rasprave HAZU*, 13, 2001, 3.

[26] Harmonia, Cadmus' wife was the daughter of Mars and Venus.

– that is, the coast of the bay – of Rhizon[27]. This Greek and Syro-Phoenician myth undoubtedly confirms the ancient connections of these lands with those distant coasts, which are corroborated by archaeological finds.

In our opinion, the connections are far older and traceable as far back in time as the Neolithic. The sensational 1982 discovery of a 17m long prehistoric vessel off Cape Ulu Burun east of the city of Kaş in southwestern Turkey likewise confirms the existence of ancient trading – and also other – connections. The ship's cargo consisted of a myriad of diverse objects in pottery, gold and bronze. Two hundred copper ingots, each weighing 30 kg, a golden Mycenaean cup, bronze swords and Egyptian objects are worthy of particular mention. The ceramic vessels originate from Egypt, Syria and Mycenae. The mentioned finds point to the date for the ship and its cargo sometime between 1600 and 1300 B.C., but also offer insight into the range of its voyages from the Adriatic to Syria and Egypt. This find, in addition to another shipwreck discovered in 1960 off Cape Gelydonia in southern Turkey, is so far unique in the entire Mediterranean. It is also worthy of mention that the ship transported, among other things, Baltic amber, whose source was determined by chemical analyses. The renowned "Amber route" led along the eastern Adriatic coast, from the mouths of the Po and Soča rivers, across Istria due south[28].

Bronze Age ships navigated that route and entered deep into the Bay of Kotor, as testified by the Mala Gruda finds. The finds of Mycenaean pottery on the Brač island are a corroboration of these voyages and contacts. The find of the mentioned prehistoric vessel substantiates numerous theoretical assumptions and insights that, now that corresponding archaeological finds were made, have become hard historical facts[29].

---

[27] P. Butorac, *Boka Kotorska od najstarijih vremena do Nemanjića*, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku*, 49, 1926-27, 26-29; R. Katičić, *Podunavlje i Jadran u epu Apolonija Rođanina*, *Godišnjak Centra za balkoanološka ispitivanja*, 5, 1970, 105-113; M. Garašanin, *Historija Crne Gore*, I, 1967, 68-71.

[28] *ROMA SUL DANUBIO: da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra, Katalog izložbe, Castello di Udine ottobre 2002 – Marzo 2003*, Buora Maurizio, Roma, 2002.

[29] G. F. Bass, *Oldest Known Shipwreck Reveals Splendors of the Bronze Age*, *National Geographic*, 172/6, 1987, 692-733.

A piece of information about the Bay of Rhizon provided by Pseudo-Scylax in his text *Periplus* (Maritime itinerary or Pilot), a manual of sorts for navigating the Mediterranean Sea, is the first historical mention of the present day Bay of Kotor. The manuscript was created between 340 and 330 B.C. Greek and other seafarers frequented this area even prior to that date, as proven by the finds from Mala Gruda. In *Periplus* we hear mention for the first time of a settlement in the Bay – this is Rhizon, present-day Risan. The text contains references to the Rhizon lake and the Arion river, although in all likelihood *Arion* should probably be corrected to *Drilon* – meaning the Drin river in Albania. The corruption may have been due to a mistake by the transcriber. In the mind of ancient navigators the Bay must have looked like a river confluence, and consequently this was how it was described in the *Periplus*. Later ancient writers rightly considered it a bay, and referred to it accordingly[30].

Tumuli and cairns from the Illyrian period can still be seen in Boka, distributed mostly along natural elevations and on the slopes of the mountainous frame of Boka. They sometimes accompany hill-forts. They were discovered in the hinterland of Herceg Novi (40 tumuli and 2 hill-forts), the Herceg Novi riviera (22 tumuli), in Luštica and Krtole (37 tumuli and a hill-fort) and in Grblje with Paštrovići, where their precise number has still not been ascertained.[31] Unfortunately, no systematic archaeological investigations or excavations on the hill-forts or the tumuli have ever been carried out, except for recording their exact position. The systematic archaeological investigations and excavations at Risan and at the Gradina (*Hill-fort*) in Risan were initiated by the Direction for the Protection of Cultural Monuments in Kotor and the Centre for Archaeological Research of the Warsaw University, but we are still awaiting a comprehensive publication of the results.

The old Illyrian-Enchelean-centre of Rhizon was the location of one of seemingly the least well known Illyrian mints[32]. In the wake

---

[30] M. Suić, *Gdje se nalazilo jezero iz 26. poglavlja Pseudo skilakova Peripla*, *Glasnik Zemaljskog muzeja*, n.s., 8, 1963, 111-115; J. Martinović, *Neki novi momenti u interpretaciji 24. i 25. poglavlja Pseudo-Skilakova Peripla*, *Starinar*, n.s., 17, 1966, 107-110; P. Butorac, *op. cit.*, 1926-27, 23-26.

[31] I. Pušić, *op. cit.*, 7-22.

[32] D. Rendić-Miočević, *Kovnica antičkog Risna (Rhizon) i njene emisije*, in *Iliri i antički svijet*, Split, 1989, 321-331.

of the Roman conquest the Rhizonians issued coins bearing the legend PIZONITAN, and issued a large emission of otherwise unknown ruler or dynast Ballaios (ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΛΛΑΙΟΥ), referred to as *basileus*, a king. His currency was minted also on the island of Hvar – albeit without the royal title – and lately its specimens were discovered on the stretch from Aquileia and Veneto in the north to Apulia and Locri in Calabria. Another detail speaking in favour of the idea that Rhizon indeed issued King Ballaios' coins – and had been doing so for quite a long time, if we consider the number of quite distinct emissions – is the fact that this town, once it acquired autonomy and after Ballaios' authority and that of his successors came to an end in a way unknown to us, adopted as the reverse of her autonomous currency the same figure of Artemis that figured on Ballaios' coins[33]. The only difference pertained to the legend, where the ruler's name was shed in favour of the name of the town. Sir Arthur Evars was the first to detect the existence of that currency. He acquired Ballaois' coins in Risan and dated them to the period after the collapse of the Illyrian Kingdom. Around 1000 coins have remained preserved. However, new finds of Ballaios' coins were discovered in the 1988 archaeological investigations[34], as well as in the 2001-2003 archaeological excavations, which yielded more than 150 pieces[35]. Who was Ballaios? It is believed that he was a Roman vassal who maintained the idea of Illyrian distinctiveness after the fall of Gentius' Kingdom[36]. His coins feature a male head on the obverse, and goddess Artemis on the reverse. In the light of the existence of two mints, in Rhizon and in Pharos, we suppose that that part of the coast was under Ballaios'

---

[33] *Ibidem*, 324.

[34] D. Ujes – V. Kovačević, *Novac "kralja" Balajosa sa iskopavanja u Risnu (1988)*, *Numizmatičar*, 15, 1992, 9-24; D. Ujes, *Novac "kralja" Balajosa i risanske kovnice iz Narodnog muzeja u Beogradu*, *Numizmatičar*, 16, 1993, 5-36.

[35] P. Dyczek, *Rhizon, 2001-2003, Preliminary report on the excavations of the Center for archaeological research – Novae, Warsaw University*, *Archaeologia*, LV, 2004, 112. The archaeological excavations in June and July 2010 yielded more than 4600 Ballaios' coins. This is the largest assemblage of coins found so far in Risan, and speaks about the existence of a mint. I thank most cordially Mr. Boško Ćuković for the information about the discovery of the coins.

[36] A. Evans, *On some recent discoveries of Illyrian coins*, *Numismatic Chronicle*, London, 1880, 20, 296-298; J. Brunšmid, *Natpisi i novac grčkih gradova u Dalmaciji*, Split, 1998, 88-98; D. Rendić-Miočević, *Iliri i antički svijet*, Split, 1989, 321-379.

rule. Ballaios' economic strength was certainly great enough to allow him to issue even silver coins, and his emissions were found even on the Italian soil, as already mentioned[37]. Based on this knowledge, Rome permitted Ballaios to trade even beyond the territory of his *dynasteia*, which we must consider a privilege of sorts. Evans dated Ballaios' rule approximately between 167 and 135 B.C., while the Albanian numismatist and archaeologist H. Ceka sees in him one of the envoys sent by Gentius to Lucius Anicius Gallus to negotiate a truce[38]. In Ceka's opinion, *Bellus* was *Ballaius*, i.e. Livy may have mistranscribed a foreign name in his attempt to adjust it to his language. Ballaios perhaps defected to the Romans in order to preserve his privileged position, like Demetrius of Pharos had done before him. We suppose that it is possible that Rome may have granted Ballaios a part of Gentius' territory, and that he, as her vassal, could have preserved certain territorial autonomy and even minted his own currency[39].

Boka stayed within the Roman Empire for almost 600 years, from 168 B.C. to 476 A.D., that is, until the final division of the Empire into the Western and Eastern halves. Only once these lands were completely conquered and the genocidal annihilation of entire tribes was over, was the lasting peace established, known as Augustan *pax Romana*[40]. The Romanization of Illyrian lands ensued, as well as the construction of the road network, built between 14 and 21 A.D. by a governor of Emperor Tiberius in Dalmatia, Publius Cornelius Dolabella[41]. In addition to slaves and the population, roads were built by the soldiers of the VII and XI legions, garrisoned in the camps in Tilurium (Trilj near Sinj) and Burnum (Ivoševci near Kistanje). All the roads started in the capital of the province of Dalmatia, Salona, including the road towards southeast, the extreme south of Illyricum and Dalmatia and further towards Epirus and Greece. The road route went from Salona via Trilj to Narona (Vid near Metković), then through the karst plain of Popovo Polje and through Nevesinje, north

---

[37] P. Visonà, *Coins of Ballaios Found in Italy*, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku*, 78, 1985, 117-122.

[38] Livy (XLIV, 3) also speaks about this: *Teuticum et Bellum principes gentis.*

[39] I. Marović, *Iz numizmatičke zbirke Arheološkog muzeja u Splitu*, *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja*, 11, 1976, 231-234.

[40] M. Zaninović, *op. cit.*, 10.

[41] I. Bojanovski, *Dolabelin sistem cesta u rimskoj provinciji Dalmaciji*, Sarajevo, 1974.

of Risan towards Duklja and further towards Scodra. The main road network was complemented by minor local roads and paths[42].

This pacified province with a network of roads received colonists from Italy and the Orient, as well as from other parts of the Empire. A populous group consisted of legionaries and other soldiers from the so-called auxiliary units – cohorts, veterans who by virtue of their language, cults and loyalty to the Roman State were the main agents of Romanization. New settlements were founded and the earlier ones were broadened or renovated, acquiring the urbanistic imprint of Rome, together with a new legal status – that of colonies or municipia. The residents of a colony possessed full Roman citizenship, whereas that of the residents of a municipium was a rank lower[43]. These privileges united the entire Roman State within the same legal system, but the differences will disappear in 212 with the famous Edict of Emperor Caracalla (*constitutio Antoniniana)*, which granted Roman citizenship to all free persons in the Empire. Naturally, one of the reasons for this reform was the desire to fill the state treasury with taxes collected from the new citizens, but all in all it was a revolution in the Roman legal system, and at the same time the beginning of transformations in Late Antiquity.

After the Illyrian war ended, Rhizon became a Roman town *(Risinium)*, perhaps as early as the Augustan age, at the beginning of the 1st cent., when it is mentioned as *oppidum civium Romanorum*, "a fortified town of Roman citizens"[44], together with other settlements – *Acruvium* (Grbalj near Kotor, or Kotor itself), *Buthua* (Budva), *Olcinium* (Ulcinj) and *Scodra* (Skadar). All these were urban settlements, centres of municipal communities, some of which played an important role in the Illyrian society. The citizens were inscribed in the Sergii tribus, like the residents of Jader and Salona, which indicates that Risinium acquired municipal status early in the Augustan period. Although some believe that the legal status of Risinium was that of a colony, there is a problem in the fact that it lacks larger tracts of fertile land that could be allocated to the colonists, unlike the colonies of Pola, Jader, Salona, Narona and Epidaurus, which all had extensive farming lands. However, Risinium fulfilled its task as a pro-

[42] *Ibidem*.

[43] In theory, a Roman citizen from a colony could be elected a senator in Rome, while a citizen of a municipium could not.

[44] Plin., *N.H.*, III, 144.

tected harbour with a tradition in seafaring and traffic with the hinterland and the Roman hamlets in the Bay, and in the area of Kotor towards Budva and further.

Roman inscriptions from Risan bear witness to the presence of reputable Italian families, which found their trading and other interests there. The preserved inscriptions reveal that there were also – albeit in somewhat smaller numbers – residents of Greek origin in Risinium. Still, throughout antiquity these lands formed part of the Western, Latin part of the Roman Empire.

We find inhabitants of Risinium also on certain inscriptions in the interior of the province of Dalmatia, e.g. in Doclaea (Duklja – Podgorica) and in Rogatica. It is interesting to point out that a senior military officer, a native of Risinium, *M. Lucceius Torquatus Bassianus*, professed nostalgia for his native town. As a commander of the VIII Augusta legion *(legio VIII Augusta)* he resided in its camp in Lambaesis in present-day Algeria, and in 167 A.D. he placed two dedications to the Risinian-Illyrian deity Medaurus, the patron of the town and its walls[45]. The figure of Medaurus as an ancestral deity (*patrium numen*) and a public Lar, is a symbolical guardian of the town and its household hearths (*nostri publice Lar populi*). However, the relief next to the inscription depicts Medaurus brandishing a spear, which is a feature of a warrior deity that brings death to his enemies[46]. This is a valuable monument of the autochthonous Illyrian religion in a remnant of ancient Graeco-Roman syncretism[47].

The centurions from Rhizon served in the VII legion (*legio VII Gemina*) and the II legion (*legio II Adiutrix*) (second half of the 2nd cent. A.D.).

We have no reliable data about the date of foundation of Rhizon. The already mentioned Greek historian Polybius was the first to mention it, as the town that the Illyrian queen Teuta chose as her seat in 229 B.C. Rhizon was situated on the right bank of the Spila river, approximately from the entrance to the Spila cave, along the right bank of the river to the sea, and from there presumably following a straight line to Sopot, to the bridge behind the Petković house at Carine, and then up hill along the foot of the Gradina hill-fort until

[45] *CIL* VIII 4208 = 18496, 2348 = 17866.
[46] M. Zaninović, *op. cit.*, 12.
[47] P. Butorac, *op. cit.*, 56-57; M. Garašanin, *op. cit.*, 186-187.

the entrance to the Spila cave[48]. The acropolis was situated at Gradina, while its suburb was at the Carine site, mostly in its northeastern part. The two formed a single entity. Rhizon, as a settlement of the Illyrians, developed under the Greek influence, and this is why the Romans, when they conquered this territory, encountered a formed and fortified town, which presumably influenced their further building in Risinium.

The ancient town – antiquity taken in the wider sense – is generally a settlement *centre*[49]. However, one cannot speak about a general uniformity of towns in antiquity, irrespective of their existence and their cultural and ethnic origin, their economic and socio-political significance, their appearance, size etc. In that sense, the notion expressed by the historian Appian that "like humans, towns too have a certain destiny of their own" (Μοῖρα δέ τις καὶ πόλεών ἐστι ὡσπερ ἀνδρῶν.) is indeed true[50]. With this he also underlined that certain individuality possessed by each urban settlement, because in some of them certain attributes – whether in form or in content – are pronounced to a greater or smaller degree; certain general features are more apparent in some places, while in others they are less pronounced etc. It is nevertheless possible to determine those main common features of the ancient town, its essential traits regarding the content and form, in the absence of which a settlement could never be described as a town in the world of antiquity.

Therefore, Appian's notion is indeed true when we discuss Rhizon – Risinium. The encountered situation in the urbanistic sense, as well as terrain configuration, that is, the orientation of the town along the sea coast, necessitated planning in keeping with the existing topographic conditions. The previous investigations and excavations, chance finds, as well as the unrecorded finds – wwhich are thus unavailable for the experts and the public – completed to an extent the picture of the ancient town. Unfortunately, in spite of the current long-term systematic excavations, carried out since 2001, there are still not enough information that would allow us to reconstruct the appearance and size of the Roman town.

---

[48] L. J. Drobnjaković, *Risan prvih hiljadu godina*, Beograd, 2002, 107.
[49] M. Suić, *Antički grad na istočnom Jadranu*, Zagreb, 1976, 11.
[50] App. *Alex., Syr.* 58, 302.

It can be seen based on the discovered architectural finds and the movable archaeological assemblage that *Risinium* had the character of a town in which the civilization of the antiquity was mirrored. The town had a central street, a forum surrounded with buildings, as well as buildings on either bank of the Spila river. We can today assert that Rhizon had a fortification at Gradina, that it stretched on the area of present-day Carine, which so far yielded the greatest part of the archaeological material, as well as across the left bank of the Spila due southeast, which is also substantiated by archaeological finds – at Gorica, Džamija, former "Ćatovića meadow" where residential buildings today stand, on the Gorica hill, towards Pjaca, around the church of St. Peter and Paul's, in the area around the roman villa with mosaics, at Stara Slanica, Pješčina and elsewhere. The town certainly followed the line of the sea coast, which entered deeper into the bay. A part of the coast, that is a part of Risan, judging by Evans, Cons, J. Martinović and others, is covered by the sea, in which one can discern the remains of certain streets, buildings and walls.

Numerous movable and immovable archaeological finds, such as the remains of buildings, palaces, blocks of marble, architectural fragments, sculptures, statuettes, diverse jewellery, amphorae, pottery, mosaics, coins, epigraphic monuments, speak of Roman construction and arts, but also bear witness to the high level of culture of its inhabitants, and the wealth of the town.

Information about Rhizon – Risinium and its remains comes down to us from the abbot of Perast and later archbishop Andrija Zmajević, who collected numerous inscriptions – and possibly other objects – in Risan in the second half of the 17th cent. and transferred them to Perast.[51]

Zmajević contacted the most eminent scholars in the fields of archaeology and epigraphy, especially in Rome, where he himself completed certain phases of his higher education. He introduced famous foreign scholars to the inscriptions.

There were also buildings in the town, the most representative of which was discovered in 1930. It contains a preserved mosaic with a depiction of Hypnos, the divinity of sleep (lat. *Somnus*), dated to

[51] D. Rendić-Miočević, *Helenistički natpis iz bivše Zmajevićeve zbirke u Perastu*, in *Iliri i antički svijet*, Split, 1989, 181-182.

the 2nd cent[52]. This mosaic is an ancient monument that is unique not only in these areas but in the whole world, and it bears testimony to the civilizational and aesthetic level of the inhabitants of ancient Risinium. The mosaic is situated in the central part of a Roman countryside building lying along the Risan – Nikšić road, on the left bank of the Spila river. Dyczek dates the mosaics to the 2nd cent. based on the investigation and the analysis of the ornamental motifs. As for the villa itself, he supposes that the entire ground floor served as *triclinia*, so he believes that it was a *hospitium*[53]. Taking into consideration that the only archaeologically investigated part of that space is a relatively small patch that presently belongs to the Risan hospital – and where also a mosaic was found[54] – we believe that we are dealing with a luxurious villa.

A villa was discovered also in the area of Carine, where it borders on the Cyclopean defence wall, but also a street and the remains of walls from the Hellenistic period. The works at Carine have been going on for several years now, and it is at present impossible to offer a comprehensive picture of that space.

The narrower position of the prehistoric settlement in Risan was carefully chosen for its defensive properties. Archaeological finds point to the conclusion that this settlement developed primarily on the prominent hill of Gradina, which abuts on the steep slopes of the hill in the western part of the bay[55]. This is the same place where – based on Evans' travelogue[56] – M. Garašanin[57] and P. Mijović[58]

---

[52] D. Vuksan, *Les mosaïques romaines de Risan (Risano)*, *Albania*, 4, 1932, 78-79; P. Mijović, *op. cit.*, 96-100; Č. Marković, *Konzervatorsko-restauratorski radovi na lokalitetu "Risanski mozaci" u Risnu u 1963. God.*, *Starine Crne Gore*, 2, 1964, 105; P. Dyczek *et alii*, *Rhizon, 2004-2007, Preliminary report on the excavations of the Center for research on the Antiquity of southeastern Europe, University of Warsaw*, *Archeologia*, 58, 2007, 121-128; P. Dyczek, *Hypnos from* Risinium *(Montenegro)*, *Novensia*, 20, 2009, 51-63.

[53] Dyczek brings the house from Byllis in Albania as the closest analogy. See: N. Ceka, *Urbanistika dhë banesat në Bylis*, *Iliria* 1-2, 1992, 75, 80, 85.

[54] The investigations have not been published.

[55] A. Faber, *Prilozi topografiji pretpovijesnoga i antičkoga naselja na području Risna*, *Arheološki radovi i rasprave HAZU*, 12, 1996, 105.

[56] A. Evans, *Antiquarian Researches in Illyricum*, Westminster, 1883, 40, 42.

[57] M. Garašanin, *Moenia Aeacia*, *Starinar*, 17 (1966), 1967, 29.

[58] P. Mijović – M. Kovačević, *Gradovi i utvrđenja u Crnoj Gori*, Beograd-Ulcinj, 1975, 25; M. Parović-Pešikan, *Novi arheološki nalazi u okolini Tivta*, *Starinar*, 13-14 (1962-1963), 1965, 215; P. Mijović, *op. cit.,* 41-58.

locate the settlement, relying on the topographic situation and the remains of fortifications that might belong to the time of the Illyrian rulers. During her stay in Risan, A. Faber surveyed the site on the basis of aerial images and detailed instruction from P. Mijović, I. Pušić and J. Martinović[59].

It is therefore clear that the area of Gradina is delimited by natural obstacles that render it hardly accessible, and these are: the bed of the Spila river on the eastern side of the hill, the deep ravines of the Poljički Potok and Sopot streams on the western side, while the southern side is very steep near the top, but descends gently towards the sea in the lower part. On that eastern side there is a large flat surface of a sandbank accumulated by the mentioned streams at times of heavy rainfall, which is called Carina, probably from times immemorial. Is it possible that once there was a cove in the lower course of the Spila stream, which could serve as a dock, or were ships sheltered in the river bed, as P. Mijović argument goes[60]? A. Faber found a part of the "Cyclopean" wall in the bed of the Spila river[61] in 1982 – these were large stone blocks of characteristic workmanship, of the type found on the ramparts of pre-Roman and early Roman fortifications along the eastern Adriatic coast[62].

Following A. Faber's survey, the investigations at Gradina were resumed in 2006 by a Polish team, which determined a plan and several phases in the construction of the fort, i.e. from the earliest walls dated to the 5th-4th cent., until the refugium[63].

In the early ancient period the area on the eastern side of the Spila river in all likelihood belonged to the complex of necropolises and other suburban structures. Based on the mention of ceramic urns with glass goods (lacrymatories)[64] from the site of Gorica, we presume that this necropolis stretched along the road from Gradina due east, comprising also the graves in the immediate vicinity of the villa with the mosaics.

---

[59] A. Faber, *op. cit.*, 107-108.

[60] P. Mijović – M. Kovačević, *op. cit.*, 26, 27.

[61] A. Faber, *op. cit.,* 107; P. Dyczek, *op. cit.*, 2004, 106-107.

[62] A. Faber, *Prilog kronologiji fortifikacija u primorskom Iliriku*, in *Jadranska obala u protohistoriji*, Zagreb, 1975, 227.

[63] P. Dyczek, *op. cit.*, 2007, 107-108.

[64] A. Faber, *op. cit.*, 1996, 111, note nr. 33.

The second necropolis was determined by A. Evans[65] in the area outside the western town walls. He associated it, based on the finds, with the ancient Illyrian inhabitants of Risan.

Based on the data put forward in this paper it is clear that Risan is the most important stratified archaeological site in Boka, with a rich layer from antiquity. The remains of monumental architecture, necropolises, ceramics, coins, mosaics, glass, architectural fragments built as *spolia* into subsequent buildings speak about the luxury, but also about the life of the town and its residents. Positions in present-day Risan were determined with *in situ* archaeological finds, where movable archaeological finds were discovered and where new finds can be expected, even though systematic archaeological investigations and excavations did not even start yet. The following positions are of interest – Gradina, Carine, Vila Favorita, Ćatovića Ledina, Cultural Centre (*Dom kulture*), Hospital Gate (*Vrata bolnice*), Villa with mosaics, *Stara Slanica* and so on. There is also a documented underwater archaeological site in Risan with finds of sunken ships with their cargoes – amphorae, as well as a segment of Illyrian-Cyclopean walls, presently under the sea.

Based on the current knowledge, in addition to Risan, the most important stratified site in Boka, with a rich ancient layer, there is a number of archaeological sites that complement the archaeological topography of the Bay of Kotor[66].

In Sutorina, the ancient site of *Sub turres* on Dolabella's road (the beginning of the 1st cent. A.D), which connected Epidaurus (Cavtat) and Scodra (Skadar) by sea and by land, the remains of architecture, ceramics and coins were found, as well as a torso of Diana.

According to historiography, Kumbor, a settlement in the Kumbor bay, is identified as the ancient town of Stole. It is believed that it sank into the sea, but no traces have been found yet.

In the case of Rose it is believed that it represents the ancient site of *Traiectus* on the Roman military road *Epidaurus – Scodra*. The remains of a pre-Romanesque church were found, which is thought to be the Sta Maria Rosanensis church, that is, the seat of the early Christian episcopal church, which existed until the Late Middle Ages.

---

[65] A. Evans, 1883, *op. cit.*, 44.

[66] Blago antičke Boke, *Katalog izložbe*, Tivat, 2007.

Žanjice yielded the remains of a late ancient basilica with traces of a mosaic floor.

The acropolis of the Illyrian hill-fort Sv. Luka-Gošići has a visual communication with the hill-fort above Risan, as well as with the hill-fort above Mirac. Ground plans and walls of ancient buildings, as well as a bread oven and fragments of amphorae were found on the western side of the hill.

An ancient tomb with a mosaic floor was found in a field close to the sea coast in Bigova. Test excavation of the area adjacent to the tomb revealed the remains of fortification architecture. The remains of an ancient building – a tower – were found above the road, while fragments of Roman pottery were found in the field.

Archaeological investigations in Pjaca revealed the foundations of an ancient building with mosaic tiles and fragments of pottery. This was presumably the site of a settlement or a small fort – an observation post on an ancient road, or perhaps a road station.

Large amounts of pottery and the remains of walls were found in the archaeological investigations in Gomilica, on a narrow ridge in the middle of a field, while the walls of a tower were found in the southern end of the field. A relatively small ancient building and fragments of amphorae, tegulae and roof tiles were found in that southern part of the site.

For the site of Brda there is mention in the earlier literature of a building half-dug into the ground, referred to as Bačva or Piskara, with walls of thin blocks of red stone and brick figures. The remains of built tombs and an inscribed tombstone were found.

In Prevlaka, on the western side of the island, close to the sea, an ancient building with a two-layer mosaic floor was discovered. There were also other finds, such as Roman inscriptions and a large number of small fragments of Roman pottery.

Pottery finds are known from the Sveti Marko island (Gabrio, Stradiotti). The remains of ancient walls at the site called "Most" (*bridge*), built of ashlars of red colour, were visible during the earlier investigations. M. Crnogorčević published a drawing of the bridge thought to have connected Prevlaka with the Stradioti[67].

---

[67] M. Parović-Pešikan, J. Martinović, V. Trbuhović, L. Trbuhović, *Pregled arheoloških spomenika na području južne obale Boke Kotorske*, *Starine Crne Gore*, VI, 1978.

Pottery fragments were found at the confluence of Nova Rijeka – amphorae, a fragment of a black-slip kylix and a fragment of a red-figure vase from the mid-5th cent. B.C.

During the excavation and construction of a channel in Solila numerous fragments of Hellenistic Roman pottery were found, but these were presumably brought there by water from the surrounding terrain.

Seljanovo is mentioned in the older literature as a site that yielded fragments of a tegula bearing the inscription ZVRI (inverse: IRVS).

Don Ivo Stijepčević mentions the find of two cippi from Opatovo, presently displayed in the Lapidarium in Kotor.

The remains of a mosaic floor made of large red tiles were discovered in Kavač. The site has not been investigated.

Fragments of mosaics and tegulae were found at the site of Mirine (Sutvara). A large rectangular valley outlines the plan of an ancient building, but the site has not been investigated.

In the church port in Sveta Neđelja (Radanovići), there is a wall preserved to half its height, as well as a brick floor in herringbone pattern. Fragments of construction ceramics were found in the vicinity, at the site of Krete. The traces of an aqueduct that – so the tradition goes – led to Prevlaka were discovered next to this site.

The inscription of the Greek itinerant physician Lucius Lusco was found in the foundations of the Mišulić house in Kotor. Large cippi were found in the Old Town in the excavations next to the Cathedral of St. Tryphon and the Cultural Centre. Beneath the remains of the foundations of the 9th century Benedictine monastery at the site of Šuranj were found the foundations of an ancient structure, as well as graves, one of which was dated by a coin of Aurelian.

Mosaic tiles were found in the garden of the Mazarović palace in Perast, while the position of Lastavice near Pentar yielded Roman pottery from the 3rd cent. A.D. It is believed that there was a *vicus* at that location.

The fragments of a mosaic from an ancient building were found in Kostanjica.

Several early Christian churches were found from the early Christian period in Boka, but the results of these investigations have not been published yet[68].

We can see from this contribution to the archaeological topography of *Boka Kotorska* that there is a marked tradition and continuity in the region, ethnic continuity in this – in terms of geography – fairly isolated Adriatic region. We believe that the started archaeological excavations will shed light on some important details from the relationship of the Illyrians and the Greeks, as well as later from the relationships between the autochthonous population and the Romans, and also that they will attempt to answer certain questions that remain open on the basis of the new finds.

We should remember P. Mijović's observation regarding the construction of towns in the Montenegro littoral, where he points out that the existing situation with the urban fabric is imposed on the Roman planimetry in Budva, Kotor and Risan, and especially in Ulcinj in the same way that in Istria the plan of autochthonous hill-forts preserved a continuity from Rome to the present day[68]. This phenomenon in the urban fabric of a settlement confirms the tradition of the autochthonous way of life that could not be restrained by Rome nor by later conquerors who ruled over that part of the Adriatic coast.

LIST OF ILLUSTRATIONS

Fig. 1 Boka Kotorska with urban settlements and the settlements of Risan and Tivat (after: Crkvenčić – Schaller 2005)
Fig. 2 The Bay of Kotor with Risan (after: Branislav Strugar, Tisak Publikum – Beograd 2009)
Fig. 3 Perast (after: Branislav Strugar, Tisak Publikum – Beograd 2009)
Fig. 4 The Bay of Kotor with Kotor (after: Branislav Strugar, Tisak Publikum – Beograd 2009)
Fig. 5 Risan, Gradina
Fig. 6 Risan, Carine – Cyclopean wall
Fig. 7 Risan, Carine – Cyclopean wall
Fig. 8 Risan, Carine – Cyclopean wall

[68] P. Mijović, *op. cit.*, 1987, 59-94.
[68] *Ibidem*, 53.

Fig. 9 Risan, Carine – a part of a wall
Fig. 10 Risan, Carine – a part of a street
Fig. 11 Risan, Carine – a part of a street
Fig. 12 Risan, Villa with mosaics, Hypnos
Fig. 13 Risan, Villa with mosaics, the mosaic with vegetable motifs
Fig. 14 Risan, architectural fragment with an inscription built into the entrance of the present-day hospital

Photographs from no. 5 to 14, author: Marija Buzov

Dr. sc. Marija Buzov
Institute of Archaeology
Ulica grada Vukovara 68
10000 Zagreb

e-mail: marija.buzov@iarh.hr
mbuzov@iarh.hr

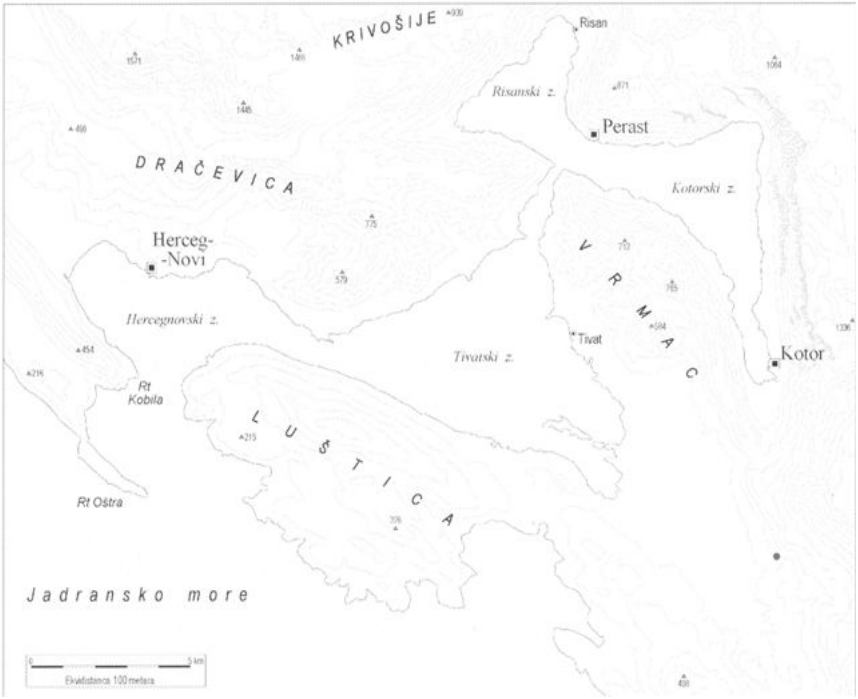


Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

Fig. 10

Fig. 11

Fig. 12

Fig. 13

Fig. 14

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 377-385

UN SIGILIU PALEOCREŞTIN DE LA NOVIODUNUM

Costel CHIRIAC
(Institutul de Arheologie Iaşi)

Keywords: *seal, Roman epoch, Noviodunum (4th c.), Good Shepherd.*

Abstract: *A Palaeo-Christian Seal from Noviodunum*

The author presents a so-named „ commercial seal" made in lead, with only one stamped face and conical cross-section (figs. 2-3). The seal was discovered few years ago on the Danube´s shore near the ancient Roman and Byzantine town and fort from Noviodunum (today Isaccea, Tulcea county- see fig. 1).

The stamp of the seal shows the image of the Good Shepherd with the lamb behind back (Agnus Dei). It is a typical palaeo-Christian scene, very common in the Roman Empire during the 3rd-5th centuries (see the ilustrations, figs. 4-13). The seal is to be dated in the 4th century and is a proof of the Christian life and propaganda of the Oriental Church towards the urban and military centres from the Lower Danube in Scythia Minor, after Diocletian´s persecutions. The seal is a product of the economic and commercial towns from Asia Minor and used for sealing merchandises.

Technical data: weight = 5, 28 g., diameter = 13 mm.

Plumbul sigilar pe care îl prezentăm în rândurile ce urmează a fost descoperit întâmplător în anul 2008, pe malul Dunării în dreptul fortificaţiei romane şi bizantine de la Noviodunum (astăzi, punctul „La Ponton", lângă oraşul Isaccea, judeţul Tulcea)[1] (**fig. 1**) şi se află în colecţiile Institutului de Cercetări Eco-Muzeale din Tulcea, (Muze-

[1] Pentru descoperirile de sigilii de la Noviodunum vezi: I. Barnea, *Sceaux byzantins inédits de Dobroudja*, *RESE*, XXIV/2, 1986, 117-118; idem, *Sceaux byzantins de Dobroudja, Studies in Byzantine Sigillography*, Dumbarton Oaks, 1, 1987, 77-88; idem, *Sceaux byzantins de Dobroudja, Studies in Byzantine Sigillography*, Dumbarton Oaks, 2, 1990, 153-161; idem, *Noviodunum în lumina sigiliilor bizantine*, *SCIVA*, 48/4, 1997, 353-354; Al. Suceveanu, Al. Barnea, *La Dobroudja romaine,* Bucureşti, 1991, *passim*; vezi **fig. 1**. Menţionăm că pe linia Dunării dobrogene s-au mai descoperit sigilii romane, între Durostorum şi Noviodunum, la Troesmis (Turcoaia, jud. Tulcea) şi Cius (Gârliciu, jud. Constanţa), vezi C. Chiriac, C. Ungureanu, *Cius – New Roman Finds on the Danubian Limes in Scythia (Dobrodja)*, *ArhMold*, XXVII, 2004 (2005), 236-239.

ul de Istorie şi Arheologie din Tulcea)[2]. Este vorba despre o piesă de mici dimensiuni având diametrul de 1,3 cm şi greutatea de 5,28 gr. Sigiliul respectiv are secţiune conică şi urme vizibile de uzură a canalului sigilar. Starea lui de conservare este satisfăcătoare. Imprimarea este unifacială şi prezintă imaginea frontală a unui personaj care are piciorul stâng fandat (aplecat către stânga) având mâinile ridicate şi ţinând un animal pe umeri (**fig. 2** şi **3**). În stânga şi în dreapta personajului se disting imaginile unor arbori şi probabil ale unor animale (miei?) greu de identificat datorită stării de conservare a obiectului. Personajul poartă un veşmânt drapat, legat la mijloc cu o cingătoare. Este posibil ca toată scena să fi fost marcată, la limita inferioară, de un spaţiu (*exergă liniară?)* care este deteriorat vizibil (**fig. 2-3**).

În opinia noastră personajul respectiv poate fi identificat cu *Bunul Păstor* purtând în spate mielul (*Agnus Dei*), adică Iisus Hristos păstorind turma de credincioşi[3]. Scena este tipică pentru reprezentarea acestui personaj care îşi are originea în chiar iconografia păgână greco-romană[4]. În general, *Bunul Păstor*, ca personaj, întruchipa imaginea Mântuitorului Iisus (*Agathos Poimen*) şi era astfel perceput, teoretic, drept *Mielul lui Dumnezeu* (*Agnus Dei*) şi ca păstorul care are în grijă turma sa. În secolele III-IV această imagine este larg răspândită în reprezentările din catacombele paleocreştine din Roma ori în hypogeele provinciale, ca şi în arta „minoră" vizându-l pe Iisus Hristos[5] (**fig. 4**). Mântuitorul este uneori reprezentat în mijlocul turmei veghind asupra oilor şi cântând la fluier[6]. În mausoleul Gallei Placidia de la Ravenna (secolul V), imaginea Bunului Păstor ţinând o

---

[2] Mulţumim colegei dr. Mihaela Iacob de la Institutul de Cercetări Eco-Muzeale din Tulcea pentru amabilitatea de a ne încredinţa spre publicare acest sigiliu.

[3] Ab. Martigny, *Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes,* Paris*,* 1865, 513-516; *DACL*, II, col. 1005-1006; XIII/2, col. 2272-2389.

[4] O. Wulff, *Altchristliche und Byzantinische Kunst*, I, Berlin, 1914, 62-64; A. Grabar, *The Beginnings of Christian Art, 200-395*, Paris, 1966, 122-123 (fig. 121-122), 240 (fig. 266); A. J. Wharton, *Good Shepherd*, in *ODB*, 2, 860.

[5] *Ibidem*; O. Wulff, *Altchristliche und Byzantinische Kunst,* I, Berlin, 1914, 62-64; M. G. Furtună, *Ilustrarea Noului Testament în Biserica primară până la marile persecuţii de la începutul secolului al IV-lea (30 p. Chr.-313 p. Chr.)*, Cluj-Napoca, 2009 (teză de doctorat, manuscris), 38-51; F. Nikolash, *Das Lamm als Christussymbol*, Vienne, 1963; E. Cavalié, *Le type numismatique de Saint-Gilles*, *RN*, 162, 2006, 425-431 (în special pentru Agnus Dei).

[6] *Ibidem*; O. Wulff, *op. cit.*, 64, fig. 51.

cruce este impunătoare, regală[7]. Din punct de vedere iconografic, scena Bunului Păstor cu mielul nu depăşeşte, cronologic, secolul al V-lea. El are din punct de vedere imagistic legătură cu aşa-numiţii „*Purtători de miei*" (*Kriophoroi*) din antichitatea păgână[8].

Nu suntem în măsură să precizăm, în momentul de faţă, cine a fost emitentul respectivului sigiliu (persoană particulară, comunitate administrativ-teritorială sau, mai degrabă o comunitate religioasă). Considerăm că sigiliul despre care discutăm se datează în secolul al IV-lea[9].

O descoperire similară, ca tip de sigiliu, provine din Bulgaria, dintr-o staţiune vamală (*mansio*) de la Arzus (azi, satul Kalugerovo, regiunea Hashkovo, în Bulgaria central-sudică), menţionată în *Itinerariul* de la *Bordeaux* (în jurul anului 333 d. Chr.) şi în *Itinerariul Antoninian* (**fig. 5**)[10]. Aceeaşi reprezentare o reîntâlnim pe o gemă de inel confecţionată din pastă vitrică provenind de la Aquileia (**fig. 6**)[11]. De la Salona, în Dalmaţia, se cunosc două geme de sticlă care înfăţişează aceeaşi imagine (**fig. 7-8**)[12].

Cele mai concludente exemple de iconografie privind scena Bunului Păstor, pe lângă cele din artele „minore" pe care le putem aminti, provin din arta funerară şi statuară din epoca creştinismului timpuriu[13]. Spre exemplificare, menţionăm piesa sculpturală de la Muzeul Lateran (**fig. 9**)[14], sarcofagul de marmură de la Salona, în Dalmaţia, produs al atelierelor din Asia Mică (**fig. 10**)[15]. Alte două

---

[7] A. J. Wharton, *op. cit.*; V. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, traducere Fl. Chiriţescu, I, Bucureşti, 1980, 118-123, fig. 22.

[8] *Ibidem*; *DACL*, II, col. 1005-1006; XIII/2, col. 2272-2282; V. Lazarev, *op. cit.*, 118-123, fig. 22.

[9] V. Culică, *Plumburi comerciale din cetatea romano-bizantină de la Izvoarele*, *Pontica*, 9, 1976, 127.

[10] V. Gerassimova-Tomova, *The trade connections of Arzus, Ist-IIIrd century A.D.*, in *Studies on settlement life in ancient Thrace. Proceedings of the IIIrd International Symposium "Cabyle" 17-21 May 1993 Jambol*, Jambol, 1994, 381 (fig. 29), 388; M. C. W. Still, *Some Roman Lead Sealings from Arzus*, in *ibidem*, 389-395.

[11] G. Sena Chiesa, *Gemme del museo Nazionale di Aquileia,* I-II, Padova, 1966, 295, nr. 800.

[12] Z. Buljević, S. Ivčević, E. Višić-Ljubić, *Artes minores Salonae Christianae*, in *Salona Christiana*, Split, 1994, 255 (nr. 6), 256 (nr. 7).

[13] A. Grabar, *op. cit.*, 122-123 (fig. 121-122), 240 (fig. 266).

[14] Ab. Martigny, *op. cit.*, 515, no. 4.

[15] Em. Marin, *Civitas splendida Salona,* in *Salona Christiana*, Split, 1994,

piese sculpturale cu imaginea *Bunului Păstor* există la Muzeul Ermitage din Sankt Petersburg în două ipostaze, tânăr şi matur, purtând mielul în spinare (**fig 11-12**)[16].

Din punct de vedere al reprezentării iconografice, menţionăm că acest sigiliu este un document de artă imagistică paleocreştină, alături de alte câteva plumburi sigilare de la Sucidava Moesica[17] (Izvoarele-Pârjoaia, jud. Constanţa) publicate cu ani în urmă de V. Culică cu imagini ca: *Agnus Dei*, *Daniel în groapa cu lei*, diverse forme de cruci sau *chrysmon* etc., sau gema de la Potaissa (**fig. 13**)[18]. Provenienţa acestor sigilii sau a înscrisurilor ori mărfurilor pe care le însoţeau ele ne scapă în momentul de faţă[19].

Considerăm că această notă readuce în discuţie problema aşanumitelor plumburi „comerciale" ce nu pot fi în mod cert identificate, sub anumite denumiri, în lumea romană târzie dintre ţărmul vestic al Mării Negre şi Dunărea de Jos. Este de luat în consideraţie relaţia Imperiului cu lumea „barbară" de la nordul Dunării, cu eventuale intervenţii ale Bisericii de la Constantinopol legate de prezenţa migratorilor goţi aflaţi în secolul al IV-lea în Muntenia[20]. Aceste concluzii

---

98 (fig. 2).

[16] A. Bank (ed.), *Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums*, Leningrad, 1977, 13, 272-273, nr. 10-11 (două piese sculpturale, datate în sec. IV).

[17] Pentru descoperirile din acest sit a se vedea: V. Culică, *Plumburi comerciale din cetatea romano-bizantină de la Izvoarele*, *Pontica*, 8, 1975, 242-243, nr. 37-42; idem, *Plumburi comerciale din cetatea romano-bizantină de la Izvoarele*, *Pontica*, 9, 1976, 127- 129, pl. 4, nr. 37-42; I. Barnea, *Sceaux byzantins de Dobroudja, Studies in Byzantine Sigillography*, Dumbarton Oaks, 1, 1987, 77-88; Al. Suceveanu, Al. Barnea, *op. cit.*, 240-241; V. Mihailescu-Bîrliba, C. Chiriac, *Descoperiri monetare în zona de sud-vest a Dobrogei*, in M. Iacob, E. Oberländer-Târnoveanu, F. Topoleanu (coord.), *Istro-Pontica. Muzeul tulcean la a 50-a aniversare 1950-2000. Omagiu lui Simion Gavrilă la 45 de ani de activitate 1955-2000*, Tulcea, 2000, 441-453, cu bibliografia aferentă.

[18] *IGLR*, 435; N. Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, 1997, 193. O mică piesă sculpturală, bine păstrată, înfăţişându-l pe Bunul păstor într-un cadru natural destul de fidel redat ne-a fost semnalată de pr. dr. Mihai Căţoi. Piesa respectivă a fost descoperită la Romula (?) şi se află, în prezent, la Muzeul Olteniei din Craiova (inv. I 7419). Mulţumim părintelui Căţoi pentru amabilitatea de a ne fi furnizat această informaţie.

[19] Nu este exclus, aşa cum s-a mai presupus, ca ele să fi aparţinut unor comunităţi creştine micro-asiatice din Imperiul roman târziu care aveau legături religioase, de credinţă, cu cele de la Dunărea de Jos care fiinţau în secolele III-V.

[20] I. Barnea, *Sceaux byzantins inédits de Dobroudja*, *RESE*, XXIV/2, 1986, 117-118; I. Ioniţă, *Populaţiile migratoare pe teritoriul Daciei. Goţii*, in *Istoria Ro-*

le considerăm acceptabile, ţinând seamă de relaţiile dintre Biserica din Imperiu, aflată în ascensiune, şi lumea creştină de la nordul Dunării, situaţie care poate fi demonstrată şi cu sprijinul modest al acestor mărturii sigilografice[21].

LISTA FIGURILOR

1. Harta Dobrogei (sec. IV-VI)
2. Sigiliu de plumb cu reprezentarea Bunului Păstor (foto)
3. Sigiliu de plumb cu reprezentarea Bunului Păstor (desen)
4. Imaginea Bunului Păstor pe un *arcosolium* din necropola de la Cyrene
5. Plumb sigilar de la Arzus (Kalugerovo, Bulgaria)
6. Gemă de inel de la Aquileia
7. Gemă de sticlă de la Salona (sec. IV-V)
8. Gemă de sticlă de la Salona (sec. IV-V)
9. Piesă sculpturală de la Muzeul Lateran
10. Sarcofag de marmură micro-asiatic de la Salona
11. Piesă sculpturală de la Ermitage
12. Piesă sculpturală de la Ermitage
13. Gemă de inel cu simboluri paleocreştine de la Potaissa.

mânilor, II, *Daco-romani, romanici, alogeni*, coord. D. Protase, Al. Suceveanu Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 2001, 688-693; L. Bârzu, *Populaţiile migratoare pe teritoriul Daciei. Hunii*, în *ibidem*, 696-700; Al. Suceveanu, Al. Barnea, *op. cit.*, 240-241 şi notele 412 şi 414.

[21] I. Barnea, *Relaţiile provinciei Scythia Minor cu Asia Mică, Siria şi Egiptul*, *Pontica*, 5, 1972, p. 251-265; idem, *Sceaux byzantins inédits de Dobroudja*, *RESE*, 24/2, 1986, 117-118; idem, *Noviodunum în lumina sigiliilor bizantine* cit., 353-354; Al. Barnea, *Dobrogea în secolelel IV-VI. Viaţa economică. Circulaţia monetară şi sigiliile*, in *Istoria Românilor*, II, 514-515; V. Culică, *Plumburi comerciale din cetatea romano-bizantină de la Izvoarele*, *Pontica*, 9, 127-130; Al. Suceveanu, Al. Barnea, *op. cit.*, 240-241 şi notele 412 şi 414.

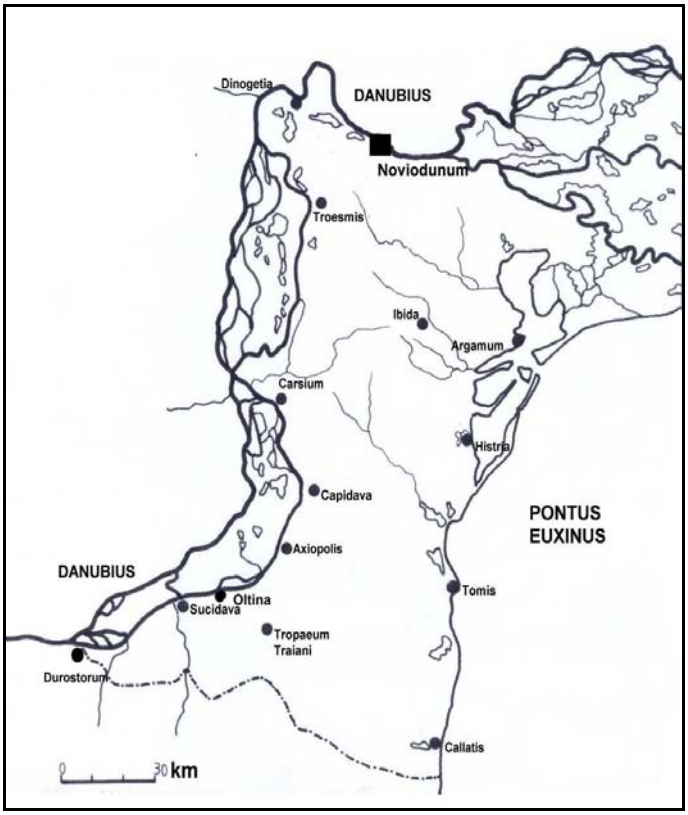


Fig. 1

Fig. 2

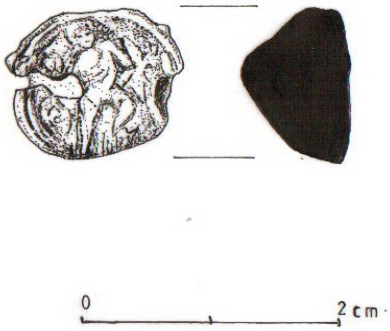


Fig. 3

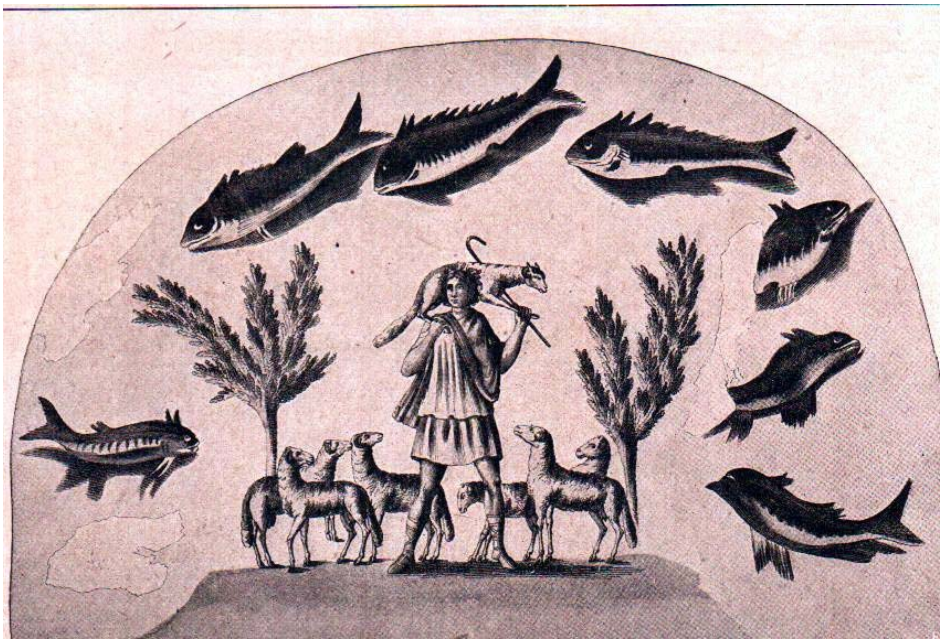


Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

Fig. 11

Fig. 10

Fig. 12

Fig. 13

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 387-406

METAFORA CORABIEI ÎN OPERA LUI IOAN HRISOSTOM*

Tincuţa CLOŞCĂ
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi)

Keywords: *John Chrysostom, metaphor, ship, Church, Christian moral virtues, biblical characters, Universe, soul.*

Abstract: *The ship, as a symbol of salvation, appears both in the Bible and in the secular Greek and Latin literature. In the Late Antiquity, Christian and pagan authors have taken over this symbol, giving it a larger significance. I intend by this study to give a thoroughly analysis of the ship metaphor as it appears in the work of John Chrysostom. Like many other ecclesiastical Greek and Latin writers of the fourth century, John Chrysostom often used the ship metaphor in his sermons in order to reveal the truths of Christian religion in order to make them more accessible to his listeners and to turn them to a life style closer to the Christian demands. In John Chrysostom's writings, the ship works not only as a symbol of the Church, but it is also a symbol of the Christian moral virtues, of the soul, of biblical characters and of the Universe.*

În veacurile Antichităţii târzii, incidenţa retoricii asupra literaturii şi asupra culturii în sens larg a fost un fenomen foarte răspândit. Examinând cu atenţie scrierile patristice, se observă că acestea sunt bazate mai ales pe idealul şi pe practica retoricii[1].

Ioan Hrisostom, dându-şi seama de valoarea artei oratorice păgâne pentru difuzarea învăţăturii creştine, nu a ezitat de a o pune în slujba acesteia din urmă. Când o imită în discursurile sale, el face aceasta folosind numai aspectul ei tehnico-formal[2], întrucât nu căuta să strălucească doar prin frumuseţea formei, ci şi prin temeinicia ide-

* Lucrare realizată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

[1] C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, *II*, *De la Conciliul de la Niceea până la începuturile Evului Mediu*, traducere de E. Caraboi, D. Cernica, E. şi D. Zămosteanu, Iaşi, 2004, 24.

[2] D. Belu, *Cu privire la predică în concepţia Sfântului Ioan Gură de Aur*, *MA*, 3-4, 1958, 268.

ilor. Cu alte cuvinte, asemenea multor scriitori bisericeşti greci şi latini ai veacului al IV-lea, scriitorul antiohian cerea să nu se dea întâietate formei asupra fondului, stilului asupra ideilor, artificiului oratoric asupra conţinutului învăţăturii creştine. Mai mult, el se pronunţa împotriva formei goale, nu împotriva celei menite de a da expresie pregnantă învăţăturilor creştine[3].

De asemenea, evitând patosul şi sonoritatea bogată îndrăgite de alţi oratori, Ioan Hrisostom nu se îngrijea de cuvinte şi expresii frumoase, ci spunea lucrurile simplu, aşa cum gândea, şi fără cercetare, cu primele cuvinte care îi veneau în minte, pentru ca fiecare să-l poată înţelege[4]. Aşadar, toate omiliile sale, rostite într-un limbaj dulce şi armonios, abundând în metafore, uneori cam lungi, cu multe divagaţii, dar întotdeauna adaptat auditorilor şi nevoilor lor prezente[5], aveau un vădit caracter edificator şi un conţinut „popular", în care retorica este adeseori întrezărită.

Semnificativ este faptul că discursul său este rezultatul atât al efortului de a se face înţeles de către ascultători, cât şi al controverselor şi discuţiilor teologice. De aceea, Hrisostom a căutat expresiile, comparaţiile şi formulele cele mai potrivite pentru a demasca eroarea de credinţă şi pentru a combate imoralitatea, făcând astfel ca ascultătorii săi să înţeleagă mesajul său. Printre acestea se numără şi metafora.

Metafora este clasată printre figurile de discurs alcătuite dintr-un singur cuvânt şi presupune o deplasare şi o extindere a sensului acestuia[6]. Mai mult, potrivit celei mai uzuale definiţii, metafora (de la cuvântul grec *metaphorein* = „a duce/a purta dincolo") facilitează înţelegerea unui lucru în termenii altui lucru. În acest sens, metafora este foarte asemănătoare cu analogia sau cu o comparaţie subînţeleasă[7].

În studiul de faţă, ne propunem să analizăm un aspect al artei oratorice a lui Ioan Hrisostom, anume *metafora corabiei*. Chestiunii

---

[3] M. Bulacu, *Principiile fundamentale ale omileticii ortodoxe*, *ST*, 8-10, 1977, 631.

[4] L. Petcu, *Studiu introductiv la Lumina Sfintelor Scripturi. Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, I (A-I), Iaşi, 2007, 24.

[5] *Ibidem*, 25.

[6] P. Ricœur, *Metafora vie*, traducere şi cuvânt înainte de I. Mavrodin, Bucureşti, 1984, 13.

[7] Al.-F. Platon, *Metafora corpului în cultura medievală. Câteva probleme de metodă*, in *Ideologii politice şi reprezentări ale puterii*, studii reunite de Al.-F. Platon, B. Maleon şi L. Pilat, Iaşi, 2009, 17-18.

utilizării metaforelor în arta oratorică a părinţilor Bisericii i-au fost dedicate puţine studii. Menţionăm aici studiul lui A. V. Nazzaro despre metaforele şi imaginile agricole la Ambrozie[8] şi cel al lui J. Leemans despre metafora *agonotetului* (magistratul însărcinat cu organizarea jocurilor în cetate) în opera lui Grigorie de Nyssa – *God and Christ as agonothetae in the writings of Gregory of Nissa*[9]. În scrierile lui Ioan Hrisostom, se mai întâlnesc metafora *atletului*[10], a *doctorului*[11], a *ostaşului*[12], a *luptătorului*[13], a *plugarului*[14] şi a *extracţiei aurului*[15].

---

[8] A. V. Nazzaro, *Metafore e immagini agricole nel* De uiduis *di Ambrogio*, in *Retorica ed esegesi biblica...*, 73-85.

[9] J. Leemans, *God and Christ as Agonothetae in the Writings of Gregory of Nyssa*, *Sacris Erudiri*, 43, 2004, 5-31.

[10] Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XXXIII, V, in idem, *Scrieri*, III, traducere, introducere, indici şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 1994 (*PSB* 23), 416; idem, *Omilii la Facere*, XXX, 1, in idem, *Scrieri*, I, traducere din limba greacă veche de D. Fecioru, Bucureşti, 2003 (*PSB* 21), 398; idem, *A celui între sfinţi, Părintele nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscop al Constantinopolului, despre necunoaşterea lui Dumnezeu, împotriva anomeenilor, rostită în timpul plecării episcopului*, I, in idem, *Despre necunoaşterea lui Dumnezeu*, traducere din limba greacă, cuvânt înainte şi comentarii de W. A. Prager, Bucureşti, 2007, 32.

[11] Idem, *Despre preoţie*, IV, 3, traducere, introducere şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2004, 130; idem, *A aceluiaşi certare către cei ce pleacă de la slujbă la hipodrom şi la spectacole. Asemenea şi câtă grijă se cuvine să avem faţă de fraţii delăsători. Cuvânt către neofiţi*, 17, in idem, *Cateheze baptismale*, traducere din limba greacă veche de M. Hancheş, Sibiu, 2003, 100-101; idem, *Cuvânt către cei ce cred că diavolul ocârmuieşte cele omeneşti şi se necăjesc pentru pedepsele lui Dumnezeu, şi se smintesc pentru îndestulările celor răi şi pentru suferinţele celor drepţi*, in idem, *Din ospăţul Stăpânului*, introducere, traducere, note şi comentarii de I. Slătineanu, Bucureşti, 1995, 23.

[12] Idem, *Să nu dăm în vileag păcatele fraţilor noştri şi să nu-i blestemăm pe duşmani*, 5, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare. Să nu deznădăjduim. Nouă cuvântări la Cartea Facerii*, traducere din limba greacă veche şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2008, 34-35; idem, *Către iudei, la trâmbiţele Paştelui lor. A fost în Antiohia în Marea Biserică*, IV, 1, in idem, *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, traducere din limba greacă veche şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2007, 289-290; idem, *La Cuvântul apostolic ce spune: „Dar nu numai atât, ci ne lăudăm în necazuri, ştiind că necazul aduce răbdare*", 1, in idem, *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie. Despre tăria credinţei. Despre propovăduirea Evangheliei şi alte omilii*, traducere din limba greacă veche şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2006, 78-80.

[13] Idem, *Către cei care nu au venit la biserică; şi la cuvântul apostolic care zice: „Dacă flămânzeşte duşmanul tău, dă-i pâine"; şi despre neţinerea de minte a răului*, 4, in *ibidem*, 113; idem, *Cuvânt de laudă la Sfântul Mucenic Varlaam*, IV, in idem, *Predici la sărbători împărăteşti şi cuvântări de laudă la sfinţi*, traducere

Dintre cele menţionate, doar câteva au fost analizate în literatura de specialitate: este vorba despre cea a *extracţiei aurului*[16], despre cea a *atletului*[17] şi despre cea a bogăţiei[18]. În exegeza patristică şi istoriografia românească, însă, studiul metaforelor hrisostomice, în general, şi al *metaforei corabiei*, în special, nu s-a aflat până acum în atenţia cercetătorilor. De aceea, studiul de faţă îşi propune să evidenţieze, pentru prima oară în istoriografia dedicată operei hrisostomice din România, semnificaţiile pe care oratorul creştin le atribuie corabiei, precum şi intenţionalităţile de ordin moral, practic şi teologic pentru care acesta foloseşte corabia cu sens metaforic în opera sa.

Ceea ce frapează este că, dintre toate metaforele prezente în opera hrisostomică, cea a corabiei este cea mai uzitată. Nicicând, poate, capacitatea sa de sugestie nu a fost mai mare ca în opera lui Ioan Hrisostom, care i-a atribuit menirea de a servi atât ca emblemă a factorilor ce sunt necesari pentru prosperitatea şi edificarea morală a societăţii în care trăia, cât şi ca mijloc de combatere a viciilor.

1. *Precursori*

Tema corabiei nu se întâlneşte pentru prima dată în scrierile lui Ioan Hrisostom, întrucât simbolismul ei este unul arhaic. Corabia apare ca simbol al nemuririi pe monumentele funerare păgâne greceşti, romane şi egiptene, iar ca simbol al speranţei – pe nenumărate geme şi inele. Ea simbolizează călătoria fericită a sufletului în această viaţă şi în cea viitoare. De altfel, în *Vechiul Testament*, arca lui Noe constituie un instrument de eliberare eschatologică, iar la Filon din

din limba greacă şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2002, 495; idem, *Omilii la statui*, I, 8, traducere din limba greacă veche şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2007, 24.

[14] Idem, *Omilii la statui*, III, 7, ed. cit., 80; idem, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei a două către Corinteni*, LI, Bucureşti, 2007, 450.

[15] Idem, *Omilii la statui*, IV, 1, ed. cit., 84; idem, *Omilii la Facere*, V, 1, traducere din limba greacă veche de D. Fecioru, Bucureşti, 2003, 46; idem, *Omilia la slobozirea canaaneencei (a fost rostită după întoarcerea din exil)*, 1, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare...*, ed. cit., 163-164.

[16] G. Nigro, *L'estrazione dell'oro in Giovanni Crisostomo: prassi e metafora*, *Vetera Christianorum*, 45, 2008, 283-299.

[17] J. A. Sawhill, *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom*, Princeton, 1928.

[18] G. Viansino, *Aspetti dell'opera di Giovanni Crisostomo*, *Koinonia*, 25 (2001), 2003, 137-205.

Alexandria (cca. 13 î.Hr. – cca. 54 d.Hr.), corabia reprezintă imaginea sufletului ce se îndreaptă spre viaţa veşnică[19].

Creştinii primelor secole au preluat imaginea corabiei, ca simbol al speranţei în viaţa veşnică, şi-au interpretat-o într-un sens nou, anume ca instrument al salvării. În acest sens, Clement din Alexandria (cca. 150 – 215) deosebea şi corabia printre simbolurile pe care creştinii le puteau accepta de cele pe care trebuia să le respingă: „ne este îngăduit şi nouă, însă, numai pentru un lucru de acest fel, un inel cu pecete, dar celelalte trebuiesc înlăturate de la noi... Însă, figurile peceţilor să ne fie: turturică, peştele, corabia purtată de un vânt prielnic pe valuri sau o liră muzicală de care s-a folosit Polikrates, sau o ancoră de corabie pe care şi-a imprimat-o Selem pe pecetea lui”[20]. La Iustin Martirul şi Filosoful (cca. 100 - 165), arca lui Noe este văzută ca un simbol al salvării: „dreptul Noe împreună cu alţi oameni ai Potopului, adică soţia sa, cei trei fii ai săi şi soţiile fiilor săi formau numărul opt şi ofereau simbolul celei de-a opta zile, în care Hristos a înviat din morţi. Or, Hristos, primul născut al oricărei creaturi, a devenit, într-un sens nou, şeful unei alte rase, al aceleia care a fost regenerată prin El, prin apă, credinţă şi prin lemnul ce conţinea misterele crucii, la fel cum Noe a fost salvat de lemnul arcei sale, dus de ape împreună cu toţi ai săi”[21]. În acest text corabia constituie un mijloc de salvare. Potrivit opiniei lui Jean Daniélou, lemnul corabiei simbolizează crucea, nu Biserica[22].

Trecerea de la simbolul crucii la cel eclezial al corabiei are loc odată cu Tertullian (cca. 155 - 222), care face din imagina corabiei simbolul explicit al Bisericii: *ceterum navicula illa figuram ecclesiae praeferebat quod in mari, id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur, domino per patientiam velut dormiente donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus com-*

---

[19] J. Daniélou, *Simboluri creştine primitive*, traducere din limba franceză de A. Opric şi E. Arjoca Ieremia, Timişoara, 1998, 63-64.

[20] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, 11, 59, 2, in idem, *Scrieri*, I, traducere, introducere, note şi indici de D. Fecioru, Bucureşti, 1982 (PSB 4), 339.

[21] Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, CXXXVIII, 1-2, in *Apologeţi de limbă greacă*, traducere, introducere, note şi indici de T. Bodogae, O. Căciulă, D. Fecioru, Bucureşti, 1980 (*PSB* 2), 210.

[22] J. Daniélou, *op. cit.*, 63.

pescat saeculum et tranquillitatem suis reddat[23]. De asemenea, în tratatul *De idololatria*, el reia aceeaşi afirmaţie, şi mai clar, însă, în legătură cu arca lui Noe: *Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit*[24]. Această temă va fi reluată de către Ciprian al Carthaginei (cca. 200 - 258) în *De unitate Ecclesiae*, de Origene (cca. 185 - 253) şi de Teofil al Antiohiei (? - cca. 180 d.Hr.); acesta din urmă scria: „Şi precum piraţii, după ce au umplut corăbiile cu călători, sfărâmă corăbiile, ca să le nimicească, tot aşa se întâmplă şi cu cei rătăciţi de la adevăr, pier din pricina rătăcirii”[25]. De asemenea, Hipolit al Romei (cca. 170 - 235), prezentând alegoria catehetică a Bisericii, spunea: „corăbiile sunt Bisericile care, încercate de tulburările şi de violenţa spiritului străin acestei lumi, se refugiază întru Domnul ca într-un port liniştit”[26].

2. *Ioan Hrisostom*

În special în omiliile, dar şi tratatele, catehezele, comentariile biblice, epistolele lui Ioan Hrisostom se întâlnesc metafore şi comparaţii nautice, care au drept scop evidenţierea importanţei învăţăturilor prezentate în Scriptură. Altfel spus, reprezentarea corabiei este una metaforică sau alegorică, în sensul că există o multitudine de elemente care servesc ca termeni de comparaţie pentru corabie. În continuare, vom arată că în scrierile hrisostomice corabia nu reprezintă doar Biserica, ci ea semnifică valorile morale creştine, sufletul, personajele biblice şi Universul.

2.1. Corabia – simbol al Bisericii

În explicarea cuvintelor *Corabia lui Noe*, Hrisostom vede o semnificaţie mai adâncă decât a unei simple corăbii în vremea potopului. În acest sens, în multe dintre scrierile hrisostomice, „arca (κι-

[23] Tertullianus, *De baptismo*, 12, 7, in *Opera catholica*, vol. I, in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. I, E. Dekkers, J.G. Borleffs, R. Willems, R.F. Refoulé, G.F. Diercks, A. Kroymann (eds.), Brepols, Turnhout, 1954, 288.

[24] Tertullianus, *De idololatria*, 24, 3, in *Opera montanistica*, vol. II, in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. I, E. Dekkers, J.G. Borleffs, R. Willems, R.F. Refoulé, G.F. Diercks, A. Kroymann (eds.), Brepols, Turnhout, 1954, 1124.

[25] Teofil al Antohiei, *Trei cărţi către Autolic*, II, XIV, in *Apologeţi de limbă greacă*, traducere, introducere, note şi indici de T. Bodogae, O. Căciulă, D. Fecioru, Bucureşti, 1980 (*PSB* 2), 306 .

[26] J. Daniélou, *op. cit.*, 66.

βωτὸς) simbolizează Biserica (ἡ Ἐκκλησία), Noe (ὁ Νῶε) – Hristos (ὁ Χριστὸς), porumbiţa (ἡ περιστερά) – Duhul Sfânt (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), frunza de măslin (τὸ φύλλον τῆς ἐλαίας) – iubirea de oameni a lui Dumnezeu (ἡ φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ)"[27]. Ceea ce reţine atenţia este faptul că oratorul creştin pune accentul pe unitatea Bisericii şi pe necesitatea de a-i aparţine pentru a fi mântuit.

Motivul este reluat în numeroase alte omilii[28]. De pildă, într-o omilie *In principium Actorum*, Hrisostom, vorbindu-le ascultătorilor despre persecuţiile pe care le-a avut de înfruntat Biserica, a comparat-o pe aceasta cu o corabie, iar pe cârmaciul ei cu însuşi Hristos. Hrisostom susţine că Dumnezeu a permis ca Biserica să fie prigonită uneori pentru a o face mai încercată, pe de o parte, şi de a arăta puterea lui Dumnezeu, salvând-o de la pierire, pe de altă parte: „Tot aşa, pe un căpitan de corabie (ὁ κυβερνήτης) îl admirăm nu când stă la cârmă pe vreme bună, nici când scapă corabia (τὸ σκάφος) bătută de vânt în pupă, ci când marea e furioasă, când valurile sunt sălbatice, când

---

[27] Ioan Gură de Aur, *Despre cutremur şi despre bogat şi Lazăr, şi de unde vine robia*, 7, in idem, *Omilii la parabola despre săracul Lazăr şi la bogatul nemilostiv*, traducere din limba greacă veche şi note de A. Tănăsescu-Vlas, Bucureşti, 2002, 155-156; cf. *De Laz.*, 7: *PG*, 48, col. 1037-1038.

[28] Idem, *Omilii la săracul Lazăr*, VI, 5, in idem, *Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă şi providenţă. Despre rugăciune, Despre vieţuirea după Dumnezeu*, traducere din limba greacă veche şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2005, 139-140; idem, *Omilii despre pocăinţă*, VIII, in idem, *Omiliile despre pocăinţă. Sf. Sofronie al Ierusalimului. Viaţa Sfintei Cuvioase Maria Egipteanca*, traducere din limba greacă veche de D. Fecioru, Bucureşti, 2006, 156; idem, *Cuvântul I la Sfântul Apostol Pavel*, II, in idem, *Predici la sărbători împărăteşti...*, ed. cit., 227; idem, *Cuvânt de laudă la Sfântul Mucenic Lucian*, I, in *ibidem*, 286; idem, *Cuvânt la Botezul Domnului*, IV, in *ibidem*, 42; idem, *Cuvânt de laudă Sfântul sfinţit Mucenic Vavila*, I, in *ibidem*, 293; idem, *Cuvânt la Înălţarea Domnului Iisus Hristos*, III, in *ibidem*, 173; idem, *Cuvânt de laudă la cel întru Sfinţi, Părintele nostru Eustaţie, arhiepiscopul Antiohiei celei Mari*, III, in *ibidem*, 390; idem, *La Sfântul Mucenic Foca şi împotriva ereticilor, şi la cuvintele din Psalmul 141*: *„Cu glasul meu către Domnul am strigat, cu glasul meu la Dumnezeu m-am rugat"*, II, in *ibidem*, 519; idem, *Cuvânt de laudă la Sfântul Mucenic Ignatie*, III, in *ibidem*, 378; idem, *Omilie rostită după întoarcerea din cel dintâi exil*, 5, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare...*, ed. cit., 161-162; idem, *Omilie rostită la slobozirea canaaneencei (a fost rostită după întoarcerea din exil)*, 1, in *ibidem*, 163; idem, *Cuvântări împotriva anomeilor*, XI, 1, in idem, *Cuvântări împotriva anomeilor...*, ed. cit., 169-170; idem, *Omilie rostită înainte de exil*, 1, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare...*, ed. cit., 143; idem, *Epistola către Tit a Sfântului Apostol Pavel*, I, Bucureşti, 2005, 135.

se dezlănţuie furtuna, când el smulge corabia din mijlocul vijeliei, punând împotriva furiei vânturilor meşteşugul său. Aşa şi Hristos. Ca pe o corabie în mare a lăsat Hristos Biserica (τὴν Ἐκκλησίαν) în lume; nu a potolit furtuna, dar a smuls-o din furtună; nu a liniştit marea, dar a întărit corabia. De pretutindeni se năpusteau asupra ei popoare, ca valuri sălbatice; o atacau duhurile cele rele, ca vânturi furioase; de pretutindeni se ridica furtuna, dar Hristos dădea Bisericii vreme tare frumoasă. Şi lucru minunat nu-i că furtuna nu a scufundat vasul, ci că vasul a pus capăt furtunii. Prigoanele cele dese nu numai că nu au înecat Biserica, ci au fost risipite de Biserică”[29].

2.2. Corabia – metaforă a valorilor morale creştine

Cum se ştie, în Antichitea târzie, şi-au făcut loc o morală şi o antropologie mai umaniste, dominate de idei, fapte şi valori altădată neglijate sau desconsiderate, precum înfrânarea alimentară sau sexuală, fecioria şi celibatul ca „paradigme ale mântuirii”, un sentiment mai puternic al solidarităţii familiale, penitenţa ca model de sfinţenie, ascetismul ş.a.[30].

Unele dintre acestea se întâlnesc şi în opera hrisostomică, exprimate sub forma metaforei corabiei. Astfel, reliefând însemnătatea înfrânării alimentare sau a postului, Ioan Hrisostom spunea într-una dintre omiliile *In Genesim*: „după cum corăbiile (τῶν πλοίων) uşoare străbat mai iute mările, iar dacă sunt încărcate peste măsură se scufundă, tot aşa şi postul face mai uşoară mintea şi o pregăteşte să străbată cu uşurinţă oceanul acestei vieţi”[31].

O altă valoare morală creştină exprimată prin metafora corabiei este virginitatea, despre care oratorul a vorbit constant în predicile sale şi căreia i-a dedicat un întreg tratat. Hrisostom, asemenea multor scriitori bisericeşti greci şi latini din veacurile I-IV, consideră fecioria stadiul cel mai înalt al vieţii morale. Astfel, în tratatul *De virginitate*, scriitorul antiohian, evidenţiind meritele spirituale şi morale ale fecioriei, preciza: „fecioara este nevoită să călătorească toată viaţa

---

[29] Idem, *Omilia la titlul Faptelor Apostolilor*, 1, in idem, *Omilii la săracul Lazăr...*, ed. cit., 314; cf. *In prin. Act.*, 1: *PG* 51, col. 77-78.

[30] N. Zugravu, *Antichitatea târzie*, traduceri inedite din limba latină şi greacă de C. Tărnăuceanu şi M. Paraschiv, Iaşi, 2005, 47-48.

[31] Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, I, 4, in idem, *Scrieri,* I, 36; cf. *In Gen.*, I, 4: *PG* 52, col. 25.

pe marea ispitelor, să călătorească pe o mare fără porturi. Nici dacă s-ar ridica cea mai mare furtună, fecioarei nu îi este îngăduit să ancoreze corabia (τὸ σκάφος) şi să se odihnească. Piraţii nu atacă pe corăbieri când corabia lor se află în apropierea unui oraş, sau a unui loc bun de ancorat, sau a unui port (ἢ λιμήν), căci s-ar primejdui zadarnic, dar dacă prind corabia în mijlocul mării, li se măreşte îndrăzneala, pentru că nu-i nimeni prin apropiere să sară în ajutorul corăbierilor; pun totul în mişcare, fac tot ce pot şi nu se lasă până ce nu omoară pe toţi călătorii de pe corabie sau până ce nu sunt ei omorâţi. Tot astfel şi diavolul, acest groaznic pirat, porneşte asupra fecioarei furtună mare, tulburare cumplită şi vijelii cu neputinţă de îndurat; o zguduie din temelii, pentru ca, prin silă şi forţă, să-i distrugă corabia. Diavolul ştie că fecioara nu poate să trăiască cu un bărbat, ştie că trebuie să lupte necontenit, că trebuie să se războiască cu duhurile răutăţii tot timpul, până ce va debarca în portul cel neînvălurat al vieţii veşnice”[32].

Celor care nu puteau să se dedice vieţii feciorelnice, Ioan Hrisostom le recomanda să se căsătorească, păstrând puritatea sufletului. El a abordat problema căsătoriei, ţinând cont de sfaturile Apostolului Pavel, care a tratat căsătoria în modul cel mai elocvent cu putinţă, prezentând avantajele şi dezavantajele ei. În concepţia sa, căsătoria a devenit un lucru necesar doar odată cu căderea lui Adam. Scriitorul antiohian arăta că aceasta nu este o piedică în calea virtuţii, întrucât Dumnezeu nu ar fi instituit-o. Căsătoria aduce în viaţa creştinului şi mare uşurare, deoarece aceasta „potoleşte furiile firii noastre, nu lasă ca oceanul să se frământe, ci ne ajută întotdeauna să ducem corabia (τὸ σκάφος) în port (ἐν λιμένι)”[33]. Ioan Hrisostom numeşte căsătoria liman însă, ea poate deveni un naufragiu prin voinţa şi caracterul celui care încalcă legile morale ale familiei, fapt ce nu se datorează în nici un caz tainei căsătoriei. În acest sens, în tratatul *De libello repudii* oratorul menţiona: „căsătoria este un port (ὁ λιμήν), dar tot aşa de bine ajunge şi naufragiu (καὶ ναυάγιον), nu din pricina naturii sale, ci din pricina voinţei celor ce se folosesc rău de ea. Bărbatul care-şi duce căsnicia potrivit legilor ei găseşte în căsnicie o

[32] Idem, *Despre feciorie*, 34, in idem, *Despre feciorie. Apologia vieţii monahale. Despre creşterea copiilor*, traducere din limba greacă veche şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 52; cf. *De virg*., 34: *PG* 48, col. 555-556.

[33] Idem, *Omilii la Facere*, XXI, 4, in idem, *Scrieri*, I, 254; cf. *In Gen*., 21, 4: *PG* 48, col. 180.

uşurare a tuturor necazurilor ce le are în afară de casă, în oraş, pretutindeni, găseşte în casă şi nevasta lui scăpare! Dar bărbatul care-şi duce căsnicia fără socoteală şi la întâmplare, chiar de s-ar bucura de vreme senină în oraş, când se întoarce acasă dă de stânci şi de naufragii”[34].

Dintre problemele, cu care se confruntă familia creştină, Hrisostom a insistat asupra condiţiilor necesare încheierii şi întemeierii căsătoriei. El a criticat aprig căsătoria din interes material, înfăţişând-o ca pe un izvor de umilinţe şi multe şi mari necazuri. Mai mult, el o consideră o negustorie, care nu aduce decât pagube celui ce o pune la cale. Ioan Hrisostom îi învăţa pe tineri să se căsătorească cu femei de aceeaşi stare socială sau chiar mai sărace decât ei, pentru că, dacă îşi vor lua femei mai bogate decât ei, vor fi asemenea negustorilor nesăţioşi care scufundă corabia şi pierd toată marfa, pentru că o încarcă cu mii şi mii de poveri, pentru că pun în ea greutăţi peste puterea şi „după cum acolo o mică izbitură de val scufundă corabia (τὸ σκάφος), tot aşa şi aici, o dată cu moartea înainte devreme a femeii, se duce şi toată averea lui”[35].

La un moment dat pot apărea neînţelegeri între soţi, iar acestea afectează întreaga familie. Referindu-se la acestea Ioan Hrisostom spunea, într-o omilie *In Genesim* că, „după cum călătorii sunt în pericol când vasul (τὴν ναῦν) se scufundă din cauza corăbierilor revoltaţi, tot aşa într-o familie în care nu există înţelegere între soţi, este normal ca răul să-i cuprindă pe toţi membrii ei”[36]. Însă, Hrisostom vede rezolvarea neînţelegerilor conjugale în comportamentul soţiei. Astfel, femeia, „precum un corăbier încercat, potoleşte furtuna din sufletul bărbatului prin blândeţea şi înţelepciunea ei, iar prin priceperea ei uşurează mult viaţa”[37].

Demnitatea feminină a fost subliniată şi încurajată adesea de către Ioan Hrisostom în omiliile şi comentariile sale biblice. O femeie

---

[34] Idem, *La cuvintele: „Femeia este legată de lege câtă vreme trăieşte bărbatul ei; dar dacă-i răposează bărbatul, este liberă să se mărite cu cine vrea, numai întru Domnul. Dar mai fericită este dacă rămâne aşa”*, I, in idem, *Despre schimbarea numelor...*, ed. cit., 176; cf. *De libel. repud., 1*: *PG* 51, col. 217-218.

[35] Idem, *Laudă lui Maxim. Cu ce femei ne căsătorim*, 4, in *ibidem*, 199-200; cf. *Quales duc.*, 4: *PG* 51, col. 232.

[36] Idem, *Omilii la Facere*, LVI, 1, in idem, *Scrieri*, II, traducere, introducere, indici şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 1989 (*PSB* 22), 222; cf. *In Gen.*, 56, 1: *PG* 54, col. 487.

[37] Idem, *Omilii la Facere*, XXXVIII, 7, in *ibidem*, 61.

virtuoasă, curajoasă şi credincioasă este un factor de stabilitate în familie, este un liman, aşa cum se exprimă oratorul în cea de-a XXVI-a omilie *In epistulam I ad Corinthios*: „Dacă, deci, scapi acest liman (τὸν λιμένα) de vânturi şi de valuri, însuţi de vei bucura de multă linişte ieşind la uscat, iar dacă vei umple acel liman de tulburări şi de vuiet, atunci îţi vei pregăti singur cea mai grozavă spargere a corabiei”[38].

Oratorul creştin a tratat cu asprime adulterul sau orice abatere de la castitatea căsătoriei, spunând că bărbatul care a încălcat fidelitatea conjugală nu poate fi iertat, fiindcă: „după cum un căpitan de corabie nu este iertat când i se scufundă corabia în port (ἐν λιμένι), tot aşa şi bărbatul care, având tăria ce i-o dă căsătoria, sparge casa altuia sau se uită cu ochi poftitori la femeia altuia, nu găseşte apărare nici în faţa oamenilor, nici în faţa lui Dumnezeu, de-ar spune de nenumărate ori că l-a silit plăcerea firii”[39]. Consecinţele acestui păcat sunt schiţate metaforic tocmai pentru a descuraja pe făptuitorii lui, pentru a provoca repulsia celor care greşesc şi pentru a arăta că nu există dezvinovăţire pentru un astfel de păcat[40].

Concepţia lui Ioan Hrisostom despre indisolubilitatea şi unicitatea căsătoriei reiese din prudenţa cu care el priveşte şi admite căsătoria a doua a soţului sau a soţiei rămaşi văduvi. Deşi o îngăduie din pricina slăbiciunii firii omeneşti, totuşi, în tratatul *Ad vidam iuniorem*, el recomanda celor care şi-au pierdut soţul sau soţia prin moarte să rămână în starea de văduvie, evitând cea de-a doua căsătorie, întrucât „aşa cum un negustor care face comerţ pe mare şi i se scufundă corabia chiar la ieşirea din port, înainte de a câştiga ceva, nu mai porneşte cu uşurinţă cu corabia pe mare. Tot aşa şi cu văduva, care a aşteptat atâtea bucurii înainte de a se căsători, să nu mai dorească să se mărite după ce a văzut de câtă jale-i plină căsnicia, afară de cazul că ar fi cu totul stăpânită de patimi; dar, mai bine spus, chiar

---

[38] Idem, *Comentariile sau tâlcuirea la Epistola întâi către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel,* XXVI, Bucureşti, 2007, 279; cf. *In I Cor.*, 26: *PG* 61, col. 223.

[39] Idem, *Omilii la Serafimi*, III, 3, in idem, *Omilii la Ana. Omilii la David şi Saul. Omilii la Serafimi*, traducere din limba greacă veche şi note de D. Fecioru, Bucureşti, 2007, 160; cf. *In: Vidi Dom.*, 3, 3: *PG* 56, col. 116.

[40] M. Branişte, *Concepţia Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, *ST*, 1-2, 1957, 140.

dacă ar fi cu totul neînfrânată şi foarte pătimaşă, totuşi scârba pricinuită de prima căsătorie este îndestulătoare să-i stingă toată pofta”[41].

Ascetismul, ca formă supremă de detaşare de ispitele acestei lumi şi de căutare a divinităţii[42], este o altă valoare morală care înainte de apariţia creştinismului fusese ignorată. Hrisostom, el însuşi fost pustnic, a avut un respect şi o admiraţie deosebită pentru monahi, pe care-i menţionează în repetate rânduri în predicile sale. În multe dintre omiliile şi comentariile sale biblice, monahul este comparat cu o corabie[43]. Reţine atenţia în acest sens una dintre omiliile *In epistulam ad Ephesios*, în care oratorul creştin recurge la metafora corabiei pentru a explica imperativul necesităţii de a citi Scripturile mai ales mirenii, nu doar monahii. El a motivat această exigenţă a creştinismului, spunând că cei dintâi, fiind tot timpul pe mare şi navigând în mijlocul mării, sunt expuşi valurilor furioase, pe când monahii, stând ca într-un port, au o viaţă lipsită de agitaţie şi griji, străină de orice furtună. De aceea, Ioan Hrisostom le atrăgea atenţia asupra faptului că „şi de o bună alcătuire a corabiei (τοῦ πλοίου) şi de cârmaci şi de echipaj complet de marinari nu are nevoie vasul (τῶν ναυτῶν) care stă tot timpul în port (ἐπὶ λιμένος), ci acela care pretutindenea se află pe mare”[44].

Hrisostom a folosit corabia cu sens metaforic în scrierile sale şi pentru a combate viciile societăţii în care trăia. Printre acestea, beţia şi lăcomia. Într-o omilie *In Matthaeum,* comparând beţivul cu o corabie naufragiată, menţiona: „după cum o corabie, naufragiată de furtună (ὑπὸ ναυαγίου σκάφος), după ce a trecut furtuna rămâne cu paguba pricinuită de furtună, tot aşa şi beţivul. Şi după cum corăbierii, în timpul furtunii, aruncă în mare mărfurile din corabie, tot aşa şi beţivul aruncă de la el toate faptele lui bune. De ar fi cu trupul şi cu sufletul curat, de ar fi ruşinos, priceput, blând, smerit, beţia le aruncă

---

[41] Idem, *Despre căsătoria a doua a văduvelor*, 6, in idem, *Despre feciorie...*, ed. cit., 180.

[42] N. Zugravu, *op. cit.*, 47.

[43] Ioan Gură de Aur, *Tinerii şi Sfânta Scriptură*, in idem, *Părinţi, copii şi creşterea lor*, traducere din neogreacă de Z.-A. Luca, 29-30; idem, *Omilii la săracul Lazăr*, III, 1, in idem, *Omilii la săracul Lazăr...*, ed. cit., 69; idem, *Apologia vieţii monahale*, 11, in idem, *Despre feciorie...*, ed. cit., 276; idem, *Către acelaşi Teodor*, 1, in *ibidem*, 386; idem, *Omilii la Facere*, LIII, 5, in idem, *Scrieri*, II, 202.

[44] Idem, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Efeseni*, XXI, 2, traducere din limba greacă de Th. Athanasiu, Iaşi, 1902, 216; cf. *In Eph.*, 21, 2: *PG* 62, col. 152.

pe toate acestea în oceanul fărădelegii. Dar după ce a fost aruncat totul afară, nu mai este nici o asemănare între corabie şi beţiv. Corabia se uşurează după ce a aruncat încărcătura, dar beţivul se îngreunează şi mai mult. În locul bogăţiei aceleia primeşte nisip, apă sărată şi toate gunoaiele beţiei, care îneacă îndată corabia cu călători şi cu cârmaci cu tot”[45]. Comparaţia dintre beţiv şi corabie se întâlneşte şi în alte omilii[46], contribuind la conştientizarea consecinţelor pe care le implică beţia şi, în special, a stării deplorabile în care se găsesc cei aflaţi sub influenţa acestui păcăt. De asemenea, oratorul nu face decât de a atrage atenţia asupra pericolului reprezentat de beţie, subliniind atitudinea critică a opiniei generale faţă de cei căzuţi în acest viciu[47].

În ceea ce priveşte lăcomia, Hrisostom îi îndemna pe ascultătorii săi să renunţe la bogăţii, căci iubirea lipsită de măsură faţă de acestea va deveni o piedică în calea dobândirii mântuirii. Pentru a evidenţia acest aspect, Ioan Hrisostom i-a comparat pe cei ahtiaţi după bogăţii cu nişte corăbii prea încărcate. Astfel, în *Cuvântul la Ziua Sfinţilor patruzeci de Mucenici,* spunea: „dacă corăbiile sunt prea încărcate de mărfuri, se scufundă, iar dacă povara lor este măsurată, atunci ele aleargă cu uşurinţă peste valuri. Aşa ni se întâmplă şi nouă. De ai grămădit prea multă bogăţie, se cere numai o mică furtună, sau o neizbutire neaşteptată, şi corabia ta se prăpădeşte împreună cu oamenii tăi (adică împreună cu sufletul tău). Iar dacă tu strângi numai atâta avere cât îţi este de trebuinţă, poate să vie şi o furtună puternică, tu vei trece valurile cu uşurinţă”[48]. De aceea, Hrisostom i-a îndemnat pe enoriaşii săi să nu se lase târâţi de lăcomie şi să dorească

---

[45] Idem, *Omilii la Matei*, LII, 5, in idem, *Scrieri*, III, 669; cf. *In Mt.*, 52, 5: *PG* 58, col. 566.

[46] Idem, *Îndemnul aceluiaşi ca să ne depărtăm, de lux şi de beţie şi să preţuim, mai mult decât orice, buna măsură. Cuvânt către neofiţi*, 13, in idem, *Cateheze baptismale*, ed. cit., 87; idem, *Cuvântul XXIII, Pentru desfătare şi beţie*, in idem, *Predici la duminici şi sărbători*, Bacău, 1997, 215; idem, *Îmbuibarea pântecelui şi beţia*, in idem, *Problemele vieţii*, traducere de C. Spătărelu şi D. Filimon. 150; idem, *Omilii la Facere*, X, 2, in idem, *Scrieri*, I, 118.

[47] B.-A. Teleanu, *Metaforă şi misiune. Valorificarea literaturii laice în predica românească*, Iaşi, 2007, 276.

[48] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Ziua Sfinţilor patruzeci de Mucenici*, in idem, *Omilii la Postul cel Mare*, Bucureşti, 65; idem, *Omilie rostită când Saturnin şi Aurelian au fost exilaţi, iar Gainas a ieşit din oraş; şi despre iubirea de arginţi,* 3, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare...*, ed. cit., 129.

mai mult decât au trebuinţă, întrucât vor pierde totul. Prin aceasta a dorit să le arate enoriaşilor săi că cei mai mulţi îşi pierd bogăţiile dintr-o dată şi merg la pierzanie din cauza lor pentru că râvnesc să le dobândească şi că dorinţa de bogăţii este determinată, mai ales, de lipsa de măsură. Prin apelul la metafora corabiei, Ioan Hrisostom a sperat ca ascultătorii să poată întrevedea mai uşor pericolul pe care îl reprezintă dorinţa de câştig, atât pentru trupul, cât şi pentru sufletul omului[49].

2.3. Corabia – metaforă a sufletului

De cele mai multe ori, autorul se adresează direct sufletelor ascultătorilor săi, pentru a-i îndupleca să pună în practică cele auzite. De aceea, în omiliile şi comentariile sale biblice, corabia semnifică sufletele ascultătorilor. Ioan Hrisostom a criticat excesele în alimentaţie. În acest sens, arătând consecinţele grave determinate de abuzul de alimente, oratorul creştin, în tratatul *De fato et providentia*, menţiona: „după cum o corabie (γὰρ πλοῖον) încărcată cu mărfuri mai mult decât poate lua se îneacă, împovărată fiind de greutatea încărcăturii, tot aşa şi sufletul (ἡ ψυχή), sau trupul nostru, când primeşte mâncăruri peste puterea lui, se încarcă prea mult şi, neputând suporta greutatea celor pe care le are în el, se îneacă în oceanul pierzării şi căpitanul şi corăbierii şi cârmacii, şi călătorii şi pierde o dată cu ei şi încărcătura. După cum unor corăbii încărcate prea mult nu le este de nici un folos nici liniştea mării, nici ştiinţa căpitanului, nici mulţimea corăbierilor, nici măiestria construcţiei, nici anotimpul prielnic – nefiindu-i nimic de folos unei corăbii atât de primejduite – tot aşa, şi cu cei cărora le place să se desfăteze cu mâncăruri şi băuturi; nimic nu poate scăpa un suflet atât de primejduit, nici mulţimea gândurilor, nici învăţătura, nici sfatul, nici îndemnurile, nici mustrările; nimic, nici înlesnirea celor viitoare, nici ruşinea, nici învinuirea celor prezente; ci necumpătarea le biruie pe toate şi îl îneacă, aducând peste lacom, cu voia sau fără voia lui, noian cumplit de ape; că nu i-a fost uşor să fugă”[50].

---

[49] B.-A.Teleanu, *op. cit.*, 276.

[50] Ioan Gură de Aur, *Despre soartă şi providenţă*, VI, traducere din limba greacă veche şi note de A. Tănăsescu-Vlas, Bucureşti, 2002, 198; cf. *De fato et prov.,* 6: *PG* 50, col. 770.

Comparaţia dintre corabie şi suflet se regăseşte şi în alte omilii şi comentarii biblice[51]. Dintre toate acestea, semnificativă mi se pare cea de-a XXXIV-a omilie *In epistulam ad Hebraeos*, în care oratorul creştin, asemănând sufletul cu o corabie, încearcă să arate ascultătorilor efectele harului primit prin taina botezului. El compară acţiunea vântului asupra corabiei cu acţiunea Duhului Sfânt asupra sufletelor celor botezaţi: „precum corabia (ἡ ναῦν) care pluteşte pe un vânt prielnic nu poate fi nici împiedicată şi nici scufundată, întrucât se va bucura de vânt favorabil şi în continuu, ci încă procură atât corăbierilor cât şi călătorilor multă reputaţie, căci pe aceia nu i-a silit de a vâsli din greu, iar pe aceştia i-a scăpat de frică, prezentând călătoria ei ca o privelişte plăcută, tot aşa şi sufletul întărit de Duhul (τὸ Πνεῦμα), este superior tuturor valurilor vieţii, iar calea ce duce la ceruri o brăzdează mai puternic ca corabia, ca cel ce nu de vânt este împins, ci de însuşi Duhul – având şi toate pânzele curate complete – care scoate şi împrăştie din cugetul nostru orice este înjosit şi sec”[52]. În continuare, urmează o lungă alegorie, în care Duhul Sfânt este vântul, intenţiile – pânzele corabiei, tentaţiile acestei lumi – marea agitată: „Că precum vântul (ὁ ἄνεμος) când bate într-o pânză de la corabie spartă sau găurită, nu poate lucra cum se cade, tot aşa şi Duhul nu poate rămâne într-un suflet puhav, într-un suflet, aşa zicând găurit de păcate, ci trebuie multă silinţă, multă încordare de putere, încât că cugetul să ne fie înfierbântat şi pretutindeni faptele noastre să fie împuternicite ... Dacă noi vom ţinea întinsă bine pânza din toate părţile, cu speranţa celor viitoare, desigur că va primi bine energia Duhului, adică va fi bine purtată spre liman... De aceea, ne trebuie multă putere, fiindcă şi noi călătorim pe o mare întinsă, plină de multe dihănii, de multe stânci, care ne pricinuiesc multe primejdii şi care chiar pe timpul cel mai senin, fără de veste stârneşte cea mai grozavă furtună. Trebuie dar, dacă voim a călători, cu toată înlesnirea şi fără primejdii, a întinde bine pânzele, adică bună noastră intenţie, fiindcă ne este de-ajuns nouă aceasta... Să ne fie dar curate pânzele şi neînvechite.

---

[51] Idem, *Îmbuibarea pântecelui şi beţia*, in idem, *Problemele vieţii*, ed. cit., 147; idem, *Omilii la Facere*, X, 2, in idem, *Scrieri*, I, 118; idem, *Nimeni nu îl vatămă pe cel ce nu se vatămă*, 7, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare*..., ed. cit., 195.

[52] Idem, *Comentariile sau explicarea Epistolei căre Ebrei*, XXXIV, traducere din limba greacă de Th. Athanasiu, Bucureşti, 1923, 388-389; cf. *In Hebr.*, 34: *PG* 63, col. 235.

Să nu fie găurite, ca nu cumva să facă nefolositoare energia Duhului... Că şi intenţiile (ἡ διάνοια) noastre cu nimic nu se deosebesc de pânzele corabiei (τὰ ἱστία), numai la vedere poate mai păstrau o unire, sau o legătură între dânsele, în realitate însă sunt lipsite de orice putere. Dacă noi însă priveghem, nu vor fi cele ale noastre astfel, ci din orice parte ar bate vântul, pânzele noastre totul vor suferi şi vor fi superioare tuturor şi mai puternice decât toată năvala apei... Pe acesta, deci, să-l imităm, ca numai aşa vom putea sosi cu corabia vieţii noastre la limanuri prielnice, după o muncă mare”[53].

În concepţia lui Ioan Hrisostom, „sufletul ancorat în credinţă este o corabie (τὸ πλοῖον) clătinată de furia vânturilor şi umplute de apa valurilor, care stă nemişcată îndată ce este ancorată şi prinde rădăcini în mijlocul oceanului”[54].

Motivul se întâlneşte şi în cel de-al II-lea comentariu *In epistulam ad Thessalonicenses*. Aici oratorul arată că sufletul nostru nu este nici bun şi nici rău, ci devine într-un fel sau altul numai datorită voinţei noastre, întrucât „după cum pânza corabiei, ori din ce parte ar bate vântul, duce corabia (τὸ πλοῖον) în acea direcţie sau mai bine zis după cum cârma întoarce corabia şi o îndreaptă spre direcţia cea mai prielnică, dacă vântul este prielnic, tot aşa şi cu sufletul omului. Dacă cuvintele ce le aude, au în ele cele bune, va călători pe marea vieţii acesteia fără primejdii, iar de vor avea cele contrare, de multe ori vor scufunda şi cugetul şi sufletul. Ceea ce sunt vânturile pentru corăbii, tot aceleaşi sunt şi cuvintele pentru suflete (ταῖς ψυχαῖς), căci prin cuvinte duci sufletul unde voieşti”[55].

După Ioan Hrisostom, întristarea, prin care ne mântuim de păcate, aduce după sine pierdere sufletului nostru, dacă e lipsită de măsură. În acest sens, într-una dintre omiliile sale, sufletul cuprins de tristeţe este comparat cu o corabie: „Aşa cum corabia (τὸ σκάφος) se scufundă când marea se umflă şi valurile se ridică uriaşe din toate părţile, tot aşa şi sufletul (ψυχὴ) când e împresurat de pretutindeni

---

[53] Idem, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Ebrei*, XXXIV, ed. cit., 390; cf. *In Hebr.*, 34: *PG* 63, col. 235-236.

[54] Idem, *Despre tăria credinţei*, 3, in idem, *Despre schimbarea numelor...*, ed. cit., 269-270; cf. *In: Habentes*, 3: *PG* 51, col. 274-275.

[55] Idem, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Thesaloniceni*, II, in idem, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Coloseni, I şi II Thesaloniceni*, traducere din limba greacă de Th. Athanasiu, Bucureşti, 1905, 304; cf. *In II Thess.*, 2: *PG* 62, col. 478.

de tristeţe, se îneacă repede dacă nu îi întinde cineva o mână să-l ajute”[56].

2. 4. Corabia, metaforă a personajelor biblice

În scrierile sale, Hrisostom a recurs la metafora corabiei pentru a lăuda puterea de caracter a personajelor biblice în faţa obstacolelor şi a probelor trimise de Dumnezeu. Scriitorul antiohian crede că nu este vorba despre cruzime nejustificată sau, şi mai rău, de lipsă de interes pentru greutăţile vieţii oamenilor, ci Dumnezeu îngăduie ca sufletele să fie ispitite, pentru ca ele, prin trecerea lor prin chinuri şi greutăţi, să fie curăţite de patimi şi slăbiciuni. Unele personaje atât din Vechiul Testament, cât şi Noul Testament ilustrează foarte bine această credinţă: Avraam[57], David[58], Iosif[59], Iov[60], Lazăr[61], Pavel[62], Ana. În cazul acesteia din urmă, metafora cunoaşte o

---

[56] Idem, *Lupta diavolului împotriva noastră*, in idem, *Diavolul şi magia*, traducere din limba greacă veche de Z-A. Luca, Bucureşti, 2002, 38-39; cf. *De diab. tent.*, 3: *PG*, 49, col. 281.

[57] Idem, *Cuvânt la Fericitul Avraam*, I, in idem, *Predici la sărbători împărăteşti...*, ed. cit., 559.

[58] Idem, *Comentariile sau tâlcuirea la a doua Epistolă către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, XXV, ed. cit., 225-226; idem, *Omilii la Matei*, XXVI, 7 in idem, *Scrieri*, III, 340.

[59] Idem, *Că pe cei cu minte teafără încercările nu numai nu-i scandalizează, dar le sunt şi de folos, chiar de ar fi păgâni*, XXII, *12*, in idem, *Scrisori din exil, Către Olimpiada şi cei rămaşi necredincioşi, Despre deprimare, suferinţă şi Providenţă,* volum realizat de Ioan I. Ică jr., Sibiu, 326; idem, *Către cei scandalizaţi de fărădelegile comise, de prigoana şi risipirea poporului şi a multor preoţi; şi despre Pronia şi necuprinderea lui Dumnezeu*, XXII, 14, in *ibidem*, 326; idem, *Cuvânt către cei ce s-au poticnit în faţa împrejurărilor vitrege ale vieţii şi din pricina prigonirii şi tulburării poporului (chiar de către unii preoţi)*; *firea dumnezeiască este mai presus de înţelegere*; *şi către iudei*, 22, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare...*, ed. cit., 282.

[60] Idem, *Omilii la săracul Lazăr*, V, 4, in idem, *Omiliile la săracul Lazăr...*, ed. cit., 118.

[61] Idem, *Omilii la săracul Lazăr*, I, 7, in *ibidem*, 36; idem, *Cuvânt rostit în Antiohia, a doua zi după calende,* 10, in idem, *Omilii la parabola despre săracul Lazăr şi la bogatul nemilostiv*, ed. cit., 34; idem, *Cuvânt rostit în Antiohia, a doua zi după calende*, 4, in *ibidem*, 24; idem, *Despre cutremur şi despre bogat şi Lazăr, şi de unde vine robia*, 5, in *ibidem*, 148; idem, *Cuvânt rostit în Antiohia, a doua zi după calende*, 11, in *ibidem*, 36; idem, *Cuvânt la duminica a XXII-a după cincizecime*, in idem, *Predici la duminici şi sărbători*, ed. cit., 160; idem, *Cuvânt care s-a rostit în Antiohia a doua zi după calende împotriva celor ce se îmbată*;

dezvoltare neaşteptată: Ana, precum un corăbier, nu a lăsat să i se înece sufletul său, ci a îndurat curajos furtuna atunci când, ca nişte vânturi potrivnice, s-au întâlnit în sufletul ei mânia şi tristeţea şi când valuri multe s-au ridicat în sufletul ei timp de mai mulţi ani. Mai mult decât atât, ea nu a părăsit cârma sufletului ei până ce nu a dus în portul cel mai ferit de vânturi şi furtuni, corabia ei şi pântecele plin de comoara cea de mare preţ, căci „după cum atunci când o corabie (τὸ σκάφος) este prinsă în mijlocul vânturilor, care se luptă unele cu altele, şi când valurile mării se năpustesc mulţime la pupă, şi la proră, corăbierul, stând la cârma şi ocolind cu ştiinţa lui atacurile valurilor, scapă corabia de la înec, tot aşa şi femeia aceasta nu a lăsat să i se înece sufletul său”[63].

Exemple de răbdare în încercările trimise de Dumnezeu sunt şi martirii, care mereu depăşesc înţelegerea raţională, prin răbdarea mai presus de firea umană şi credinţa puternică în Dumnezeu, cum este cazul sfinţilor Roman[64], Vasu[65] şi Pelagia. Despre aceasta din urmă, Ioan Hrisostom spunea că „este asemenea unei corăbii, pline de mărgăritare de mare preţ, care scapă, datorită credinţei sale, chiar la intrare în port (τοῦ λιμένος) de izbitura unui val, ce era să o scufunde şi să o ducă la adânc, dacă nu ar fi fost trimisă cu mai multă iuţeală în port şi împinsă tocmai de furia apelor”[66].

Ioan Hrisostom a încercat să aplice învăţăturile prezentate în Scriptură la situaţiile vieţii concrete. Astfel, pentru a evidenţia valoa-

---

despre cei ce intră în cârciumi şi fac dansuri prin cetate; *despre faptul că învăţătorul nu trebuie să se deznădăjduiască de ucenici, cu toate că nu se vor pleca îndată*; *despre Lazăr cel sărac şi bogatul nemilostiv*, in idem, *Puţul*, Bucureşti, 2001, 632; idem, *Omilia la săracul Lazăr*, VI, 5, in idem, *Omiliile la săracul Lazăr*, ed. cit., 135; idem, *Omilia la săracul Lazăr*, VII, 3, in *ibidem*, 157.

[62] Idem, *Despre Rai şi Scriptură. Despre iubirea lui Dumnezeu pentru noi. Despre „Şezut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta”*, XI, introducere şi note de V. Manolache, Bucureşti, 2003, 45; idem, *Omilie rostită când Eutropiu a fost ridicat, fiind găsit afară din biserică*; *şi despre rai*; *şi despre Scriptură; şi la cuvintele: „Stătu-a împărăteasa deasupta ta”*, 11, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare* ..., ed. cit., 112.

[63] Idem, *Omilii la Ana*, II, 1, in idem, *Omilii la Ana*..., ed. cit., 26; cf. *De Anna*, 2, 1: *PG* 54, col. 644-645.

[64] Idem, *Cuvântul al II-lea la Sfântul Mucenic Roman*, III, in idem, *Predici la sărbători împărăteşti*..., ed. cit., 409.

[65] Idem, *Cuvânt de laudă la Sfântul Mucenic Vasu*, I, in *ibidem*, 539.

[66] Idem, *Omilie de laudă la Sfânta Muceniţă Pelaghia cea din Antiohia*, II, in *ibidem*, 365; cf. *In S. Pelag.*, 2: *PG* 50, col. 585.

rea smereniei şi pericolul reprezentat de mândrie, el a invocat pilda vameşului şi a fariseului, comparându-i pe fiecare dintre cei doi cu câte o corabie încărcată. De reţinut este că, deşi amândoi îndeplineau voia lui Dumnezeu, vameşul a ajuns cu bine în port datorită smereniei lui, iar fariseul a suferit naufragiu din cauza mândriei lui[67]. Motivul este reluat şi în alte omilii[68]. De pildă, în interpretarea textului de la *Isaia* 6, 1 („*Şi a fost în anul în care a murit împăratul Ozia...*"), Hrisostom utilizează metafora corabiei pentru a-i diferenţia pe cei buni de cei păcătoşi: „dreptul trebuie să se teamă mai mult de mândrie decât păcătosul, pentru că păcătosul are conştiinţa smerită, pe când dreptul se laudă cu faptele sale. Ca şi corăbiile (πλοῖον): cei care au corabia goală nu se tem de atacul piraţilor; nu vin aceia să jefuiască o corabie care nu are nimic; dar cei care au corabia plină de mărfuri se tem de piraţi; că piratul acolo se îndreaptă, unde-i aurul, unde-i argint, unde-s pietre preţioase. Tot aşa şi diavolul: nu-l ispiteşte cu uşurinţă pe păcătos, ci pe drept, că are multă bogăţie"[69].

2. 5. Corabia – metaforă a Universului

Ioan Hrisostom a prezentat drept argument în favoarea existenţei lui Dumnezeu faptul că întreaga creaţie se află sub protecţia şi grija lui Dumnezeu. Astfel, într-una dintre cele 21 de omilii *Ad populum Antiochenum*, pentru a lămuri sensul adânc al Scripturii şi pentru a fi convins că ascultătorii au înţeles mesajul său, îi îndemna pe aceştia să-şi imagineze că „Universul (τὸν κόσμον) este o corabie (τὸ πλοῖον), că pământul (τὴν γῆν) – carena corabiei (τρόπιν), adică partea din apă, că pânzele (ἱστία) – cerul (τὸν οὐρανὸν), că oamenii (τοὺς ἀνθρώπους) – călătorii (ἐπιβάτας), iar marea (πέλαγος) – adâncul de sub el (τὴν ὑποκειμένην ἄβυσσον). Dacă o corabie fără cârmaci nu poate pluti, ci se scufundă uşor, cum ar putea să plu-

---

[67] Idem, *Omilie la Serafimi*, IV, 4, in idem, *Omilii la Ana...*, ed. cit., 175-176.

[68] Idem, *Omilii la Facere*, XXXI, 2, in idem, *Scrieri*, I, 396; idem, *Să nu deznădăjduim...*, 1, in idem, *Despre desfătarea celor viitoare...*, ed. cit., 47; idem, *Despre Propovăduirea Evangheliei*, in idem, *Despre schimbarea numelor...*, ed. cit., 290.

[69] Idem, O*milie la zisa proorocului Isaia: „Şi a fost în anul în care a murit împăratul Ozia, văzut-au pe Domnul şezând pe scaun înalt şi preaînălţat" (6, 1); laudă cetăţii Antiohia; dovedirea dumnezeiască împotriva celor ce opresc nunta*, in idem, *Puţul*, 451; cf. *In: Vidi Dom.*, 4, 4: *PG* 56, col. 149.

tească Universul acesta dacă nu ar avea Cârmaci?... Lasă corabia o sigură zi fără căpitan şi corăbieri, şi vei vedea că se scufundă îndată! Universul însă nu a păţit asta, deşi are mai bine de cinci mii de ani!”[70]. Metafora este reluată cu aproape aceleaşi cuvinte în tratatul, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, în care Hrisostom arată că purtarea de grijă a lui Dumnezeu este în situaţia unui căpitan de corabie. Astfel, în tratatul *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, oratorul spunea: „căpitanul corabiei (ὁ κυβερνήτης) îşi face datoria lui şi salvează corabia (τὸ σκάφος) de la înec, dar călătorii de pe corabie nu pot vedea cât de desăvârşită este ştiinţa lui în a conduce vasul din pricina tulburării lor, din pricina fricii ce-i cuprinde şi din pricina neliniştii nenorocirilor ce stau deasupra capetelor lor. Tot astfel şi cu lumea: Dumnezeu conduce lumea şi poartă grijă de ea, dar majoritatea oamenilor nu vede degetul lui Dumnezeu în lume din pricina furtunii vieţii şi din pricina tulburării pe care aceşti netrebnici şi nenorociţi, mai mult decât toţi, o aduc asupra lumii”[71].

Din exemplele prezentate mai sus, se poate afirma că metafora corabiei în opera lui Ioan Hrisostom a fost unul dintre mijloacele cele mai penetrante ale transmiterii mesajului evanghelic, o cale foarte subtilă de a face cunoscute exigenţele moralei creştine şi de a-şi convinge enoriaşii de a le pune în practică. Astfel, metafora corabiei, procedeu al oratoriei clasice, a ajuns ca în opera lui Ioan Hrisostom să îmbine armonios două preocupări care i-au obsedat întotdeauna pe părinţii Bisericii: elocvenţa şi adevărul de credinţă.

---

[70] Idem, *Omiliile la statui*, X, 3, ed. cit., 176-177; cf. *Ad pop. Ant.*, 10, 3: *PG* 49, col. 114.

[71] Idem, *Apologia vieţii monahale*, 10, in idem, *Despre feciorie...*, ed. cit., 275-276; cf. *Adv. oppugn.*, 10: *PG* 47, col. 365.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 407-444

DU BAS-EMPIRE AUX TEMPS MODERNES: TEMPLIERS ET HÉRÉSIES[1]

Daniel De DECKER
(Chercheur honoraire auprès de
l'Université de Bielefeld /Allemagne)

Keywords: *Alchemy, ancient Christianity*, Bacaudae, *Baphomet, bandits* (sicarii, latrones or lèstai), *so called secret and borderline communities (persecutions of), Bogomils, cabbala, Cathars, chakra and hesychasm, Delphian religion, Donatists, freemasons, gnosticism, heretics, hermaphrodite, holy war, Isma'ilis, Jews, kiss of peace, magicians, Manichaens, occultism, papacy in Avignon, Paulicians, Philipp the Fair, Priscillianus, Pythagoras, sorcery, Templars order, witch-hunt.*

Abstract: *The present contribution starts from king Philipp's rapid elimination of the Templars knights from French territories and focuses on the concept of "holy war" as we have known from the Late antiquity, when leaders of nations, following the old traditions of the Roman Empire spread a «bellum iustum», as Augustine called it. This aspect presents interesting analogies with forms found in islamic jihad and its intolerance towards people belonging to very closed commu-*

---

[1] Nous dédions cet article à la mémoire du professeur Roland Crahay (Liège/Mons/Bruxelles) récemment décédé. En rédigeant notre contribution, nous pensions, sans cesse, à la première leçon de son cours «Traduction de textes historiques allemands» dispensé en seconde candidature, où l'admirable humaniste qu'il fut nous enseignait quelques différences entre la langue de Gœthe et celle de Voltaire. L'une d'elles provoque, chez l'écrivain d'expression française, des difficultés que son homologue germanophone ignore, allègrement, puisqu'en langue allemande, l'usage de la majuscule s'étend à l'ensemble des substantifs, alors que notre idiome le réserve aux seuls noms propres ou communs, quand ceux-ci figurent dans un titre. Il en résulte des problèmes que nous ne majorons, point, certes et que la consultation des dictionnaires, grammaires et livres usuels nous autorise à résoudre comme nous le faisons, dans notre publication. Nous n'osons, toutefois, pas prétendre que çà et là, ne subsiste un début de vocable répréhensible. En tout cas, l'on ne se permettra pas de corriger, ici, un collègue, en maintenant, dans les références, toutes ses formulations. Sachez, enfin, à ce propos, que l'emploi de la capitale ne renferme, à nos yeux, aucun jugement de valeur: Chrétiens = chrétiens. Précisons encore que la mouture première du présent travail consiste en une communication originale présentée lors d'un colloque restreint qui s'est tenu à Monceau-sur-Sambre (Belgique) en 1992.

nities (especially those characterized by esoteric, mystical, philosophical or religious inspiration). They are naturally and commonly considered by some state authorities, as well by common opinion, to be substantially deeply asocial and not assimilable, therefore heretical, much like magicians, sorcerers or rebels, in a word, «bandits»!

Avant de nous plonger dans l'étrange, retraçons brièvement quelques faits d'histoire: nous croyons cette manière d'agir indispensable afin de rendre plus immédiatement intelligibles les «Grandeurs et Servitudes» de l'Ordre des Chevaliers du Temple, c'est-à-dire de ceux que l'on dénommait aussi plus simplement les Templiers[2].

Faute d'une telle esquisse, nous risquerions de manquer à nos devoirs de philologues-historiens et de conférer, à notre corps défendant, un degré d'opacité supplémentaire et partant, fort malvenue, à cette affaire des Templiers[3] qui, vu son caractère éminemment énigmatique, suscita, chez nombre de nos devanciers, des sentiments inspirés par la perplexité plutôt que par une réflexion véritable[4].

En l'an de grâce 1095, le pape Urbain II lança sa fameuse croisade pour la libération des lieux saints du christianisme que «souillaient» des mains infidèles[5]. Obéissant à cet appel, les chevaliers d'Occident se mirent en route et envahirent le Proche-Orient. Il serait naïf de croire que seuls des motifs pieux inspirèrent un mouvement migratoire d'une telle ampleur: n'en déplaise à l'autorité papale, l'occupation du sépulcre du Christ et la capture d'autres reliques saintes remontaient à une époque lointaine, soit au temps de l'empereur by-

---

[2] La littérature relative à l'Ordre des Templiers est à ce point considérable qu'on doit la consulter aujourd'hui, en s'aidant de bibliographies spécialisées, tels M. Dessubré, *Bibliographie de l'Ordre des Templiers*, Paris, 1928; H. Neu, *Bibliographie des Templers-Ordens 1927-1965*, Bonn, 1965 et L. Dailliez, *Bibliographie du Temple*, Paris, 1972.

[3] Tel est, en effet, le titre évocateur adopté par plusieurs ouvrages consacrés à cette question, dont le plus connu, en librairie, pourrait être celui de L. Charpentier, *Les mystères templiers*, Paris, 1967.

[4] N. Housley, *The Late Crusades, 1274-1580. From Lyons to Alcazar*, Oxford, 1992, 208-210 trahit bien l'embarras de certains historiens devant le phénomène templier: jamais, on n'en résoudra l'énigme.

[5] Pour en savoir plus, on se reportera aux monographies spécialisées, telle que M. E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart, 1965 (*Urban Bücher* 86), 15 *sqq.*; P. Alphandéry, *La chrétienté et l'idée de croisade*, t. 1, Paris, 1954 (*Evolution de l'humanité* 38) ou encore l'ouvrage monumental de K. M. Setton, *A History of the Crusades* (en 6 volumes), Londres, 1969-1989.

zantin Héraclius qui, à l'aube du VIIè siècle, abandonna la Palestine aux Perses, puis aux Arabes[6]. Ainsi donc, il fallut trois siècles pour que l'Occident, ému d'une telle situation, décidât de venger cet affront à une conscience chrétienne bien née[7].

Les choses ne tournèrent pas, à l'époque, comme l'Eglise et les barons l'avaient espéré: dès la fin du Vè siècle ap. J.-Ch., du fait – entre autres – des invasions germaniques, l'unité de l'empire romain avait été inexorablement rompue; depuis cette époque, l'Occident vivait comme replié sur lui-même, hormis quelques tentatives épisodiques visant à briser ce carcan politique, culturel, artistique et économique[8]. Pendant ce temps, le prestigieux empire romain d'Orient, que l'on qualifie depuis le XVIIè siècle également de «byzantin»[9], demeurait immuable: tout imprégné de ses traditions séculaires, celui-ci continuait d'assurer la pérennité de son patrimoine antique, gréco-romain, sans négliger, pour autant, les sources d'inspiration culturelle qui pouvaient jaillir aussi de toutes les régions du Proche-Orient ancien ou chrétien[10]. Cet empire poursuivra, comme on sait, sa mis-

---

[6] D'abord conquise par les Perses en 614, la ville de Jérusalem prise par les Arabes en 638 cessa définitivement d'appartenir à la chrétienté jusqu'aux temps de la première croisade conduite par Godefroid de Bouillon (cf. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Munich, 1963, 92).

[7] Sur ce relent de guerre sainte, surgissant en Occident, à l'époque des croisades, se reporter aux observations émises par R. H. W. Regoud (*La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris, 1934, 49, note 1), ainsi que par M. Canard (*La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, *Revue Africaine*, 1936, 605-623). Pour ce dernier, le concept de «guerre sainte» étranger au christianisme orthodoxe aurait été élaboré en Occident, au Moyen Age, lequel se serait inspiré d'un idéal fort proche calqué sur celui du *djihâd* islamique. Nous remarquerons, cependant, que ce thème possède également des assises antiques: cf. M. Mantovani, *Bellum iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit*, Berne, 1990.

[8] Cf. l'article très suggestif, à cet égard, de F. Masai, *L'Eglise et les origines de l'Europe*, *Revue de l'Université Libre de Bruxelles*, 1971, 400-414. A compléter par cette autre étude de notre estimé maître: *La politique des Isauriens et la Naissance de l'Europe*, *Byzantion*, 33, 1963, 191-221.

[9] Suite à la publication, au XVIIè siècle, tant à Bonn qu'à Paris, d'un *corpus* d'historiens grecs tardifs, appelés «byzantins», afin de les distinguer des auteurs classiques.

[10] Cf. M. Gigante, *Antico, bizantino e mediœvo*, *PP*, 69, 1964, 194-215, mais aussi les pages introductives à la «civilisation byzantine» écrites par Ch. Delvoye, *L'art byzantin*, Paris, 1967 (*Arts et paysages* 27), 7-14; H.-G. Beck, *Das byzantini-*

sion jusqu'en 1453, lorsque les envahisseurs turcs, sous la conduite de Mahomet II, s'empareront de Constantinople, l'ancienne Byzance[11].

A la différence des seigneurs byzantins, les chevaliers d'Occident se trouvaient, pour la première fois de leur histoire, à l'époque des croisades, confrontés avec des climats, des pays, des usages, des gens, des cultures, des mentalités, mais aussi des guerriers d'un type nouveau pour eux[12]. L'heure plaidait résolument pour l'innovation: on eut l'idée d'inventer une milice d'un genre nouveau qui associerait l'idéal combatif à celui du missionnaire, sans oublier, pour autant, des aptitudes intellectuelles tout aussi indéniables, lesquelles étaient, du moins en Occident, souvent l'apanage exclusif de la gent monastique[13]. C'est de cette façon que l'on doit s'expliquer la prolifération, lors des croisades, des ordres monastico-militaires, dont relèvent, entre autres, les Templiers[14].

Sous sa forme première, l'Ordre des Templiers se dénomma d'abord l'Ordre des Pauvres Chevaliers du Christ, fondé en l'an 1119[15]. Au XIIIè siècle, l'Ordre culminait au faîte de sa puissance[16]: petit à

---

sche Jahrtausend, Munich, 1978, 11-45 insiste particulièrement sur cette symbiose originale des traditions hellénistiques, romaines, orientales et chrétiennes.

[11] Nous ne citerons ici, que l'ouvrage – un classique du genre – de S. Runciman, *La Chute de Constantinople 1453*, Paris, 1965 (en traduction française).

[12] Sur ce qui fut une première confrontation entre l'Occident et l'Orient, l'on pourra consulter Ch. M. Brand, *Byzantium confronts the West: 1180-1204*, Cambridge, Mass., 1968.

[13] Ainsi nos Templiers étaient-ils astreints à une règle monastique (cf. L. Dailliez, *Les Templiers et les règles de l'Ordre du Temple*, Paris, 1972; ouvrage traduit en anglais par J. M. Upton-Ward, à Woodbridge, en 1992).

[14] L'ouvrage d'A. Forey, *The Military Orders from the Twelfth to the Early Fourteenth Century*, Toronto/Buffalo, 1992, constitue sans doute la publication la plus détaillée sur la question. En ce qui concerne plus proprement l'organisation templière: M. Barber, *The Origins of the Order of the Temple*, *StudMon*, 12, 1970, 219-240.

[15] A noter qu'une personnalité telle que Bernard de Clairvaux porta la fondation de l'Ordre du Temple sur les fonts baptismaux (cf. son *De laude novae militiae – Eloge d'une nouvelle Chevalerie* – écrit pour cette circonstance, édition P.-Y. Emery, dans la collection *Sources Chrétiennes* N° 367, Paris, 1990, 19-133). La fondation de l'Ordre des Templiers pourrait, ainsi qu'on l'a récemment proposé, être antérieure de quelques années à 1118/1119 (cf. M. Baigent & R. Leigh, *Der Tempel und die Loge*, Munich, 1990, 61, ainsi que M. L. Bulst-Thiele, *Die Anfänge des Templerordens. Bernhard von Clairvaux. Cîteaux*, *ZKG*, 104, 1993, 312-327).

[16] Notre propos ne consiste point ni à retracer l'histoire globale de l'Ordre

petit, les Templiers – originellement, de simples religieux et soldats – étaient devenus des administrateurs, des diplomates et financiers avisés, mais aussi des bâtisseurs de grand renom[17].

Souverain par son «grand maître» – une titulature propre aux Templiers qui faisait de lui le représentant du chapitre général de l'Ordre –, le Temple acquit une richesse immense et une puissance qui lui suscitèrent des ennemis implacables, à l'origine de sa perte[18]. Aucun prince ne possédait autant de richesses. Le Temple était devenu le banquier des papes et des rois[19]. A cela s'ajoute encore qu'en vertu de la bulle papale accordée dès les origines de l'Ordre, ce dernier relevait directement de l'autorité romaine et échappait, de ce fait, à l'emprise des rois et de son haut clergé[20]. L'octroi de ce privi-

---

du Temple ni à majorer l'importance du rôle joué par les Templiers; les faits parlent d'eux-mêmes: les Templiers furent de grands initiateurs. Ainsi, on fait grand cas aujourd'hui, des découvertes catalographiques effectuées, dès 1952, par Marcel Destombes: l'empire commercial des Templiers aurait permis à ces derniers de devenir des pionniers, y compris dans le domaine de la navigation maritime; les portulans ou anciennes cartes catalanes du XIVè siècle seraient fortement redevables aux explorations des Templiers qui auraient ainsi facilité les voyages de Christophe Colomb en 1492 (cf. J. B. Harley & D. Woodward, *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, in *History of the Cartography*, 1, Chicago/Londres, 1987, 382 et note 99).

[17] E. Lambert, *L'architecture des Templiers*, Paris, 1955 donne une bonne impression d'ensemble de ce que fut l'art de ces grands constructeurs tant en Occident qu'en Orient. C'est dans cette dernière contrée que les Templiers ont laissé le témoignage le plus important de leur maîtrise architecturale: il s'agit bien entendu de leur célèbre forteresse située aux confins de la Syrie et du Liban (cf. P. Deschamps, *Le Crac des Chevaliers: étude historique et archéologique*, Paris, 1934; ainsi qu'un ouvrage, destiné en principe à la jeunesse mais fort bien documenté et illustré: Ph. & P. Brocard, *Une forteresse au temps des croisades: le Krak des Chevaliers*, Paris, 1984).

[18] L'empire financier et immobilier des Templiers était considérable, y compris dans nos contrées septentrionales, ainsi qu'on s'en convaincra aisément en feuilletant l'ouvrage de L. Dailliez, *Les templiers (Flandre-Hainaut-Brabant-Liège et Luxembourg)*, Nice, 1978 ou celui, plus récent de M. Miguet, *Templiers et Hospitaliers en Normandie*, Paris, 1995.

[19] Cf. J. Piquet, *Des banquiers au Moyen Age. Les Templiers. Etude de leurs opérations financières*, Paris, 1939, qui dresse un certificat d'honnêteté financière fort laudatif de l'Ordre du Temple (p. 248).

[20] *Mutatis mutandis*, l'effondrement du «Bloc de l'Est» place le catholicisme romain aujourd'hui en une situation fort proche de celle rencontrée au temps des Templiers. Confronté avec les problèmes d'une nouvelle croisade missionnaire intensive dans les pays de la défunte Europe de l'Est, le magistère romain recourt

lège papal permettra d'ailleurs à l'Ordre du Temple d'adopter, sans coup férir et en maintes occasions, une politique propre en pleine indépendance d'esprit[21]: en refusant de participer à la croisade dirigée et unanimement approuvée alors, contre les albigeois, les cathares alors si actifs dans le Sud de la France, ou en refusant de prendre part à la «Bataille des Eperons d'Or» qui, près de Courtrai, opposa en 1302 les armées françaises de Philippe le Bel aux cités flamandes de Gand et Bruges luttant pour leur indépendance[22].

L'histoire de l'Ordre demeure cependant une véritable épopée et sa valeur militaire est attestée par divers combats au Moyen-Orient[23] et par la participation des chevaliers au manteau blanc – un ornement dont héritera, du reste, l'Ordre de Malte – dans toutes les grandes batailles de la *reconquista* de la péninsule ibérique[24].

Mais la catastrophe guettait les Templiers. La chute de l'em-

---

aux mêmes méthodes: renonçant à s'appuyer sur les Eglises locales, Rome fait appel à des «troupes d'élite catholiques», en l'occurrence l'association «Aide à l'Eglise en détresse» – nouvellement créée –, qui œuvrera, indépendamment des diocèses, en ne devant rendre compte qu'au siège romain directement. (cf. information extraite du quotidien «le Soir» (Bruxelles, 25 février 1992, 14). En ce qui concerne les privilèges pontificaux accordés *in tempore* à l'Ordre du Temple, l'on pourra consulter, par exemple, P. Vial, *L'idéologie de guerre sainte et l'Ordre du Temple*, in *Mélanges en l'honneur d'Etienne Fournial*, Saint-Etienne, 1978, 327-333. La Bulle papale d'Innocent II fut promulguée en 1139: *Omne datum optimum* (cf. L. Dailliez, *Templiers*, in *Encyclopaedia Universalis*, 17, Paris, 1985, 891).

[21] Pour sa part, L. Charpentier, *Les mystères templiers*, Paris, 1967, 222-223, ne doute point que les Templiers, vu l'état imposant de leurs ressources financières à la différence d'autres groupes de pression singulièrement désargentés, ne prirent point prétexte de l'hérésie albigeoise aux fins d'ingérence pure et simple dans les affaires d'Etats souverains et indépendants: ils n'étaient tout simplement guère pressés «à se ruer à la curée de la riche et riante Occitanie» (p. 223).

[22] E. Delaruelle, *Templiers et hospitaliers en Languedoc pendant la croisade des Albigeois*, in *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIème siècle*, Toulouse, 1969, 315-334, s'interroge, quant à lui, sur les raisons qui incitèrent les Templiers à ne jouer qu'un rôle médiocre durant cette croisade, et s'étonne d'une telle politique d'effacement de la part de l'Ordre du Temple. Sur les cathares, en général, l'on se reportera aujourd'hui à la belle monographie d'A. Borst, *Die Katharer*, Fribourg-en-Brisgau, 1991 (*Spektrum* 4025) ou celle, plus ancienne de R. Laffont *et alii*, *Les Cathares en Occitanie*, Paris, 1982.

[23] Les sièges ou batailles d'Ascalon, Ansur, Gaza, Daroun, Ramlah, Damiette, Alep et Mansourah comptent, sans doute, parmi les plus hauts faits des Latins en Palestine.

[24] Et, par exemple, celles de Las Navas de Tolosa, Majorque, Badajoz, Cáceres, Alarcos et Salvatierra.

pire latin d'Orient – le principal point d'appui des croisés en Orient – en 1291, précipita les événements et, lorsque Saint-Jean-d'Acre tomba aux mains des musulmans le 16 juin de cette même année, il ne restait sur place que dix-huit Templiers[25]. Au lieu de déployer leur vaillance dans la péninsule ibérique, les Templiers – pour leur malheur futur – se concentrèrent en France; les jugeant encombrants et ayant grand besoin d'argent, Philippe V le Bel décida de les faire supprimer[26]. N'avaient-ils pas eu l'impudence, hormis celle d'être les bailleurs de fonds du monarque et d'être donc plus puissants parce que plus riches que lui, d'avoir refusé au roi l'entrée dans l'Ordre[27]?

Coupables, aux yeux de l'opinion publique, d'être les principaux artisans de l'échec de la croisade en Terre Sainte du fait même de leur sympathie affichée pour le monde musulman, tous les Templiers de France furent, le vendredi 13 (un jour fatidique!) octobre 1307, arrêtés et jetés en prison[28]. Le roi prit aussitôt possession de la tour du Temple où se trouvait, disait-on, le trésor et les livres de compte[29]. Les cent quarante Templiers de Paris subirent les pires tortures de la part des inquisiteurs dominicains qui usèrent de tous les moyens en leur possession: ruse, mensonge, chevalet, bûcher[30]. Si cent trente-sept avouèrent des ignominies, plusieurs, dit-on, se rétractèrent[31]. Le pape Clément V, celui d'Avignon, bien que faible,

---

[25] Sur l'importance de la perte de la Terre Sainte pour la destinée future des Templiers, cf. D. Ligou, *Templiers*, in *Dictionnaire universel de la franc-maçonnerie*, 2, Paris, 1974, col. 1286.

[26] Voir l'anecdote significative sur l'état catastrophique des finances royales sous Philippe le Bel, rapportée par J. Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Paris, 1971, 258, note 1.

[27] Outre cette imprudence, A. Demurger, *Vie et mort de l'Ordre du Temple 1118-1134*, Paris, 1985, 233-234, signale à notre attention bien d'autres «maladresses» commises personnellement par Jacques de Molay, le dernier Grand-Maître de l'Ordre, envers la personne royale.

[28] R. Oursel, *Le Procès des Templiers*, Paris, 1955, 245, note 6: «Le choix d'un vendredi 13, à quoi s'attache une superstition populaire immémoriale, est à lui seul significatif, et bien caractéristique du tempérament médiéval pétri de symboles».

[29] Mieux encore: Philippe le Bel aurait décidé d'établir, en l'ancien hôtel des Templiers, sa résidence particulière (cf. J. Marquès-Rivière, *loc. laud.*).

[30] Cf. l'exposé de M. Nussy Saint-Saens, *Essai sur le procès des Templiers*, *Bulletin des Sciences et Lettres de Montpellier*, N.S., 5, 1974, 88-134.

[31] Sur 138 Templiers – y compris le grand maître – 134 revinrent sur leurs aveux initiaux (cf. K. Elm, *Der Templerprozeß (1307-1312)*, in *Macht und Recht*.

lâche et circonvenu par le roi de France, ne s'associa que partiellement à une condamnation exemplaire des Templiers[32]. L'Angleterre, l'Espagne, le Portugal, l'Allemagne, l'Ecosse soit l'ensemble des puissances européennes – à l'exception de la France – reconnurent l'innocence du Temple et de ses membres[33]. Il n'empêche que, le soir du 18 mars 1314, le dernier grand maître de l'Ordre, Jacques de Molay, ainsi que le commandeur de Normandie furent brûlés vifs dans – autre symbole révélateur – l'île aux Juifs[34]. Mais auparavant, Jacques de Molay lança une imprécation terrible contre le roi de France et le pape d'Avignon, en leur annonçant –ce qui se produisit – leur mort prochaine à tous les deux[35]. Mais la vengeance, exercée à titre posthume par les Templiers sur les Capétiens, dit-on[36], ne se limita point à ces deux cas; lors de la Révolution française, l'ultime souverain de l'Ancien Régime appartenant à cette dynastie, Louis XVI et sa famille seront, avant de mourir, enfermés précisément dans la prison du Temple, l'antique demeure des Templiers de Paris[37].

Große Prozesse in der Geschichte, A. Demandt (éd.), Munich, 1990, 87-88).

[32] Sur la personne et les actes du pape d'Avignon, Clément V, l'un des rares papes français, lire K. Elm, *op. cit.*, 94.

[33] Sur les péripéties de la procédure relative aux Templiers tant en France que dans les autres pays d'Europe, cf. A. K. Wildermann, *Die Beurteilung des Templerprozesses bis zum 17. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1971.

[34] Sur la personne de Jacques de Molay, cf. M. Barber, *James of Molay, the Last Grand Master of the Order of the Temple*, *StudMon*, 14, 1972, 91-124.

[35] Suivant la scène dramatique relatée par l'historien Villani: «Clément et toi, Philippe, je vous assigne tous deux au tribunal de Dieu – Toi, Clément à quarante jours, toi Philippe dans l'année et que la malédiction s'abatte sur ta lignée jusqu'à la troisième génération». Le pape d'Avignon mourut, en effet, un mois plus tard et le roi de France, le 29 novembre de cette année 1314, des suites d'un accident de chasse.

[36] Cf. l'emblème du 30è degré de la maçonnerie écossaise dit du «chevalier Kadosch ou templier», considéré comme un grade de vengeance (symbolisé par la tête de mort) d'inspiration templière qui serait dirigé contre les deux Abominables: Philippe le Bel et Clément V, persécuteurs de l'Ordre (voir D. Ligou, *op. cit.*, 1, Paris, 1974, 270).

[37] Ces troublantes coïncidences permirent à l'abbé Barruel de formuler sa thèse (cf. *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hambourg, 1798-1799) célèbre du complot maçonnique dirigé contre la monarchie française et destiné à venger Jacques de Molay. Dès sa parution, cet ouvrage a été tantôt reçu sans réserves par la critique (cf. J. J. Moutier, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la révolution de France*, Tübingen, 1801) et la polémique, qu'il a suscitée en son temps, est loin de s'être éteinte aujourd'hui.

Mais en quoi consistaient ces «accusations ignominieuses»[38] qui, même avouées sous la torture, permirent à Philippe le Bel et ses acolytes de faire condamner les Templiers ? Certes, on pourrait, au nom de la vraisemblance dictée par la raison pure, récuser en bloc l'ensemble des faits incriminés comme imaginaires et mensongers et d'aucuns, d'ailleurs, soutiennent ce point de vue[39].

Il nous paraît, au contraire, que de tels faits ne peuvent être entièrement et simplement controuvés[40]. Leur apparente invraisemblance plaide, n'en déplaise à l'école des historiens farouchement rationalistes ou positivistes aujourd'hui fort en vogue[41], nous semble-t-il, beaucoup plus pour leur authenticité: le parallélisme avec les fables circulant, dans les milieux mal informés ou résolument hostiles, sur les sociétés secrètes, telles que les cérémonies des chrétiens

---

[38] Cf. l'essai de F. Nicolai, *Versuch über die Verschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden und über dessen Geheimniß; nebst einem Anhange über das Entstehen der Freimaurergesellschaft*, 1, Berlin/Stettin, 1782 et sa critique parue dans *Der Deutsche Merkur*, année 1782, 224-255 (L'édition française de ce livre: F. Nicolai, *Essai sur les accusations intentées aux Templiers et sur le secret de cet Ordre*, Amsterdam, 1773, nous est restée inaccessible jusqu'à présent).

[39] Tel Th. De Cauzons – souvent imité dans cette voie – (*La magie et la sorcellerie en France*, 2, Paris, 1913 (reproduction anastatique), Osnabrück, 1974, 299) qui rejette, en bloc, toutes les accusations contre les Templiers, vu qu'elles «n'ont aucun fondement (et) ne peuvent être admises par aucun esprit sensé». L'ont suivi dans cette voie: J. Héron Lepper, *Les sociétés secrètes de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1933, 63-66; K. Elm, *op. cit.*, 84-85; M. Lobet, *Histoire mystérieuse et tragique des Templiers*, Liège, 1943, 137-157; idem., *La magique histoire de l'Ordre du Temple*, Bruxelles, 1954, 60-73; R. Pernoud, *Les Templiers* (*Que sais-je?* 1557), Paris, 1974, 121 sqq.; D. Ligou, *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, Paris, 1987, 1167; L. Dailliez, *Templiers*, in *Encyclopaedia Universalis*, 17, 1985, 893. Et, pourtant l'innocence des Templiers peut être affirmée avec force (cf. T. Burrows, *The Templars' Case for their Defence in 1310*, *JRH*, 13, 1985, 248-259).

[40] E. J. Castle *et alii*, *The Reception (Initiation) of a Templar*, *Ars Quatuor Coronatorum-Transactions*, 15, 1902, 147; idem, *Enquiry into the Charge of Gnosticism brought against the Freemasons and Templars*, *Ars Quatuor Coronatorum-Transactions*, 19, 1906, 228 trahissent bien semblable embarras. De même dans un article récent et substantiel consacré aux Templiers, R. Pernoud (*Templiers*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 15, 1991, col. 152-161) se garde bien de prendre position sur le fond du procès intenté contre les Templiers par Philippe le Bel, à savoir la culpabilité réelle ou supposée desdits Chevaliers du Christ.

[41] Cf. sur ce problème les réflexions exprimées par R. Crahay, *Mon itinéraire d'historien*, *Il pensiero politico*, 25, 1993, 299-309, à la mémoire duquel nous dédions, d'ailleurs, le présent article (voir n. 1).

durant l'Antiquité païenne[42] ou les rituels maçonniques depuis la fin du XIXè siècle[43], nous laissent présumer des conditions analogues: les usages et traditions de l'Ordre des Templiers ont été mal compris ou déformés, soit volontairement soit involontairement, ainsi d'ailleurs qu'il appert souvent pour les sociétés secrètes ou groupes restreints qui sont soumis à l'appréciation d'éléments extérieurs, c'est-à-dire, «profanes»[44]. Si l'on se place du seul point de vue de la croyance populaire, il ne fait aucun doute que les accusations proférées à l'encontre des Templiers présentent un caractère hautement extravagant. Il en va tout autrement, par contre, si l'on tente de replacer les faits incriminés dans un contexte plus large, dans une perspective moins étroite[45]. Tel sera également notre propos.

D'après les actes mêmes du procès des Templiers, en traduction française, nous lisons ceci:

> «Ordre d'arrestation des Templiers.
> Ce sont les articles de leurs erreurs que l'on a prouvées par plusieurs témoins: ceux qui sont premièrement reçus, requièrent le pain et l'eau de l'Ordre; puis le commandeur ou le maître qui les reçoit, les mène secrètement derrière l'autel ou à la sacristie ou ailleurs en secret et leur montre la croix et la figure de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de qui est cette figure, et par trois fois leur fait cracher sur la croix, puis ils les font dépouiller de leur robe, et celui qui les reçoit, les baise au bas de l'échine, sur l'anus, puis au nombril, puis sur la bouche; il dit que si un frère de l'Ordre veut charnellement coucher avec eux, qu'ils le souffrent, car ils le doivent et qu'ils sont tenus de le

---

[42] Les accusations envers les Templiers relèvent de simples *topoi* couramment utilisés à l'époque pour caractériser tout groupement hérétique de l'Eglise catholique, ainsi que le démontrait déjà J. Loiseleur, *La doctrine secrète des Templiers*, Paris/Orléans, 1872, 140-149.

[43] Sur les méprises auxquelles la notion, mal comprise, de «meurtre rituel» peut conduire le profane, cf. D. Ligou, *Dictionnaire universel de la franc-maçonnerie*, 2, Paris, 1974, 866-867.

[44] Le docteur Bérillon, *Le Baphomet, l'idole androgyne des Templiers*, *Aesculape*, n° de janvier 1913, 1-4 et n° de février 1913, 48-52 s'expliquait, de cette manière, les accusations absurdes et aberrantes proférées, *in illo tempore*, contre les Templiers.

[45] Sans nous dissimuler, pour autant, l'ampleur de la tâche; ainsi pourrions-nous faire nôtres les remarques préliminaires à une enquête sérieuse sur l'énigme templière, telles que les formulait déjà J. Loiseleur, *op. cit.*, 97: «Pour être envisagé sous tous ses aspects, suivi dans toutes ses ramifications, un tel sujet réclamerait ce que l'auteur de cette étude est loin de posséder, les connaissances les plus variées de l'historien, du mythologue et de l'antiquaire».

> souffrir selon le statut de l'Ordre et que pour cela plusieurs d'entre eux, par manière de sodomie, couchent l'un avec l'autre charnellement; et qu'ils sont ceints chacun d'une cordelette, sur la chemise, et que le frère doit toujours la porter sur soi tant qu'il vivra; et il s'entend que ces cordelettes ont été touchées et mises autour d'une idole qui est en la forme d'une tête d'homme avec une grande barbe, laquelle tête ils baisent et adorent en leurs chapitres provinciaux, mais tous les frères ne savent pas cela, excepté le grand-maître et les anciens. De plus, les prêtres de leur Ordre ne consacrent pas le corps de Notre-Seigneur, et de cela on s'enquerra spécialement aux prêtres de l'Ordre[46]».

A propos de ce texte, l'on notera encore que, selon les procès-verbaux, cette idole serait dénommée Baphomet[47].

Le sens général des accusations portées à l'encontre des Templiers est évident: formant une société secrète, acquise à la pensée ésotérique, ils sont devenus hérétiques à la foi chrétienne, sans l'avouer clairement mais – c'est tout comme: on laisse même sous-entendre qu'ils seraient devenus des crypto-musulmans[48].

---

[46] Cf. *Le dossier de l'Affaire des Templiers édité et traduit par* G. Lizerand, Paris, 1923 (*Les classiques de l'histoire de France*), 26-29 (pour le texte original). Celui qui souhaiterait consulter les procès-verbaux d'audience relatifs au procès intenté contre les Templiers, se reportera à R. Oursel, *Le Procès des Templiers*, Paris, 1955.

[47] D'après des dépositions de témoins entendus de Carcassonne à Florence (cf. E. Babelon, *Baphomet*, in *La Grande Encyclopédie inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, 5, Paris, s.d., 307; en dépit d'une orthographe d'usage – Baphomet –, ce vocable apparaît sous diverses variantes: Maphomet, Mahom, Baffumerie, mahomerie, mômenie, sans oublier, bien sûr tout simplement Mahomet! (p. 308). Quant à la variante «bahomet» donnée par Gérard de Nerval (*Bibliothèque de La Pléiade*), 2, Paris, 1984, 597, il ne peut s'agir là que d'une bévue d'écrivain (*ibidem*, 1531). Les lexiques spécialisés de Ducange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 5, Niort, 1885, 178; Fr. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXème au XVème siècle*, 5, Paris, 1888, 68-69 et Tobler-Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, 5/1, fascicule 42, Wiesbaden, 1960, col. 783-784, ont précieusement conservé toutes ces variantes orthographiques. Ces références doivent cependant être complétées par les célèbres graffiti, relatifs au Baphomet des Templiers, mis à jour par Y. Roy, *Le testament des Templiers à Chinon* (*Pensées et sociétés secrètes* 6), Ligugé, 1974, 243-247).

[48] Un témoin interrogé à Florence aurait lancé à l'adresse de l'idole cette célèbre apostrophe: *Istud caput vester deus et vester Mahomet* (cf. G. C. Lensi Orlandi Cardini, *Il Baphometto dei Templari a Firenze*, Carmagnola (Turin), 1988, 6). Tant il est vrai que l'enquête pontificale tendait à prouver, entre autres, que tous les Templiers avaient abjuré la religion chrétienne pour embrasser celle de Maho-

Et, en effet, en dehors des conflits, les Templiers ont vécu en bons termes avec les Arabes, pratiquant «une habile politique coloniale»[49]. Ils avaient des interprètes, des serviteurs musulmans qu'ils traitaient avec égard, jusqu'à favoriser et protéger la pratique de leur culte[50]. Leur tolérance, une attitude qui pourrait paraître normale aujourd'hui, vis-à-vis de l'Islam, les honore, car elle était alors un fait peu courant[51]. Mais cela signifie-t-il qu'ils se soient véritablement et irrémédiablement convertis pour autant à la foi musulmane? Ces gens avaient lutté, s'étaient battus pendant près de deux cents ans, avaient versé leur sang pour la chrétienté. Lorsqu'ils étaient prisonniers, nous le savons, ils se laissaient volontiers exécuter par les musulmans plutôt que de renier leur foi catholique[52]. Curieuse attitude pour des hérétiques, n'est-il pas vrai? Même s'ils ont montré de la compréhension, de la sympathie à l'égard des musulmans et qu'ils aient pu s'assimiler, à quelque degré que ce soit, leurs pensées, leurs mœurs, tout ceci n'engage en aucune manière à supposer qu'ils aient abandonné la Croix pour le Croissant[53]. Mais rien n'empêche de pen-

---

met (texte latin cité par le Docteur Bérillon, *Le Baphomet, l'idole androgyne des Templiers*, *Aesculape*, n° de janvier 1913, 1).

[49] Suivant le mot de P. P. Pasleau, *Des Templiers aux Francs-Maçons. La filiation spirituelle*, Paris, 1988, 51.

[50] Sur cette communauté d'esprit entre «Sarrasins» et Templiers, cf. par exemple, J. H. Probst-Biraben, *Les Templiers et les Arabes*, *Le voile d'Isis*, 34, 1929, 578-589; P. Le Cour *et alii*, *Templiers et Arabes*, *Atlantis*, 12/83, 1939, 172-195; Peronnik, *Pourquoi la résurgence de l'Ordre du Temple?*, Monte-Carlo, 1975, 202-204.

[51] Cf. l'article très suggestif à cet égard de R. Joly, *La tolérance religieuse. Propos historiques*, *Les cahiers rationalistes*, 173, septembre-octobre 1958, 208-246. Les moins pressés trouveront certainement profit à consulter les deux monographies successives que ce même auteur a consacrées à cette matière: *La tolérance*, Bruxelles, 1965; *Origines et évolution de l'intolérance catholique*, Bruxelles, 1986.

Nous nous permettons, par surcroît, de renvoyer nos lecteurs, aux deux contributions suivantes: D. De Decker, *Unter welchen Umständen entstand das Phänomen der Intoleranz in unserer Menschheitsgeschichte?*, *Pomeorium*, 4-5, 2000, 10 pages et U. Kielmann, Tolerabilis, tolerare, tolerantia. *Eine Wort- und Begriffsgeschichte mit einer Untersuchung über die antiken Grundlagen unseres modernen Verständnisses des Begriffes Toleranz* (Mémoire de fin d'études, Université de Tubinge, Département de Latin, 1989).

[52] J. Charpentier, *L'Ordre des Templiers*, Paris, 1977, 164, rend compte de ce grand courage déployé par les Templiers devant pareille injonction sarrasine.

[53] Sur cette communauté d'esprit entre les adeptes d'une «guerre sainte»

ser que l'Ordre des Templiers, en temps de paix, ne soit entré en contact avec leurs «équivalents arabes»[54], à savoir les *Ismailia*, desquels relève l'une de leurs plus célèbres branches, les «Assassins»[55]. Ces fraternités musulmanes défendaient et gardaient, en effet, leur propre «Terre Sainte», la montagne idéale, centre suprême de leur tradition (cf. les vénérables traditions du «Vieux de la Montagne», c'est-à-dire des Druzes dans les Monts Liban)[56]. Au plus haut niveau des deux ordres, une pareille correspondance, dont on ne s'étonnera nullement, puisque les deux organisations procédaient d'une même tradition sacrée entraînant une initiation chevaleresque, a pu favoriser des relations peu connues ou peu reconnues par l'histoire traditionnelle, – un adjectif qui recouvre la notion d'histoire officielle, à savoir celle que l'on retrouve dans la majorité des manuels. Assurément, l'influence des «Assassins» sur l'Ordre du Temple paraît avérée quant à la structure hiérarchique (par exemple, on rencontre dans les deux camps un noviciat où l'orgueil du candidat-novice est sciemment et délibérément brimé, ainsi qu'une longue période consacrée à d'humbles tâches pour les novices ou apprentis), la discipline (dans les deux communautés, l'obéissance au grand-maître est totale), l'administration mi-civile, mi-religieuse et la solidité de l'organisation militaire[57]. Il y a donc des coïncidences entre les deux hiérarchies des

---

tant en Orient qu'en Occident, cf. E. Lourie, *The Confraternity of Belchite, the Ribat and the Temple*, *Viator*, 13, 1982, 159-176.

[54] Nous ne sommes pas sans exemples de liens amicaux qui unirent, en certaines circonstances, les seigneurs «francs» et leurs collègues musulmans (cf. le chapitre 8 du livre de P. Deschamps, *Au temps des croisades*, Paris, 1972 intitulé «La chevalerie franco-sarrasine», 95-101).

[55] J.-Cl. Frère, *L'Ordre des Assassins – Hasan Sabbah, le Vieux de la Montagne et l'ismaélisme*, Paris, 1973, 224-225, souligne cette parenté étroite entre ces diverses confréries ou ordres qu'il considère comme l'archétype médiéval de la société secrète (*ibidem*); voir également F. Daftary, *The Assassin Legends, Myths of the Isma'ilis*, Londres/New-York, 1994, 76 et 182.

[56] Sur le sens caché et la portée mystique contenue dans cette expression «Le Vieux de la Montagne», cf. B. Bouthoul, *Le grand maître des Assassins*, Paris, 1936 (*Âmes et visages* 13), 185-196. V.-E. Michelet, *Le secret de la Chevalerie*, Paris, 1928, 43-75 consacre, de son côté, un long exposé à ces rapprochements existant entre les Templiers et leurs «collègues d'Orient», lesquels se considéraient également comme les Gardiens de la Terre Sainte (Voir , à ce propos, également P. Arfeuilles, *L'épopée chevaleresque de l'ancien Iran aux Templiers*, Paris, 1972, 127-135 et P. Ponsoye, *L'Islam et le Graal*, Paris, 1957, 102-139).

[57] Cf. J. Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Paris, 1971,

dignitaires et des guerriers, trop fortes pour être simplement fortuites[58]. Et puis, il y a enfin et surtout la parole, – ou mieux –, un écrit du pape Grégoire IX: en 1236 très exactement, celui-ci reproche aux Templiers leurs contacts secrets avec les «Assassins»[59].

On peut raisonnablement penser que ces «novateurs» tentèrent déjà à leur époque d'établir des rapports entre Occidentaux et Orientaux, conformes peut-être à leur souhait de fédérations, l'une des Etats d'Europe, l'autre des Etats du Proche-Orient, unis pour la paix universelle, visant à constituer un gouvernement mondial, suivant en cela une idée déjà chère au philosophe grec, l'antique Diogène qui passe, dès lors, pour être l'instigateur de la pensée anarchiste[60]. Si donc, les Templiers avaient une vision prémonitoire de l'unité du monde et des religions, en songeant à rassembler tous ceux, juifs, chrétiens et musulmans, à savoir les «hommes du livre», cela – n'en déplaise à l'autorité romaine – ne touche en rien à l'hérésie[61]: En résumé, les Templiers pratiquaient déjà un œcuménisme étendu et vivant[62]. Et par conséquent, nous devons considérer comme

---

272-278, qui prolonge, ainsi, les recherches de V.-E. Michelet, *op. cit.*

[58] P. P. Pasleau, *op. cit.*, 52.

[59] Voir *The Cambridge Medieval History*, 6, Cambridge, 1929, 700-701.

[60] Sur cette entente (utopique?) entre l'Orient et l'Occident prêtée aux Templiers, cf. J. Charpentier, *op. cit.*, 175-176.

[61] A preuve de l'intérêt porté, actuellement, à ce phénomène fondamental: en 1983, une revue française nouvelle est née; elle porte comme intitulé: *Heresis, Revue d'hérésiologie médiévale*. La notion même d'hérésie mérite, sans doute, quelque considération; les vues exprimées jadis par J. Turmel dans sa monumentale *Histoire des dogmes*, Paris, 1930, n'ont, jusqu'ici, trouvé aucun contradicteur solide: l'hérésie naquit avec Marcion (vers 150), lorsque la Grande Eglise fut ou se sentit menacée dans son unité; l'intervention du Père de l'Eglise, Justin, fut ici déterminante. L'on remarquera que Marcion n'était rien d'autre que le disciple de Cerdon, le troisième évêque – connu – d'Alexandrie (entre 97 et 108 ap. J.C.) qui passa à la postérité sous le sobriquet de gnostique. Tout n'est sûrement pas encore dit sur la notion même d'hérésie. Ainsi, pouvons-nous prendre pour preuve le mot d'hérésie lui-même, tel qu'il apparaît dans deux documents célèbres de l'époque constantinienne, à savoir l'édit de Galère (311) et celui de Milan (313): si l'on se réfère tantôt aux versions grecque ou latine desdits textes, l'on s'apercevra qu'ici les termes *épistèmè, hairesis* sont jugés équivalents et rendus, là-bas, sous les acceptions de *disciplina/condicio*!

[62] G. De Sète, *L'Europe des Sociétés Secrètes*, Paris, 1980, 16, évoque, quant à lui, l'Internationale de l'Ordre du temple qui rêvait de jeter un pont entre les civilisations juive, chrétienne et islamique. Sur l'acception ésotérique du mot «pont», l'on se laissera guider par la pensée de R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris,

hautement symbolique, la décision prise par les Templiers, arrivés en Palestine, de fonder leur église principale sur les ruines du Temple de Salomon[63].

Par contre, l'on se gardera d'accorder aux accusations d'homosexualité et de sodomie une importance démesurée[64]. Certes, si l'on veut bien nous permettre cette expression, semblable dérapage a été souvent constaté en ces sociétés – tels les monastères, couvents, prisons, écoles – desquelles l'élément féminin a été préalablement écarté[65]. Mais il y a plus. Il faut se rappeler que ce vice contre nature constitue l'un des poncifs lancés à l'adresse de tout hérétique[66]. Ainsi, les minutes du procès des Templiers dénoncent ces pratiques sexuellement réprouvées comme appartenant, en propre, aux Bougres, c'est-à-dire aux Bulgares, aux Bogomiles, ces célèbres hérétiques des contrées balkaniques, lesquels trouvent leurs pendants, en Occident, chez les cathares[67].

1953, corroborée par les vues récemment exprimées de P. Dinzelbacher, *Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario*, in *Luoghi sacri e spazi della santità a cura di S. Bœsch Gajano e L. Scaraffia*, Turin, 1990, 51-60.

[63] Cf. la documentation archéologique rassemblée par M. Viollet-le-Duc, *Temple*, dans *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIème au XVIème siècle*, 9, Paris, 1868, 12-20 et les observations de L. A. Carny, *Le Temple et les Templiers/ symbolique templière*, *Atlantis*, 216, mars-avril 1963, 270-278; idem, *Chinon et l'énigme templière*, *Atlantis*, 268, mai-juin 1972, 312-320. Sur la signification hautement symbolique de la notion de «temple», l'on se reportera à H. Corbin, *Temple et contemplation. Essais sur l'Islam iranien*, Paris, 1980, 366-375. L'église principale des Templiers coïnciderait, en effet, avec le site présumé d'implantation historique (?) du Temple de Salomon (cf. P. von Naredi-Rainer, *Salomons Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historische Irrtümer*, Cologne, 1994, 58-59).

[64] J. Klaits, *Servants of Satan. The Age of the Witch-Hunts*, Bloomington, 1985, 25-26, ne voit ici qu'un *topos* lancé par l'Eglise à l'adresse de toute marque d'opposition à son égard.

[65] Barbier, *Magasin encyclopédique, ou Journal des Sciences, Lettres et des Arts*, 1, Paris, 1806, 360-361, s'exprimait déjà ainsi: «Dans la vie agitée et vagabonde que menaient les Templiers, au milieu de la licence des camps, comment s'assurer de la continence et si l'on a justement accusé de ce crime les ordres religieux les plus connus par l'austérité de leurs principes, comment croire qu'un ordre militaire qui vivait sous un ciel ardent, a pu s'en préserver?»

[66] Cf. G. Rattray Taylor, *Sex in History. The Story of Society's Changing. Attitudes to Sex throughout the Ages*, San Francisco, 1973, 129-130.

[67] R. Nelli, *Le phénomène cathare*, Paris, 1964, 82, a fort bien remarqué que les accusations de sodomie sont bien également le lot des cathares.

Les reproches formulés aux soldats du Christ – autre titre de gloire des Templiers – de renier le Christ et de cracher sur la Croix, ne constitueraient-ils pas un rite de la cérémonie de réception de l'initié ou novice tourné ici en dérision, comme à l'accoutumée, parce que ses détracteurs en ignoraient ou feignaient d'en ignorer la portée et signification véritables[68]? Ou cherchait-on seulement à identifier le récipiendaire à Saint-Pierre[69]? C'est possible. Ou s'agissait-il ici tout simplement de sonder la profondeur, la véracité de l'engagement chrétien du novice[70]? Ou bien encore, les Templiers étaient-ils acquis au monophysisme chrétien, fortement ancré dans la pensée théologique en Orient, qui, fidèle à l'image du dieu glorieux plutôt que souffrant – ce dernier si cher à l'iconographie occidentale[71] –, niait la corporabilité du Christ en croix et refusait l'adoration des images[72]?

---

[68] Comme le reconnaissait déjà M. Mignard, *Suite des antiquités d'Essarois, Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, 3, Dijon, 1852, 192-194.

[69] Comme le pensait R. Payne Knight, *Le culte de Priape et ses rapports avec la théologie mystique des anciens, suivi d'un essai sur le culte des pouvoirs générateurs durant le Moyen Age*, Paris, 1962, 174 (l'édition originale anglaise a paru à Londres, en 1865).

[70] Ainsi que se plaisait à reconnaître M. Mignard, *Suite de la monographie du coffret de M. le Duc de Blacas ou preuves du manichéisme de l'Ordre du Temple*, Paris, 1853, 68-69.

[71] Pierre de Bruis et Henri de Lausanne enseignaient dans l'Occident médiéval du XIIè siècle qu'il ne fallait pas adorer la Croix du Christ, mais la haïr. Bien mal leur en prit: ils seront jetés sur le bûcher en tant qu'hérétiques! On sait, par ailleurs, qu'en Orient, Pauliciens, Bogomiles et Cathares n'ont jamais manqué de dénoncer en la croix le véritable ennemi de Dieu. De même, on connaît les réserves exprimées par les iconoclastes byzantins envers les représentations du Crucifié (cf. A. Frolow, *Le Christ de la Chalcé*, *Byzantion*, 33, 1963, 118). On s'explique aisément pareilles réticences chez tous ceux qui, à l'instar des docétistes (cf. B. Studer, *Docetism*, in *Encyclopedia of the Early Church*, 1, Cambridge, 1992, 244) privilégient, dans le message doctrinal, la notion de «gnose» ou «révélation» à celle de «rédemption»; ceux-ci ne peuvent qu'accorder un intérêt mitigé à la passion de Jésus-Christ (cf. le *logion* 55 de l'évangile apocryphe de Thomas, réputé d'inspiration gnostique chez F. F. Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum*, Giessen/Bâle, 1991, 140-141).

[72] Se reporter, par exemple, à J. Doresse, *Le refus de la Croix: Gnostiques et Manichéens*, Paris, 1957 (*La table ronde* 120), 89-97 ou à l'étude de D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Francfort/Berne, 1991 (*Publications universitaires européennes*, série 23, *théologie*, 432). Sur la notion de monophysisme, cf. M. Simonetti, *Monophysism*, in *Encyclopedia of the Early Church*, 1, Cambridge, 1992, 569-570.

Une autre calomnie s'avère tenace: les fameux baisers[73]. Il est tout à fait plausible qu'au cours de certaines cérémonies de réception, l'officiant embrasse le récipiendaire sur la bouche, puis sur l'épine dorsale, sur l'aine et le nombril. Pour l'initié, cette pratique relève, à l'évidence, d'un rite initiatique, sans plus. Aujourd'hui encore, au sein de plusieurs confréries ésotériques de l'Islam, le maître crache dans la bouche du disciple ou, le plus souvent, humecte les lèvres de celui-ci avec sa propre salive[74]. Ce cérémonial symbolise la transmission du souffle spirituel détenu par le maître; sa réalité magique est profonde. Nous pouvons voir dans la déclaration des Frères-Martyrs une attestation de l'existence d'un tel rite, sans doute emprunté à l'Islam, au cœur du Temple[75]. Rappelons, ici, que le catholicisme occidental n'ignore pas totalement l'existence du baiser de paix[76].

L'emplacement du second baiser, communiquant un pouvoir créateur, correspond à l'un de ces foyers secrets de l'homme nommé *chakras* en Orient et encore parfaitement connu en Occident au Moyen Age[77]. Il s'agit là du centre de force situé au bas de l'échine dorsale, plexus sacré, associé à Vénus. Le nombril, lieu du quatrième baiser, rattachant le nouveau Frère à la communauté, coïncide avec un autre centre de force occulte, le plexus solaire[78]. A ce propos, il faut avoir à l'esprit que tout ceci est loin, très loin d'être étranger à toute tradition ésotérique des plus anciennes origines[79]. Qu'il suffise ici d'évoquer Apollon et le culte delphique. En effet, l'expression bien connue d'Apollon à l'Omphalos[80] ne signifie rien d'autre, si ce n'est

---

[73] Un dicton avait cours, dit-on, en Angleterre: «Gardez-vous bien de vous laisser embrasser par un Templier» (Docteur Bérillon, *Le Baphomet, l'idole androgyne des Templiers*, A*esculape,* janvier 1913, 2).

[74] P. Pasleau, *op. cit.*, 54.

[75] *Ibidem.*

[76] L'évangile de Thomas, d'inspiration profondément ésotérique, attribue à Jésus les paroles suivantes: «Celui qui boit à mes lèvres, deviendra à mon image; et il en sera de même pour lui, comme pour moi. Ainsi, accédera-t-il au mystère» (cf. *logion* 108 cité par F. F. Bruce, *op. cit.*, p. 137). Sur le baiser de paix en usage dans les Eglises chrétiennes, l'on se reportera à K. Thraede, *Friedenskuß,* in *RAC,* 8, 1972, col. 505-519.

[77] Cf. J. Charpentier, *L'Ordre des Templiers*, Paris, 1977, 171-172.

[78] Voir D. Réju, *Coupables*, in *Les Templiers. Coupables ou innocents* (*Historia*, numéro spécial, n° 385 bis, Paris, 1978, 88).

[79] A consulter: L. Crozet, *Un œcuménisme millénaire: le signe de Delphes*, *Atlantis*, 215, janvier-février 1963, 234-242.

[80] Cf. *Guide de Delphes. Le Musée* (*Ecole française d'Athènes*), Paris, 1991,

que le nombril (en langue grecque) était bien l'un des attributs les plus prestigieux de cette divinité. Delphes, sanctuaire principal, dans la Grèce antique, de ce dieu de lumière, triomphant des forces malignes, obscurantistes, passait, en effet, aux yeux des anciens, pour être le centre du monde[81].

Sans doute, est-ce également à cette vénérable tradition ombilicaire qu'au XIVè siècle encore, dans les derniers temps de Byzance, on fait allusion aux adeptes d'un courant mystique, alors très en vogue, l'hésychasme[82]. En effet, les disciples des théories philosophiques, alors chères à Grégoire Palamas – disait-on alors communément – passaient le plus clair de leur temps à contempler leur propre nombril[83]. En dehors de toute allusion anecdotique, ne faut-il pas voir, une fois de plus ici, un mythe ancien déformé, dont le sens profondément ésotérique serait détourné sciemment ou non[84]?

30-31.

[81] Sur «nombril de la terre, centre du monde ancien», cf. G. Roux, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, 1-17. On remarquera que cette expression servira chez les chrétiens, plus tard, à désigner leur centre de la terre ou le point médial de celle-ci, à savoir le tombeau du Christ (cf. E. Manns, *Saint-Sépulcre*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 11, Paris, 1991, col. 425-426). Pareille appellation ne relève point du seul patrimoine de l'Antiquité gréco-romaine ou chrétienne; elle appartient au fond commun de la pensée ésotérique, puisqu'on la retrouve jusqu'en Chine qualifiée, pour cette raison, d'«empire du milieu», à l'instar de l'empire byzantin (cf. le livre de H. Hunger, intitulé, fort à propos, *Das Reich der neuen Mitte*, Graz, 1965). Pour mémoire, nous citons également les ouvrages (classiques sur cette question) de W. H. Roscher, *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Archäologie* (*Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 70, 2)*, Leipzig, 1918; idem, *Neue Omphalosstudien. Ein archäologischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft* (*Abhandlungen der Philologisch historischen Klasse der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft 1)*, Leipzig, 1915.

[82] Le courant de pensée hésychaste ne constitue plus aujourd'hui une *terra incognita*; elle doit beaucoup à l'œuvre d'un pionnier: J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Paris, 1959.

[83] Sur cette pratique réputée courante chez les «hésychastes» ou «méditatifs», cf. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1953, 323, ainsi que H. Masson, *Hésychaste*, in *Dictionnaire des hérésies dans l'Eglise catholique*, Paris, 1986, 124-125 et 165.

[84] La contemplation du nombril relève, comme l'on sait, d'une pratique censée favoriser la méditation, notamment selon les maîtres indiens adeptes du yoga – cf. B. Pennington (ed.), *One yet two Monastic Tradition East and West (Or-*

Quant au troisième baiser, assurément le plus délicat à traiter, si on peut dire, celui des parties charnelles et fessières, il correspond lui-aussi à un rite initiatique dont on n'est pas sans avoir conservé le témoignage. Le baiser du cul[85] ou petengueule, selon une croyance populaire bien attestée au Moyen Age occidental, se retrouve perpétué dans certains rituels maçonniques du XVIIIè siècle[86]. Point donc, ici, de baiser impudique ou d'infamie[87].

L'usage de la cordelette par les Templiers ne portera pas à sourire: sa signification ésotérique est bien connue dès l'Antiquité[88]. Elle se perpétue aujourd'hui chez les moines, tels les franciscains ou bénédictins de stricte obédience; elle pare aujourd'hui encore le chef épiscopal ou cardinalice des prélats romains. Le sens ésotérique spécifique de la cordelière portée par les Templiers ne doit pas nous échapper: celle-ci ne comportait aucun nœud, ce lien symbolisait donc l'attachement (à l'instar du cordon, de la roue ou de la chaîne) qui unit et rapproche les membres entre eux et symbolise aussi leur attachement à la Règle et au grand maître[89]. Pareil symbole s'est maintenu jusqu'à nos jours dans certaines fraternités considérées comme secrètes[90].

---

thodox-Cistercian Symposium Oxford University 26 August-1 September 1973), Kalamazoo, Mich., 1976 (*Cistercian Studies Series* 29).

[85] Pratiquer ce baiser qualifié souvent d'obscène laissait à penser – dit-on – qu'on baisait ainsi le cul du diable (cf. les témoignages relevés par Th. De Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, 1, Osnabrück, 1974², 234-238).

[86] Cl. Gaignebet & T. D. Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, Paris, 1985, 207-208, 214 & 225.

[87] Désigné également, moins crûment, sous une forme latine: *sub cauda*. Remarquons que la pratique de ces trois baisers impurs était déjà prêtée aux Manichéens (cf. M. Mignard, *Suite de la monographie du coffret de M. le Duc de Blacas ou preuves du manichéisme de l'Ordre du Temple*, Paris, 1853, 79-80).

[88] Qu'il s'agisse d'un collier, cordon (cf. M. Eliade, *Mythes et symboles de la corde*, *Eranos-Jb*, 29, 1960, 119-137; idem, *Psychologie et histoire des religions. A propos du symbolisme du centre*, *Eranos-Jb*, 19, 1950, 247-282), d'une chaîne ou d'une roue (R. Pestazzoni, *La ruota nel simbolismo rituale de alcuni popoli indoeuropei*, *SMSR*, 22, 1949-1950, 124-138), importe peu: il s'agit de la représentation symbolique du lien qui unit tous les gens de bonne volonté ou adeptes d'une communauté pratiquant pareil idéal universaliste (cf. M. Eliade, *Le «dieu lieur» et le symbolisme des nœuds*, *RHR*, 134, 1947-1948, 5-36).

[89] Certains ordres monastiques, particulièrement fraternels, portaient, pour cette raison, la dénomination de «cordeliers» (cf. Ph. Grouvelle, *Mémoires historiques sur les Templiers*, Paris, 1805, 292).

[90] Figurant sous la forme de la chaîne des éons chez les Gnostiques ou de

De même, le manteau de laine blanche, marqué à l'épaule gauche de la croix pattée, isole et protège du monde extérieur: le chevalier se trouve prémuni contre les puissances profanes, néfastes[91].

Ce trait, comme tant d'autres[92] relevait d'un rituel initiatique, propre à toutes les communautés spiritualistes: «l'initié», un mot provenant du latin *initium*[93] qui signifie commencement, s'engageait dans une vie nouvelle sans commune mesure avec la précédente[94].

Mais que penser maintenant du fameux Baphomet, idole que les Frères du Temple étaient censés adorer[95]? On a voulu y voir une simple coutume musulmane: Baphomet – on écrit aussi parfois Bafo-

---

houppe dentelée dans les loges maçonniques (cf. T. B. Clavel, *Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes anciennes et modernes*, Paris, 1844, 355, à propos du Baphomet des Templiers).

[91] Il s'agit de cette croix, à la forme singulière, d'usage courant dans le christianisme oriental: à Byzance, ainsi que dans les Eglises, abyssinienne, arménienne et copte (cf. J. D'Arès, *De la vraie forme de la croix de l'Ordre du Temple*, *Atlantis,* 217, mai-juin 1963, 329-332). Sur le «bauçant», la célèbre bannière des Templiers, autre emblème à caractère ésotérique, cf. J. Duchaussoy, *La bannière et les croix des Templiers*, *Atlantis*, 216, mars-avril 1963, 289-293).

[92] Ainsi s'exprime, par exemple, Gérard de Sète, le très savant auteur de l'*Europe des sociétés secrètes*, une publication qui honore la sélection du *Reader's Digest* (1980): «Il (entendez: le sceau de l'Ordre du Temple) représente deux chevaliers sur le même cheval. Cet emblème symbolise l'esprit de pauvreté des premiers templiers qui devaient tout partager en frères; mais c'est aussi un symbole ésotérique se rapportant à l'astrologie: celui de l'axe zodiacal reliant les Gémeaux au Sagittaire ou Centaure. Les Templiers affectionnaient ce genre de rébus» (à la page 15). (cf. également L. A. Carny, *Les sceaux de l'Ordre du Temple*, *Atlantis*, 216, mars-avril 1963, 279-288; idem, *Chinon et l'énigme templière*, *Atlantis*, 268, mai-juin 1972, 336-348).

[93] Cf. K. Thraede, *Ianus*, in *RAC*, 16, 1994, col. 1259-1282.

[94] F. Pignatel, *Batailles maçonniques. Fragments d'histoire vus à l'endroit*, Paris, 1928, écrivait déjà: «La Vérité, c'est que la Maçonnerie, en tant que société secrète, a toujours existé en Europe comme en Asie et que l'initiation est vieille comme le monde. Chaque fois qu'un groupe d'hommes désintéressés s'assemble pour rechercher la vérité, il fait un geste maçonnique. C'est dans cet esprit que nous croyons que les Templiers furent des francs-maçons avec leur rituel, leurs symboles, leurs mots de passe et leurs mystères» (p. 43).

[95] Personnellement nous avons pu établir une bibliographie spécialisée sur le «Baphomet», laquelle comprend plus d'une centaine de titres! (J. Marquès-Rivière, *Amulettes, talismans et pentacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, 1972, 171, note 1, nous paraît mésestimer ici l'ampleur de la littérature du Baphomet).

met – serait une simple altération de Mahomet[96]. Mais les musulmans sont farouchement opposés aux pratiques idolâtres[97]. De plus, il est hasardeux de prétendre que nous ayons retrouvé des répliques certifiées conformes et véritables du Baphomet des Templiers[98].

Par ailleurs, il est clair que Baphomet forme bien le point central, névralgique du message ésotérique transmis par les Templiers[99]. A première vue, on serait tenté d'y voir comme le cri de guerre ou de ralliement des chevaliers, mais aussi comme un simple mot de passe, ainsi qu'il est d'usage dans les sociétés secrètes[100]. Visiblement,

---

[96] Suivant un rapprochement déjà suggéré par P. Dupuy, *Histoire de l'Ordre militaire des Templiers*, Bruxelles, 1751, 216, en note.

[97] La déférence à Baphomet doit être comprise au sens symbolique – et non sous la forme d'un culte idolâtrique rendu à quelques divinités à tête d'homme ou animale; seul prévaut ici le message à valeur initiatique ou ésotérique qui, de l'ancienne Egypte, en passant par les religions à mystères de l'Antiquité gréco-romaine, se prolonge des Templiers jusqu'à nos jours (cf. F. C. Endres, *Die Symbole des Freimaurers*, Hambourg, 1977, 36): Les accusations portées contre les Templiers – adoration d'une tête d'animal à la manière d'Apis – ne peuvent donc être prises à la lettre (contrairement à l'opinion de J. von Hammer, *Ancient Alphabets and Hierographic Characters explained*, Londres, 1806, XII-XIII). J. Marquès-Rivière, *op. cit.*, 170-175, penche plutôt, quant à lui, pour une interprétation «talismanique» ou «pantaculaire» du Baphomet des Templiers, suivant une hypothèse formulée déjà par K. R. H. Frick (*Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts- ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit*, Graz, 1973, 250-261).

[98] Voyez les nombreuses illustrations reproduites à la fin du célèbre *Mémoire sur deux coffrets gnostiques du Moyen Age du cabinet de M. le Duc de Blacas par M. Joseph de Hammer*, Paris, 1832 et complétées, depuis lors, par E. Babelon, *Baphomet*, in *La Grande Encyclopédie inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, 5, Paris, s.d., 307-308. Mais d'aucuns rejettent catégoriquement l'authenticité templière de ces documents figurés (cf. J. Loiseleur, *Discussion des monuments attribués à l'Ordre du Temple, La doctrine secrète des Templiers*, Paris/Orléans, 1872, 97-149; J. H. Probst-Biraben, *Les mystères templiers*, Paris, 1973², 81-98).

[99] La présence de la tête de Baphomet, «le Dieu des Templiers, qui ne meurt», dans les Loges maçonniques hongroises sera dénoncée auprès de l'Empereur d'Autriche Joseph II (cf. Barruel, *op. cit.*, dans l'éd. parue à Hambourg, 1803, p. 271) comme un péril menaçant grandement la sécurité de son empire et de ses sujets.

[100] Il pourrait même s'agir d'un mot à clefs ou tiroirs: à suivre une interprétation ancienne, le mot Baphomet souffrirait plusieurs acceptions possibles comme dans l'écriture kabbalistique: en inversant les lettres, on retrouverait ici l'expression hébraïque «clefs de la maison de Jéhovah» (suivant l'hypothèse de Redslob, formulée dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, en 1855). Mais, comme il se

l'idole Baphomet, – que les historiens modernes de l'école positiviste ou rationaliste y consentent ou non – , constitue incontestablement la clef de l'énigme, du «mystère des Templiers»[101]. Assurément, cet être mystérieux sollicite, aujourd'hui encore, considérablement l'imagination de tous ceux qui, depuis les gnostiques jusqu'aux francs-maçons actuels, manifestent quelque curiosité pour ce que l'on a justement dénommé «la tête magique des Templiers»[102]. La forme sous laquelle cette idole nous apparaît dans les dépositions du procès des Templiers en 1307 varie, sans cesse. Tous les accusés reconnaissent, il est vrai, qu'il s'agissait d'une tête, mais l'accord semble s'arrêter là. En effet, Baphomet prend tour à tour les traits d'un chat, d'une femme ou d'un vieillard; un seul point commun: la présence d'une tête aux pouvoirs exceptionnels[103]. Mais Baphomet peut aussi devenir l'être,

---

doit, le «mystère» demeure ici entier (cf. Depping, *Annuaire de la Société des Antiquaires de France,* année 1852, 111-113; F. Dupuy-Pacherand, *Lueurs et mystères sur le nombre du Baphomet. Un nouvel aspect des secrets templiers*, *Atlantis*, 46/268, 1972, 321-335).

[101] Le mythe de Baphomet ne cesse de hanter véritablement l'esprit des créateurs: d'un courant aussi primesautier relèvent, par exemple, les romans historiques de P. Barbet (*L'Empire du Baphomet*, Paris, 1972) et P. Klossowski (*Le Baphomet*, Paris, 1978), ainsi que le jeu de société, Baphomet, conçu par P. Houque (Wasquehal-lez-Lille, s.d.), sans oublier l'un des derniers romans à succès d'U. Eco (*Le pendule de Foucault*; sur cette dernière occurrence, voir M. Barber, *The History of the Order of the Temple,* Cambridge, 1994, 332).

[102] Selon l'expression utilisée par S. Reinach, *La tête magique des Templiers*, *RHR*, 63, 1911, 25-39.

La mention des publications suivantes, parmi les plus récentes, suffira pour évoquer la permanence, toujours actuelle, d'une curiosité intellectuelle certaine pour l'énigme du Baphomet: K. Kluncker, *Die Templer: Geschichte und Geheimnis*, *ZRGG*, 41, 1989, 215-247; M. Lo Mastro, *Il segreto dei Templari*, in *Dossier Templari*, Florence, 1991, 135-173; M. D. Papi, *E como idolo «una testa d'uomo dagli occhi di carbonchio»: l'Ordine del Tempio tra realtà e leggenda*, in *I Templari: Mito e storia. Atti del Convegno internazionale di studi alla magione templare di Poggibonsi-Siena 1987*, Sienne, 1993, 171-189; P. Rikin, *Ein Nachruf für Temohrab, Baphomet*, *TAU, Zeitschrift der Forschungsloge Quatuor Coronati*, Bayreuth, fascicule 2, 1994, 104-106; P. & M. Grandt, *Schwarzbuch Satanismus*, Augsbourg, 1995, 58, 92, 125, 149 et 187; A. Krüger, *Das »Baphomet-Idol«. Ein Beitrag zur Provenienz der Hauptvorwürfe gegen den Tempelorden*, *HJ*, 119, 1999, 120-133.

[103] Et ce, de l'aveu même du questionnaire (articles 53 à 57) élaboré lors de l'enquête pontificale instruite, *in tempore*, contre les Templiers: 53. Ils prétendaient que cette tête-là pouvait les sauver; 54. Qu'elle rendait riche; 55. Qu'elle leur donnait toutes les richesses de l'ordre; 56. Qu'elle fait fleurir les arbres; 57. Germer

tantôt phallique tantôt androgyne, aux cornes, aux oreilles et à la barbe de bouc, si proche du Diable[104]. Les alchimistes vont s'emparer de ce Diable si puissant et sur ses bras apparaissent les deux principes de l'alchimie *solue et coagula*, ce qui signifie: «rassemble ce qui est épars»[105]. Les joueurs de tarot savent également que Baphomet

---

la terre (cf. R. Oursel, *op. cit.*, 68).

Il s'établit, ainsi, un lien évident entre les cultes agraires d'antiques origines et les accusations formulées, ici, à l'encontre des Templiers; J. M. Allegro (*Lost Gods*, Londres, 1977), loin de s'offusquer de la matérialité de tels prodiges attribués à l'idole, en fournit (p. 146-148) une explication, sans doute déroutante pour d'aucuns, mais néanmoins parfaitement et solidement établie: les religions juive et chrétienne plongent leurs racines – comme toute religion méditerranéenne ancienne – dans un culte ancestral de la fertilité (cf. les thèses développées, ailleurs, par ce même auteur: *The sacred Mushroom and the Cross. A Study of the Nature and Origins of Christianity within the Fertility of the Cults of the Ancient Near East*, Londres, 1970; *The End of a Road*, New-York, 1971).

[104] Cf. les coffrets à figures androgynes qui ont été découverts jusqu'ici (J. von Hammer, *Mémoires sur deux coffrets gnostiques du Moyen Age, du cabinet de M. le Duc de Blacas*, Paris, 1832; M. Mignard, *Suite des antiquités d'Essarois. Troisième époque, Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte d'Or*, 3, Dijon, 1852, 162-200; idem, *Suite de la monographie du coffret de M. le Duc de Blacas ou Preuves du manichéisme de l'Ordre du Temple*, Paris, 1853; idem, *Eclaircissements sur les pratiques occultes des Templiers*, Dijon, 1851; J. H. Probst-Biraben, *Les coffrets mystérieux des Templiers*, *Mercure de France*, daté du 1.11.1939, 83-104; idem, *Les idoles des chevaliers du Temple*, *Mercure de France*, en date du 15.09.1939, 569-590). Mais d'autres représentations figurées du Baphomet auraient été découvertes depuis lors: ainsi, le diable sculpté du porche de l'église Saint-Merri à Paris que d'aucuns assimilent à l'idole barbue des Templiers (cf., illustration n° 26 reproduite chez A. Demurger, *Vie et mort de l'Ordre du Temple*, Paris, 1985) ou telle autre reproduction baphométique supposée dans l'église romane seigneuriale de Thuret, située dans un ancien village d'Auvergne. Mais les provinces de France pourraient receler encore d'autres monuments figurés à l'image de Baphomet: ainsi, sur le linteau de la porte d'entrée du bureau postal de Saint-Bris-le-Vineux – une ancienne demeure templière (cf. J. Trillaud, *Les Chevaliers de l'Ordre du Temple en Bourgogne*, 1991, 40). Parfois, même, d'heureuses trouvailles archéologiques ont permis d'enrichir la collection (présumée ?) des figurines baphométiques (cf. H. Gaidoz, *Note sur une statuette en bronze représentant un homme assis les jambes croisées*, *RA*, N. S., 41, 1881, 365-369; mais aussi peut-être, idem, *Le dieu assis les jambes croisées retrouvé en Auvergne*, *RA*, 3è série, 4, 1884, 299-300). Signalons, enfin, la représentation baphométique découverte dans la «Pyramide de Falicon», dans les Alpes-Maritimes françaises (cf. J. de Saint-André, *Francs-maçons et Templiers. La fin d'une malédiction?*, Paris, 1977, 146 et 152.

[105] Les «milieux bien-pensants» se montrent généralement fort circonspects envers les théories alchimistes. Nonobstant semblable attitude, l'on ne peut

servit souvent de modèle pour illustrer la lame majeure ou atout, appelée «le Diable»[106].

Ici, nous rencontrons sans doute le caractère satanique ou démonologique attribué, à tort ou à raison, aux Templiers[107]. Car il serait fort tentant de n'y voir, en fin de compte, qu'une dénonciation de l'Ordre, pour cause de sorcellerie ni plus ni moins[108]. Dans ce cas, l'affaire des Templiers pouvait apparaître comme l'incarnation de la

---

renier raisonnablement, en bloc, un tel patrimoine; même en se plaçant d'un point de vue exclusivement chrétien, attendu qu'il existe une filiation indiscutable entre les formes païennes et chrétiennes du gnosticisme, la kabbale juive et les alchimistes d'inspiration résolument chrétienne (cf. M. Noize, *Le Grand Œuvre liturgie de l'alchimie chrétienne*, *RHR*, 186, 1974, 149-183).

[106] Sur les coffrets de Volterra et d'Essarois, déjà cités, que l'on attribue aux Templiers, les symboles alchimistes sont, en effet, bien représentés. Le caractère alchimiste de Baphomet ne faisait aucun doute aux yeux de deux personnalités versées en la matière, telles que Fulcanelli (*Les demeures philosophales*, 1, Paris, 1965, 200-206) et son disciple, E. Canseliet (*Alchimie. Etudes diverses de symbolisme hermétique et de pratique philosophale*, Montreux, 1964, 151). On ne s'étonnera donc point de trouver Baphomet recensé, en bonne place, dans les dictionnaires encyclopédiques spécialisés (cf. L. Shepard (ed.), *Baphomet*, in *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, 1, Detroit, 1979, 95-96; M. Mirabail, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, (*Marabout Université,* 338), Verviers, 1983, 30-32; H. Masson, *Androgyne primordial*, in *Dictionnaire initiatique*, Paris, 1970, 132-134).

[107] Cette manifestation du caractère androgyne ou hermaphrodite de l'idole baphométique ne suscite guère l'embarras de l'historien des religions; à l'instar du Livre de la Genèse (1, 27), l'homme idéal doit être considéré comme asexué, symbolisant ainsi l'unité de l'être véritable, celle de la réalité cosmique universelle, et réalisant ainsi l'union des deux principes vitaux – les éléments masculin et féminin (ce thème est particulièrement présent dans la littérature néo-testamentaire apocryphe et par exemple, dans l'évangile des Egyptiens (cf. F. F. Bruce, *op. cit.*, 141-142). Sur la notion d'androgyne à l'époque gréco-romaine, cf. M. Delcourt, *Hermaprodit*, in *RAC*, 14, 1988, col. 649-682, dont l'étude est loin de se limiter à la seule matière du «mythe» – fort rabattu – «d'Aristophane» (voir L. Brisson, *Bisexualité et médiation en Grèce ancienne*, *Nouvelle revue de psychanalyse*, 7, 1973, 29-48).

[108] M.-L. Bulst-Thiele, *Sacrae domus militiae Templi Hierosolymitani magistri. Untersuchungen zur Geschichte des Templersordens 1118/9-1314,* Göttingen, 1974 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klassen*, 3è série, 86), p. 339, attire, avec justesse, notre attention sur ce dernier point: l'accusation d'hérésie portée par Philippe le Bel, décidé à se défaire des Templiers essentiellement pour des raisons politico-financières peu avouables (p. 349), s'avérait un prétexte des plus commodes, puisqu'elle ne fournissait guère de moyens de défense aux Templiers, peu enclins aux débats théologiques, qui fussent susceptibles de prouver leur innocence.

puissance satanique[109]. En effet, la mention de la nature diabolique de l'idole est évoquée, tout au long du procès, avec une insistance opiniâtre dans une série de témoignages où elle figure en compagnie d'une vieille connaissance, le chat luciférien. Celui-ci apparaissait à côté de l'idole, disait-on, dans une sorte de nuage et restait là pendant toute la durée de la cérémonie, puis s'évanouissait, pour ne plus jamais revenir; personne ne pouvait expliquer son origine, si ce n'est qu'en affirmant qu'il provenait de la dépouille d'un ancien grand maître de l'Ordre – ce qui n'est pas sans analogie avec le mythe maçonnique de la résurrection d'Hiram[110] – ou qu'il venait du Diable ou encore qu'il était lui-même le Diable[111]. Les Templiers présents, affirmait-on toujours, lui rendaient honneur, en enlevant leur coiffure, en s'inclinant devant lui et, pour finir, en l'embrassant au-dessous de la queue, soit ici une nouvelle allusion au baiser du cul susnommé. Pour le reste, le chat variait autant que l'idole, puisque certains prétendaient qu'il était noir, d'autres gris, d'autres encore tacheté ou même roux[112].

Après tout cela, nous ne serons pas étonnés d'apprendre que, selon certains accusés, les Templiers oignaient l'idole avec de la graisse tirée du cadavre rôti d'un nouveau-né – une ignominie attribuée, en d'autres temps, aux adeptes de Mithra ainsi qu'aux premiers chrétiens[113] par les détracteurs de ces deux religions – qu'ils brûlaient

---

[109] Personne n'aurait pu mieux en parler que E. Levi (Abbé Constant), *Dogme spirituel de la haute magie*, Paris, 1972, 280-287.

[110] Cf. J. M. Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, Frogmore, St. Albans, 1974, 113.

[111] Nous aurions voulu reproduire ici l'illustration du Baphomet maçonnique et satanique, tel que se le représentait *alias* le docteur Bataille (dans son livre *Le diable au XIXème siècle*, Paris, 1894, 89; on la retrouve souvent reproduite, depuis lors, et notamment dans le corps de l'ouvrage d'E. Weber, *Satan franc-maçon. La mystification de Leo Taxil*, Paris, 1964), ainsi que le commentaire débridé qui l'accompagne et qui s'inspire de la littérature pamphlétaire anti-maçonnique fort en vogue en cette fin de XIXè siècle. Car tout ceci révèle parfaitement la spéculation mystique effrénée à laquelle le Baphomet donna lieu!

[112] Cf. les dépositions, en sens divers, des Templiers interrogés par la commission d'enquête pontificale, que rapporte J. Charpentier, *op. cit.*, 175-176. Sur les croyances liées au culte du chat, cf. P. de Saint-Hilaire, *L'architecture templière*, *Euroclio* (*Institut européen de symbolique et d'histoire*), 16/81, mai-juin 1984, 3-6 et N. Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age. Fantasmes et réalités* (traduction de l'anglais), Paris, 1982, 116-119.

[113] Ainsi que le signalait déjà, N. Cohn, *Europe's Inner Demons, An Enquiry*

les corps des frères morts et mélangeaient leurs cendres à une poudre qu'ils administraient aux novices, afin que, grâce à cette potion magique, ceux-ci s'attachent, par un lien indissoluble, à leurs pratiques jugées abominables[114]. Nous ne serons pas davantage surpris de découvrir que des démons assistaient parfois au culte de l'idole et du chat, sous la forme de belles jeunes filles dont l'arrivée était d'autant plus extraordinaire que les fenêtres étaient fermées hermétiquement, et que les moindres fissures dans les portes ou les murs étaient bouchées, mais avec qui les Templiers rassemblés pour la cérémonie étaient bien aise de faire l'amour[115].

Redisons-le, nous sommes là sur un terrain familier[116]. Manifestement, les charges retenues contre les Templiers sont une véri-

---

inspired by the Great Witch-Hunt, New-York, 1975, 88. Sur ces accusations de cannibalisme et plus précisément d'immolation d'enfants nouveau-nés par les chrétiens, voir A. Hamman, *Accuse contro i cristiani*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cura di Angelo Di Berardino, 1, Rome, 1983, 31, mais surtout l'ouvrage substantiel tout récemment paru de X. Levieils, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin, 2007, *passim*. Il ne s'agit ici bien naturellement que d'un simple acte rituel, tourné en dérision.

[114] L'on rapprochera aisément ces prétendus «errements» des Templiers avec la tradition du Graal: «la coupe se rattache ici au symbolisme des breuvages initiatiques» (P. Ponsoye, *L'Islam et le Graal. Etude sur l'ésotérisme du Parzifal de Wolfram von Eschenbach*, Paris, 1957, 131). Cet usage persiste aujourd'hui dans le toast des francs-maçons où l'on reconnaîtra non seulement une invitation à boire: pareille pratique s'inscrit évidemment dans la tradition des banquets rituels de l'Antiquité étrusco-gréco-romaine et chrétienne (ou «agapes» du grec *agapè*; cf. *ibidem*, 223-224, note 14). Sur les traditions ultérieures se rattachant à ces pratiques, voir D. Roche, *Les Cathares, les Templiers et le Graal*, *Cahiers d'études cathares*, 21/47, 1970, 3-8, ainsi que O. Wirth, *La franc-maçonnerie rendue intelligible à ses adeptes*, 1, Paris, 1975, 140-141 (à propos du «calice d'amertume»), de même que H. Lincoln *et alii*, *Der heilige Graal und seine Erben. Ursprung und Gegenwart eines geheimen Ordens. Sein Wissen und seine Macht* (traduit de l'anglais), Bergisch-Gladbach, 1984, 68-77.

[115] Conformément à la croyance, fort répandue en ces temps, de «démons libertins» (cf. J. Turmel, *Histoire du diable*, Paris, 1931, 173-178). L'existence d'esprits éthérés remonte déjà à l'Antiquité (cf. C. D. G. Müller, *Geister*, in *RAC*, 9, 1976, col. 772 *sqq*.).

[116] Dès la plus haute Antiquité, toute réunion secrète s'entoure d'une opprobre identique visant à son caractère éminemment orgiastique (cf. le célèbre *S.C. de Bacchanalibus* de 186 av. J.-Ch. – texte dans *Fontes Inscriptionum Romanarum antiquarum*, t. 1, 240-241; commentaire d'A. C. Johnson *et alii*, *Ancient Roman Statutes*, Austin, 1961, 26-28).

table variante des accusations – fondées ou non – que l'on portait contre divers groupes hérétiques, ainsi qu'il échoit à l'égard de tous les membres présumés d'une société secrète[117]. Plus qu'une simple idole, Baphomet se révèle donc être une image, une figure symbolique de rassembleur, une représentation mythique, extatique, symbolisant le principe d'unité cosmique, vers lequel doivent ou veulent tendre tous les gens de bonne volonté. Dans ce creuset, se fondent et se rencontrent les idées, les croyances universelles en la fraternité et l'égalité de tous les hommes, et ce, pour le plus grand bien de l'humanité[118]. Les Templiers visaient donc bien déjà à créer un nouvel ordre international[119]. Tel est, en somme, le sens profond du *Mysterium*

---

[117] Ainsi, par exemple, dès le IIè siècle ap. J.-Ch., Tertullien (*Apol.*, 7, 9, 16) rétorque déjà violemment aux critiques émanant des milieux païens mal informés; selon ces derniers, les chrétiens rendaient, eux aussi, un culte idolâtrique à une tête d'animal – en l'occurrence, une tête d'âne –, ils mettaient à mort de jeunes enfants et commettaient maintes autres atrocités lors de leurs festivités rituelles (sur le caractère éminemment et spécifiquement hérétique des accusations portées contre les Templiers, cf. A. Gilmour-Bryson, *L'eresia e i Templari: «Oportet et haereses esse», Ricerche di storia sociale e religiosa*, N.S., 12 (24), 1983, 101-114).

[118] On ne s'étonnera donc aucunement de voir Baphomet évoqué, en bonne place, dans la littérature maçonnique la plus récente (N. Sandmann, *Hirams Göttin Astarte – Aphrodites Schwester. Gedanken eines Freimaurers zur Bremer-Zypern-Ausstellung*, *Humanität*, 13/7, 1987, 15 et 17); il ne fait aucun doute que Baphomet passait, aussi, pour une personnification des anciens cultes agraires et vénérations orientales liées aux antiques déesses de la fertilité (cf. le questionnaire, déjà cité par nous dans le cadre de ce travail, de l'enquête pontificale instruite sur ces activités templières –en particulier, les articles 53 à 58, de ladite commission, à consulter dans R. Oursel, *loc. laud.*). Sur tout ceci, nous sommes grandement redevables à l'étude très suggestive de Th. Wright *et alii*, *Les Templiers et le culte des forces génésiques*, dans G. Legman, *La culpabilité des Templiers* (en traduction française), Paris, 1987², 257-291.

[119] M.-L. Bulst-Thiele, *op. cit.*, 348: *Die Internationalität des Templerordens, die engen Beziehungen seiner Meister und Komture zu England und Aragon haben, scheint mir, entscheidend zum Vorgehen des Königs (von Frankreich) gegen den Orden beigetragen. In einem Nationalstaat war für einen Ritterorden, der in einem im ausgehenden 13. Jahrhundert nicht mehr existenten Bewußtsein der Unsammengehörigkeit der Christenheit und ihrer Verantwortung geschaffen worden war, kein Raum mehr.* Tant il est vrai qu'en des temps de sursaut nationaliste, les Internationalistes communistes, francs-maçons et juifs ne bénéficient naturellement pas de la meilleure presse (cf. aussi, l'opinion soutenue par B. Dolhagaray, *franc-maçonnerie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 6, Paris, 1920, col. 722: «Les sectes maçonniques sont les adversaires irréductibles de toute autorité divine et humaine, civile et religieuse»).

baphometis revelatum, de la «Révélation de Baphomet» faite aux Templiers et transmise par eux aux générations futures et singulièrement à la franc-maçonnerie universelle[120].

Voilà le message qui se dégage, en tout cas, de certains monuments figurés représentant peut-être Baphomet[121]. Sur ceux-ci, en effet, le Baphomet apparaît sous une figure humaine ayant les attributs des deux sexes, tenant à la main la clef de la vie (en forme de croix ansée), et entourée de signes astronomiques, connus de la franc-maçomnerie, tels que le soleil, la lune, les étoiles, le tablier, la chaîne, le chandelier à sept branches[122].

Ces liens étroits, maintes fois signalés avant nous, entre la maçonnerie opérative et les Templiers, n'ont rien de surprenant[123]. Ces

---

[120] Suivant le titre d'un mémoire fameux, mais aussi très critiqué de J. von Hammer, publié dans les *Fundgruben des Orients*, 6, Vienne, 1818, dont font, entre autres, état Raynouard, *Journal des Savans*, Paris, année 1819, 151-161, ainsi qu'un auteur anonyme, *Bibliothèque Universelle des Sciences, Belles-Lettres et Arts*, Genève, année 1819, 3-15 et 327-344, et F. M. von Nell, *Archiv für Geographie, Historie, Staats- und Kriegskunst*, 11/69, Vienne, 1820, 283-284, mais surtout dans ses *Baphomet, Actenstücke zu dem duch des Herrn Hofrathes Joseph von Hammer Mysterium baphometis revelatum wieder angeregten Prozesse gegen die Tempelherren; zur Ehrenrettung eines christlichen Ordens*, Vienne, 1820, de même que M. Michaud, *Histoire des Croisades*, 4, Paris, 1822, 672-683; A. Bonnety, *Les Mystères des Templiers*, *Annales de Philosophie Chrétienne*, 5, Paris, 1832, 116-156; J. F. Michaud, *Histoire des Croisades*, 5, Paris, 1841, 428-435.

[121] D'après une argumentation maintes fois reprise dans les milieux érudits depuis le XVIIIè siècle (cf. S. de Sacy, *Magasin Encyclopédique*, 6, Paris, 1810, 158-161). On ne s'étonnera pas de trouver le Baphomet mentionné, en bonne place, dans les ouvrages de référence portant sur la franc-maçonnerie (cf. *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, Leipzig, 1863, 62-63; S. Carpentier Alting, *Woordenbœk voor Vrymetselaren*, Amsterdam, 1884, 15; E. Lennhoff & O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Vienne/Munich, 1973², col. 121-122 et Munich, 2003³, 102 - 103).

[122] L'être «androgyne» apparaît sous son interprétation alchimique, celle du Rébis, la chose double unissant les deux sexes, en réalité l'âme spirituelle douée de raison (Soleil) et d'imagination (Lune). Le principe intelligent domine l'animalité, représentée par le dragon des attractions élémentaires (passage cité d'après O. Wirth, *op. cit.*, 47 et 215). J. Marquès-Rivière, *Le yoga tantrique hindou et tibétain*, Paris, 1938, 52, note 1, s'exprimait en ces termes: «Là encore on ne peut s'empêcher de constater la pérennité du symbole tantrique dans nos ésotérismes occidentaux (Baphomet); notamment sa répétition exacte dans l'Androgyne alchimique et sa figuration venue jusqu'à nous à travers tous les travaux des «souffleurs» si décriés, grecs, alexandrins et byzantins».

[123] D'aucuns n'ont pas hésité à considérer les Templiers comme les précur-

derniers furent aussi incontestablement de grands bâtisseurs autant en Terre Sainte qu'en Occident[124]. Il est donc raisonnable de penser que les Templiers, détenteurs d'un message ésotérique, celui de Baphomet, emprunté à l'Orient, ont pu le transmettre sans difficulté aux corporations des bâtisseurs[125].

A ce propos, il ne s'avère peut-être judicieux de rappeler que l'Ordre des Templiers figure, en bonne place, dans les titres et dignités figurant à l'Ordre de la Maçonnerie dite de rite écossais. Comment ceci explique-t-il cela? Du fait d'une simple coïncidence? Nullement, selon nous. L'on sait, en effet, qu'en dépit de toutes ses espérances le monarque français Philippe le Bel, alors fort désargenté, ne put, ni à l'issue du procès intenté contre les Templiers résidants en son royaume ni après leur condamnation en 1312, mettre la main sur leur trésor tant convoité par lui, pour la raison que leur flotte de forts vaisseaux célèbres entre tous à l'époque, avait tout simplement pris le large pour une destination inconnue. Personnellement, nous croyons, comme d'autres sans doute, qu'il y ait fort à penser que ces navires prirent en réalité la direction des cryptes écossaises, réputées particulièrement accueillantes aux gens venus de France, et qu'ils renfermaient, outre le fameux trésor monétaire des templiers, de non moins précieux portulans, traçant déjà en ces temps entre autres, la route des Amériques qui devaient faciliter, un jour, la voie à l'entreprise

---

seurs directs des francs-maçons, ainsi, par exemple, A. Bedarride, *Le Livre du Chevalier Kadosch*, Paris, 1987 (cf. son chapitre intitulé: «La maçonnerie et les Templiers», 9-25) et P. Naudon, *La franc-maçonnerie chrétienne*, Paris, 1970, 164-169.

[124] Cf. sur cette thématique, le beau livre de R. Gilles, *Le symbolisme dans l'art religieux (Architecture – couleurs – costumes – peinture – naissance de l'Allégorie)*, Paris, 1943. Déjà M. Viollet le Duc pouvait écrire: «Le triangle équilatéral est le générateur de la coupole. On sait que le triangle équilatéral était un signe adopté par les Templiers. Il ne faut pas oublier que les fondateurs de l'Ordre du Temple étaient neuf (carré de trois) et que les nombres 3 et 9 se retrouvent dans les chapelles des commanderies» (*loc. laud.*). Et, en effet, les Templiers passaient pour être des adeptes de la mystique des nombres; ainsi, le Grand-Maître de l'Ordre tenait, dit-on, communément de sa main droite, l'*abacus* que portaient les pythagoriciens.

[125] Initiés aux secrets de l'architecture ésotérique, les maîtres d'œuvre templiers transmirent cette science aux bâtisseurs des cathédrales médiévales. C'est pourquoi les Compagnons et les francs-maçons revendiquent pareillement leur héritage (cf. P. Naudon, *Les origines religieuses et corporatives de la franc-maçonnerie*, Paris, 1972, 199 sqq.).

maritime de Christophe Colomb[126]. A notre estime, cette double hypthèse nous permet ainsi de mettre en lumière les raisons pour lesquelles la terre calédonienne ait pu conserver un souvenir aussi positif que durable des Templiers français.

En tout cas, en dépit de toutes les accusations mensongères ou légendaires lancées à l'adresse des chevaliers du Temple, un fait demeure difficilement contestable: l'Ordre défendait un idéal sensiblement différent de celui de Rome: Les «Pauvres Chevaliers du Christ» avaient approfondi l'évangile de Jean, sur lequel ils prêtaient serment[127].

Ce faisant, les Templiers virent, une nouvelle fois, leurs usages perpétués ici par certaines obédiences maçonniques[128] Ils avaient déjà fait de Jean leur patron qu'ils confondaient, d'ailleurs, à la manière des mandéens, avec Jean-Baptiste, dit aussi le Précurseur; ils allumaient, pour fêter ce dernier, des feux de la Saint-Jean, le 24 juin – autre analogie avec certaines fêtes maçonniques – tout comme ils le faisaient, le 27 décembre, pour l'évangéliste[129]. Gérard de Nerval, le poète français du XIXè siècle, au retour d'un voyage en Orient, avait parfaitement entrevu leur but, lorsqu'il écrivait: «Les Templiers furent, parmi les croisés, ceux qui essayèrent de réaliser l'alliance la

---

[126] Pareille hypothèse ne répugne nullement à l'opinion exprimée tout récemment par E. Cadelo, *Quando i Romani andavano in America Scienza e conoscenze degli antichi navigatori,* Rome, 2009, 12-13.

[127] On ne s'étonnera donc point que l'évangile des nazaréens, réputé apocryphe mais reçu par les mandéens comme orthodoxe (cf. F. F. Bruce, *op. cit.*, 97) mette précisément ces paroles dans la bouche de Jean: «J'exerçais le métier de maçon et je tirais ainsi ma subsistance de mes mains» (E. Hennecke & W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in Deutscher Übersetzung*, 1, Tübingen, 1987, 134).

[128] Ces rapprochements ont été abondamment évoqués par nos devanciers (cf. P. Partner, *The Murdered Magicians; the Templars and their Myth*, New-York/Oxford, 1982, 100-105; P. Pasleau, *op. cit., passim*).

[129] Nous nous permettons de renvoyer ici à notre étude: *Johannes der Täufer und Johannes der Evangelist*, *TAU*, 1, 1997, 18-23. Cette confusion dut constituer, à n'en point douter, le ferment initial d'une légende médiévale, celle du Royaume du prêtre Jean. Il n'est pas superflu de rappeler ici que *manda* ne signifie rien d'autre que «gnose» et que les mandéens d'antique origine se réclament exclusivement de la religion de Jean (cf. G. Sfameni Gasparro, *Mandeans*, in *Encyclopedia of the Early Church*, 1, Cambridge, 1992, 518, ainsi que R. Guénon, *A propos des deux saints Jean*, in *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, 1962, 105-115, 254-257 et 301-305 et J. Richard, *L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Age: Roi David et prêtre Jean*, *Annales d'Ethiopie*, 2, 1957, 225-242).

plus large entre les idées orientales et le christianisme»[130].

Naturellement, il n'est pas sûr que l'ensemble de l'Ordre ait pu facilement accéder à semblable message[131]. Les minutes du procès des Templiers laissent clairement percevoir que certains faits n'étaient guère connus que des maîtres et des chapitres provinciaux[132]. Pareille tradition «johannique» et syncrétiste ne fut peut-être que le fait d'une élite dirigeante tentée par une démarche plus spiritualiste et davantage attachée au courant johannique qu'à celui de Pierre, volontiers majoré, comme il se doit, par les ambitions du siège apostolique romain[133]. Jean, l'évangéliste mystique, ne cesse, en effet, d'opposer la lumière d'en haut aux ténèbres d'ici-bas[134]; son ésotérisme, sur ce plan dualiste, comme le furent les sectes cathares à l'instar de certains courants d'origine persane comme les Manichéens, im-prégna ou se laissa gagner par la gnose judéo-pagano-chrétienne[135].

---

[130] Citation d'après M. Nussy Saint-Saens, *Essai sur le procès des Templiers*, *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier,* N.S., année 1974, 131.

[131] Pareille constatation résultant d'une pétition de principe chère aux tenants de la nouvelle école historique française, selon lesquels le message est différemment perçu par les individus, compte tenu de la classe sociale qui est la leur (cf. les distinctions établies par R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, Paris, 1978).

[132] Cf. M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, New-York, 1958, 124 et S. Hutin, *Les Gnostiques*, Paris, 1963² (*Que sais-je*? 808), 107-108.

[133] Cf. M. Moreau, *L'ésotérisme de la tradition templière*, *Atlantis*, 216, mars-avril 1963, 261-269. Rappelons que les Templiers avaient fait de Jean, dit le Baptiste, leur saint patron (J. Charpentier, *op. cit.*, 183).

[134] Cf. J. Becker, *Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium*, *ZNTW*, 65, 1974, 71-87 et E. F. Lupieri, *John the Gnostic: the Figure of the Baptist in Origen and heterodox Gnosticism*, *Studia Patristica vol. XIX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*, Louvain, 1989, 322-327. Les textes du Prologue de Jean, ainsi que plusieurs passages des épîtres ««johannique»s» (1 Jean 2,20 et 1 Jean 3,16) sont tout à fait éclairants à cet égard, ainsi que le soulignèrent, avant nous, des voix autorisées en la matière, telles que A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs de l'Evangile*, Paris, 1932, 127.

[135] Cf. les rapprochements signalés par H. Schicht, *Gnosis und Freimaurerei*, *Humanität*, 4, mai-juin 1992, 15-17, J. Tourniac, *Principes et problèmes spirituels du Rite Ecossais Rectifié et de sa chevalerie templière*, Paris, 1985, 173-189 et P. Du Breuil, *Influence de l'Orient sur la naissance et l'évolution de la chevalerie européenne au Moyen Age*, Paris, 1990, 68-71.

Ainsi donc, les Templiers pourraient n'avoir point été poursuivis pour quelque délit spécifique, *sui generis*, comme on se plaît à le dire aujourd'hui; sur eux reposerait, bien plutôt, un faisceau d'accusations qui, fortement typées s'inspireraient d'un schéma déjà largement appliqué à l'ensemble des groupes ou groupuscules déclarés ou reconnus comme hérétiques[136]. Dès l'Antiquité tardive, en effet, toute personne réputée sectaire ne pouvait se considérer entièrement à l'abri d'une conjugaison possible de soupçons, tels ceux de magie[137], de sorcellerie[138], de démonologie[139], de manichéisme[140] soit de dualisme[141] d'inspiration gnostique[142] ou plus simplement, ésotérique[143].

---

[136] Ainsi associait-on, sans peine, anciennement, le délit d'hérésie avec celui de «maléfice» (cf. J. O. Ward, *Witchcraft and Sorcery in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages. An anthropological Comment*, *Prudentia,* 12, 1980, 93-108).

[137] Sur le phénomène de la magie à l'époque gréco-romaine, l'on consultera toujours avec profit les pages classiques (p. 17-40) de J. Caro Baroja, *The World of the Witches*, Chigago/Londres, 1964. Pour la période du Bas-Empire romain, l'on se reporte traditionnellement à l'étude de A. A. Barb, *The Survival of Magic Arts*, in A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, 100-125, P. Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages*, in *Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres, 1972, 119-146. Enfin et surtout, nous disposons , depuis peu, d'une étude exhaustive sur la question: J.-B. Clerc, Homines magici. *Etude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale* (*Publications Universitaires Européennes, série III. Histoire et sciences auxiliaires de l'histoire,* 673), Berne/Berlin, 1995.

[138] Ainsi qu'il appert clairement dans le cas des Templiers (J. Burton Russell, *Witchtcraft in the Middle Ages*, Londres, 1974, 193-198; E. Peters, *The Magician, the Witch and the Law*, Hassock, 1978, 125-129 et J.-Cl. Frère, *Les Sociétés du mal*, Paris, 1972, 28-40).

[139] D'où également le titre évocateur du livre de H. Ansgar Kelly, *The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits*, New-York, 1974 (les pages 47 à 53 concernent plus particulièrement l'Antiquité tardive).

[140] Cf. St. Runciman, *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris, 1949.

[141] Omniprésent parmi les groupes dits sectaires, et à date ancienne: cf. l'observation faite à propos des Esséniens par J. Rogerson, *Nouvel Atlas de la Bible* (en traduction française), Paris, 1987, 112: Leur doctrine religieuse était fondamentalement dualiste.

[142] Depuis les ophites, en passant par les gnostiques, les Manichéens ou autres dualistes, toutes ces traditions se retrouvent vivaces chez les Templiers (cf. le tableau évocateur tracé par J. von Hammer, *Curiositäten der physikalisch-literarisch-historischen Vor- und Mitwelt,* t. 7, 110-119 & t. 9, Weimar, 1818, 342-363 et H. J. Schonfield, *Die Essener: das Geheimnis des wahren Lehrers und der Einfluß*

Voilà pourquoi, on se tromperait, sans doute, à trop vite considérer que la condition des magiciens et hérétiques se serait grandement détériorée pendant le seul Moyen Age[144]. Dès la plus haute Antiquité païenne, en effet, il n'est pas rare de voir, à l'occasion, l'acte de magie réprouvé par la société civile et religieuse qui, à l'ordinaire, se pliait davantage à la tolérance, voire à la passivité qu'à une répression pure et dure[145]. Néanmoins, les autorités ne répugnèrent pas totalement à cette dernière attitude – celle d'une sévérité extrême, non autrement précisée par nos textes, laquelle n'autorise pas à induire catégoriquement l'hypothèse du recours au châtiment ultime[146]. Avec l'apparition et l'extension du phénomène chrétien, sous l'empire romain, la collusion de pratiques magiques liées à celles de l'hérésie ne put laisser le magistère ecclésiastique complètement indifférent; celles-ci furent stigmatisées dès les premiers temps du christianisme[147]:

---

der Essener auf die menschliche Geschichte, Südergellersen, 1985, en «Annexe A», 181-185).

[143] Les gnostiques pagano-chrétiens, ainsi que les kabbalistes juifs relèvent donc d'une démarche intellectuelle identique: tous s'efforcent, en effet, de découvrir le sens caché de la Bible. L'on prêtera explicitement – selon la déposition effectuée par Raoul de Belles, du diocèse de Laon, le 11 avril 1310 – aux Templiers l'existence d'une Règle secrète (pour la citation du texte *in extenso*, cf. G. De Sete, *op. cit.*, p. 18).

[144] Suivant l'opinion reçue (cf. Kl. Thraede, *Hexe*, in *RAC*, 14, 1988, col. 1270). Cet auteur paraît, donc, ne rien savoir ni du *Senatus consultum de Bacchanalibus* de 186 av. J.-Ch., ni de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* (*circa* 742 ap. J.-Ch.?, cf. H. Homann *et alii*, s.v. *Indiculus superstitionum et paganiarum*, in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 15, 2000, 369-384).

[145] Dès ses origines, l'appareil judiciaire romain ne se fait pas faute de considérer les actes prohibés, qui relèvent de la magie, comme constituant un délit des plus graves, cf. F. Wieacker, *Römisches Rechtsgeschichte*, Munich, 1988, 254 et 296 (*Handbuch der Altertumswissenschaft* X, 3, 1, 1). Pareilles dispositions se verront toutefois renforcées sous le Bas-Empire, tant en Occident qu'en Orient (voir J. Caro Baroja, *The World of the Witches*, Chigago/Londres, 1964, 45-46).

[146] Le texte du *Cod. Theod.*, 9, 16, 3, est tout à fait explicite à cet égard: *Malefici uel incantatores uel inmissores tempestatum uel iis qui per inuocationem daemonum mentes hominum turbant, omni pœnarum genere puniantur*. (Sur l'ensemble de cette législation théodosienne visant les mouvements sectaires, cf. J. Rougé, *La législation de Théodose contre les hérétiques. Traduction de C. Th. XVI, 5, 6-24*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, 635-649. En dépit des réserves, peu fondées, exprimées ici par Kl. Thraede, *Hexe*, *op. cit.*, col. 1272).

[147] Nonobstant cette constatation que Jésus lui-même, tout comme cet autre prophète, Mohamed, ne put se soustraire complètement à l'appréhension de

Simon «le magicien» est désigné nommément par les Pères de l'Eglise comme le premier suppôt hérétique de la chrétienté, lequel vivait déjà, prétendait-on, à l'ombre d'une égérie, Hélène[148]. A l'aube du IVè siècle, tant en Occident[149] qu'en Orient[150], et non au VIè siècle seulement comme on l'a affirmé parfois péremptoirement[151], l'Eglise ancienne décida de renforcer sa législation conciliaire à l'encontre des croyances populaires, qui s'inspiraient tant de l'art superstitieux de la magie et de la sorcellerie[152]. Par ailleurs, l'empire byzantin devançant

---

s'être conduit en authentique magicien (ainsi que le souligne A. Bernand, *Sorciers grecs*, Paris, 1991, 83).

[148] Irénée et Hippolite font parallèlement de Simon «le magicien» le père du gnosticisme et le fondateur d'une école philosophico-gnostique jouissant d'un grand renom (cf. E. Ferguson (ed.), *Simon Magus*, in *Encyclopedia of Early Christianity*, New-York/Londres, 1990, 848, ainsi que J. Fossum & G. Quispel, *Helena I (simonianische)*, in *RAC*, 14, 1988, col. 338-355).

[149] Il s'agit du concile d'Elvire qui dut se réunir vers 310, ainsi que nous l'avons suggéré nous-même (cf. D. De Decker, *La politique religieuse de Maxence*, *Byzantion*, 38, 1968, 519-520; pour une datation différente, vers 306, cf. J. Orlandis & D. Ramos-Lisson, *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn, 1981, 6). Par ailleurs, nous nous sommes efforcés de donner une vue d'ensemble sur les attendus de ce concile dans une étude particulière: *Historicité et actualité des canons disciplinaires du concile d'Elvire*, *Augustinianum*, 37, 1997, 311-325.

[150] Cf. le canon 24 du concile d'Ancyre, datant des années 313/4 (voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1/1, Paris, 1907, 324), ainsi que les canons 6 à 9, 31 à 34, 36 à 39, du concile de Laodicée (entre 347 et 395, cf. *Laodiceia*, in *Encyclopedia of the Early Church*, 1, Cambridge, 1992, 472-473).

[151] On considère, en effet, comme un fait acquis que la Gaule, sous la dynastie mérovingienne, serait, en raison du souvenir toujours vivant laissé en ces contrées par le culte de Diane ou des druidesses, le premier terrain expérimental, en Occident, pour la diffusion des pratiques liées à la magie et à la sorcellerie. Ces canons conciliaires viennent d'être réédités et commentés par divers auteurs: cf. O. Pontal, *Die Synoden im Merowingerreich*, Paderborn, 1986 et J. Gaudemet, *Les canons des conciles mérovingiens (VI-VIIè siècles)*, Paris, 1989. Néanmoins, ces condamnations, datant du VIè siècle, pourraient, à notre estime, trouver déjà un précédent dans le canon 16 du premier concile de St. Patrick de 457 (cf. L. Bieler, *The Irish Penitentials*, Dublin, 1963, 2 et 56-57).

[152] Th. de Cauzons, *La Magie et la Sorcellerie en France*, 1, Paris, 1901 / Osnabrück, 1974 (en reproduction anastatique), 352-353 et 357-358, soutient encore ce point de vue traditionnel. On conviendra du contraire, en consultant, par exemple M. V. Escribano Pano, *Superstitio, Magia y Hereja, Actas 1er Congrese peninsula de historia antigua, Santiago de Compostela, 1-5 Julio 1986, editadas por G. Pereira Menaut*, 3, Saint-Jacques-de-Compostelle, 1988, 41-60.

très largement les initiatives pontificales des années 1230[153], décida, quant à lui, dès le VIIIè siècle, d'intensifier les mesures de répression visant les Manichéens[154] en général, les Pauliciens[155] et les Bogomiles[156], en particulier.

Toutefois, sur base de la documentation dont nous disposons aujourd'hui, c'est la *Pars Occidentalis Imperii Romani* qui détient le triste privilège d'avoir envoyé sur le bûcher le premier martyr pour faits de sorcellerie, magie et hérésie[157]. Celui-ci se dénommait Priscillien, lequel fut exécuté, en compagnie de six de ses adeptes dont une femme, à Trèves vers 385[158]. Il nous paraît hautement significatif que le zèle missionnaire déployé par Priscillien et ses disciples s'avéra particulièrement actif, en cette fin du IVè et à l'orée du Vè siècle, dans les régions comprises entre l'Espagne et l'Aquitaine[159]. En effet, comme nous venons de le rappeler ici-même, c'est précisément, en Espagne, vers l'année 310 que la hiérarchie épiscopale s'était émue, pour la première fois, dans l'histoire de l'Eglise du problème aigu posé à la conscience chrétienne par l'exercice intempérant de la magie[160]. Par

---

[153] L'on fait remonter l'Inquisition traditionnellement à l'année 1233 très exactement; mais le concile du Latran de 1176 en marque très certainement l'étape préliminaire (cf. J. Turmel, *Histoire du Diable*, Paris, 1931, 254).

[154] Cf. sur ce sujet, S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tubingen, 1992.

[155] Cette filiation entre les pauliciens – autres Manichéens – et les Templiers a été signalée depuis longtemps (cf. M. Mignard, *Suite de la Monographie du coffret de M. le Duc de Blacas ou preuves du Manichéisme de l'Ordre du Temple*, Paris, 1853, 57-58).

[156] Cf. J. Duvernoy, *L'histoire des Cathares. Le Catharisme*, Paris, 1979, qui analyse le phénomène dualiste cathare également dans ses composantes balkaniques.

[157] Pour E.-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme* (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences historiques et philologiques* 169), Paris, 1909, 181-182, Priscillien aurait subi la décollation.

[158] Il nous paraît difficile d'interpréter autrement l'exécution de Priscillien que comme le premier exemple d'un magicien-sorcier-hérétique livré par l'Eglise au bras séculier (cf. en ce sens, la notice (Priscillien) imprimée, sans nom d'auteur, par l'*Encyclopaedia Universalis. Thesaurus. Index*, 3, Paris, 1985, 2417).

[159] Se reporter ici à A. Barbero De Aguillera, *El Priscilianismo: ¿Hereja movimento social?, Cuadernos de Historia de España,* 37-38, 1963, 1-41.

[160] Le concile d'Elvire, en son sixième canon, précise, *expressis verbis*, ce qui suit: *si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit nec in finem imperiendam illi esse communionem* (« On entend ici par maléfice les artifices de magie, de sorcellerie, auxquels, croyait-on, on ne

ailleurs, il nous paraît tout aussi révélateur qu'à l'époque de Priscillien et de son mouvement hérétique, l'Espagne de même que la Gaule méridionale, devenues territoires de prédilection des bandes bagaudes[161], aient été ainsi simultanément soumises à des troubles sociaux d'une ampleur inhabituelle[162]. On observerait, dès lors, à des siècles de distance, un phénomène d'une portée sociologique intéressante, à savoir l'apparition nécessairement concomitante entre la résurgence de problèmes sociaux ardus, alors difficilement maîtrisés par les gouvernants, d'une part, et les mesures de répression durement imposées par ces mêmes autorités aux hérétiques, sorciers et surtout sorcières, d'autre part[163]. Si pareille interprétation, sous bénéfice d'examens complémentaires[164], devait s'avérer pertinente, elle permettrait d'inférer, en tout cas, qu'il est, à coup sûr, peu profitable pour nos recherches[165], de dissocier l'étude de tel mouvement contestataire d'inspiration religieuse, qualifié de la dénomination générique d'hérétique, de tout autre mouvement séditieux à base strictement sociale, cette fois, c'est-à-dire profane[166]. Et, en l'espèce, pareille sym-

---

pouvait s'adonner sans se rendre coupable d'idolâtrie» – citation empruntée à Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 1/1, Paris, 1907, 225).

[161] Cf. D. De Decker, *La naissance du mouvement bagaude*, *Klio*, 74, 1992, 324-370.

[162] Cf. le travail de D. De Decker, *Les religions devant les mouvements sociaux de l'Antiquité tardive. L'exemple des Bagaudes*, *LEC*, 66, 1998, 83-94.

[163] Ainsi que l'a souligné péremptoirement notre consœur germanique, Mme Ch. Meier, dans la cadre de son exposé «Les premiers procès de sorcellerie dans la région de Lemgo en Westphalie», présenté lors du colloque «Sorcières-sur-Sambre» en 1992 (cf. références précises, en note 1).

[164] J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1972, en tout cas, considère la manifestation sectaire comme la forme suprême des mouvements révolutionnaires, attendu qu'il est hors de doute que les hérésies médiévales ont été surtout adoptées, plus ou moins consciemment, par des catégories sociales mécontentes de leur sort (p. 386).

[165] Sur cette question cf. D. De Decker, *A quelles langues, contrées, religions, rattacher le Mouvement social des Bagaudes*, *AAntHung*, 45/4, 2005, 423-466; *A quelle langue, culture, civilisation rattacher le mouvement social des antiques Bagaudes*, dans: *Actele Colocviului Internaţional „Limbă, Cultură, Civilizaţie" Craiova, 3-5 martie 2009. Analele Universităţii din Craiova, Seria ştiinţe filologice limbi străine aplicate*, 5/1-2, 2009, 133-142.

[166] Confrontée à une période de turbulence due conjointement à l'insurrection des Bagaudes et aux menées hérétiques des sectateurs de Priscillien, l'Eglise d'Espagne, tenant ses assises conciliaires à Tolède, en l'année 400, adresse un appel solennel aux classes possédantes afin qu'elles daignent s'émouvoir de la dégra-

biose entre revendications religieuses et sociales se laisse clairement entrevoir à l'époque où se déchaînent, en Espagne, les passions autour du priscillianisme[167].

On le constate, Priscillien constitue une figure historique intéressante[168]. Autour de la personne et de l'entourage de ce dernier, se concentre, en quelque sorte, ainsi qu'il appert dans le cas des Templiers, comme un faisceau d'actes délictueux qui, en fait, ne forment qu'un seul et même chef d'accusation, celui de «maléfice», lequel possède bien comme ici, dans l'affaire du priscillianisme, une valeur de *terminus technicus*[169]. Et, toutes ces personnes ainsi visées sont

---

dation du climat social, d'autant plus qu'elles en portaient la responsabilité: Lorsqu'un puissant pille un clerc, un pauvre ou un moine, s'il refuse de s'expliquer là-dessus avec l'évêque, tous les autres évêques de la province et tous ceux qui lui sont proches doivent être prévenus par lettres pour que le coupable soit partout considéré comme excommunié jusqu'à ce qu'il se soit soumis et qu'il ait rendu le bien qu'il avait pris. (Canon 11, traduction de Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 2/1, Paris, 1908, 124. Sur la date présumée du concile, cf. T. Orlandis & D. Ramos-Lisson, *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn, 1981, 39).

[167] Ainsi pour R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985, 81, il ne fait point de doute qu'il existe une corrélation évidente entre les prétendus Manichéens, que sont les adeptes de Priscillien et ceux que nos sources qualifient de bandits.

[168] La personnalité de Priscillien demeure fort délaissée par l'ensemble de la production scientifique; R. Van Dam, *op. cit.*, quant à lui, fait justice d'une telle négligence, en accordant à la personne et aux actes de Priscillien, la place qui leur revient (p. 110-114).

[169] Remarquons ici, incidemment, la nature des accusations calomnieuses portées à l'encontre de Priscillien: participation à des rites agraires avec incantations sur les prémices et à une cérémonie où, pour assurer le cours du soleil et les phases de la lune, on faisait les libations d'huile sainte avec des imprécations solennelles; croyance aussi à l'être androgyne (*masculofemina*, cf. H. Chadwick, *Priscillien*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 12 B, 1986, col. 2359). Faisant œuvre de précurseur, E.-Ch. Babut (*op. cit.*) signalait, dès 1909, à l'attention des érudits, l'existence d'un priscillianisme ésotérique (p. 283 *sqq.*), une opinion confortée récemment par les vues de H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976, 144. Sur la valeur de *terminus technicus* de *maleficium*, cf. F. E. Schlosser, *Pagan into Magicians*, *Byzantinoslavica*, 52, 1991, 49-53; A. Perreiro, *Sexual Depravity, Doctrinal Error, and Character Assassination in the Fourth Century: Jerome against the Priscillianists*, *Studia Patristica, vol. 28. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, Leuven, 1993, 29-38.

donc bel et bien accusées de sorcellerie, de magie, d'occultisme[170], *aliis uerbis*, d'ésotérisme, d'hérésie, de manichéisme ou, pour nous exprimer différemment, de dualisme et, surtout, de cohabitations suspectes avec la gent féminine[171]. Tant il est vrai, pour parler comme Saint Jérôme, qu'en cela réside la nature de semblables «synagogues»[172]: «Là où il y a des hérétiques, les femmes ne sont pas loin»[173]!

danieldedecker@arcor.de

---

[170] Comme dans le cas de Priscillien, où le délit d'occultisme n'était ni plus ni moins qu'associé à celui de complot contre la sécurité de l'Etat (cf. H. Chadwick, *Priscillien*, *op. cit.*, col. 2357). Pareillement, c'est surtout d'occultisme que seront accusés les Templiers lors de l'instruction judiciaire ouverte à l'encontre de ces derniers en France sous Philippe le Bel (cf. M. Baigent & R. Leigh, *Der Tempel und die Loge. Das geheime Erbe der Templer in der Freimaurerei* (traduit de l'anglais), Munich, 1990, 60).

[171] Ainsi, dans le cas de Priscillien, les accusations premières (dès 380) portées contre ce dernier eurent trait à la réprobation de sorcellerie, de manichéisme, d'orgies sexuelles, sans doute aussi de graves déviations doctrinales (cf. H. Chadwick, *op. cit.*, col. 2354). On ne peut donc considérer, à l'instar de Kl. Thraede (*Hexe*, *op.cit.*, col. 1271) qu'en gros, la législation impériale de l'Antiquité tardive n'était, en aucune façon, dirigée contre la gent féminine.

[172] N. Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry by the Great Witch-Hunt*, New-York, 1975, 21, s'interroge sur le sens à conférer à l'expression «synagogue», qu'il trouve mentionnée dans le *De nugis curialium*, ouvrage datant de 1180 environ. Or, il s'agit là d'un *terminus technicus* servant à désigner, dès l'Antiquité tardive, une assemblée d'hérétiques (cf. G. W. H. Lampe, *synagôgè*, in *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, 1296).

[173] L'ouvrage d'E. de Montagnac, *Histoire des Chevaliers Templiers et de leurs prétendus successeurs, suivis de l'histoire des Ordres du Christ de la Montesa*, Paris, 1864, dresse le panorama des survivances templières jusqu'à l'époque moderne. Cf. également le jugement moqueur porté sur l'existence aujourd'hui de prétendus Templiers par Ch. Plume & X. Pasquini, *Encyclopédie des sectes du monde*, Paris, 1984, 433-434. Sur la filiation présumée de l'Eglise constitutionnelle de France et des Templiers, voir également I. de la Thibauderie, *Eglises et évêques catholiques non romains*, Paris, 1962, 39-48. Qu'on nous permette, en guise d'*excursus*, de formuler la remarque suivante: on sait, qu'en 1933, la franc-maçonnerie allemande fut contrainte par le régime nazi de mettre fin à ses activités. Conséquemment, celui-ci fit main basse sur l'ensemble des bibliothèques et archives maçonniques du pays qu'on crut, dès lors, définitivement détruites. Or, il n'en fut rien, puisque la réunification allemande a permis de redécouvrir, apparemment intactes, 1 km ½ d'archives (cf. la communication inédite, à ce propos, *Das Merseburger Material*, due à notre collègue de Bielefeld, Dr. Roland Möller). Au stade actuel d'exploration de ces documents, l'on ne peut exclure absolument que ces derniers ne lèvent une partie du voile qui recouvre, aujourd'hui, le «mystère des Templiers».

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 445-453

NOTE DE ARHEOLOGIE CREŞTINĂ. 7. DESPRE O GEMĂ GNOSTICĂ DE LA GARVĂN/DINOGETIA (MOESIA INFERIOR)

Nicolae GUDEA
(Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca)

Keywords: *Gemstone*, *Gnosticism*, *Christianity*, *Garvăn/Dinogetia*.

Abstract: *The author brings into discussion a gnostic gemstone discovered in the corner tower of the Roman Fort at Garvăn/Dinogetia. The discoverer, Gh. Ştefan, published the gemstone, identified the representation (*Abrasax*), dated it for the 3rd century in accordance with the archaeological context, but he did not clarify the text from the avers and reverse of item. Neither the researchers of Christianity from Dobrogea and Bucharest succeded to do it during the decades following the publication (Barnea 1954; Barnea 1979; Barnea 1984; Florea-Rădulescu 1995; Popescu 1976; Lungu 2000; Zugravu 1999).*

*In the present note the author gives an intepretation, both gnostic and christian, of the text from the avers of the gemstone. The text comprises the name of the God (*Abrasax*), a group of typical vowels (*AEIOYW*), a part of a Christian formula (*eirene ten emin*), the* IAW *symbol and a prayer (*Kyrie bouthe Niketa aner*). The note done so for means a start in the futher study of the mentioned item.*

În săpăturile arheologice din anul 1939 de la Garvăn / Dinogetia a fost descoperită într-un turn al fortificaţiei bizantine, pe stratul inferior de locuire care a aparţinut unei fortificaţii din secolele II-III p.Chr. de pe *limes*-ul provinciei Moesia Inferior (**Fig. 1**) o gemă gnostică (*Ştefan 1940*, 419-421, fig. 28 (desen)). (**Fig. 2**).

Primul editor al piesei a stabilit caracterul piesei, nu a identificat roca din care a fost făcută, a identificat grupurile de litere din partea de sus, dar nu a putut citi numele zeităţii; în schimb, a identificat literele de pe scut, fără să le separe de ultimele grupuri de litere. Cel mai important lucru a fost acela că a reuşit să dateze piesa în secolul III, stabilind că a aparţinut fortificaţiei romane din perioada antediocleţiană, deci care făcea parte din *limes*-ul Moesiei Inferior (*Ştefan 1940*, 419-421).

Arheologii care i-au urmat în cercetarea zonei şi, mai ales, cei care s-au ocupat cu creştinismul din această parte a Moesiei Inferior (Dobrogea) nu au avansat deloc în determinarea piesei, ba aş putea spune că au bătut pasul pe loc. Luaţi în chip cronologic, cei care au republicat piesa au fost: *Barnea 1954*, 78, 111, nr. 69; *Barnea 1957*, 270; *Barnea 1977*, 93-95, fig. 64; *Barnea 1979*, 110, pl. 37/1; *Barnea 1984*, 647; *Florea-Rădulescu 1995*, 19; *Zugravu 1997*, 99, nota 251; *Pârvan 1992* (ediţia Zugravu), 26, nota 53; *Zugravu 1999*, 26, nota 49; *Popescu 1976*, 241 a, 257-258; *Lungu 2000*, 22-23, fig. 1; *Zahariade 2006*, 194-195, fig. 108.

În general, piesa a fost recunoscută ca gemă gnostică de tip Abrasax, dar lectura sa de pe avers a fost declarată ilizibilă, intraductibilă: „de jur împrejur inscripţie cu litere greceşti intraductibile" (*Barnea 1979*, 110); „literele greceşti care înconjoară scena /Abrasax/ sunt inteligibile" (*Zugravu 1999*, 195, fig. 108). Cea mai „amplă" lectură a fost realizată de Em. Popescu (*Popescu 1976*, 241 A): „din înşiruirea de litere nu se poate forma nici un cuvânt inteligibil şi traductibil, fără poate numai ultimul rând de pe scut unde se poate recunoaşte cuvântul IAW, care, se crede, îşi are originea în Apocalipsa I.8: «eu sunt alfa şi omega»". În chip foarte interesant, nici unul dintre epigoni nu a reuşit să citească numele zeului gnostic, formularea rămânând cea a lui Gheorghe Ştefan „ABREAA" (cf. *Popescu 1976*, 258). Oricum a fost considerată cea mai veche descoperire creştină din zonă (*Vulpe-Barnea 1968*, 381).

Gemele erau, în general, obiecte de podoabă, sigilii, amulete. Atunci când erau obiecte de podoabă şi erau încărcate cu felurite imagini sau texte „magice" sau creştine primeau caracter apotropaic.

Din păcate, nu ştim roca din care a fost pregătită gema, astfel că nu putem şti dacă piatra însăşi avea caracter apotropaic. Corina Ionescu (*Ionescu 1995*, 117-120), prezentând proprietăţile paranormale ale unor minerale din care se fabricau geme, a clasat fiecare grupă de minerale cu însuşirile ei magice. Niciuna din lucrările mai sus amintite nu aminteşte roca gemei.

Se consideră în schimb că gemele gnostice folosite ca amulete posedau puteri miraculoase, confereau purtătorului sănătate, putere şi abilitatea de a ajunge la cunoaşterea supremă: gnoza (*Gudea-Ghiurco 1988*, 101).

Gema noastră are dimensiunile 2,3 x 1,9 x 1,6 cm; ambele feţe au fost prelucrate plat.

Interpretarea este interesantă: gema a fost în posesia unui soldat creştin sosit din Syria sau Egyptus (*Zugravu 1999*, 194).

Să urmărim acum descrierea piesei şi lectura pe care o dăm textelor: aversul: în mijlocul câmpului piesei divinitatea Abrasax în picioare; cap de cocoş întors spre dreapta; corp uman; îmbrăcat în costum militar; tunica cu mâneci scurte, care ajunge deasupra genunchilor; poartă centură; în mâna dreaptă ţine un bici; în mâna stângă ţine un scut; picioarele au terminaţii în formă de şarpe (*Furtwängler 1900*, 363 cu bibl.).

Este reprezentarea cea mai tipică a zeităţii, dar lipsesc cele şapte stele; nu lipseşte inscripţia IAW. Variantele sunt foarte numeroase.

Inscripţiile de pe avers, prezentate de sus în jos de-a lungul imaginii:

a. deasupra capului zeităţii EITHGMEN;
b. sub mâna dreaptă; în stânga ABRASAX; în chip greşit s-a citit ABREA; *Popescu 1976*, 258; *Zugravu 1999*, 27, nota 56
c. pe scut; în dreapta zeităţii AEHIOYW;
d. sub scut IAW;
e. sub piciorul drept al zeităţii AEHIOYW;
f. sub figura zeităţii X BWO ONIAM;
g. inscripţia de pe revers;

Lectura pe care o propunem este următoarea:

a. deasupra capului zeităţii: EI(rene) THE(m)EMEN, care se traduce cu o parte din cuvintele lui Christos: „pacea mea [v-o dau vouă]”: *eirene them emein didomai ymein* (*In* 14.27);

b. textul de sub mâna dreaptă ABRASAX. Zeul cel mai important al sistemului gnostic, al cărui nume apare întotdeauna scris cu litere greceşti. Este scris foarte corect şi clar. În clasificarea lui Montfaucon (cf. *Rivière 1950*, 115), reprezentările lui Abrasax sunt împărţite în şapte clase:

1. abrasax cu cap de cocoş
2. abrasax cu cap de leu
3. abrasax cu cap de Serapis
4. abrasax cu cap de Anoubis-şarpe
5. abrasax cu cap de om
6. fără reprezentare
7. abrasax foarte bizar

Numele Abrasax este sacru. Era o putere superioară. Descompus pe litere cu valoarea de cifre se obţine cifra 365, care este numărul geniilor dominate de acest zeu (*Rivière 1950*, 113). Şi numărul de ceruri care separă pe Dumnezeu-Tatăl de lume este acelaşi (Irineu, *Contra ereziilor* 1, 27.7).

c. textul de pe scut, pe mâna stângă a zeităţii (dar la dreapta imaginii) AEHIOYN (*Rivière 1950*, 117-118). Literele constituie un grup de vocale care, în tradiţia gnostică, au o importanţă magică foarte mare. Sunt în număr de şapte vocale şi fiecăreia îi corespunde o planetă sau o sferă (cd. *DACL* I, 1, col. 1272-1274: *A* – Selene; *E* – Hermes; *H* – Afrodita; *I* – Helios; *O* – Ares; *Y* – Zeus; *W* – Chronos). Se crede că acest grup de vocale corespunde şi cu note muzicale din liturghia gnostică. De multe ori aceste litere sunt aşezate în formă de triunghi (*Rivière 1950*, 118, 204):

A
E E
H H H
I I I I
O O O O O
Y Y Y Y Y
W W W W W

d. sub scut în partea dreaptă: IAW

e. textul de sub piciorul drept al zeităţii: AEHIOYW (aceeaşi semnificaţie ca mai sus dar repetată, probabil în stilul gnosticilor;

Se crede că inscripţia reprezintă numele lui Iahwe, respectiv Dumnezeu, care, conform Apocalipsei (I.8) afirma eu I(ahwe) (sunt începutul alfa şi sfârşitul omega) (*Zugravu 1999*, 27-28). Irineu din Lyon (*Respingerea ereziilor* I, XIV, 3-6) spune cum unii gnostici folosesc literele alfa şi omega drept numere: alfa era 1, iar omega 800, suma totală fiind 801. Numele porumbelului (= Sfântul Spirit) care coboară asemeni lui Isus în momentul botezului dă, prin literele sale-cifre, tot suma de 801, arătând că Isus este şi alfa şi omega.

Reversul: inscripţie pe şapte rânduri; nu ne-am ocupat de ea.

f. inscripţia de sub figura zeităţii: X BWTHO NI AM – poate fi citită X(ristus) K(yrie) BWHTH(ei) NI(keta) AM(en), respectiv Doamne Isuse ajută pe Niketas. Amin.

Gemele de acest tip aparţin gnosticilor din erezia lui Basilides (*Quilspiel 1981*, col. 426-428; *Basilides*, în *RAC* XI 1981, col. 646). Acesta era un teolog gnostic care susţinea o teologie aparte (*Rivière 1950*, 24-25; *Zugravu 1999*, 25-26) în cadrul teologiei generale a gnosticilor.

Gnosticismul a fost un sistem filosofic şi religios reunind elemente din toate cultele religioase din secolele I-II p.Chr. inclusiv cel creştin. Gnosticismul a vehiculat concepte şi practici foarte apropiate de creştinismul „ortodox" (*Zugravu 1999*, 98): Dumnezeu-suprem, absolut, transcendent, invizibil şi nenumit; treimea perfectă Dumnezeu, Fiul şi Spiritul Sfânt, 365 de spirite demiurgice numite eoni, îngeri, demoni între Dumnezeu şi lume; Dumnezeu a trimis pe fiul său pentru a răscumpăra lumea (*Ory 1981*, 147-154); Basilides respingea VT; lumea făcută de Dumnezeu era imperfectă şi coruptibilă; Dumnezeu-Tatăl era separat de lume prin 365 de ceruri. Ritualurile gnosticilor presupuneau săvârşirea unor acte de mistere; se serba lumina; aveau interdicţii privitoare la morală.

Credincioşii gnostici purtau amulete cu imagini fantastice, dintre care cea mai cunoscută este Abrasax. Figura zeităţii era însoţită de texte şi grupuri de litere greu de soluţionat (*Zugravu 1999*, 26).

Biserica creştină a condamnat pe gnostici în secolele I-II, dar la sfârşit a recunoscut că un gnostic putea fi un bun creştin.

ABREVIERI ŞI BIBLIOGRAFIE

Lucrări de istorie a creştinismului

Duchesne 1925 — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1925

Drews 1924 — A. Drews, *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Jena, 1921

Gudea-Ghiurco 1988 — N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creştinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988

Ory 1981 — G. Ory, *Originile creştinismului. Eseuri critice*, traducere de Octavian Cheţan, Bucureşti, 1981

Vlăduţescu 1995 — Gh. Vlăduţescu, *Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti, 1995

Lucrări teoretice despre gnosticism

Colpe 1981 — C. Colpe, *Gnosis II (Gnostizismus)*, în *RAC* XI, 1981, col. 537-659

Doresse 1969 — J. Doresse, *Gnosticisme*, în C. Jouco-Blecker-G. Widengarten (eds.) Historia religionum. *Handbook for the history of religion*, I, Leiden, 1969, 533-579

Quispiel 1981 — G. Quispiel, *Gnosis*, în M. J. Vermaseren (ed.), *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden, 1981

Zugravu 1999 — N. Zugravu, *Erezii şi schisme la Dunărea de Jos în mileniul I*, Iaşi, 1999, 19-36 (gnosticismul)

Dicţionare şi enciclopedii

DACL — *Dictionnaire des antiquités chrétiennes et de liturgie*. Eds. H. Leclercq-F. Cabrol, Paris

RAC — *Reallexikon für antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart

RE — *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Hrsg. G. Wyssowa, Stuttgart

Lucrări teoretice despre geme

Furtwängler 1900 — A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, Berlin, 1-3, 1900

Ionescu 1995 — Corina Ionescu, *Pietre preţioase, semipreţioase şi decorative*, Bucureşti, 1995

Gramatopol 1982 — M. Gramatopol, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei şi teoria culturii*, Bucureşti, 1982, 205-214 (gliptica)

Lucrări referitoare la gemele gnostice

abrasax 1 — H. Leclercq, *abrasax*, în *DACL*, I, 1924, col. 127-155

abrasax 2 — Riess, *abrasax*, în *RE* I, 1894, col. 109-110

IAW — IAW, în *RE* IX, 1916, col. 698-721 (Kern)

Rivière 1950 — J. Marques-Rivière, *Amulets-talismanes et pentacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris, 1950

Lucrări în care a fost publicată gema de la Dinogetia

Ştefan 1940 — Gh. Ştefan, *Dinogetia I*, *Dacia* 7-8, 1937-1940, 401-425 (419-421, fig. 28)

Ştefan 1947 — Gh. Ştefan, *Anciennes vestiges chrétiennes à Dinogetia*, *Dacia* 11-12, 1945-1947, 303-307

Barnea 1954 — I. Barnea, *Creştinismul în Scythia Minor după inscripţii*, *ST* 6, 1954, 65-112

Barnea 1957 — I. Barnea, *Quelques considérations sur les inscriptions chrétiennes des Scythie Mineure*, *Dacia*, 1, 1957, 277-288

Barnea 1972 — I. Barnea, *Les monuments chrétiennes de Roumanie*, Città del Vaticano, 1972

Barnea 1977 — I. Barnea, *Les monuments paléochrétiennes de Roumanie*, Città del Vaticano, 1977, 95, fig. 64

Barnea 1979 — I. Barnea, *Christian art in Romania 3rd-6th centuries*, Bucharest, 1979, 110-111, planşa 37.1

Barnea 1984 — I. Barnea, *L'épigraphie chrétienne de Illyricum oriental*, în *Actes du XI-e Congrès International d'archéologie chrétienne. Thessalonique 28 sept. - 4 oct. 1980*, Città del Vaticano, 1984, 647

Barnea 1985 — I. Barnea, *Le christianisme sur le territoire de la R. S. Roumanie aux III-e – XI-e siècles*, *Etudes Balcaniques*, 1, 1985, 96-102

Florea-Rădulescu 1995 — L. Florea-A. Rădulescu, *Monumente creştine şi ortodoxe între Dunăre şi mare*, *Analele Dobrogei*, 1, 1995, 18-39

Gudea-Chiu 2005 — N. Gudea, D. Chiu, *Descoperiri creştine timpurii (până la 313 p.Chr. în provinciile romane din jurul Daciilor. Contribuţii la istoria creştinismului timpuriu (preconstantinian)*, *StudiaUBBThC*, L/1, 2005, 9-86

Lungu 2000 — V. Lungu, *Creştinismul în context vest-pontic*, Constanţa, 2000

Popescu 1976 — Em. Popescu, *Inscripţiile din secolele III-XIII descoperite în România (IGLR)*, Bucureşti, 1976, 257-258, nr. 241 A

Vulpe-Barnea 1968 — R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, *Romanii la Dunărea de jos*, Bucureşti, 1968

Zahariade 2006 — M. Zahariade, *Scythia Minor. A History of a Later Roman Province, 284-681*, Amsterdam, 2006

Zugravu 1997 — N. Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, 1997

LISTA FIGURILOR

Fig. 1 – Harta graniţei de nord a provinciei Moesia Inferior. Dinogetia este înscrisă într-un cerc (după N. Gudea, în *Limes et litus provinciae Moesiae Inferioris. 86-275*, Abb. 10)

Fig. 2 – Gema gnostică de la Dinogetia (după M. Zahariade, *Scythia Minor. A history of a later Roman province. 284-681*, Amsterdam, 2006, 194-195, fig. 108)

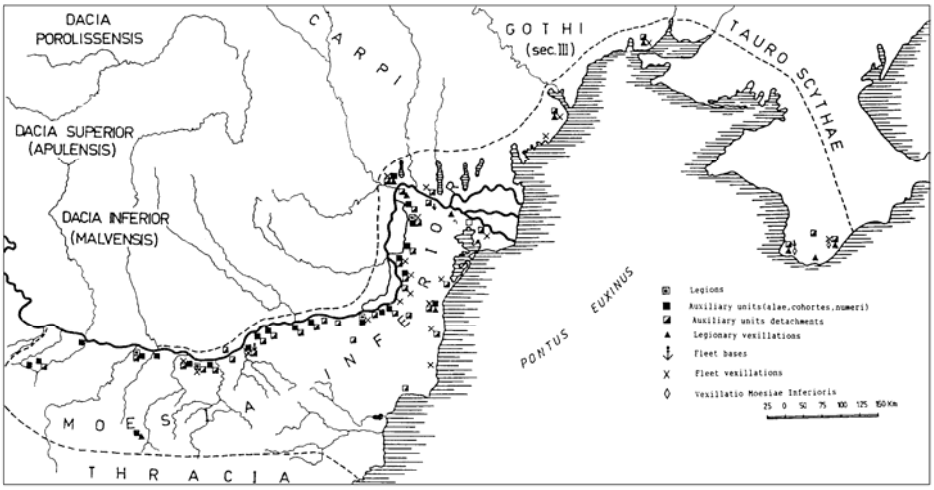


Fig. 1

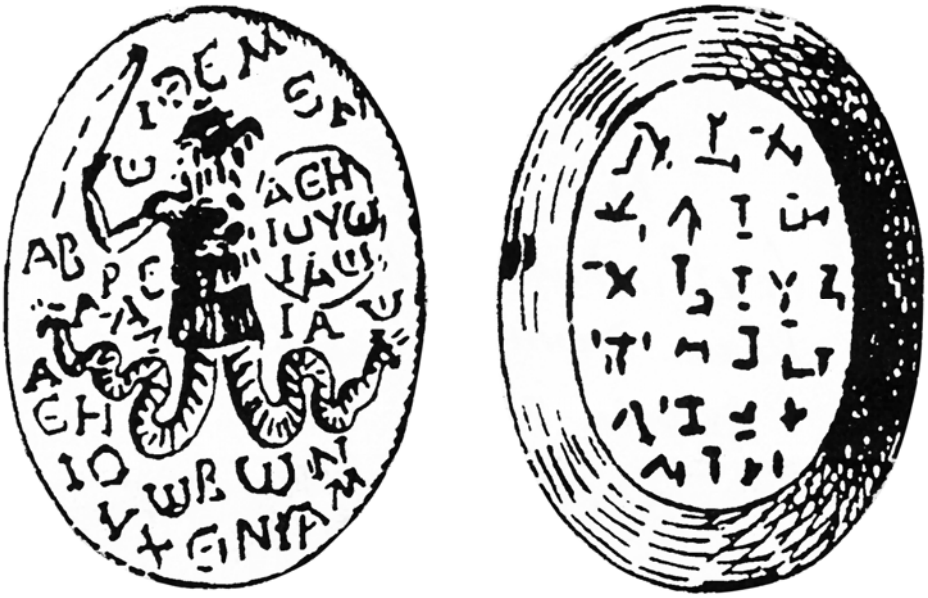


Fig. 2

Classica et Christiana, 6/2, 2010, 455-471

LA PRÉTENDUE «ASSEMBLÉE» DE JERUSALEM (AC 15). ENQUÊTE PRÉLIMINAIRE EN VUE D'UNE RÉVISION DU DOSSIER

Attila JAKAB
(Universitè Eotvos Budapest)

Keywords: *Paul, James, the brother of the Lord, Peter, "council" of Jerusalem.*

Abstract: *After the church historiography the first "apostolic" council was organised with the participation of the apostles in Jerusalem in 48 AD. But this date is very problematic. The story of the* Acts of the Apostles *15 is different from what Paul said in the* Letter to the Galatians *2,1-10. What is the true? This study examines the question and proposes a new solution: a reunion between in the one hand the apostles John, James and Peter, and in the other hand Barnabas and Paul; before 43/44 AD. Shortly after James, the brother of the Lord takes the direction of the community in Jerusalem. The next 20 years will be marked by the conflict between two very distinguished and incompatible conceptions about the conversion of the pagans: that of the Paul and that of the James. Probably the early beginnings of Christian history must be revisited.*

Cuvinte-cheie: *Pavel*; *Iacov, fratele Domnului*; *Petru*; *„conciliul" din Ierusalim.*

Rezumat: *În istoriografia bisericească se consideră în mod obişnuit că primul „conciliu" a avut loc cu participarea apostolilor la Ierusalim în 48 d.C. Problema principală a reuniunii era: păgânii care îmbrăţişează credinţa că Iisus din Nazaret este Hristos şi Fiul lui Dumnezeu trebuie sau nu să respecte toată legea mozaică, inclusiv prevederile legate de circumcizie?* Faptele Apostolilor *15 şi* Scrisoarea către Galateni *2,1-10 sunt considerate, de obicei, ca două relatări ale aceluiaşi eveniment, deşi, la începutul secolului XX, Adolf von Harnack remarca deja că relatările sunt greu de conciliat. Unde este deci adevărul istoric? Articolul de faţă, care analizează problema dintr-un punct de vedere istoric, încearcă să răspundă la această întrebare. În primul rând, se referă la începuturile comunităţii din Ierusalim, când conducerea era în mîinile celor Doisprezece, iar Petru, Iacov şi Ioan (fii lui Zebedeu) ocupau un loc predilect. Misiunea printre păgâni, care a început după martiriul lui Ştefan (30/31 d.C.), a culminat la Antiohia pe la sfârşitul anilor 30. Această misiune a fost aprobată de cei Doisprezece. Între timp însă, la Ierusalim, importanţa şi puterea tendinţei radicale iudeo-creştine, conduse de Iacov, fratele Domnului, care cerea observarea legii mozaice în întregime,*

au crescut. Persoane aparţinând acestei tendinţe au provocat neînţelegere în comunitatea din Antiohia. Barnaba şi Pavel au fost trimişi la Ierusalim pentru a clarifica situaţia. Articolul susţine ideea că întâlnirea – care a scutit pe păgâni de observarea Legii – a avut loc într-un cadru privat între Petru, Iacov, Ioan, Barnaba şi Pavel în 42/43. Deci Iacov din Faptele Apostolilor *şi din* Scrisoarea către Galateni *nu este deloc fratele Domnului, ci Iacov (cel Mare), fiul lui Zebedeu. Autorul presupune că persecuţia declanşată de regele Irod Agrippa I (41–44) în 43/44 (execuţia lui Iacov şi Ioan, întemniţarea lui Petru) este, foarte probabil, legată de hotărârea reuniunii. Afirmă, chiar, că nu este deloc exclus că Iacov, fratele Domnului, să fi jucat un rol important în declanşarea persecuţiei, care a decapitat comunitatea din Ierusalim. În orice caz, în acest moment, Iacov, fratele Domnului, a preluat conducerea la Ierusalim, iar Petru, rămas în viaţă, dispare din istoria creştinismului timpuriu. Influenţa lui Iacov va fi atât de puternică, încât Pavel – apărătorul unei misiuni creştine universale fără condiţiile Legii – va fi obligat să părăsească Antiohia (spre 45). Următoarele două decenii ale creştinismului vor fi marcate de confruntarea dintre cele două viziuni opuse: cea a lui Iacov, fratele Domnului (†62), şi cea a lui Pavel, fapt care implică, poate, reconsiderarea problemei începuturilor istoriei creştine.*

D'après la tradition assez communément admise de l'historiographie ecclésiastique aux alentours de l'année 48 apr. J.-C. a eu lieu une «assemblée» des apôtres à Jérusalem[1] – impliquant notamment Barnabé et Paul (!) –, dont l'objectif fut de préserver l'unité de l'Église. Pour cela les dirigeants judéo-chrétiens ont décidé de renoncer à l'exigence de l'obéissance à la Loi pour des convertis d'origine 'païenne'. Seule l'observance de règles minimales de pureté leur était demandé. «En règle générale – écrit François Vouga –, on admet que le récit de l'assemblée des apôtres (ou ‹concile de Jérusalem›) d'Ac 15,1-21 est la version lucanienne de la rencontre dont rend compte Paul en Ga 2,1-10. Le canevas des deux récits est dans l'ensemble le même, et le débat porte sur la même question de l'admission des païens dans l'Église.»[2]. Pourtant, Adolf von Harnack remarquait déjà que

[1] Voir notamment A. von Harnack, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, Paris, 2004 (*Patrimoines. Christianisme*), 645 (l'édition originale allemande date de 1924[4]); É. Trocmé, *Les premières communautés: de Jérusalem à Antioche*, in L. Pietri (éd.), *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000 (*Histoire du Christianisme* 1), 72; I. J. Elmer, *Paul, Jerusalem and the Judaisers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context*, Tübingen, 2009 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/258), 128.

[2] F. Vouga, *Chronologie paulinienne*, in D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, 2008[4] (*Le Monde de la Bible* 41), 156. Dans ce sens voir aussi A. Ritschl, *Die Entstehung der*

chacune des narrations «laisse beaucoup à désirer, et les deux sont difficilement compatibles»[3]. Où en est alors la vérité historique, au moins vraisemblable?[4]

Les débuts de la communauté de Jérusalem

Pour mieux comprendre les enjeux et surtout la portée idéologique et historique de la prétendue «assemblée 'apostolique' de Jérusalem» il est indispensable de rappeler brièvement les premières années du christianisme primitif.

Quelques temps après la crucifixion de Jésus de Nazareth (7. avril 30) ses disciples se sont réorganisés en une communauté (ou plutôt une 'fraternité') à Jérusalem, en affirmant que leur Maître, reconnu désormais comme le Messie annoncé par les prophètes, est en vie (il est apparu à Céphas, au Douze, à plus de cinq cents frères à la fois, ensuite à Jacques, le frère du Seigneur, puis aux apôtres, et dernièrement à Paul[5]) et qu'il reviendra à la fin des temps, qu'on croyait toute proche, en apportant le salut à tous ceux qui croient en Lui.

Au départ le noyau de la communauté était composé des ses plus proches collaborateurs, les Douze (Judas fut rapidement remplacé par Matthias[6]), mais il y avait aussi Marie, mère de Jésus, ainsi

---

altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Bonn, 1857², 127-134.

[3] A. von Harnack cit. 93. C'était aussi l'avis de l'«école de Tübingen»: F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre* I, Stuttgart, 1866², 132-156; A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung* I, Tübingen, 1846, 116-131; E. Zeller, *Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Character*, *Theologische Jahrbücher*, 8, 1849, 423-454.

[4] Pour des états de la recherche – fortement marquée par des considérations exégétiques et théologiques – voir notamment J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes entre 1940 et 1950*, in *Études sur les Actes des Apôtres* (*Lectio Divina* 45), Paris, 1967, 11-124; F. Bovon, *Luc, le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris, 1978; M. Myllykoski, *James the Just in History and Tradition. Perspectives of Past and Present Scholarship, Part I-II*, dans *Currents in Biblical Research*, 5/1, 2006, 73-122 & 6/1, 2007, 11-98. Malheureusement ce panorama est très partiel, car il ignore totalement la recherche française et italienne.

[5] Voir 1Co 15,5-8.

[6] Voir Ac 1, 15-26.

que ses frères[7]. Pierre occupait la première place, secondé par les frères fils de Zébédée: Jean et Jacques, surnommés les «Fils du Tonnerre» (Mc 3,17). Les trois étaient en effet les plus proches compagnons de Jésus[8].

Suite à des activités missionnaires la communauté commençait à croître progressivement. Vivant dans une atmosphère d'attente messianique – «ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières» (Ac 2,42)[9] – certains vendaient même leurs biens et mettaient l'argent à la disposition de tous[10].

Dans un premier temps les disciples de Jésus ne représentaient aucun danger pour le Temple. Le Sanhédrin s'est même montré désarmé face à leur l'enseignement[11]. D'autant plus que «jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. Ils louait Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés» (Ac 2,46-47).

Cependant, des conflits internes au sujet du «service quotidien» (l'intendance) sont apparus assez tôt entre les Hellénistes (Juifs de culture grecque) et les Hébreux (Juifs autochtones). Pour les résoudre les Douze instituèrent les Sept au service des Hellénistes[12]. Au même moment on assista également à la conversion de prêtres[13]. De ce fait, la communauté devenait de plus en plus diversifiée. Et c'est sans doute là que les problèmes majeurs ont commencé. Car Étienne, un des Sept, avait des positions si radicales qu'elles allaient bientôt provoquer sa perte. Dans un excès de colère la foule le lapida[14]. Il s'ensuivit une persécution violente dirigée contre les Hel-

---

[7] Voir Ac 1,13-14.

[8] Voir Mc 5,37; 9,2; 14,33.

[9] Les traductions sont celles de *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 1998.

[10] Voir Ac 4,36 – 5,1-11.

[11] Voir Ac 4,1-22; 5,17-42.

[12] Voir Ac 6,1-6.

[13] Voir Ac 6,7.

[14] Voir Ac 6,8 – 7,60. Au sujet de l'affaire Étienne voir M.-F. Baslez, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, 1998, 256-259.

lénistes qui furent pratiquement chassés de Jérusalem. C'est à ce moment que Saul est entré en scène avec un grand zèle[15]. Mais, relativement peu de temps après, il s'est miraculeusement converti à la foi en Jésus le Christ (probablement vers la fin de l'année 30, début de l'année 31). Cette conversion sera d'une importance fondamentale pour l'évolution du christianisme. Car Saul/Paul deviendra le premier grand théoricien/théologien de la religion chrétienne. Le changement de son nom en Paul signifie aussi que progressivement – et dans un processus très conflictuel – il va se construire une nouvelle identité qui, en se généralisant, permettra plus tard au christianisme de se démarquer de judaïsme[16].

Nous pouvons raisonnablement penser qu'après la dispersion des Hellénistes les rapports de forces ont évolué au sein de la communauté de Jérusalem. Jacques, le frère du Seigneur, a sans doute acquis de l'importance[17], même si les Douze sont sortis pratiquement indemnes de cette crise. Quand Paul, vers la fin de l'année 37[18], revient à Jérusalem, en tant que disciple du Christ déjà, d'après ses dires, il n'y a rencontré que Pierre et Jacques, le frère du Seigneur. Toutefois les *Actes des Apôtres* nous présentent une autre version des faits.

Ga 1,18-20	Ac 9,26-30
«Ensuite, après trois ans [passés à Da-	«Arrivé à Jérusalem, il essayait de se

[15] Voir Ac 8,1-3.

[16] La bibliographie au sujet de Paul est immense. Voir notamment A. Dettwiler – J.-D. Kaestli – D. Marguerat (éds.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, 2004 (*Le Monde de la Bible* 51).

[17] Dans le renforcement de l'autorité de Jacques, le frère du Seigneur, son lien familial avec le roi David a incontestablement joué un rôle important. Il n'est sans doute pas un hasard qu'à l'époque byzantine la fête de David et la fête de Jacques furent célébrées en même temps, le 26 décembre, au mont Sion. Voir B. Bagatti, *Sainte Sion*, in *Saint Jacques le Mineur. Premier évêque de Jérusalem*, Jérusalem, 1962, 12-21.

[18] «A Damas – écrit Paul – l'ethnarque du roi Arétas faisait garder la ville des Damascéniens pour m'appréhender, et c'est par une fenêtre, dans un panier, qu'on me laissa glisser le long de la muraille, et ainsi j'échappai à ses mains.» (2Co 11, 32-33). Arétas IV, roi des nabatéens (9 av. J.-C. – 40 apr. J.-C.) – dont la fille fut l'épouse d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée et de Pérée (4-39), avant d'être répudié à cause de Hérodiade –, après un assez long mûrissement, déclencha une guerre de vengeance en 36-37 et infligea une cuisante défaite à Hérode. Les démêlés de Paul avec les Nabatéens sont sans doute liés à cette guerre.

mas], je montai à Jérusalem rendre visite à Céphas et demeurait auprès de lui quinze jours: je n'ai pas vu d'autre apôtre, mais seulement Jacques, le frère du Seigneur: et quand je vous écris cela j'atteste devant Dieu que je ne mens point.»

joindre aux disciples, mais tous en avaient peur, ne croyant pas qu'il fût vraiment disciple. Alors Barnabé[19] le prit avec lui, l'amena aux apôtres et leur raconta comment, sur le chemin, Saul avait vu le Seigneur, qui lui avait parlé, et avec quelle assurance il avait prêché à Damas au nom de Jésus[20]. Dès lors il allait et venait avec eux dans Jérusalem, prêchant avec assurance au nom du Seigneur. Il s'adressait aussi aux Hellénistes et discutait avec eux; mais ceux-ci machinaient sa perte. L'ayant su, les frères le ramenèrent à Césarée, d'où ils le firent partir pour Tarse.»

A les regarder de plus près nous pouvons affirmer que les deux récits sont assez difficilement conciliables. A une visite quasiment 'privée' (Ga) s'oppose une activité publique (Ac). Il est néanmoins possible de présumer que c'est probablement à ce moment là qu'il a fait la connaissance de Barnabé, que nous pouvons situer dans l'entourage de Pierre[21]. Mais, a-t-il vraiment rencontré Jacques, le frère du Seigneur? Cela est loin d'être acquis. Son insistance sur le fait qu'il dit la vérité, pourrait aussi signifier qu'en réalité, au moment de la rédaction de la lettre du moins, Paul et Jacques, le frère du Seigneur, ne se connaissaient pas personnellement. Tout au plus, ils se sont peut-être vues à Jérusalem[22].

Entre temps, la dispersion des Hellénistes ouvrait une nouvelle perspective dans la propagation de la foi en Jésus le Christ. Philippe s'est mis à évangéliser en Samarie[23]. A Jérusalem on a jugé

---

[19] Barnabé était un «lévite originaire de Chypre» (Ac 4,36) qui s'est converti dès la première heure à la foi en Jésus le Christ.

[20] La question se pose: comment Barnabé a su tous cela? Et surtout: comment se fait-il qu'il fut le seul à le savoir à Jérusalem?

[21] Au sujet de Barnabé voir notamment M. Öhler, *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, Tübingen, 2003 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Reihe 2, Band 156).

[22] Voir W. R. Farmer, *James the Lords's Brother, According to Paul*, in B. Chilton – C. A. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins*, Leiden, 1999 (*Supplements to Novum Testamentum* 98), 133-153.

[23] Voir Ac 8,4-8.

néanmoins nécessaire d'y envoyer Pierre et Jean pour y affermir l'autorité de la communauté jérusalémite[24]. Vraisemblablement Philippe était bel et bien obligé d'aller ailleurs[25]. Les communautés de Judée, de Galilée et de Samarie[26] demeuraient donc sous l'autorité de la communauté de Jérusalem toujours dirigée par les Douze.

Bien plus loin, à Antioche, certains des Hellénistes (des Chypriotes et des Cyrénéens) ont fait un pas décisif dans le sens de l'universalisation de la foi en Jésus le Christ: à un moment donné ils se sont adressés aux Grecs[27]. La nouvelle de cette «innovation» est arrivée à Jérusalem sans doute après l'année 37[28]. Barnabé fut rapidement envoyé à Antioche pour s'informer. «Lorsqu'il arriva et qu'il vit la grâce accordée par Dieu, il s'en réjouit et les encouragea tous à demeurer, d'un cœur ferme, fidèles au Seigneur; car c'était un homme de bien, rempli de l'Esprit Saint et de foi. Une foule considérable s'adjoignit ainsi au Seigneur.» (Ac 11,23-24). Même si les *Actes des Apôtres* n'en disent strictement rien on doit tenir pour assuré, que Barnabé a rendu compte de sa mission à la communauté de Jérusalem, puis il est retourné à Antioche, en faisant un détour à tarse afin de prendre Paul pour compagnon.

Cet élargissement de l'évangélisation aux 'païens' ouvrait la voie pour la communauté d'Antioche, désormais composée de pagano-chrétiens et de judéo-chrétiens, à se construire une toute nouvelle identité, distincte à la fois du monde gréco-romaine et du judaïsme. Les disciples y ont reçu effectivement le nom de «chrétiens», c'est-à-dire: les partisans du Christ (de Christus ou Chrestus).

N'empêche que l'admission des 'païens' incirconcis dans la communauté judéo-chrétienne posait de sérieux problèmes, notam-

---

[24] Voir Ac 8,14-25.

[25] Voir Ac 8,26-40.

[26] Contrairement aux *Actes des Apôtres* (9,31) Paul ne mentionne que les «Églises de Judée» (Ga 1,22).

[27] Voir Ac 11,19-21.

[28] A. Bunine met en rapport l'annonce de la foi en Jésus le Christ aux nations avec la crise déclenchée par l'ordre de Caligula (37–41) d'ériger sa statue dans le Temple, en 40; projet qui fut habilement contrecarré par le futur roi Hérode Agrippa Ier. Voir A. Bunine, *Où, quand et comment les premiers païens sont-ils entrés dans l'Église? Essai de reconstitution historique*, *BLE*, 108, 2007, 455-482.

ment dans le domaine de la communauté de table. Vraisemblablement les Douze, plus enclins à l'ouverture – n'avaient-ils pas institué jadis les Sept? –, furent progressivement confronté à l'affermissement de la tendance radicale dans l'observance de la Loi, dirigée par Jacques, le frère du Seigneur[29]. Dans un premier temps, Pierre a néanmoins réussi à se justifier[30], mais le débat n'était nullement clôt. Tandis que Barnabé et Paul – probablement en 41-42 – entreprenaient la première grande mission parmi les païens depuis Antioche[31], à Jérusalem un changement majeur se profilait déjà à l'horizon. C'est ce que suggère la «controverse d'Antioche», provoquée par des «gens descendus de Judée». Finalement c'est ce contentieux qui est à l'origine de l'«assemblée» de Jérusalem.

Plus d'une décennie après la mort de Jésus, la vie de la communauté de ses disciples de Jérusalem fut profondément bouleversée par l'intrusion de la politique dans les affaires religieuses de la cité. Hérode Agrippa Ier, le petit-fils d'Hérode le Grand (40–6 av. J.-C.), obtint, en 41, de l'empereur Claude (41–54) la province romaine de Judée et le titre de roi. A Jérusalem il se comporta en juif pieux et amoureux de son peuple, tandis qu'en province il se présentait en roi hellénistique. Vers la fin de son règne (en 43/44) il s'est mis à persécuter les chrétiens: Jacques et (très probablement) Jean, les frères fils de Zébédée, furent exécutés[32]. Pierre a été jeté en prison, d'où il échappa miraculeusement, pour ensuite disparaître définitivement

---

[29] Selon une tradition rapportée par l'*Évangile selon Thomas* 12 «Les disciples dirent à Jésus: ‹Nous savons que tu nous quitteras. Qui deviendra le plus grand parmi nous?› Jésus leur dit: ‹Où que vous soyez allés, vous irez vers Jacques le Juste, pour qui ont été faits le ciel et la terre». Traduction de C. Gianotto in F. Bovon – P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, 1997 (*Bibliothèque de la Pléiade*), 35-36.

[30] Voir Ac 11,1-18. C. Grappe en revanche parle de la chute de Pierre. Voir C. Grappe, *D'un temple à l'autre. Pierre et l'église primitive de Jérusalem*, Paris, 1992, 276-278. P. A. Bernheim considère même que la primauté de Jacques est bel et bien antérieur à 43/44. Voir P. A. Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, Paris, 1996, 251-291.

[31] Voir Ac 13–14. A ce sujet voir notamment Ch. Reynier, *Saint Paul sur les routes du monde romain. Infrastructures, logistique, itinéraires*, Paris, 2009 (*Lire la Bible*), 97-111.

[32] Pour Jacques voir Eusèbe, *Hist. Eccl.* II,9,1-3. Pour Jean voir Mc 10,39; ainsi que R. A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend*, Columbia, S. C., 1994, 170-174.

de la ville; et d'une certaine manière de l'histoire du christianisme primitif également. C'est donc dans ces circonstances que la direction de la communauté de Jérusalem passait aux mains de Jacques, frère du Seigneur. Dès lors les Douze n'y ont joué plus aucun rôle[33]. Qui plus est: nous pouvons supposer qu'à un moment donné on a même tenté d'effacer de la mémoire la période quand la communauté de Jérusalem fut dirigée par les compagnons de Jésus de Nazareth. A ce sujet le témoignage de Clément d'Alexandrie (*Hypotyposes* VI), cité par Eusèbe, est plus qu'intéressant; il est quasiment troublant. «Pierre, Jacques et Jean, dit-il [Clément], après l'ascension du Sauveur, en tant que particulièrement honorés par le Sauveur, ne revendiquèrent pas pour eux cet honneur mais choisirent Jacques le Juste comme évêque de Jérusalem.»[34].

La question qui se pose donc est de savoir: comment l'«assemblée 'apostolique'» en question a-t-il pu bien avoir lieu en 48 afin de prendre une décision capitale pour l'avenir du christianisme (religion nouvelle *ou* 'secte' juive) qui soit en totale contradiction avec les convictions de Jacques, le frère du Seigneur? Nous pouvons raisonnablement présumer que le nouveau chef de la communauté s'appuyait sur des pharisiens convertis à la foi en Jésus le Christ, mais intransigeants sur le mode de vie juif. Car, Jacques était effectivement persuadé: «ou bien les pagano-chrétiens doivent se faire circoncire – et devenir juifs pour pouvoir devenir chrétiens, c'est ce qu'implique l'allusion à Tite en Ga 2,3 et 2,4 –, ou bien les judéo-chrétiens doivent s'en tenir à ce que leur prescrit la Loi juive, garder leurs distances à l'é-

---

[33] La dispersion des Douze au début des années 40 est corroborée par la tradition. Ainsi Eusèbe cite un certain Apollonius qui écrivait, vers 212, «comme venant de la tradition, que le Seigneur avait ordonné à ses apôtres de ne pas quitter Jérusalem durant douze ans». Eusèbe, *Hist. Eccl.* V,18,14. Traduction de G. Bardy, revue par L. Neyrand et une équipe, Paris, 2003 (*Sagesses chrétiennes*), 293. Un fragment de la *Prédication de Pierre*, cité par Clément d'Alexandrie (*Stromates* VI,5,43), va également dans ce sens: «C'est pourquoi Pierre dit que le Seigneur a déclaré aux apôtres: *Si donc quelqu'un d'Israël veut se convertir pour croire en Dieu par mon nom, ses péchés lui seront remis. Après douze ans, sortez dans le monde, afin que personne ne dise: ‹Nous n'avons pas entendu.*» M. Cambe (éd.), *Kerygma Petri*, Turnhout, 2003 (*Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* 15), 156. Pour le commentaire du fragment voir *ibidem*, 316-324.

[34] Eusèbe, *Hist. Eccl.* II,1,3 cit. 85-86. Voir aussi Eusèbe, *Hist. Eccl.* III,5,3.

gard des païens que continuent à être les pagano-chrétiens et faire table à part pour les repas communautaires et la cène (Ga 2,12-13)»[35].

Deux récits, mais quelle réalité historique?

Pour que nous puissions voir plus clair dans cette histoire il est peut-être judicieux de mettre en parallèle les deux récits néotestamentaires qui racontent le déroulement de l'«assemblée».

En ce qui concerne l'*Épître aux Galates*, il s'agit d'une lettre 'de combat'[36]. Retiré à Éphèse (51-54/52-55), Paul devait faire face à une contestation en règle de son autorité, tandis que son œuvre missionnaire semblait s'effondrer. Des conflits internes divisaient les communautés qu'il avait fondé. Les émissaires de Jacques, le frère du Seigneur – son adversaire le plus résolu –, ont semé partout la discorde et le doute. Pour se défendre Paul était presque obligé de se radicaliser, car le conflit était à son paroxysme. C'est pourquoi il insiste notamment sur le fait qu'il est apôtre «par Jésus Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts» (Ga 1,1). L'Évangile qu'il a annoncé il l'avait reçu «par une révélation de Jésus Christ» (Ga 1,11). C'est à la suite d'un bref résumé de ses activités – Arabie, Damas, rencontre avec Céphas à Jérusalem, départ pour la Syrie et la Cilicie[37] – qu'il raconte donc sa version des faits.

Dans les *Actes des Apôtres* l'«assemblée», insérée entre les récits de deux missions pauliniennes – la première en accompagnant Barnabé, l'autre effectué d'une manière autonome –, prend place, assez curieusement, après l'emprisonnement de Pierre sous Hérode Agrippa Ier.

Ga 2,1-14	Ac 15,1-21

[35] F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, 1997 (*Le Monde de la Bible* 35), 42. Au sujet de la circoncision voir notamment S.-C. Mimouni, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris, 2007 (*Collection de la Revue des études juives* 42).

[36] A ce sujet voir notamment C. Moreschini – E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine*. I. *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, 2000, 35-37.

[37] Cela pourrait correspondre au départ à Tarse, dont parlent les *Actes* (9,30).

«Ensuite, au bout de quatorze ans[38] je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Tite que je pris avec moi. J'y montai à la suite d'une révélation; et je leur exposait l'Évangile que je prêche parmi les païens – mais séparément aux notables, de peur de courir ou d'avoir couru pour rien. Eh bien! de Tite lui-même, mon compagnon qui était grec, on n'exigea pas qu'il se fît circoncire. Mais à cause des intrus, ces faux frères qui se sont glissés pour espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus, afin de nous réduire en servitude, gens auxquels nous refusâmes de céder, fût-ce un moment, par déférence, afin que la vérité de l'Évangile demeurât parmi vous... Et de la part de ceux qu'on tenait pour des notables – peu m'importe ce qu'alors ils pouvaient être; *Dieu ne fait point acception des personnes* –, à mon Évangile, en tout cas, les notables n'ont rien ajouté. Au contraire, voyant que l'évangélisation des incirconcis m'était confiée comme à Pierre celle des circoncis – car Celui qui avait agi en Pierre pour faire de lui un apôtre des circoncis avait pareillement agi en moi en faveur des païens – et reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces notables, ces colonnes, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion: nous irions, nous aux païens, eux à la Circoncision; nous devions seulement songer aux pauvres, ce que précisément j'ai eu à cœur de faire[39].

«Cependant certaines gens descendus de Judée enseignaient aux frères [à Antioche]: ‹Si vous ne vous faites pas circoncire suivant l'usage qui vient de Moïse, vous ne pouvez être sauvés.› Après bien de l'agitation et une discussion assez vive engagé avec eux par Paul et Barnabé, il fut décidé que Paul et Barnabé et quelques autres des leurs monteraient à Jérusalem auprès des apôtres et des anciens pour traiter de ce litige (...)
Mais certaines gens du parti des Pharisiens qui étaient devenus croyants intervinrent pour déclarer qu'il fallait circoncire les païens et leur enjoindre d'observer la Loi de Moïse. Alors les apôtres et les anciens se réunirent pour examiner cette question. Après une longue discussion Pierre se leva et dit: ‹Frères, vous le savez: dès les premiers jours, Dieu m'a choisi parmi vous pour que les païens entendent de ma bouche la parole de la Bonne Nouvelle et embrassent la foi. Et Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit Saint tout comme à nous. Et il n'a fait aucune distinction entre eux et nous, puisqu'il a purifié leur cœur par la foi. Pourquoi donc maintenant tentez-vous Dieu en voulant imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter? D'ailleurs, c'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés, exactement comme eux.›
Alors toute l'assemblée fit silence. On écoutait Barnabé et Paul exposer tout ce

[38] Ces 14 ans devrait être compté non pas à partir de la première visite de Paul à Jérusalem (fin 37), mais sans doute depuis son départ vers Damas, après la lapidation d'Étienne. Dès lors, cela correspondrait effectivement à l'an 43/44.

[39] Dans ce domaine la collecte de la communauté d'Antioche en faveur des «frères de Judée», au moment de la famine sous Claude, au temps du procurateur Tibère Alexandre (46–48), a probablement servi de modèle (voir Ac 11,27-30). Paul n'a sans doute pas accompagné Barnabé pour apporter les secours à Jérusalem. Ils étaient déjà séparés depuis quelques temps. Mais ce récit, qui n'est pas vraiment à

Mais quand Céphas vint à Antioche, je lui résistais en face, parce qu'il s'était donné tort. En effet, avant l'arrivée de certaines gens de l'entourage de Jacques, il prenait ses repas avec les païens, mais quand ces gens arrivèrent, on le vit se dérober et se tenir à l'écart, par peur des circoncis. Et les autres Juifs l'imitèrent dans sa dissimulation, au point d'entraîner Barnabé lui même a dissimuler avec eux.
Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile je dis à Céphas devant tout le monde: ‹Si toi qui es Juif, tu vis comme les païens, et non à la juive, comment peux-tu contraindre les païens à judaïser.»

que Dieu avait accompli par eux de signes et prodiges parmi les païens.
Quand ils eurent cessé de parler, Jacques prit la parole et dit: ‹Frères, écoutez-moi. Syméon a exposé comment, dès le début, Dieu a pris soin de tirer d'entre les païens un peuple réservé à son Nom (...) C'est pourquoi je juge, moi, qu'il ne faut pas tracasser ceux des païens qui se convertissent à Dieu. Qu'on leur mande seulement de s'abstenir de ce qui a été souillé par les idoles, des unions illégitimes, des chairs étouffées et du sang. Car depuis les temps anciens Moïse a dans chaque ville ses prédicateurs, qui le lisent dans les synagogues tous les jours de sabbat.»

Il est clair que dans l'optique de Paul l'enjeu de la réunion – somme toute restreinte et quasiment privée[40] – était incontestablement le contenu de *son* Évangile. C'est pourquoi il minimise le rôle de Barnabé, avec qui il s'est brouillé il y a longtemps. Au moment de la rédaction de la lettre Paul, de toute évidence, se considère déjà comme l'apôtre par excellence des incirconcis; tâche qui lui est incombé à la suite d'une répartition des champs de mission – entre lui et Pierre. Mandaté par le Christ, il a aussi obtenu l'accord des premiers dirigeants de la communauté de Jérusalem. A ses yeux Jacques, le frère du Seigneur – qui dirige à ce moment la communauté –, n'a donc aucun droit de contester son autorité apostolique. A plus forte raison que Paul seul est resté fidèle à la décision de la réunion de Jérusalem; alors que même Pierre a fait une volte-face spectaculaire.

Pour l'auteur des *Actes des Apôtres* en revanche, qui souhaite minimiser, sinon gommer, les conflits internes du christianisme naissant, il s'agit essentiellement d'un problème lié à l'identité même de la communauté chrétienne qu'on résolve par un consensus à l'amiable[41]. Dans son optique à lui Paul n'est que le compagnon de Bar-

sa place dans les *Actes*, pourrait expliquer le consensus des chercheurs autour de la date de 48 pour l'«assemblée» de Jérusalem.

[40] Assez curieusement Eusèbe de Césarée ne souffle pas un mot de cette prétendue «assemblée» de Jérusalem.

[41] Au sujet de l'œuvre d'historien de l'auteur et sur ses visées théologiques voir notamment D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres*, in D. Marguerat (éd.),

nabé; les deux étant mandatés par la communauté d'Antioche pour trouver à Jérusalem une solution qui fasse autorité à un problème créé par des gens venus de Judée – ce qui finalement est sans doute plus proche des faits historiques bruts[42]. Il est néanmoins indéniable que dans les deux récits le cœur du problème est constitué par l'observance de la Loi et la circoncision. Mais ce problème fut essentiellement créé par la tendance dirigée par Jacques, le frère du Seigneur qui voyait dans l'abandon de la circoncision le premier pas sur le chemin qui conduirait à la perte de l'identité juive des judéo-chrétiens. Dès lors la question majeure est: qui est véritablement le Jacques des deux récits?

C'est un lieu commun de la recherche de dire qu'il s'agit évidemment de Jacques, le frère du Seigneur. Cela découle pratiquement de la date communément admise de 48 pour la tenue de l'«assemblée». Pourtant cette identification ne va absolument pas de soi. Dans le récit de Paul il est tout à fait évident que l'auteur de l'*Épître aux Galates* parle de Jacques, fils de Zébédée, qui était – avec Pierre et Jean – à la tête de la communauté de Jérusalem. Pour ce qui est des *Actes des Apôtres* les paroles mises dans la bouche de Jacques sont tous simplement inconciliables avec les convictions de Jacques, le frère du Seigneur, mort depuis deux décennies déjà[43]. Cela supposerait même une certaine hypocrisie et de multiples revirements de sa part, dans un laps de temps relativement bref[44]. Or cette accusation

---

Introduction au Nouveau Testament cit. 127-150; idem, *L'aube du christianisme*, Genève – Paris, 2008, 377-402 (*Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne*) & 470-498 (*L'image de Paul dans les Actes des Apôtres*).

[42] Pour la problématique du Paul des *Actes* voir notamment O. Flichy, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle* Paris, 2007 (*Lectio Divina* 214).

[43] Voir notamment Ac 21,17-25. Il y a sans doute tout un travail à faire sur l'image de(s) Jacques chez Luc. Mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer qu'après la destruction du Temple la mémoire de Jacques, le frère du Seigneur, a été d'une certaine manière récupéré par la Grande Église émergeante; tandis que la communauté judéo-chrétienne primitive de Jérusalem déclinait et surtout se marginalisait rapidement.

[44] Le revirement de Pierre opéré sous l'influence (pour ne pas dire menace) des émissaire de Jacques, le frère du Seigneur (Ga 2,11-13), est en totale contradiction avec les paroles que lui attribuent les *Actes* (Ac 15,19-20), et dont l'objectif principal fut justement de préserver la communauté de table entre pagano-chrétiens et judéo-chrétiens.

n'est jamais portée à son encontre par Paul qui, s'il était le cas, n'aurait certainement laissé passé une si belle occasion.

Sous cet angle, c'est une toute autre histoire qui se dévoile à nous – et les deux récits ne sont ni identiques, ni incompatibles, mais ils se complètent bel et bien.

Réunion de crise à Jérusalem

Barnabé et Paul de retour de leur tournée missionnaire furent confronté – en 42 – à Antioche aux judéo-chrétiens venus probablement de Jérusalem et appartenant à la tendance dure conduite par Jacques, le frère du Seigneur. Ces gens voyaient d'un très mauvaise œil les concessions accordées aux convertis païens, justement dans le domaine de l'observance de la Loi. Il y a forte à parier que l'arrivée du roi Hérode Agrippa Ier au pouvoir les incitait à s'activer davantage. Cependant ils n'avaient pratiquement aucun rôle dans la direction de la communauté, même s'ils représentaient une force certaine. C'est pourquoi la réunion des émissaires d'Antioche (Barnabé et Paul) et de la direction collégiale de la communauté de Jérusalem (Pierre et les fils de Zébédée: Jacques et Jean) s'est tenue probablement dans un cadre restreint, sans grand publicité, afin d'éviter les tensions supplémentaires. Depuis quelques temps déjà la situation devait être probablement assez tendue dans la communauté de Jérusalem. Dans cette perspective la réunion doit donc être daté de 42/43. En tout cas avant qu'Hérode Agrippa Ier frappe – en 43/44 –, d'une manière assez ciblé la direction de la communauté jérusalémite (exécutions et emprisonnement), en la décapitant pratiquement. Cet épisode sanglant mettait aussi fin au rôle joué par le groupe des Douze. Dorénavant Jacques, le frère du Seigneur, prenait la direction de la communauté en y instaurant un «christianisme dynastique[45]» et un changement d'orientation[46]. L'appartenance à la communauté des croyants en Jésus le Christ passait désormais par le judaïsme (observance stricte de la Loi et circoncision). On peut dire que Jacques, le frère du Seigneur, remettait pratiquement en question la convention de la ré-

[45] Voir M. Goguel, *La Naissance du christianisme*, Paris, 1946, 132. A ce sujet voir aussi C. Grappe cit. 286-298.

[46] Voir R. Bauckham, *James and the Jerusalem Community*, in O. Skarsaune – R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody (Mass.), 2007, 55-95.

union de Jérusalem[47]. Qui plus est, en mettant sur pied des missions envoyées à diverses communautés pour les faire revenir ou les faire entrer sous son autorité, il tentait finalement de constituer une Église exclusivement judéo-chrétienne sous la conduite de Jérusalem[48]. Le conflit avec Paul, convaincu de sa vocation 'universelle', était presque inévitable. Car Jacques, le frère du Seigneur, en insistant sur l'observance rigoureuse de la circoncision et des règles de pureté alimentaire, représentait en réalité une sorte de «pharisaïsme chrétien» qui se concevait «comme un mouvement de réforme à l'intérieur du judaïsme». Pour lui le christianisme devait être profondément ancré dans l'identité juive[49].

Même si les *Actes* suggèrent une passation de pouvoir apparemment lisse à la tête de la communauté de Jérusalem, il y a cependant un épisode troublant dans cette histoire. Pierre, une fois sorti de prison – écrit l'auteur –, «il se rendit à la maison de Marie, mère de Jean, où une assemblée assez nombreuse s'était réunie et priait» (Ac 12,12). Après leur avoir raconté comment il s'est échappé «il ajouta: ‹Annoncez-le à Jacques et aux frères›. Puis il sortit et s'en alla dans un autre endroit.» (Ac 12,17).

---

[47] De ce fait nous pouvons supposer que le «décret apostolique» (Ac 15,20.29 et 21,25) doit être mis en relation avec Pierre et le christianisme pétrinien. On peut présumer que 1Co 5,1–11,1 est même une sorte de développement du «décret».

[48] D'après le témoignage d'Eusèbe de Césarée, Jacques fut le premier des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem. Voir Eusèbe, *Hist. Eccl.* II,1,2 et IV,5,3. A ce sujet voir aussi Y. Lederman, *Les évêques juifs de Jérusalem*, *RBi*, 104, 1997, 211-222; R. Bauckham, *James the Brother of the Lord in the Pseudo-Clementine Literature*, in F. Amsler – A. Frey – C. Touati – R. Girardet, *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines / Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne – Genève, 30 août – 2 septembre 2006*, Prahins CH, 2008 (*Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques* 6), 303-312.

[49] Voir F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme* cit. 44. Ironie de l'histoire: en 62, «profitant de l'absence du pouvoir romain entre la mort du procurateur Festus et l'arrivée de son successeur Albinus, le grand-prêtre Anan, après avoir réuni un *Sanhedrin*, fit lapider Jacques et quelques autres personnes pour avoir transgressé la Loi». D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique, Ier-IIe siècle*, Paris, 2005 (*Patrimoines. Judaïsme*), 136, n. 69. Pour la lapidation voir aussi le récit de Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XX,9.

Que devons nous penser de cet épisode? Pierre, de toute évidence, ne se sentait plus en sécurité à Jérusalem. Qui plus est, le peu que nous connaissons de sa vie et de son histoire ultérieures à la réunion jérusalémite semble montrer d'avoir toujours soigneusement cherché à se soustraire à l'autorité et à l'influence de Jacques, le frère du Seigneur. C'est sans doute cette 'fuite' qui l'a conduit finalement à Rome, en passant à un moment donné par Corinthe[50]. Après s'être échappé du prison Pierre a pourtant adressé un message clair à Jacques: il est en vie! A partir de là, la question se pose: Jacques, le frère du Seigneur, qui venait juste de prendre la direction de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem n'est-il pas, au moins en partie, responsable de la persécution ciblée survenue sous le roi Hérode Agrippa Ier? Cela semble d'autant plus vraisemblable qu'à l'arrivée des judéo-chrétiens intransigeants de son entourage à Antioche, Pierre, mais aussi Barnabé, ont changé de camps. L'influence de Jérusalem se montra si forte que finalement toute la communauté a basculé. Paul s'est isolé et fut même obligé de quitter définitivement Antioche, probablement dès 45 au plus tard. De ce fait, par la suite il ne pouvait plus s'appuyer sur l'autorité de personne et d'aucune communauté. Il ne lui restait que le Christ[51].

Pendant deux décennies le conflit entre Jacques et Paul, qui concevaient très différemment l'identité chrétienne en construction, a marqué de son empreinte l'histoire et l'enseignement du christianisme naissant. Qui plus est, l'issue de ce conflit – étroitement lié à la destruction du Temple et à la marginalisation progressive de la communauté judéo-chrétien de Jérusalem – a largement conditionné le développement ultérieur de la religion chrétienne. Même si, dans un premier temps, le judéo-christianisme intransigeant de Jacques, le frère du Seigneur, a gagné la bataille, cette victoire n'était que très éphémère. A long terme le christianisme paulinien ouverte et universaliste – qui a fusionné avec le christianisme pétrinien[52] – a incon-

---

[50] Voir 1Co 1,12.

[51] Vraisemblablement Paul savait assez peu sur Jésus, dont la mémoire, dans un premier temps, fut conservé surtout par ses compagnons des premières heures dans la communauté de Jérusalem. Voir aussi la réflexion stimulante de H. Persoz, *Enquête sur Paul et Jésus: Pourquoi Paul cite-t-il si peu les paroles du Christ?*, Paris, 2001.

[52] Il semble que ce christianisme était le plus consensuel parmi les différentes tendances. En évitant le conflit avec le judéo-christianisme jérusalémite

testablement remporté la partie, même si cela ne s'est pas fait sans heurts[53].

En guise de conclusion

Au terme de cette interrogation il me semble assez évident que la date de 48 pour la prétendue «assemblée» (voire même «concile») de Jérusalem est plus que problématique. Je ne prétend nullement d'avoir résolu la question. Mais la nouvelle date proposée est peut-être une hypothèse assez vraisemblable qui mérite attention et une analyse plus approfondie. D'autant plus qu'elle bouleverse pratiquement la première partie de la chronologie paulinienne communément admise. Pour aller plus loin: elle soulève même la nécessité de la révision en profondeur de l'histoire des premières décennies du christianisme naissant. Au cœur de cette histoire se trouve toujours Paul. Il est peut-être temps de restituer la place centrale à Jacques, le frère du Seigneur. Cela semble correspondre mieux à la réalité historique. Nous devrions probablement réexaminer l'activité et les écrits de Paul à la lumière de l'action et de l'influence de la communauté judéo-chrétienne primitive de Jérusalem. Car la vie et l'œuvre de Paul – en tout cas à partir de 45 – semblent avoir été pratiquement inséparables de l'action de Jacques, le frère du Seigneur, et de son entourage. Elles en sont presque l'écho. Nous pouvons même supposer que dans cette perspective et les évangiles et le conflit entre christianisme et judaïsme rabbinique naissants apparaîtront probablement sous un autre jour. Le travail ne fait donc que commencer!

---

dans un premier temps, il s'est ensuite dilué dans le christianisme paulinien, après que celui-ci a entamé sa marche triomphale à la suite de la destruction du Temple.

53 Voir notamment L. Padovese, *L'antipaulinisme chrétien au IIe siècle*, *RSR*, 90, 2002, 399-422.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 473-512

INCONTRI DI POPOLI E PROVE DI CONVIVENZA (III/V SECOLO)*

Elena MALASPINA
(Università Roma Tre)

Keywords: *Romans, Barbarians, migrations, living together.*

Abstract: *Contemporary evidences show some Roman reactions to the stay of foreigners inside the empire: it was, especially from the age of Diocletian, a presence no longer individual only, but of families and ethnic groups. Closer proximity spread between Romans and groups of foreign extraction who were introduced into the empire for both military and demographic-economic needs. Between 4th and 5th century, immigration of many tribes into the Roman territory assigns to them a deciding role, inside troubled institutions; therefore, the impact of these people on the Roman public opinion grew stronger. Thus, we can discern several stages (from exclusion to inclusion and then living together), before starting some integration of different groups (especially since the 6th century).*

Una prossimità nuova

È stato scritto che „die Ansiedlung der Barbaren war eine der wichtigsten politischen Antworten Roms auf den Druck der Barbaren. Erfolg oder Mißerfolg dieser Politik und ihre sozialen, wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen bestimmten weitgehend das Schicksal des Reiches und seiner einzelnen Gebiete”[1]. Questo processo iniziò soprattutto a partire dal periodo diocleziano e seguì modalità diverse, con l’attribuzione di diversi *status* giuridici ai gruppi via via insediati in territorio romano: *coloni* o *laeti* dipendenti dai

---

* Testo della relazione tenuta il 21.4.2010 nella seduta inaugurale del XXX Seminario internazionale di studi storici *Da Roma alla terza Roma* (Roma, Campidoglio).

[1] J. Szidat, *Laetensiedlungen in Gallien im 4. und 5. Jahrhundert*, in *La politique édilitaire dans les provinces de l’Empire romain IVème – IVème siècle après J.-C. Actes du IIe colloque roumano-suisse, Berne, 12-19 septembre 1993*, édités par R. Frei-Stolba et H. E. Herzig, Berne 1995, 283-293, in part. 283.

grandi proprietari, *dediticii, foederati*, con tipologie diverse anche all'interno di queste categorie.

In precedenza le conoscenze etniche erano state per lo più mediate da racconti di viaggiatori, informazioni raccolte da mercanti, impressioni derivate da eventi bellici e saccheggi, stereotipi funzionali a prospettive ideologiche o politiche. Ma „pregiudizi antichi e moderni, nati dalla conoscenza e dalla caratterizzazione «mitizzante» dei popoli antichi" vengono poi affiancati dalle nuove esperienze derivanti dalla „convivenza tra popoli diversi": così osservava Marta Sordi come premessa al sesto volume dei *Contributi dell'Istituto di Storia antica* dell'Università Cattolica del S. Cuore[2], dedicato ad alcuni aspetti di questa problematica, pertinenti a epoche diverse della storia greca e romana. In aggiunta ai numerosi spunti in esso offerti vorrei evocare, in questa sede, qualche esperienza di „convivenza tra popoli diversi" quale è stata registrata da fonti di III-V secolo, il periodo in cui all'interno del territorio romano sono ormai presenti – ma non ancora integrati come saranno soprattutto a partire dal VI secolo – non soltanto singoli individui appartenenti a popoli non romani (schiavi, mercanti, *auxiliares* nell'esercito), ma interi gruppi familiari ed etnici.

Dal III/IV secolo infatti non si tratta più soltanto di contatti individuali con schiavi e ostaggi di provenienza barbarica – basta pensare all'affettuosa idealizzazione ausoniana della suebo-alamanna Bissula: un *lusus* poetico fra *domini* romani – e anche al di là del contributo strategico apportato dagli arruolamenti di barbari *foederati* o *dediticii* e di *laeti* nell'esercito imperiale o al servizio di singoli usurpatori, un'effettiva condivisione di vita poté realizzarsi soltanto quando intere comunità barbariche si trovarono stabilmente insediate in mezzo alla popolazione romana.

Ma se nel I-II secolo la presenza di elementi stranieri nell'esercito e una presenza individuale o di piccoli gruppi familiari – di schiavi, liberti, mercanti, ausiliari veterani – all'interno dell'impero ne aveva agevolato la romanizzazione, e quindi un'assimilazione a senso unico, nel III-IV secolo l'insediamento di grandi masse di stranieri e di interi gruppi familiari in territorio romano, in conseguenza della carenza di soldati nell'esercito e di mano d'opera nelle campagne, non ne favorì

---

[2] M. Sordi (cur.), *Presentazione*, in *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milano, 1979, 7.

l'integrazione culturale; secondo Ramsay MacMullen tali difficoltà furono accentuate dal declino culturale subito allora da Roma, sì che il tenore di vita dei Romani tendeva talora ad allinearsi a quello dei barbari, piuttosto che il contrario[3].

Sulla base delle fonti antiche possiamo cogliere atteggiamenti e reazioni umane conseguenti all'inedita prossimità venutasi a creare tra Romani e gruppi allogeni introdotti all'interno dell'Impero. Si tratta di un processo che percorre tutta la storia di Roma: l'eredità geneticamente multietnica e multilingue dell'impero romano lo aveva reso per secoli capace di includere e integrare non soltanto individui, ma gruppi forestieri. È noto come ai *cives* (*coloni* o *municipes*) – di città romane, latine e peregrine – si affiancassero abitanti indigeni (*incolae* e *accolae*)[4], forestieri residenti (*hospites*) o di passaggio *(advenae / adventores*)[5], e circa i modi di organizzazione della compresenza tra *cives* e residenti, in una *civitas* di età imperiale, ci si domanda se essi fossero puramente empirici o regolamentati[6]. Ma fin dall'età repubblicana, quando venivano dislocati interi gruppi etnici, in conseguenza di vittorie o di trattati, la politica perseguita dai Romani fu generalmente più di controllo che di emarginazione delle varie tribù[7]. In aree di confine, inoltre, fu spesso seguito il criterio

---

[3] R. MacMullen, *Barbarian Enclaves in the Northern Roman Empire, AC*, 32, 1963, 552-561, in part. 560.

[4] Cf. Ambr. *expl. ps. 38,* 36, 2, *CSEL* 64, p. 210, 25-28: *Aliud est incola, aliud advena, aliud accola: incola qui de loco est et genitalem locum incolit, advena qui aliunde venit, accola qui ad tempus colit et mutatur annorum vicibus.*

[5] Cf. Plaut. *Aul.* 406 *Attatae, cives, populares, incolae, adcolae, advenae omnes!*

[6] Cf. G. Poma, *Le regole della convivenza tra cittadini e «immigrati» in età imperiale*, in *Serta antiqua et mediaevalia*, VII: *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità. Atti del I Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova 22-24 maggio 2003),* a c. di M. G. Angeli Bertinelli e A. Donati, Roma, 2005, 185-212.

[7] Così ad esempio nel 180 a.C. i Liguri Apuani furono trapiantati di forza e *publico sumptu* (Liv. 40, 38, 6) – via mare, da Pisa a Napoli – in un'area di *ager publicus* precedentemente appartenuto ai Sanniti Taurasini, nell'Avellinese (Liv. 40, 41), *agerque iis inter populares datus est* (*ibidem* 4); i Salassi della Val d'Aosta superstiti nel 23 a.C. dallo sterminio furono inseriti tra gli abitanti di *Augusta Praetoria* (*ILS* 6753 *Salassi incol(ae) qui initio se in colon(iam) con[t(ulerunt)]*), e il re indigeno Cottio strinse un *foedus* con i Romani, come è documentato dall'iscrizione dell'arco di Susa, dedicata nel 6 a.C. ad Augusto (*CIL* 5, 7231).

dello stanziamento di *dediticii* e poi anche di *foederati* come forze di interposizione: basta pensare alle strategie di Cesare nei confronti dei *dediticii* Elvezi e di altre popolazioni galliche (*Gall.* 1, 28).

Al di là dei dati geopolitici e di storia militare, l'archeologia può talora fornire dati sulle condizioni di vita in tali insediamenti, stabili o provvisori: attraverso le iscrizioni (funerarie e votive) e i diversi elementi della cultura materiale, può essere in qualche modo valutato l'impatto di tale presenza nel contesto di una società romana. Un esempio significativo di inclusione, tra I e V secolo, è quello di una comunità germanica all'interno del *castrum* di *Nemetacum*, cioè nell'abitato romano di Arras, come ci è documentato dalle tracce archeologiche[8]. All'interno di un quadro urbano ormai destrutturato, in cui l'assetto giuridico romano diveniva via via meno efficiente, gli immigrati risultano aver inizialmente goduto di libertà di culto e di seguire le loro consuetudini ancestrali, ma nel decennio 380-390 il santuario fu abbandonato, l'area incendiata e in gran parte occupata da truppe ausiliari dell'esercito romano. La militarizzazione dell'area dura fino all'inizio del V secolo, e la *Notitia Dignitatum* (*occ.* 42, 40) fa effettivamente menzione, per questo periodo, di *laeti Batavi* (cioè di origine batava) detti *Nemetacenses* in quanto ormai integrati ad Arras, dove erano di stanza. L'indagine archeologica del sito mostra come questo insediamento militare fu poco dopo abbandonato (nel secondo quarto del V secolo), via via che i Romani si ritiravano dal territorio.

A partire dal III secolo, la disgregazione politico-istituzionale dell'Impero è meno in grado di attivare processi di romanizzazione: archeologia e toponomastica evidenziano una scarsa assimilazione in senso romano. Questo ha fatto parlare di „*enclaves* barbariche" a proposito degli insediamenti di *laeti* (coltivatori di origine germanica) in Gallia[9]: inseriti nella *res privata* dei *possessores*, essi erano sotto il controllo delle *civitates* locali[10]. Nel tentativo di porre rimedio alla carenza di uomini nell'esercito e di mano d'opera nelle campagne si andava attuando un massiccio insediamento di gruppi

[8] *Le sanctuaire germanique d'Arras,* in *Étrangers dans la cité romaine. Actes du Colloque de Valenciennes (14-15 octobre 2005). "Habiter une autre patrie": des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire,* Rennes, 2007, 221-238.

[9] Si veda la documentazione offerta da R. MacMullen, *op. cit.*, 555-560.

[10] J. Szidat, *op. cit.*, 291.

familiari in territorio romano[11], ma l'entità del fenomeno non favoriva l'integrazione.

Tra IV e V secolo, però, l'ingresso di popolazioni migranti nel territorio romano attribuisce loro un ruolo ormai decisivo, all'interno di istituzioni ormai in crisi, e più forte è quindi l'impatto di queste popolazioni sull'opinione pubblica romana. Possiamo allora cogliere diverse fasi (dall'esclusione all'inclusione alla convivenza) e diversi atteggiamenti e reazioni umane conseguenti all'inedita prossimità venutasi a creare tra Romani e gruppi allogeni, prima che si avviasse l'integrazione tra i diversi gruppi (per lo più a partire dal VI secolo).

Frontiere politiche e stereotipi culturali

Al di là degli stereotipi letterari relativi a popoli lontani e favolosi – nei confronti dei quali il disprezzo si associava al timore[12] –, sono evidentemente deformate dallo spavento menzioni dei barbari fatte a distanza e sull'onda di notizie luttuose[13], anche se talora le topiche retoriche venivano volutamente ribaltate in funzione di un'idealizzazione moraleggiante[14].

Così pur nella visione sapienziale della storia quale appare nel *De gubernatione Dei* di Salviano (ca. 440) vengono da lui ripetuti, per indicare le diverse nazioni straniere, gli stereotipi allora correnti[15], a partire dalla scia di paure conseguenti agli scontri e alle violenze degli ultimi anni (l'eco giungeva da lontano). Ma quegli stereotipi sono ripresi poco più sotto dallo stesso Salviano in una sequenza di avversative che mirano a evidenziare aspetti positivi di popoli di cui ormai si poteva parlare sulla base di esperienze maturate nell'ambito

---

[11] *Hist. Aug., Aur.* 24, 3, cit. sotto, nota 62.

[12] Cf. Sidon. *epist.* 4, 1, 4 (*... rideremus, contemneremus, pertimesceremus*).

[13] Cf. ad es. Hier. *epist.* 60, 16, 2-5, *CSEL* 54², 570s.; 123, 15-16, *CSEL* 56/1², 91-94.

[14] Cf. ad es. Hor. *carm.* 3, 24, 9-24; Tac. *Germ.* 7-27. Cf. anche I. Opelt, *I Germani nella letteratura latina della tarda antichità. Un capitolo dell'ideologia, AFLN*, 25, 1982-1983, 55-64.

[15] Salv. *gub.* 4, 67, *SC* 220, 286: *Nam cum omnes, ut iam ante diximus, barbari aut pagani sint aut haeretici, ut de paganis, quia prior illorum error est, prius dicam, gens Saxonum fera est, Francorum infidelis, Gipidarum inhumana, Chunorum impudica, omnium denique gentium barbarorum vita vitiositas.*

di comuni relazioni di vita quotidiana: *Gothorum gens perfida, sed pudica est, Alanorum impudica, sed minus perfida, Franci mendaces, sed hospitales, Saxones crudelitate efferi, sed castitate mirandi: omnes denique gentes habent, sicut peculiaria mala, ita etiam quaedam bona*[16].

Salviano rovescia così modelli descrittivi ormai inattuali e riecheggia ricordi e impressioni provenienti dalle diverse frontiere in cui l'inclusione di gruppi forestieri si era più o meno traumaticamente realizzata. Un suo giovane parente, ad esempio, venendo da Colonia (intorno al 439/440), gli illustra la situazione della madre rimasta nella città ormai occupata dai Franchi, nominalmente ancora soggetti al *Romanorum rex*[17] Siagrio: rimasta vedova, questa nobildonna romana aveva preferito non allontanarsi dalla sua proprietà, conservando la libertà ma in situazione di indigenza economica e quindi guadagnandosi, pragmaticamente, da vivere come domestica, dietro compenso, al servizio di *uxores barbarorum*[18].

Anche le barriere religiose (confessione nicena vs. confessione ariana), secondo Salviano[19], non andavano etichettate come formale contrapposizione fra ortodossia ed eresia: egli invece da un lato idealizza in chiave retorica la coerenza delle nazioni ariane rispetto alla propria fede, e dall'altro denuncia la responsabilità romana nella trasmissione alle popolazioni germaniche di un'eresia originatasi nella *pars Orientis* dell'Impero.

Salviano è un autore fortemente intriso di retorica. Ma ci mostra anche come il più diretto contatto con popolazioni allogene, una volta che esse furono introdotte all'interno dell'Impero, abbia ristretto all'interno delle topiche letterarie gli stereotipi relativi al „barbaro"

---

[16] *Ibid.* 7, 64, *SC* 220, 476.

[17] Cf. Greg. Tur. *Franc.* 2, 27.

[18] Salv. *epist.* 1, 5-6, *SC* 176, 78 *Adulescens quem ad vos misi, Agrippinae cum suis captus est, quondam inter suos non parvi nominis, familia non abscurus, domo non despicabilis et de quo aliquid fortasse amplius dicerem, nisi propinquus meus est. (...) Matrem ergo is, de quo dico, Agrippinae viduam reliquit probam, honestam (...) Haec ergo, ut audio, tantae illic inopiae atque egestatis est ut ei nec residendi nec abeundi facultas suppetat, quia nihil est quod vel ad victum vel ad fugam opituletur. Solum est quod mercennario opere victum quaeritans uxoribus barbarorum locaticias manus subdit. Ita, licet per dei misericordiam vinculis captivitatis exempta sit, cum iam non serviat condicione, servit paupertate.*

[19] *Gub.* 5, 8-11, *SC* 176, 316.318.

(feroce o vinto o incivile) e le curiosità dell'erudizione etnografica, mettendo in luce invece aspetti umani risultanti – in positivo o in negativo – dalle circostanze, e meno condizionati da ideologie tradizionali.

Il clima di insicurezza provocato dalla persistente crisi economica e dai conflitti prodotti da diffidenze reciproche e opposti egoismi aveva causato un'instabilità politica che accentuando spinte separatiste – dalla Britannia e Armorica all'Africa – aveva minato profondamente la compattezza dell'Impero. In tale situazione condottieri barbari inseriti nel contesto della società romana si trovarono talora a gestire la successione degli imperatori e ad appoggiare l'una o l'altra candidatura. Ma tra la popolazione fu elemento disgregante soprattutto l'assegnazione delle *sortes* ad etnie barbare tra loro contrapposte. Così nel 476/477 da Clermont Sidonio Apollinare, ormai suddito del regno visigotico, scrive al vescovo Giuliano (probabilmente suddito dei Burgundi):

> *Etsi plusculum forte discreta, quam communis animus optabat, sede consistimus, non tamen medii itineris obiectu quantum ad solvendum spectat officium nostra sedulitas impediretur, nisi quod per regna divisi a commercio frequentiore sermonis diversarum sortium iure revocamur; quae nunc saltim post pacis initam pactionem quia fidelibus animis foederabuntur, apices nostri incipient commeare crebri, quoniam cessant esse suspecti. Proinde, domine papa, cum sacrosanctis fratribus vestris pariter Christo supplicaturas iungite preces, ut dignatus prosperare quae gerimus nostrique dominii temperans lites, arma compescens illos muneretur innocentia, nos quiete, totos securitate* (*epist.* 9, 5).

La disintegrazione della compattezza politico-amministrativa dell'Impero è segnata da una profonda trasformazione culturale, di cui Sidonio è per noi testimone privilegiato. Se egli dapprima, insieme all'aristocrazia arverna, anche nel momento della conquista di Narbona (462) vide nel re goto Teoderico II un *Romanae columen salusque gentis*[20], sconfessò poi i Goti come *foedifraga gens* (Sidon. *epist.* 6, 6, 1) e ne descrisse la crudeltà in occasione dei loro attacchi a Clermont[21]: lo stesso mutamento nella valutazione della politica teo-

[20] Sidon. *carm.* 23, 71.

[21] Cf. *epist.* 3, 3, 7-8; 5, 12.

dericiana ed euriciana è constatabile – in area iberica – nelle pagine di Idazio di Chaves. Ma della complessa situazione politica che segnò gli inizi del regno visigotico vorrei qui soltanto sottolineare il passaggio della *sors Gothica* a regno indipendente[22], con la rottura del *foedus* da parte di Eurico: come aveva lodato Teoderico II, federato di Roma, per la sua *civilitas* (*epist.* 1, 2, 1), così Sidonio nel 472/473 (mentre Eurico attaccava Clermont) bolla la *incivilitas* di quella *natio foederatorum* che, tradendo il mandato di sostegno all'Impero, lo stava scalzando dalle fondamenta[23].

Sidonio era rimasto quindi sinceramente sconcertato quando il suo amico Arvando, prefetto delle Gallie, aveva proposto segretamente a Eurico la spartizione della Gallia tra Goti e Burgundi, sulla base di un criterio che si richiamava al *ius gentium*[24]. Arvando fu subito processato a Roma e condannato a morte, ma certo non fu l'unico galloromano a considerare l'amministrazione gotica come realisticamente necessaria nell'anarchia che travagliava l'Impero. Nel suo messaggio a Eurico (tale da fomentare l'aggressività del destinatario – a detta di Sidonio – e da imbarazzare i Burgundi) Arvando mostrava comunque anzitutto la preoccupazione per le minacce che la Gallia romana avvertiva dal versante armoricano[25], e infatti poco dopo (469) Eurico, rompendo il *foedus* con i Romani, attaccò i Britanni del re Riotamo[26]. Questi si rifugiò a Lione, dove ormai i Burgundi erano stati accolti in regime di *hospitalitas*; qui Sidonio conobbe Riotamo e da qui, dopo che egli ebbe lasciato la città, gli scrisse una lettera di raccomandazione per un proprietario suo amico, i cui schiavi erano fuggiti unendosi ai Britanni[27]. Il tono del breve biglietto, prudente e incerto, mostra la precarietà della situazione in

---

[22] Cf. B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992, 571.

[23] Sidon. *epist.* 3, 8, 2: *natione foederatorum non solum inciviliter Romanas vires administrante verum etiam fundamentaliter eruente.*

[24] Cf. Sidon. *epist.* 1, 7, 5.

[25] *Ibid.* 1, 7, 5: *Haec ad regem Gothorum charta videbatur emitti, pacem cum Graeco imperatore dissuadens, Britannos supra Ligerim sitos impugnari oportere demonstrans, cum Burgundionibus iure gentium Gallias dividi debere confirmans, et in hunc ferme modum plurima insana, quae iram regi feroci, placido verecundiam inferrent.*

[26] Cf. Iord. *Get.* 237-238, ed. Giunta – Grillone, 1994, 97.

[27] Sidon. *epist.* 3, 9, 2.

cui si trovavano i *possessores* romani, ma anche i nuovi rapporti di solidarietà che si creavano tra i diversi gruppi. Lo stesso Sidonio si era recato a Lione probabilmente per sollecitare l'aiuto del re burgundo Chilperico, *magister militum* al soldo dei Romani, e infatti nel 473 Clermont resisterà all'assedio dei Visigoti anche grazie all'aiuto di truppe burgunde[28]. Ma Sidonio viveva l'angoscia per la sua città stretta tra i sospetti dei Burgundi e la minacciosa vicinanza dei Visigoti:

> *Oppidum siquidem nostrum quasi quandam sui limitis obicem circumfusarum nobis gentium arma terrificant. Aemulorum sibi in medio positi lacrimabilis praeda populorum, suspecti Burgundionibus, proximi Gothis, nec impugnantum ira nec propugnantum caremus invidia* (*epist.* 3, 4, 1).

Tuttavia come già ai tempi di Teoderico II, quando a Marsiglia Paolino da Pella con una punta di invidia aveva affermato (459) „vediamo molti prosperare, nel nostro Stato, in virtù del favore dei Goti"[29], così non mancava – fra gli amici di Sidonio – chi sapeva mettere a disposizione di Eurico le proprie competenze giuridiche[30] e militari[31]. Sidonio invece conservò la sua diffidenza nei confronti dei Goti e il suo risentimento nei confronti di Eurico anche quando, caduta *Arvernum* e finito il conflitto, egli cercò di recuperare almeno un terzo delle terre ereditate dalla suocera[32]: così nel 476, in attesa che gli fosse concessa udienza dal re, Sidonio celebra la magnificenza della corte di Bordeaux con malcelata irritazione per il proprio dover fare anticamera insieme a tanti altri postulanti, di etnie barbariche diverse, e ne descrive acconciature e atteggiamenti con curiosità infastidita (*ibid.* 5, vv. 21-38).

Nel descrivere con orrore i pirati sassoni (*ibid.* 8, 6, 14-15), Sidonio aveva riconosciuto che la paura è ingigantita dalla distanza (*ibid.* 16). Ma egli conservò per tutta la vita anche quel „sentimento di

---

[28] *Ibid.* 5, 6, 2 e 7, 1; cf. 3, 4 e 5, 7.

[29] Paul. Pell. *euch.* 306s., ed. C. M. Lucarini, 2006, 12: ... *cum iam in re publica nostra / cernamus plures Gothico florere favore.*

[30] Cf. Sidon. *epist.* 8, 3, 3.

[31] Cf. *ibid.* 8, 6, 13-16.

[32] *Ibid.* 8, 9, 2.

intolleranza che la intellettualità romana, nello spirito della tradizionale visione dualistica Romani/barbari, nutriva per i Germani stanziati in Gallia, sentiti come mondo della incoltura"[33]: così all'amico Filagrio scrisse da Lione (469/470), ormai amministrata dai Burgundi e dove allora, probabilmente, si erano rifugiati i Britanni di Riotamo: *Barbaros vitas, quia mali putentur; ego, etiamsi boni*[34]. Tuttavia nella stessa Lione, dove declamando il suo panegirico di Maioriano (458) Sidonio (*carm.* 5, vv. 237-254) aveva ridicolizzato la barbarie dei Franchi, successivamente, in occasione di una visita ufficiale del principe franco Sigismero presso il re burgundo, lo stesso scrittore (*epist.* 4, 20) si profuse in un'ammirata descrizione del *regium iuvenem ritu atque cultu gentilicio ornatum*, a beneficio dell'amico Domnicio, appassionato di parate militari (*ibid.* 1): d'altra parte in quel momento (verso il 469) Sidonio doveva contare sull'appoggio burgundo per la difesa di *Arvernum* e volentieri si lascia prendere dal clima di festa che si era diffuso in città.

Era forse di famiglia romanizzata il *comes* franco Arbogaste, che governava Treviri ormai soltanto nominalmente soggetta al *Romanorum rex* Siagrio; a una richiesta di consulenza dottrinale avanzata dal Franco – Arbogaste intratteneva cordiali rapporti con l'episcopato galloromano[35] – il neovescovo Sidonio risponde (probabilmente intorno al 471), con stima cordiale per un personaggio che, benché *barbarorum familiaris*, sapeva coniugare la propria cultura nativa con quella romana[36].

Il nesso – di cui il *limes* è metafora – è quindi ancora e sempre, per Sidonio, tra umanità e bestialità, cultura e incultura, ci-

---

[33] B. Luiselli, *op. cit.*, 579.

[34] Sidon. *epist.* 7, 14, 10.

[35] Cf. *Epist. Austr.* 23, ed. E. Malaspina, Roma, 2001, 144-159.

[36] Sidon. *epist.* 4, 17, 1-2: *... te ineptire facetissime allegas et Quirinalis impletus fonte facundiae potor Mosellae Tiberim ructas, sic barbarorum familiaris, quod tamen nescius barbarismorum, par ducibus antiquis lingua manuque, sed quorum dextera solebat non stilum minus tractare quam gladium. Quocirca sermonis pompa Romani, si qua adhuc uspiam est, Belgicis olim sive Rhenanis abolita terris in te resedit, quo vel incolumi vel perorante, etsi apud limitem Latina iura ceciderunt, verba non titubant. Quapropter alternum salve rependens granditer laetor saltim in inlustri pectore tuo vanescentium litterarum remansisse vestigia, quae si frequenti lectione continuas, experiere per dies, quanto antecellunt beluis homines, tanto anteferri rusticis institutos.*

viltà e barbarie. Nella disgregazione dell'Impero, infatti, le frontiere culturali persistono più a lungo delle frontiere geopolitiche.

Si tratta talora di frontiere di reciproca diffidenza e paura, come nel caso del *lugubre divortium barbarorum*[37], la barriera ideale che intorno al 480[38] divideva[39] i *foederati* sassoni ribelli dai *cives* Britannoromani, tenendo lontani questi ultimi anche dai pellegrinaggi ai santuari martiriali che si trovavano nell'area controllata dai primi. Questa separazione dei Britannoromani dalle tribù anglosassoni si perpetuò anche sotto l'aspetto religioso, tanto che nel 596 Gregorio Magno scriverà che i vescovi *qui in vicino sunt* non si impegnavano nell'evangelizzazione degli Anglosassoni[40] e lo stesso Beda poi attribuirà espressamente la tardiva cristianizzazione del suo popolo alla responsabilità dei Britanni, „che fra le altre loro scelleratezze, dolorosamente descritte dal loro storico Gildas, aggiungevano anche il fatto di non trasmettere mai la parola della fede, mediante la predicazione, alla gente dei Sassoni o degli Angli, che abitava con loro la Brittania"[41]. Il *divortium barbarorum*, nella Britannia subromana, sembra cioè persistente.

---

[37] Gild. *Brit.* 10, 2, ed. M. Winterbottom, 1978, 92.

[38] Per una datazione dell'opera di Gildas intorno al 482 cf. N. J. Higham, *The English Conquest. Gildas and Britain in the fifth century*, Manchester, 1994, 118-145. Tale datazione appare più coerente con i dati forniti dalla *Chronica Gallica a. 452* (62, *MGH a.a.* 9, p. 654), che registra incursioni sassoni già intorno al 409 (*Britanniae Saxonum incursione devastatae*), e con i dati archeologici, secondo cui i Sassoni risultano presenti come *laeti* o *foederati* nella parte occidentale della *Britannia Prima* intorno al 450 (cf. C. Hills, *The archaeology of Anglo-Saxon England in the pagan period. A review*, *ASE*, 8, 1979, 297-329; J. Hines, *Philology, Archaeology and the* adventus Saxonum vel Anglorum, in A. Bammesberger – A. Wollmann, *Britain 400-600: Language and History*, Heidelberg, 1990, 17-36).

[39] Per questo significato di *divortium* cf. Tac. *ann.* 12, 63, 1; Auson. *opusc.* 16, 432, ed. R. P. H. Green, 1999, 141; Symm. *epist.* 3, 2.

[40] Greg. M. *epist.* 6, 51, 8-10, *CCL* 140, 424: *pervenit ad nos Anglorum gentem ad fidem christianam Deo miserante desideranter velle converti sed sacerdotes e vicino neglegere et desideria eorum cessare sua adhortatione succendere ; ibid.* 6, 60, 7-9, p. 433: *indicamus ad nos pervenisse Anglorum gentem Deo annuente velle fieri christianam, sed sacerdotes qui in vicino sunt pastoralem erga eos sollicitudinem non habere.*

[41] *Hist.* 1, 22, 2, ed. M. Lapidge, 2005, 192: *Qui* [scil. *Brittones*] *inter alia inenarrabilium scelerum facta, quae historicus eorum Gildus flebili sermone*

Altre volte però si tratta di frontiere che polarizzano l'incontro e la relazione, come nel caso di luoghi di mercato: con l'arresto (dopo Traiano) della politica espansionistica romana e con l'affermarsi della politica difensiva, i mercati lungo il *limes* vennero posti sotto controllo militare[42], ma per le *nundinae barbarorum* situate sulla riva sinistra del Danubio e frequentate anche da Romani, la testimonianza di Eugippio[43] si riferisce alla seconda metà del V secolo, quando la disgregazione delle strutture imperiali favoriva ormai il ritiro delle guarnigioni e la cancellazione del *limes*[44]. Il *Commemoratorium* sulla vita di san Severino ci documenta infatti come le popolazioni romane del Norico coabitassero allora pacificamente con i Rugi, di cui erano tributarie: il re dei Rugi risiedeva oltre il Danubio e il suo popolo era cristiano (per influsso dei Goti ariani).

La notizia eugippiana circa le *nundinae barbarorum* sul Danubio ci è in qualche modo confermata da Prisco di Panio[45], che informa come, dopo la morte di Attila (453), gli Unni intorno al 468 chiesero all'imperatore Leone I di riaprire lungo il Danubio l'*agorá* in cui ci si poteva incontrare, „secondo l'antica usanza", per poter di nuovo mettere la propria mercanzia a disposizione dei Romani e scambiarsi i prodotti di cui ciascuno avesse bisogno: ma Leone non volle e l'ambasceria fallì.

In occasione di una precedente ambasceria, inviata da Teodosio II alla corte di Attila (449)[46], Prisco incontrò un ex prigioniero grecofono che si era inculturato fra gli Unni e si era arricchito, e tra gli scarni dati della *Cronaca Gallica del 452* figura anche la notizia della fuga presso gli Unni del medico Eudossio, coinvolto nel movimento bacaudico[47], intorno al 448: le frontiere tra popoli attirano talora verso il „diverso" chi tende a cercare al di fuori una soluzione a difficili situazioni di vita.

---

describit, et hoc addebant, ut numquam genti Saxonum sive Anglorum, secum Brittaniam incolenti, verbum fidei praedicando committerent.

[42] Cf. R. MacMullen, *op. cit.*, 552.

[43] *Sev.* 9, 1, *SC* 374, 202.

[44] *Ibidem*, 20,1, *SC* 374, 234.

[45] Prisc. *exc.* 36, 1-2, ed. P. Carolla, 2000, 73s.

[46] *Ibid.* 8, 94-114, p. 34-37.

[47] *Chron. Gallica a. 452,* 133, *MGH a.a.* 9, 662: *Eudoxius arte medicus, pravi, sed exercitati ingenii, in Bacauda id temporis mota delatus ad Chunos confugit.*

Se ad esempio in tempo di persecuzione i cristiani fuggirono talora dalla *Rōmaikē oikuménē* per rifugiarsi presso i barbari[48], il fenomeno della fuga di Romani si verificò di nuovo, paradossalmente, in concomitanza con la penetrazione di nazioni germaniche all'interno della compagine imperiale; tale penetrazione mette a contatto e a confronto i diversi stili di vita: ma tutto questo è poco documentato dalle fonti romane del tempo. Fughe di schiavi presso i barbari[49] si verificarono ad esempio in occasione del saccheggio di Roma da parte di Alarico[50] e, come ho già ricordato, in occasione del breve soggiorno a Lione (c. 470) dei Britanni minacciati da Eurico[51].

Orosio (416/418) da parte sua, nell'ottica della propria storiografia apologetica (e con linguaggio in parte biblico), sostiene che in Spagna i barbari erano diventati pacifici agricoltori e che i Romani rimasti nella penisola preferivano la nuova dominazione alla pressione fiscale romana[52]. Pur condizionato dalla griglia retorica del proprio assunto e quindi in una lettura ottimistica del presente, è comunque verosimile – per le informazioni di prima mano di cui Orosio poteva disporre circa la propria terra – la sua menzione di accordi tra i nuovi venuti e i *cives* ispanoromani (7, 41, 4-5).

Così pure è verosimile, pur nell'enfatizzazione retorica di una storiografia in chiave moraleggiante, la descrizione fornita da Salviano di Marsiglia, laddove il particolare riferimento alle Gallie, sua terra natale, sembra rendere attendibili le sue informazioni circa la fuga di provinciali dalle iniquità dell'amministrazione romana:

> *Inter haec vastantur pauperes, viduae gemunt, orfani proculcantur, in tantum ut multi eorum, et non obscuris natalibus editi et liberaliter instituti, ad hostes fugiant, ne persecutionis publicae adflic-*

---

[48] Cf. Eus. *Const.* 2, 53, ed. F. Winkelmann, 1992², *GCS* 1/1, 70. Sulla fuga in territorio romano da parte di cristiani goti perseguitati cf. Oros. 7, 32, 9, e sulla fuga dall'impero sassanide cf. Aug. *civ.* 18, 52, 61-64, *CCL* 48, 652.

[49] Cf. già Caes. *Gall.* 1, 27, 3.

[50] Zos. 5, 42, 3.

[51] Sidon. *epist.* 3, 9, 2.

[52] Oros. 7, 41, 7: *Quamquam et post hoc quoque continuo barbari exsecrati gladios suos ad aratra conversi sunt residuosque Romanos ut socios modo et amicos fovent, ut inveniantur iam inter eos quidam Romani qui malint inter barbaros pauperem libertatem quam inter Romanos tributariam sollicitudinem sustinere.*

tione moriantur, quaerentes scilicet apud barbaros Romanam humanitatem, quia apud Romanos barbaram inhumanitatem ferre non possunt. Et quamvis ab his, ad quos confugiunt, discrepent ritu, discrepent lingua, ipso etiam, ut ita dicam, corporum atque induviarum barbaricarum foetore dissentiant, malunt tamen in barbaris pati cultum dissimilem quam in Romanis iniustitiam saevientem. Itaque passim vel ad Gothos vel ad Bacaudas vel ad alios ubique dominantes barbaros migrant, et commigrasse non paenitet; malunt enim sub specie captivitatis vivere liberi quam sub specie libertatis esse captivi. Itaque nomen civium Romanorum, aliquando non solum magno aestimatum, sed magno emptum, nunc ultro repudiatur ac fugitur, nec vile tantum, sed etiam abominabile paene habetur. Et quod esse maius testimonium Romanae iniquitatis potest, quam quod plerique et honesti et nobiles et quibus Romanus status summo et splendori esse debuit et honori, ad hoc tamen Romanae iniquitatis crudelitate compulsi sunt, ut nolint esse Romani? Et hinc est, quod etiam hi, qui ad barbaros non confugiunt, barbari tamen esse coguntur, scilicet ut est pars magna Hispanorum, et non minima Gallorum, omnes denique, quos per universum Romanum orbem fecit Romana iniquitas iam non esse Romanos (Salv. *gub.* 5, 21-23, pp. 328. 330).

L'assenza di sistema tributario tra i Goti rendeva infatti paradossalmente appetibile il passaggio alla loro amministrazione[53] e anche Orosio, una trentina d'anni prima, aveva accennato ad accordi e patteggiamenti tra la popolazione romana e i nuovi venuti, come conseguenza della penetrazione di numerose tribù barbariche nella penisola iberica (409)[54].

Al primo cessare della fase conflittuale, infatti, verosimilmente si attivavano relazioni commerciali ed umane tra Romani e nuovi venuti: lo attesta Paolino da Pella, che verso il 459 a Marsiglia si vede provvidenzialmente offrire da un Goto sconosciuto l'acquisto di un suo *agellus,* sia pure a un prezzo modesto[55], e riconosce suo malgra-

---

[53] *Ibid.* 5, 8, 36-37: *Tam longe enim est ut haec inter Gothos barbari tolerent ut ne Romani quidem, qui inter eos vivunt, ista patiantur. Itaque unum illic Romanorum omnium votum est, ne umquam eos necesse sit in ius transire Romanum.*

[54] *Ibid.* 7, 41, 4-5: *... ut ...quisque egredi atque abire vellet ipsis barbaris mercennariis ministris ac defensoribus uteretur. Hoc tunc ipsi ultro offerebant, et qui auferre omnia interfectis omnibus poterant particulam stipendii ob mercedem servitii sui et transvecti oneris flagitabant; et hoc quidem a plurimis factum est.*

[55] Paul. Pell. *euch.* 575-579, p. 21.

do la *summa humanitas* (v. 289)[56] con cui a Bordeaux i Goti, che in precedenza erano stati *in pace recepti* (v. 312), dopo la presa del potere in città da parte di Ataulfo (413) avevano protetto quei Romani che precedentemente condiviso con loro le proprietà secondo i criteri dell'*hospitalitas*[57].

Tipologie di inclusione

Le fonti romane ci illustrano inizialmente quella che fu – in alternativa con una politica di reciproca repulsione – una politica di inclusione, prima di arrivare all'integrazione che si avvia con il nuovo assetto politico-amministrativo dei regni romanobarbarici (a cominciare dal regno visigotico di Teoderico I) e che sarà in qualche modo raggiunta nel VI secolo.

Evidente fattore di contatto con le diverse etnie fu per i Romani la barbarizzazione dell'esercito, che dal III secolo non comprende soltanto *dediticii*, disertori, *gentiles* provinciali, ma anche *foederati* esterni all'Impero. Ma in aree di confine o comunque impoverite[58], in quanto abbandonate dai coloni e talora anche dai proprietari, poteva essere utile ai Romani anche l'insediamento di gruppi nazionali divisi fra loro, poco numerosi e con economie povere.

Come è noto, la presenza di tribù germaniche in territorio romano è registrabile particolarmente negli insediamenti di *tributarii* e *foederati*, che erano tenuti a prestare servizio militare come *auxiliares*. Ma tra III e V secolo, in aree della Gallia abbandonate dagli abitanti in seguito a sconfinamenti e saccheggi di barbari[59], venivano as-

---

[56] Sulla *Romana humanitas* riconoscibile fra i barbari cf. Salv. *gub.* 5, 21, p. 328, qui sopra cit.

[57] Paul. Pell. *euch.* 285-290, pp. 11s.

[58] Cf. ad es., con riferimento già alla politica dell'imperatore Probo, *Hist. Aug., Prob.* 15, 2.6: *omnes iam barbari vobis iam arant, vobis iam serviunt, et contra interiores gentes militant. (...) Arantur Gallicana rura barbaris bubus, et iuga Germanica captiva praebent nostris colla cultoribus, pascuntur ad nostrorum alimoniam gentium pecora diversarum, equinum pecus nostro iam fecundatur equitatui, frumento barbarico plena sunt horrea. Quid plura? illis sola relinquimus sola, nos eorum omnia possidemus.*

[59] Cf. C. R. Whittaker, *"Agri deserti"*, in M. I. Finley (ed.), *Studies in Roman Property,* Cambridge, 1976, 137-165, in part. 145s.

segnate terre da coltivare ai *laeti* germanici[60]: il vocabolo è variamente interpretato[61], ma i *laeti* sembrano per lo più da identificarsi con agricoltori germanici discendenti da ausiliari dell'esercito stanziati in Gallia. Già Marco Aurelio intorno al 175 aveva stanziato tribù germaniche in territorio romano[62], ma di *laeti,* reduci dal servizio militare, si fa menzione per la prima volta con riferimento agli *arva iacentia* ad essi assegnati da Massimiano Erculio in Gallia. Vi fa riferimento, per sottolineare la continuità della politica imperiale in proposito, il panegirico pronunciato da un anonimo retore il 1° marzo 297, probabilmente a Treviri, in onore del Cesare Costanzo Cloro; l'anonimo evoca così l'analogo, ma più recente, stanziamento di *barbari cultores* ad opera di Costanzo Cloro, in aree rimaste incolte dopo la rivolta:

> *Itaque sicuti pridem tuo, Diocletiane Auguste, iussu deserta Thraciae translatis incolis Asia complevit, sicut postea tuo, Maximiane Auguste*[63]*, nutu Nerviorum et Trevirorum arva iacentia Laetus postliminio restitutus et receptus in leges Francus excoluit, ita nunc per victorias tuas, Constanti Caesar invicte, quidquid infrequens*

---

[60] Cf. *Cod. Theod.* 7, 20, 10 (a. 369).12 (a. 400); 13, 11, 10 (a. 399).

[61] Secondo D. Lassandro, *I 'cultores barbari' (Laeti) in Gallia da Massimiano alla fine del IV secolo d.C.,* in M. Sordi (cur.), *Conoscenze etniche,* 178-188, e Celestina Milani, *Lat. laetus, etr. lethe, ibid.,* 189-200, *laeti* è vocabolo latino di origine etrusca, poi utilizzato dai Germani dopo l'attribuzione di tale appellativo ai coloni (liberi) barbari stanziati in aree incolte all'interno dell'impero.

[62] *Infinitos ex gentibus in Romano solo collocavit* (*Hist. Aug., M. Aur.* 24, 3).

[63] Probabilmente dopo le campagne di Massimiano Erculio contro i *Bacaudae* e Carausio, connivente con i Franchi (286-290); cf. Eutrop. 9, 21: *Per haec tempora etiam Carausius, qui vilissime natus strenuae militiae ordine famam egregiam fuerat consecutus, cum apud Bononiam per tractum Belgicae et Armorici pacandum mare accepisset, quod Franci et Saxones infestabant, multis barbaris saepe captis nec praeda integra aut provincialibus reddita aut imperatoribus missa, cum suspicio esse coepisset consulto ab eo admitti barbaros, ut transeuntes cum praeda exciperet atque hac se occasione ditaret, a Maximiano iussus occidi, purpuram sumpsit et Britannias occupavit.*

La notizia di insediamenti di *laeti* in epoca così alta sembra credibile, anche se gli archeologi non hanno rinvenuto tracce di insediamenti di *laeti* germanici prima della metà del IV secolo (allo stesso periodo rimandano Zos. 2, 54; Ammian. 16, 11, 4; 20, 8, 13; 21, 13, 16). Cf. anche C. J. Simpson, Laeti *in Northern Gaul: A Note on* Pan. Lat., *VIII, 21, Latomus,* 36, 1977, 169s.

Ambiano et Bellovaco et Tricassino solo Lingonicoque restabat, barbaro cultore revirescit[64].

Ex professore forse ad Autun, ritiratosi da vecchio nella quiete della campagna[65], il panegirista esprime la gratitudine sua personale, di tutta la *civitas Aeduorum* e in qualche modo di tutta la Gallia, per il profitto economico derivante dall'insediamento di *coloni* germanici e di artigiani britannoromani[66]; ma la descrizione dal panegirista, risentendo di una sua esperienza diretta, coglie anche particolari profondamente umani, nel descrivere quei gruppi familiari provvisoriamente sotto custodia, in attesa di essere inviati alle dipendenze di *possessores* romani in qualità di coloni di condizione libera:

... nunc vidimus et videmus: totis porticibus civitatum sedere captiva agmina barbarorum, viros attonita feritate trepidantes, respicientes anus ignaviam filiorum nuptas maritorum, vinculis copulatos pueros ac puellas familiari murmure blandientes, atque hos omnes provincialibus vestris ad obsequium distributos, donec ad destinatos sibi cultus solitudinum ducerentur. Insultare hercule communi Galliarum nomine libet <et>, quod pace vestra loquar, ipsis triumphum adsignare provinciis. Arat ergo nunc mihi Chamavus et Frisius et ille vagus, ille praedator exercitio squali<di> ruris operatur et frequentat nundinas meas pecore venali et cultor barbarus laxat annonam. Quin etiam si ad dilectum vocetur accurrit et obsequiis teritur et tergo coercetur et servire se militiae nomine gratulatur. (*Pan.* 8 [5], 9, 1-4, p. 284).

---

[64] *Pan.* 8 [5], 21, 1, ed. D. Lassandro, Augustae Taurinorum, 1992, 294. Cf. *ibid.* 1, 4, p. 278 *cum ... tot translati sint in rura Romana cultores...*

[65] Cf. *ibid.* 1, 4, p. 278.

[66] Se il lavoro dei campi era affidato a tribù barbare, nell'edilizia pubblica e privata venivano piuttosto impiegati artigiani romani: così il panegirista, a nome della *civitas Aeduorum*, ringrazia Costanzo per il fatto che, in seguito alla sua vittoria sulla ribelle Britannia, da quella provincia giungevano artigiani che venivano impegnati nell'edilizia pubblica e privata: *devotissima vobis civitas Aeduorum ex hac Britannicae facultate victoriae plurimos, quibus illae provinciae redundabant, accepit artifices, et nunc exstructione veterum domorum et refectione operum publicorum et templorum instauratione consurgit* (*Pan.* 8 [5], 21, 2, p. 294). Si trattava evidentemente di artigiani britannoromani coinvolti nella secessione di Carausio; degli stessi *artifices transmarini* Eumene l'anno dopo (298) segnala la presenza a Autun (*Pan.* 9 [4], 4, 3, p. 300).

Coltivatori barbari potevano essere stanziati come *dediticii* in regime di asservimento, ma la condizione tradizionale dei coloni era quella di uomini liberi, benché non proprietari: in quanto liberi, infatti, i coloni erano soggetti alla *capitatio* (pagata, dai tempi di Valeriano – metà del III secolo – dai proprietari), oltre che alla leva militare[67]. Si tendeva perciò ad impedire la loro riduzione in schiavitù e il loro trasferimento in altre terre, dove non erano più controllabili dal censo. La condizione colonaria dell'*inquilinatus* venne infatti concessa anche a „gruppi barbari accolti pacificamente come coltivatori sul suolo dell'impero"[68]; così gli Sciri vinti nel 409 furono distribuiti *iure colonatus* in regioni lontane dalla loro (escludendo cioè Tracia e Illirico)[69].

Talora poi l'insediamento di tribù barbariche all'interno del territorio romano non era autorizzato e, in occasione di conflitti, si rivelava instabile. Così nel clima di guerriglia che nel IV secolo agitava il versante renano e che vide Giuliano impegnato, nel 357, contro gli sconfinamenti di Alamanni, anche i *Laeti barbari ad tempestiva furta sollertes,* si diedero al saccheggio e intrufolandosi in mezzo agli eser-

---

[67] Così il Cesare Giuliano offrì a Costanzo II (360) truppe in cui a *Gentiles* e *Scutarii* prometteva di mescolare "alcuni giovani *Laeti*, di stirpe barbara ma nati al di qua del Reno, o comunque da (barbari) *dediticii,* che passano nelle nostre fila" (cf. Ammian. 20, 8, 13, p. 27 Fontaine: *aduliscentes Laetos quosdam, cis Rhenum editam barbarorum progeniem, vel certe ex dediticiis qui ad nostra desciscunt*). Ugualmente la *Notitia dignitatum* (*occ.* 42, 33-44), all'inizio del V secolo, attesta nelle Gallie la presenza di *laeti*, che militavano agli ordini di *praefecti* romani, con l'indicazione delle diverse etnie da cui quei *corpora* limitanei erano costituiti. Secondo C. J. Simpson (Laeti *in Northern Gaul,* 169-170; idem, Laeti *in the* Notitia Dignitatum. *"Regular" Soldiers vs. "Soldier-Farmers", RBPh*, 66, 1988, 80-85) i soldati *laeti* sarebbero da identificare non tanto con reduci dal servizio militare, ma con soldati regolari (provinciali, abitanti delle zone di confine privati delle loro terre, ma anche gruppi di recente immigrazione, qualificati come *gentiles*).

[68] L. Cracco Ruggini, *«Coloni» e «inquilini»: «miseri et egeni homines»?*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, VIII Convegno Internazionale, Perugia, 1990, 199-216, in part. 210.

[69] *Cod. Theod.* 5, 6, 3: *Scyras barbaram nationem maximis Chunorum, quibus se coniunxerunt, copiis fusis imperio nostro subegimus. Ideoque damus omnibus copiam ex praedicto genere hominum agros proprios frequentandi, ita ut omnes sciant susceptos non alio iure quam colonatus apud se futuros nullique licere ex hoc genere colonorum ab eo, cui semel adtributi fuerint, vel fraude aliquem abducere vel fugientem suscipere, poena proposita, quae recipientes alienis censibus adscribtos vel non proprios colonos insequitur. Opera autem eorum terrarum domini libera [utantur]...* (nell'ultima parte il testo è corrotto).

citi dei due contendenti tentarono di raggiungere Lione e di entrarvi[70]; intimoriti dalla reazione dell'esercito romano, „i barbari che si erano stabiliti al di qua del Reno"[71] – non sembra dunque trattarsi di *laeti* o di *foederati* stanziati con regolare permesso delle autorità romane – cercarono di sbarrare l'accesso al fiume da parte dei soldati romani mediante barricate improvvisate e si rifugiarono su isole del Reno. Qui però gli *auxiliares velites* li raggiunsero a nuoto e massacrarono anche donne e bambini, *sine aetatis ullo discrimine*[72]; dopo che essi si furono allontanati (così carichi di bottino che lo andarono perdendo lungo il tragitto di ritorno, riattraversando il fiume), i Germani superstiti trasportarono le proprie famiglie, provviste e suppellettili preziose (*opes barbaricas*), in zone interne al di là del Reno[73].

Ad impedire per il futuro gli sconfinamenti ormai divenuti abituali fu allora restaurata la fortezza delle Tre Taverne (Saverne), ma per assicurare alla guarnigione romana le provviste alimentari Giuliano le fece requisire prelevandole dalle messi barbariche, con la forza delle armi (*ex barbaricis messibus non sine discriminis metu collectum militis manu*), in quantità sufficiente alla guarnigione per un anno intero, oltre alle razioni sufficienti per venti giorni di vitto per le proprie truppe[74], procedendo poi subito – nonostante si fosse in autunno – al saccheggio delle ricche fattorie Alamanniche (*opulentas pecore villas et frugibus rapiebat, nulli parcendo*): ne fece prigionieri gli abitanti e incendiò le case costruite – annota Ammiano – con una certa cura, con tecnica romana (*curatius ritu Romano constructa*)[75]. Anche in questo caso, e quindi in territorio germanico, Giuliano, fatta restaurare una fortezza di età traianea, ne approvvigionò la guarnigione con „provviste estratte dalle viscere dei barbari"[76]. Intimoriti, gli Alamanni si impegnarono a „portare sulle pro-

---

[70] Ammian. 16, 11, 4, p. 169s. Galletier – Fontaine.

[71] *Ibid.* 11, 8, p. 170 (*barbari, qui domicilia fixere cis Rhenum*).

[72] *Ibid.* 11, 9, p. 171. Così intorno al 448, al tempo dello sconfinamento dei Franchi nell'Artois, Maioriano piombò su una loro festa di nozze, come Sidonio Apollinare (*carm.* 5, 218-230) narra compiaciuto nel suo panegirico.

[73] Ammian. 16, 11, 10, p. 171.

[74] *Ibid.* 11, 11, p. 171.

[75] *Ibid.* 17, 1, 7, p. 40 Sabbah.

[76] *Ibid.* 1, 11, p. 41 (*ex barbarum visceribus alimenta congesta sunt*).

prie spalle" i viveri di cui i soldati della guarnigione romana avessero avuto bisogno[77].

La descrizione ammianea, assai accurata, si sofferma anche sul duro trattamento riservato alla popolazione civile: la sua chiave di lettura è infatti in funzione della celebrazione del decisionismo militare di Giuliano, contrapposto al fiacco opportunismo di Costanzo II. In tale prospettiva, la testimonianza di Ammiano mette ripetutamente in evidenza anche l'impoverimento della Gallia romana, segnalando le misure di Giuliano contro la pressione fiscale (17, 3), l'approvvigionamento delle truppe fatto venire dalla Britannia (18, 2, 3), il ricorso al saccheggio dei raccolti di tribù germaniche, al di qua e al di là del Reno (17, 9, 2; 10, 6), per sfamare le truppe romane.

Dopo aver quindi sconfitto, nella primavera del 358, i Franchi Salii che „avevano osato da tempo stabilirsi, con incredibile sfrontatezza, all'interno del territorio romano"[78] (in un'area corrispondente al Brabante e Limburgo), Giuliano concesse ai superstiti di rimanere sul posto „con le loro ricchezze e con i loro figli"[79], probabilmente nello *status* di *foederati*; come pure ai Chamavi, „che avevano avuto la stessa audacia", accogliendo la loro resa concesse di tornare nel territorio che ormai avevano occupato[80].

Come appare chiaramente anche nella politica dei Valentiniani – nella seconda metà del IV secolo – i *foedera* stipulati con popolazioni barbariche furono suggeriti da ragioni economiche (necessità di tributi e leve militari) più che da ragioni strategiche. Così quando nel 370 i Sassoni provenienti dall'Holstein minacciavano la Gallia settentrionale, Ammiano segnala che essi, intimoriti dalla reazione degli eserciti romani, ottennero di potersi ritirare *datis ex condicione proposita iuvenibus multis habilibus ad militiam*[81]. Gli Alamanni poi

---

[77] *Ibid.* 1, 13, p. 41.

[78] *Ibid.* 8, 3, p. 60: *... ausos olim in Romano solo apud Toxiandriam locum, habitacula sibi figere praelicenter.*

[79] *Ibid.* 4, p. 61: *dedentes se cum opibus liberisque suscepit.*

[80] *Ibid.* 5, p. 61: *Chamavos itidem ausos similia adortus, eadem celeritate partim cecidit, partim acriter repugnantes, vivosque captos, compegit in vincula, alios praecipiti fuga trepidantes, ad sua, ne militem spatio longo defatigaret, abire interim permisit innocuos; quorum legatis paulo postea missis precatum consultumque rebus suis, humi prostratis sub obtutibus eius, pacem hoc tribuit pacto ut ad sua redirent incolumes.*

[81] *Ibid.* 28, 5, 4, pp. 183s. Marié.

sono descritti come una *immanis natio* che continuamente rinnova la sua giovinezza[82] e quindi minacciava di sconfinare nella Rezia romana, passando il Reno: allora Valentiniano I decise di lanciare contro di essi i Burgundi (stanziati a sud del Meno), anch'essi „ricchi di forze giovani" e perciò temibili[83]; una volta dispersi *per Raetias* per timore dei Burgundi, gli Alamanni furono massacrati dal generale romano Teodosio, ma i superstiti, per ordine di Valentiniano, furono deportati „verso l'Italia... dove ricevettero prosperi villaggi e da allora coltivano le terre intorno al Po, in qualità di *tributarii*"[84], cioè *coloni* e *gentiles*[85].

Di nuovo nella pianura Padana, „per coltivare i campi" tra Modena, Reggio e Parma[86], furono deportati nel 377 gruppi di Goti Taifali superstiti dopo aver combattuto, in Illirico, contro Frigerido, generale di Graziano. Ma poi, dopo la sconfitta di Adrianopoli e le violenze che ne seguirono subentrò, in Tracia, una feroce reazione dei Romani (e dei loro *auxiliares*) contro *Gothos antea susceptos dispersosque per varias civitates et castra*[87]. L'inclusione dei barbari, che era stata fino ad allora percepita come una risorsa indispensabile all'Impero ormai al collasso dal punto di vista demografico ed economico, venne così spesso avvertita come una minaccia.

Pertanto a proposito di *terrae laeticae* in Italia, in cui si erano trasferite molte tribù messesi al seguito della prosperità romana, una costituzione imperiale del 399 interviene a vietare sconfinamenti in terreni non autorizzati, che si erano verificati con la connivenza e il

---

[82] *Ibid.* 9, p. 185: *varietate casuum imminuta, ita saepius adulescit, ut fuisse longis saeculis aestimetur intacta.*

[83] *Ibid.*: *pubis immensae viribus affluentes, ideoque metuendos finitimis universis.*

[84] *Ibid.* 15, p. 186: *Per hanc occasionem impendio tempestivam, Alamannos gentis ante dictae metu dispersos aggressus per Raetias Theodosius, ea tempestate magister equitum, pluribus caesis, quoscumque cepit ad Italiam iussu principis misit, ubi fertilibus pagis acceptis iam tributarii circumcolunt Padum.*

[85] Cf. M. Colombo, *Due note storiche e letterarie sui libri XXVIII-XX di Ammiano Marcellino*, *Philologus*, 150, 2006, 149-174, in part. 149-160.

[86] Ammian. 31, 9, 4, p. 129 Sabbah: *... vivosque omnes circa Mutinam Regiumque et Parmam, Italica oppida, rura culturos exterminavit.*

[87] *Ibid.* 16, 8, p. 159.

permissivismo di funzionari locali[88]. Per l'ultima volta poi si fa menzione di *laeti* in una *Novella* di Libio Severo e Leone I, dell'anno 465[89]: sembra qui trattarsi (il testo è lacunoso) di corpi addetti a pubblici servizi e a diretto contatto con *coloni* e *famuli* di proprietari romani. Inoltre, per quanto riguarda l'Africa, una costituzione del 409 attesta l'attribuzione di terre da coltivare – in cambio della manutenzione e difesa del *limes* – a *gentiles* o gruppi tribali, oltre che a veterani[90]. Si tratta ormai di contrattazioni stipulate dalle autorità romane con tribù insediate in aree di confine o comunque sprovviste di coloni e talora abbandonate dagli stessi proprietari. In tali situazioni i *laeti* o *gentiles* si trovavano in situazione di vantaggio e potevano abusarne.

Se Ammiano (28, 5, 8-13) racconta la vittoria sugli Alamanni sottolineando la slealtà di Valentinano ai danni dei Burgundi, Simmaco nel panegirico pronunciato a Treviri il 1° gennaio 370 per il terzo consolato di Valentiniano – mentre si facevano fortificazioni lungo la linea del Reno – aveva narrato nella chiave della romana *clementia* la sconfitta della *ferox natio*[91] degli Alamanni cisrenani da parte dell'imperatore: egli ne aveva poi consentito il ritiro oltre Reno, lasciando loro le armi[92] perché potessero contribuire alla difesa del

---

[88] *Cod. Theod.* 13, 11, 10: *Quoniam ex multis gentibus sequentes Romanam felicitatem se ad nostrum imperium contulerunt, quibus terrae laeticae administrandae sunt, nullus ex his agris aliquid nisi ex nostra adnotatione mereatur. Et quoniam aliquanti vel amplius quam meruerant occuparunt aut conludio principalium vel defensorum vel subrepticiis rescribtis maiorem, quam ratio poscebat, terrarum modum sunt consecuti, inspector idoneus dirigatur, qui ea revocet, quae aut male sunt tradita aut inprobe ab aliquibus occupata.*

[89] *Nov. Severi* 2, in *Cod. Theod.*, t. II, p. 201 Mommsen – Meyer.

[90] *Cod. Theod.* 7, 15, 1: *Terrarum spatia quae gentilibus propter curam munitionemque limitis atque fossati antiquorum humana fuerant provisione concessa, quoniam conperimus aliquos retinere, si eorum cupiditate vel desiderio retinentur, circa curam fossati tuitionemque limitis studio vel labore noverint serviendum, ut illi, quos huic operi antiquitas deputarat. Alioquin sciant haec spatia vel ad gentiles, si potuerint inveniri, vel certe ad veteranos esse non inmerito transferenda, ut hac provisione servata fossati limitisque nulla in parte timoris esse possit suspicio.*

[91] Symm. *or.* 2, 4, ed. J. P. Callu, Paris, 2009, 12.

[92] Viceversa per consentire l'ingresso di profughi Goti – in fuga dai saccheggi unni – all'interno del territorio romano, Valente nel 376 sembra avesse ordinato di disarmarli, anche se, per la connivenza di funzionari romani corrotti, molti entrarono armati (Zos. 4, 20, 6).

limes da tribù esterne. La scena del rilascio dei vinti Alamanni è descritta[93] con particolari che illustrano la vita quotidiana di quelle popolazioni e avanzano proposte di interpretazione circa la loro mentalità e i loro valori di riferimento (*mores gentium*), non sulla base di luoghi comuni ma sulla base di interrogativi sulla sorte, i timori, le attese di quelle tribù, in una terra incalzata e „assediata dalla civiltà" romana (*civitatibus obsidentur*). Simmaco infatti sogna ancora una politica di espansione dell'Impero, e descrive l'estendersi della civiltà romana come una progressiva esclusione dei barbari indigeni (*exclusit cultus indigenas*): via via essi si trasformavano in nuovi abitanti (*incolae*)[94] annessi all'Impero come mano d'opera (in questo caso i vinti Alamanni), mentre i Burgundi chiedevano di aggregarsi come *accolae* (abitanti aggiuntivi)[95], in qualità di *foederati* disposti a fornire truppe mercenarie.

I *foederati* rimanevano però politicamente autonomi e le loro rivendicazioni contrattuali mettevano talora in difficoltà le autorità romane. È interessante notare come in Britannia dopo il ritiro delle guarnigioni romane (nel 409, secondo Zos. 6, 10, 2) i Britannoromani – che continuarono per qualche decennio a considerarsi *cives* (come mostra Gildas) con un'amministrazione prolungata da funzionari (*publici*) e una difesa affidata ai *reges* o capitribù britannici[96] – in continuità con il sistema romano fecero ricorso, contro le scorribande di Scoti e Pitti, ad ausiliari barbari (Sassoni): l'iniziativa costituì, come è noto, il principio della loro affermazione nella Britannia subromana, e l'unica fonte vicina nel tempo, Gildas, narra come a quei „falsi soldati" (*cum manipularibus spuriis*) si fossero uniti via via altri Sassoni, che in qualità di truppe ausiliari in regime di *hospitalitas* all'interno dell'ex provincia romana richiedevano un adeguato vettovagliamento:

---

93 Symm. *or.* 2, 10-11.12-13.14-15, 14-16.

94 Lo stanziamento di nuovi *incolae* incrementava le entrate del fisco, oltre che le fila dell'esercito. Dirà Flavio Merobaude, nel suo panegirico di Aezio (1° gennaio 446), che con l'insediamento di Alani in Armorica i *Bacaudae* potevano essere recuperati alla società romana come *incolae* (v. 8), impegnati nella coltivazione della terra senza più collusioni con i vicini Visigoti (v. 15, ed. A. Bruzzone, 1999, 81).

95 Vedi sopra, nota 4.

96 Gild. *Brit.* 26, 2.

> *Igitur intromissi in insulam barbari, veluti militibus et magna, ut mentiebantur, discrimina pro bonis hospitibus subituris, impetrant sibi annonas dari: quae multo tempore impertitae clauserunt, ut dicitur, canis faucem. Item queruntur non affluenter sibi epimenia contribui, occasiones de industria colorantes, et ni profusior eis munificentia cumularetur, testantur se cuncta insulae rupto foedere depopulaturos. Nec mora, minas effectibus prosequuntur*[97].

Altro noto esempio di violazione del *foedus* è quello degli *Honoriaci, foederati* barbari[98] provenienti dalla Gallia[99] e probabilmente di etnia eterogenea: ad essi, insediati da Costantino III presso i *Campi Pallentini*, Orosio (7, 40, 7-10) attribuisce la responsabilità di aver contribuito con la loro connivenza al passaggio di altri barbari (Suebi, Vandali, Alani) in Spagna, nell'autunno del 409. Ma poi gli stessi devastatori – attesta Orosio (*ibid.* 10) pochi anni dopo (416/418) – „avuta la loro parte e suddivise fino ad oggi le proprietà, si sono insediati" (*habita sorte et distributa usque ad nunc possessione consistunt*) nelle province ispaniche e da allora le coltivano come agricoltori (*ibid.* 7, 41, 7).

In seguito alla concessione dell'*hospitium*[100] a *foederati* all'interno del territorio romano, l'acquisizione da parte loro dei privilegi spettanti ai veterani (occupazione stabile di terre[101] ed esenzione dal-

---

[97] *Ibid.* 23, 5, p. 97. La decisione di coinvolgere i Sassoni nella difesa contro la minaccia di nuove razzie da parte degli Scoti è attribuita da Gildas alla proposta di uno dei capitribù celtici (*superbus tyrannus*: *ibid.* 23, 1) ma all'interno di un *consilium* (*ibid.* 22, 3), e i *consiliarii* (*ibid.* 23, 1) che insieme a lui presero la decisione mi sembrano da identificare verosimilmente con quei *rectores* (*ibid.* 1, 14) o *publici* (*ibid.* 26, 2) che Gildas considera corresponsabili dei mali dei *cives* britannoromani e che erano in qualche modo continuatori della pubblica amministrazione di età romana (ad es. il padre di s. Patrizio aveva ancora il titolo di *decurio*: cf. Patr. *epist.* 10, 7, *SC* 249, 142).

[98] Oros. 7, 40, 7 (*cum barbaris quibusdam qui quondam in foedus recepti atque in militiam allecti Honoriaci vocabantur*).

[99] Zos. 6, 5, 1 informa che Geronzio e „soldati provenienti dalla Gallia" furono messi in Spagna a guardia dei Pirenei.

[100] L'insediamento di un gruppo di Goti è così regolato da una norma frammentaria del *'Codex Eurici'*: ... *Gothi ingrediantur in loco hospitum*... (276, *MGH legum sectio* 1/1, p. 4, 20s.). Anche *Lex Burg.* 54 e 79, 5, *MGH legum sectio* 2/1, p. 88s. e 104, sancisce la conservazione dello *status quo* in un tempo in cui era ormai assente l'autorità romana che aveva concesso l'*hospitalitas*.

[101] Cf. *Cod. Theod.* 7, 20, 3 (a. 320).

le imposte[102]) avviò il processo di formazione di regni romanobarbarici autonomi[103]. Da tempo infatti, via via che le campagne venivano abbandonate, i veterani venivano incoraggiati a coltivare le terre di proprietari assenti[104] e finivano per occuparle stabilmente, in mancanza di chi le reclamasse. Così il cosiddetto *'Codex Eurici'* (non anteriore al 476) prescriverà che le *sortes Gothicas et tertias Romanorum, quae intra* L *annis non fuerint revocate, nullo modo repetantur*[105]. E tuttavia Sidonio (*epist.* 6, 6, 1) valutava come tradimento del *foedus* la pretesa dei Goti di occupare l'Alvernia.

Anche in Africa i Vandali aspirarono forse inizialmente allo *status* di *foederati* (si pensi agli accordi segreti che sembrano essere intercorsi con il *comes Africae* Bonifacio)[106], con un primo temporaneo sbarco in Mauretania (425)[107]; occupata poi in cinque anni, con la violenza, buona parte dell'Africa romana – sotto la guida dell'ariano Genserico, in connivenza con indigeni Mauri e frange separatiste locali – i Vandali ebbero nel 435 da Valentiniano III il riconoscimento dello *status* di *foederati*, anche se nel 439 da Ippona essi giunsero a occupare anche Cartagine[108]. Nei suoi editti antiomousiani del 483-484[109] Unirico, significativamente, indica il proprio regno ancora come *sortes Vandalorum*, mentre si dichiara re delle sole tribù germaniche fusesi fra loro e guarda alla popolazione locale (Pu-

---

102 Cf. *Cod. Theod.* 7, 20, 2 (a. 320/326); 7, 20, 4 (a. 325); 7, 20, 8 (a. 364).

103 Si veda, contro W. Goffart, *Barbarians and Romans A.D. 418-584. The Techniques of Accommodation,* Princeton, 1980, la posizione di M. Cesa, Hospitalitas *o altre "Techniques of Accommodation"? A proposito di un libro recente, Archivio storico italiano*, 140, 1982, 539-552, H. Wolfram, *Zur Ansiedlung reichsangehöriger Föderaten, MIÖG*, 91, 1983, 5-35, e H. Sivan, *On* foederati, hospitalitas, *and the settlement of the Goths in A.D. 418, AJPh*, 108, 1987, 759-772.

104 Cf. *Cod. Theod.* 7, 20, 11 (a. 368/370).

105 *Cod. Eur.* 277, *MGH legum sectio* 1/1, p. 5, 7-9. Sidon. *epist.* 8, 9, 2 si dichiara disposto a contentarsi, in favore dei Goti, di un terzo (anziché di due terzi) dell'eredità della suocera.

106 Proc. *bell. Vand.* 1, 3, 14ss.

107 Hyd. 77, ed. R. W. Burgess, 1993, 88.

108 Cf. Cassiod. *chron.* 435 e 439, *MGH a.a.* 11, 156.

109 In Vict. Vit. *hist. pers.* 2, 39 e 3, 4, ed. S. Lancel, 2002, 140 e 175.

nicoromani e indigeni Mauri) come a sudditi (*Rex Hunerix Vandalorum et Alanorum universis populis nostro regno subiectis*)[110].

In Italia l'arrivo di Teoderico, nel 489, rese necessaria una nuova e più rilevante assegnazione di *tertiae partes*, perché alla preesistente presenza di Odoacre con le sue truppe si sovrappose una popolazione ostrogota formata da gruppi familiari bisognosi di terra. Pietro Marcellino Felice Liberio, funzionario romano al servizio prima di Odoacre e poi di Teoderico, riuscì ad applicare il sistema dell'*hospitalitas* ai nuovi venuti stabilendoli nell'Italia settentrionale, „per non intaccare i latifondi dei *possessores* romani, concentrati ormai soprattutto nell'Italia centro-meridionale e in Sicilia"[111]; in una lettera al senato redatta da Cassiodoro il re goto elogiava Liberio per aver promosso la pacifica convivenza tra proprietari goti e romani:

> *Iuvat nos referre quemadmodum in tertiarum deputatione Gothorum Romanorumque et possessiones iunxit et animos. Nam cum se homines soleant de vicinitate collidere, istis praediorum communio causam videtur praestitisse concordiae: sic enim contigit, ut utraque natio, dum communiter vivit, ad unum velle convenerit ...*[112].

Con il riconoscimento del regno di Aquitania (418), i Visigoti non erano più tenuti a collaborare militarmente con Roma in quanto *foederati*, sì che alla vigilia dello scontro con Attila (451) Valentiniano III poté accordarsi con Teodorico I soltanto facendo leva su interessi comuni, in quanto i Visigoti si trovavano ad essere detentori – osserverà il loro connazionale Iordanes – di un membro vivo della *res publica*[113].

---

[110] *Ibid.* 3, 3, p. 175.

[111] S. Rota, *Panegirico del clementissimo re Teoderico (*opusc. *1)*, Roma, 2002, 13.

[112] Cassiod. *var.* 2, 16, 5, *CCL* 96, 68. Cf. Ennod. 447 (*epist.* 9, 23), 5, *MGH a.a.* 7, p. 307, 33-35.

[113] Iord. *Get.* 188, p. 80, 4-6: *Armorum potentes favete propriis doloribus et communes iungite manus, auxiliamini etiam rei publicae cuius membrum tenetis*. Altri gruppi barbarici vennero invece richiamati allora in servizio, in quanto veterani, fra gli *auxiliares*: *Hi enim adfuerunt auxiliares: Franci, Sarmatae, Armoriciani, Liticiani, Burgundiones, Saxones, Ripari, Olibriones, quondam milites Romani, tunc vero iam in numero auxiliarium exquisiti, aliaeque nonnullae Celticae vel Germanicae nationes* (*ibid.* 191, p. 81, 6-10).

La formazione poi del regno burgundico, inizialmente in regime di diarchia tra rami dinastici distinti, ebbe inizio nel 443 con l'assegnazione della *Sapaudia* ai Burgundi (sopravvissuti ai massacri perpetrati da Aezio): si trattava evidentemente di una terra in gran parte spopolata e infertile e poté quindi essere pacificamente divisa con gli abitanti del luogo[114], anche perché i Burgundi probabilmente erano allora di fede nicena[115]. Ma la nuova divisione di terre, promossa pochi anni dopo (456) dall'aristocrazia romana locale[116], sembra configurarsi come ricompensa[117] per un aiuto dei Burgundi contro l'imperatore Maioriano (che infatti nel 455 era stato deposto da Eparchio Avito); i Burgundi inoltre avevano aiutato i Romani in Spagna contro i Suebi e in Gallia contro Attila.

Anche alcuni Alani, nel 440, beneficiarono di assegnazioni di terre – fertili ma abbandonate in seguito ai conflitti – a Valence, sul Rodano, non come semplici coloni ma come proprietari, in quanto veterani[118]: *Deserta Valentinae urbis rura Alanis, quibus Sambida praeerat, partienda traduntur*[119]. Quando però Aezio aveva assegnato ad ausiliari Alani[120] terre oltre la Loira, pensando di arginare così il movimento bacaudico, i *possessores* romani – forse anche in fermento per spinte autonomistiche – non accettarono di dividere le loro proprietà con i nuovi venuti e nel 442 ne furono espropriati con la forza[121].

---

[114] *Chron. Gall. a. 452*, 128, *MGH a.a.* 9, 660: *Sapaudia Burgundionum reliquiae datur cum indigenis dividenda*.

[115] H. Sivan, *op. cit.*, 771, nota 55.

[116] *Eo anno Burgundiones partem Galliae occupaverunt terrasque cum Gallis senatoribus diviserunt* (Mar. Avent. *chron.* ad a. 456, 2, ed. J. Favrod, Lausanne, 1991, 64).

[117] R. W. Mathisen, *Resistance and Reconciliation: Majorian and the Gallic Aristocracy after the Fall of Avitus*, *Francia*, 7, 1979, 604-607.

[118] H. Sivan, *op. cit.*, 769s.

[119] *Chron. Gall. a. 452*, 124, *MGH a.a.* 9, 660.

[120] Si trattava forse di discendenti di quegli Alani che nel 415 avevano aiutato i cittadini di Bazas assediati dai Visigoti (Paul. Pell. *euch.* 377-398, pp. 14s.); cf. B. S. Bachrach, *A History of the Alans in the West*, Minneapolis, 1973, 59-71.

[121] *Alani, quibus terrae Galliae ulterioris cum incolis dividendae a patricio Aetio traditae fuerant, resistentes armis subigunt et expulsis dominis terrae possessionem vi adipiscuntur* (*Chron. Gall. a. 452*, 127, *MGH a.a.* 9, 660).

Potevano considerarsi veterani al servizio dei Romani anche Odoacre e i suoi, e poi gli Ostrogoti di Teoderico: lo attesta Cassiodoro (*var.* 2, 17) a proposito dell'esenzione delle tasse di cui godevano i Goti in Italia, cosa attestata anche da Procopio (*bell. Vand.* 1, 5, 14) per i *klēroi Bandílōn* in Africa. I Franchi di Clodoveo compirono il loro passaggio da *foederati* (stanziati in una parte della *Belgica Secunda*, intorno a Tournai)[122] a regno autonomo quando nel 486 Clodoveo sconfisse e uccise Siagrio, *Romanorum rex*[123], ma già in precedenza (482/483), alla morte del padre Childerico, si poteva dire che Clodoveo „aveva assunto l'amministrazione della *Belgica Secunda*", considerabile ormai come „sua provincia"[124].

Bisogno di spazio

L'ingresso di interi gruppi e tribù giunti all'interno dell'Impero attraverso varie vicende, con diverse attese e necessità[125], con maggiore o minore capacità di adattamento e volontà di integrazione, incide più visibilmente nella società romana soprattutto a partire – come è noto – dalla spinta dei popoli delle steppe sulle popolazioni germaniche, manifestatasi in area danubiana nel 376[126]: qui si verificò lo scontro fra civiltà nomadi o seminomadi di cacciatori e pastori e una civiltà sedentaria di agricoltori quali erano i Goti Tervingi. Le tecniche di allevamento praticate dai nomadi delle steppe e le tecniche di coltivazione praticate dai Germani erano in gran parte dif-

---

[122] Nella Gallia Belgica e in area renana sono state trovate tombe di guerrieri (come Childerico, padre di Clodoveo) e di donne germaniche in mezzo a tombe romane; cf. K. Böhner, *Zur historischen Interpretation der sogenannten Laetengräber*, *JRGZ*, 10, 1963, 139-167.

[123] Cf. Greg. Tur. *Franc.* 2, 27.

[124] Cf. Remigio di Reims in *Epist. Austr.* 2, 1.2, p. 62: *Rumor ad nos magnum pervenit administrationem vos Secundae Belgic<a>e suscepisse: non est novum, ut coeperis esse sicut parentes tui semper fuerunt. (...) provincia tua melius potest constare.*

[125] Cf. ad es. la pressione delle varie popolazioni germaniche che in area danubiana chiedevano di entrare in territorio romano, intorno al 180: *... Marcomannis cuncta turbantibus, aliis etiam gentibus, quae pulsae a superioribus barbaris fugerant, nisi reciperentur, bellum inferentibus* (*Hist. Aug., Aur.* 14, 1); dopo la resa dei Marcomanni, Marco Aurelio risulta averne trasferiti molti in Italia (*ibid.* 22, 2).

[126] Cf. Ammian. 31, 3s.; Eunap. *hist. frg.* 41-43, *FHG* IV, 30-33; Zos. 4, 20.

ferenti da quelle romane e mediterranee, e per lo più l'impatto con un territorio organizzato secondo la tradizionale centuriazione romana non poté essere sempre facile, a causa del bisogno di spazio che muoveva le popolazioni germaniche[127]. Vegezio (*mulom.* 2, *prol.*) addebitò allora all'esempio della *barbarorum consuetudo* degli Unni e di altre *gentes* l'inusitata tendenza dei proprietari romani del tempo ad abbandonare il bestiame a se stesso per evitare spese (cf. 3, *prol.* 1), a causa dello spopolamento delle campagne.

Le fonti storiografiche hanno evidenziato piuttosto le vicende militari e le imprese dei capi, ma a proposito delle razzie unne in area transdanubiana Ammiano accenna alla reazione delle popolazioni tervingie, che non seguirono il loro *iudex* Atanarico quando egli si mostrò preoccupato di far costruire in gran fretta un vallo difensivo tra il fiume Prut (*Gerasum*) e il Danubio[128]: bisognosi di spazio, i Tervingi guidati da Alaviv si ammassarono lungo il Danubio e chiesero ai Romani di entrare nel loro territorio, in cerca di un *domicilium remotum ab omni notitia barbarorum* e di terra fertile (*ibid.* 8).

Ammiano riferisce i fatti in una prospettiva ostile a Valente, dal cui punto di vista l'arrivo di quella *plebs truculenta* (*ibid.*) poteva rappresentare la disponibilità, per l'esercito romano, di mano d'opera[129] per le campagne abbandonate dai coloni e quindi anche nuove recrute e un aumento di rendite per il fisco, perché la leva cui erano soggetti i provinciali avrebbe potuto essere sostituita da contributi in denaro (*ibid.* 31, 4, 4). I Goti furono stanziati in Tracia come coloni forse *laeti* anziché *dediticii*, giacché sembrano aver ottenuto le terre da essi prescelte: Valente fece assegnare ai loro capi sia vitto per l'im-

---

[127] Si pensi al quadro fornito da Ammiano (22, 8, 42, pp. 114s. Fontaine) circa la vita delle tribù scitiche, in parte dedite all'agricoltura e in parte nomadi: *Quarum pars exigua frugibus alitur, residuae omnes palantes per solitudines vastas, nec stivam aliquando nec sementem expertas, sed squalentes et pruinosas, ferarum taetro ritu vescuntur, eisque caritates et habitacula, vilesque supellectiles plaustris inpositae sunt corticibus tectis, et cum placuerit sine obstaculo migrant, eodem carpenta quo libuerit convolventes.*

[128] Cf. Ammian. 31, 3, 7.

[129] Ammiano nota però che con la connivenza di funzionari corrotti furono lasciati entrare anche i malati (31, 4, 5).

mediato sia terreno da coltivare[130], ma le vessazioni di funzionari corrotti contro quegli „stranieri che fino ad allora passavano senza far danno”[131] e ai quali poi si unirono i Goti Greutungi che chiedevano di passare anch’essi il Danubio, li spinsero a una sanguinosa rivolta. Soltanto dopo il disastro di Adrianopoli (378), in cui fu ucciso lo stesso imperatore Valente, e dopo le reciproche stragi che lo seguirono, il nuovo imperatore Teodosio concluse con i Goti un *foedus* (381) che permise loro di insediarsi pacificamente nell’Illirico.

Il bisogno di spazio sospingeva ad affrontare il mare talora non soltanto tribù tradizionalmente navigatrici (come i Sassoni o gli Scoti), ma anche – e con minor successo – tribù senza esperienza di navigazione: così nel 414 un gruppo di Goti fece naufragio nel tentativo di passare lo stretto di Gibilterra, come già era fallito, nell’estate del 410, un tentativo degli uomini di Alarico di passare lo stretto di Messina, con il drammatico annegamento di alcuni di loro sotto gli occhi dei loro cari[132]. I Vandali riuscirono a sbarcare in Africa, come è noto, nel 429 (dopo l’incursione del 425)[133], e una volta impossessatisi della flotta romana a Cartagine, essi eserciteranno pressione sull’Impero con azioni piratesche; in ordine a una politica marinara, Unirico promosse la bonifica del porto, celebrata da un epigramma del tempo (*Anth. Lat.* 382 Sh. B.).

Pur avendo contribuito, come alleati di Onorio, all’eliminazione dei due usurpatori Giovino e Sebastiano, i Goti di Ataulfo non ricevettero il vettovagliamento promesso[134] e si impadronirono allora, *vindemiae tempore*, di Narbona (413)[135]; ma l’isolamento commerciale e il blocco degli approvvigionamenti, attuato da Arles per ordine

---

[130] *Ibid.* 4, 8, p. 110 Sabbah: *... et alimenta pro tempore et subigendos agros...*

[131] *Ibid.* 4, 10, p. 111: *... in commeantis peregrinos adhuc innoxios...*

[132] Oros. 7, 43, 11-12 *Hic* (scil. *Vallia*) *igitur, territus maxime iudicio Dei quia cum magna superiore abhinc anno Gothorum manus instructa armis navigiisque transire in Africam moliretur, in duodecim milibus passuum Gaditani freti tempestate correpta, miserabili exitu perierat, memor etiam illius acceptae sub Alarico cladis, cum in Siciliam Gothi transire conati, in conspectu suorum miserabiliter arrepti et demersi sunt, pacem optimam cum Honorio imperatore, datis lectissimis obsidibus, pepigit...* Cf. Olympiod. fr. 15, *FHG* IV, 60.

[133] Vedi sopra, nota 107.

[134] Cf. Olympiod. fr. 20, *FHG* IV, 61.

[135] Hyd. 47, p. 84.

del *comes* Flavio Costanzo, li spinse subito dopo a passare nella Tarraconense[136]. Del resto anche i *raids* barbarici che avevano devastato la Spagna dopo il 409 sono collegati da Idazio di Chaves[137] a una carestia, dovuta non soltanto a epidemie ma anche alla pressione fiscale e alle esigenze dell'esercito; una volta ottenuta la spartizione delle terre, quei barbari si erano stabiliti nelle province spagnole e da allora le coltivavano come agricoltori, osserva – come abbiamo ricordato – Orosio (7, 40, 10; 41, 7).

Esperienze di convivenza

Conseguenza degli spostamenti e avvicinamenti tra i popoli furono naturalmente i matrimoni interetnici, al di là delle alleanze politiche stipulate per via di matrimoni dinastici. Con l'andar del tempo la formazione di famiglie miste[138] di *gentiles* e romani/e delle province, ampiamente documentata dall'epigrafia, divenne fenomeno così esteso che un editto (*Cod. Theod.* 3, 14, 1) di Valentiniano e Valente (nel 370 o 373) tentò, per la prima e ultima volta nella storia del diritto romano, di vietarlo, per arginare quella che veniva ormai vista come una barbarizzazione della popolazione romana. Tale editto, mai ufficialmente abrogato sul versante romano, lo sarà poi da una legge visigotica[139] risalente probabilmente a Leovigildo (ca. 580).

Ma il divieto di Valentiniano mostra che la realtà delle famiglie miste dovette essere molto diffusa via via che si stabilivano rapporti di vicinato tra i gruppi. Così ad esempio in iscrizioni di III-IV secolo trovate nel Norico, ad Aquileia e nella Mesia superiore e inferiore, la menzione di nuore denominate, con prestito dal gotico, *brutis* (< got. **brūthis*, vulf. *brūths*)[140] fa ipotizzare un influsso non soltanto del

---

[136] Oros. 7, 43, 1: *Anno ab Vrbe condita MCLXVIII, Constantius comes apud Arelatem Galliae urbem consistens, magna rerum gerendarum industria Gothos a Narbona expulit atque abire in Hispaniam coegit, interdicto praecipue atque intercluso omni commeatu navium et peregrinorum usu commerciorum.*

[137] Hyd. 40, p. 82.

[138] Cf. B. Luiselli, *op. cit.*, 473-476.

[139] *Leg. Visig.* 3, 1, 1, *MGH leg. nat. Germ.* I, pp. 121 s.

[140] *CIL* 3, 4746.12377.12666; *CIL* 5, *Suppl. Italica*, fasc. 1, 255. Cf. anche *ThlL*, s.v.

coniuge romano su quello germanico ma anche viceversa, come è del resto naturale.

Pertanto nella già ricordata *Novella* di Libio Severo e Leone I[141], del 465, si fa menzione di una lagnanza presentata da cittadini romani della Mesia (*provincialium querella*) per il fatto che si creavano unioni fra *laeti* e altri incaricati di pubblico servizio (*corpora publicis obsequiis deputata*) da un lato e *coloni* e *famuli* di *possessores* privati dall'altro: per i figli nati da tali unioni veniva chiesto il riconoscimento dello stato di uomini liberi, in quanto erano nati da membri di corporazioni incaricate di pubblico servizio (quali erano effettivamente i *laeti*), ma la costituzione imperiale – ripresa anche nella *lex Romana Burgundionum*[142] – stabilì che i figli nati dall'unione con un *inquilinus vel colonus* dovessero essere a disposizione del proprietario di cui quest'ultimo era dipendente, e non soggetti al fisco.

Occorre però anche tener presente che per le popolazioni germaniche era stato tradizionale il ricorso ai matrimoni endogamici (cioè interni allo stesso gruppo parentale) e questa tendenza potè perdurare al tempo del loro stanziamento all'interno della *Romania*, dando talora occasione a quelli che il diritto romano[143] vietava come matrimoni illeciti (*incestae nuptiae*): ciò costituirà un problema pastorale ricorrente nell'evangelizzazione dei vari popoli, dai Franchi agli Anglosassoni.

Da matrimoni misti nacquero, come è noto, esponenti ragguardevoli della storia tardoimperiale: la loro romanizzazione era agevolata dal fatto di essere individualmente inseriti nella società romana. Ricordo qui soltanto la carriera del franco Flavio Merobaude, dall'esercito alla fama di retore e poeta, come funzionario di Aezio[144].

Al di là dei dati onomastici e prosopografici, però, siamo poco informati, per il periodo qui esaminato (IV-V secolo), circa le situazioni di vita conseguenti all'insediamento di tribù germaniche in territorio romano, come coltivatori ma via via anche come proprietari: le uccisioni di civili e la fuga dei coloni impoverivano ulteriormente

---

[141] *Nov. Severi* 2, in *Cod. Theod.*, t. II, p. 201s. Mommsen – Meyer.

[142] Tit. 46, *MGH legum sectio* 2/1, p. 162s.

[143] Il matrimonio fra cugini non è contemplato fra i casi vietati da Gai. *inst.* 1, 59-64, ma lo vietò Teodosio fra il 384 e il 388 (*Cod. Iust.* 5, 5, 5; cf. Ps. Aur. Vict. *epit.* 48,10); Arcadio e Onorio addolcirono il divieto nel 396 (*Cod. Theod.* 3, 12, 3) e nel 405 lo revocarono (*Cod. Iust.* 5, 4, 19).

[144] Cf. *ILS* 2950.

(dopo le vessazioni tributarie) chi cercava di rimanere sul posto per conservare comunque una proprietà pur decurtata dall'assegnazione delle *tertiae* ai nuovi venuti; ma la coabitazione con essi ha risvolti umani qua e là brevemente documentati dalle fonti.

Ho già ricordato la scelta della parente di Salviano, nella Colonia ormai occupata – verso il 440 – dai Franchi[145]. In effetti le difficoltà di comprensione nella convivenza tra persone di diversa cultura si manifestarono in modo nuovo nel momento in cui l'*hospitalitas* di *foederati* all'interno dell'Impero – fino ad allora in qualche modo vantaggiosa per la sopravvivenza delle istituzioni romane ormai destabilizzate – dava luogo alla costituzione di regni romanobarbarici, soltanto nominalmente sottoposti all'autorità imperiale. Ne è testimone per noi Sidonio Apollinare. Anche se il diretto contatto con i *foederati* burgundi nella vita quotidiana non fu facilmente accettato da questo aristocratico romano, fortemente condizionato dalla propria formazione culturale, una fase iniziale dell'integrazione fra le diverse popolazioni può essere illustrata da un breve momento colto dallo stesso scrittore arvernate; nel descrivere la propria situazione di vita in una sua *villula* presso Lione, dove aveva come vicini di casa gruppi di *foederati* burgundi, Sidonio (forse dopo il 461) così scrisse al senatore Catullino, protetto dell'imperatore Maioriano:

Quid me, etsi valeam, parare carmen
Fescenninicolae iubes Diones
inter crinigeras situm catervas
et Germanica verba sustinentem,
laudantem tetrico subinde vultu
quod Burgundio cantat esculentus,
infundens acido comam butyro?
Vis dicam tibi quid poema frangat?
ex hoc barbaricis abacta plectris
spernit senipedem stilum Thalia,
ex quo septipedes videt patronos.
Felices oculos tuos et aures
felicemque libet vocare nasum,
cui non allia sordidumque cepe
ructant mane novo decem apparatus,
quem non ut vetulum patris parentem
nutricisque virum die nec orto

[145] Vedi sopra, nota 18.

tot tantique petunt simul Gigantes
quot vix Alcinoi culina ferret![146].

La descrizione dei Burgundi non ha qui niente di retorico o convenzionale (nonostante l'erudito riferimento a Talia e ad Alcinoo), ma riflette l'insofferenza di Sidonio per „il diverso", anche in presenza della cordialità di quest'ultimo. Tra l'altro la qualificazione *septipes* è un *hapax* sidoniano, un idioletto che egli adopera anche più tardi (476), ma di nuovo con riferimento ai Burgundi[147]: ciò che colpiva Sidonio, evidentemente, era il fisico „gigantesco" di quei giovani vicini di casa, che lo avevano comunque in simpatia.

Sidonio è qui testimone diretto di una difficile convivenza con immigrati di altra cultura, come l'anonimo autore del celebre epigramma dell'*Anthologia Latina*, che lamentava: „In mezzo a frasi gotiche[148] – «salve, servi da mangiare e da bere» – nessuno se la sente più di scrivere versi degni di questo nome"[149].

Le difficoltà della coabitazione con persone di diversa cultura emergono inoltre in uno squarcio di lettera di Sidonio in occasione del suo breve esilio (475-476) a *Livia* (presso Carcassonne). Ringraziando l'amico Leone, ministro di Eurico, che gli aveva ottenuto la revoca della condanna, Sidonio si scusa del ritardo con cui gli manda – come Leone gli aveva chiesto – una sua copia della filostratea *Vita di Apollonio di Tyana* tradotta da Nicomaco Flaviano, e racconta[150]

---

[146] Sidon. *carm.* 12, 1-19.

[147] Cf. Sidon. *epist.* 8, 9, 5, v. 34s. *Hic Burgundio septipes frequenter / flexo poplite supplicat quietem.* I Burgundi sono invece denominati genericamente *truces* in Sidon. *carm.* 7, 234 (*Burgundio ... trux*).

[148] N. Francovich Onesti, *I Vandali. Lingua e storia,* Roma, 2002, 140, attribuisce l'epigramma ad ambiente vandalico e non gotico (ipotizzandovi però anche un'allusione antiariana); cf. Proc. *Vand.* 1, 2, 5: (Goti, Vandali, Visigoti e Gepidi) „hanno in comune un'unica lingua, detta gotica".

[149] *Anth. Lat.* 279 Shackleton Bailey: *Inter "eils" Goticum "scapia matzia ia drincan" / non audet quisquam dignos edicere versus.*

[150] Sidon. *epist.* 8, 3, 1-2: *Dum me tenuit inclusum mora moenium Livianorum, cuius incommodi finem post opem Christi tibi debeo, non valebat curis animus aeger saltim saltuatim tradenda percurrere, nunc per nocturna suspiria, nunc per diurna officia distractus. Ad hoc, et cum me defetigatum ab excubiis ad devorsorium crepusculascens hora revocaverat, vix dabatur luminibus inflexis parvula quies; nam fragor ilico, quem movebant vicinantes impluvio cubiculi mei*

come il vociare di due anziane donne gote gli avesse reso impossibile il sonno per l'estrema contiguità della loro abitazione, dato che sul loro stesso cortile si affacciava il *devorsorium* in cui Sidonio era alloggiato: una situazione di vita insolitamente precaria e disagiata per un aristocratico romano abituato alle spaziose dimore padronali. L'insofferenza per quel vicinato nasce dunque anche qui da un forte disagio personale, e soltanto nella sua bella casa, una volta tornato ad *Arvernum*, Sidonio aveva potuto ritrovare quel tanto di tranquillità (*aliquid otii*) che gli era necessario per coltivare le lettere.

Allo stesso modo Paolino da Pella aveva faticato a rinunciare al lusso della sua casa di Bordeaux – un lusso che contrastava con le difficoltà dei tempi (v. 284 *in tempore duro*) – ed era stato uno dei pochi che erano riusciti a esonerarsi dall'*hospitalitas* in favore dei Goti, salvo poi a rimpiangere l'errore, vedendo i vantaggi offerti dalla loro gratitudine quando essi avevano protetto i Romani che li ospitavano[151].

Ben diversa capacità di adattamento alle trasformazioni socioculturali aveva mostrato la nobile romana Cerasia, probabilmente in Galizia, dove coesistevano, nelle campagne, sacche di resistenza pagana ispanoromana insieme a barbari (verosimilmente Suebi) insediatisi nella zona. Si era ammalata mentre prestava servizio ai malati e li evangelizzava, usando la loro lingua, e così le scrive, intorno al 417, il presbitero Eutropio[152]:

> *...ethnicis vero et istis barbaris vestris non minus mente quam lingua, qui mortem putant idola non videre, illa peculiariter exhibebas: sermone blando et suo unicuique, Dei nostri insinuare notitiam et lingua barbara Hebraicam adserere doctrinam...*[153].

Benché infatti le reciproche incomprensioni si appoggiassero talora a un'intolleranza religiosa anche violenta (come nella politica euriciana e soprattutto nell'Africa vandalica), l'integrazione dei nuovi

---

duae quaepiam Getides anus, quibus nil umquam litigiosius, bibacius, vomacius erit.

[151] Paul. Pell. *euch.* 285-290, pp. 11s.

[152] Cf. M. G. Bianco, *Processi di cristianizzazione nella letteratura tra IV e V secolo*, *Romanobarbarica*, 13, 1994-1995, 205-233, in part. 231s.

[153] Eutr. *de similitudine carnis peccati*, *PLS* 1, 555.

venuti spesso cominciava ad attuarsi proprio sul piano religioso[154], dopo che sul piano dell'accoglienza umana.

Oltre alla „mediazione culturale" attuata dai grandi missionari in aree limitanee (Wulfila, Mesrop, Patrizio), per i gruppi alloglotti dimoranti all'interno dell'Impero la catechesi dei vescovi fu elemento di integrazione con l'aiuto iniziale di interpreti, come è attestato alla fine del IV secolo a proposito dell'impegno pastorale di Giovanni Crisostomo a Costantinopoli, nei confronti sia di Goti ariani[155] sia di Goti homousiani[156].

Il Crisostomo attesta anche il risuonare di canti in diverse lingue (greca, latina, siriaca, barbara) nelle chiese di Costantinopoli[157], e non è quindi forse una mera costruzione retorica quanto scrive Orosio, al suo ritorno in Occidente:

> *Quamquam si ob hoc solum barbari Romanis finibus inmissi forent quod vulgo per Orientem et Occidentem ecclesiae Christi Hunis, Suevis, Vandalis, et Burgundionibus, diversisque innumeris credentium populis replentur, laudanda et adtollenda misericordia Dei videretur, quandoquidem, etsi cum labefactione nostri, tantae gentes agnitionem veritatis acciperent quam invenire utique nisi hac occasione non possent*[158].

Al di là delle contrapposizioni politico-ideologiche, a livello popolare il comune riferimento cristiano poté dunque costituire un elemento di aggregazione e integrazione fra i Romani e le diverse etnie presenti nella *Romania*. È l'esperienza che Girolamo fa in ambienti monastici di Palestina, dove erano sentite come una minaccia la presenza dei Goti e la pressione della Persia e degli Unni; Girolamo si esprime (nel 400) con enfasi forse solo in parte retorica:

> *De India, Perside et Aethiopia monachorum cotidie turbas suscipimus; deposuit faretras Armenius, Huni discunt psalterium, Scy-*

---

154 Cf. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari, 1983; B. Luiselli, *op. cit.*; idem, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma, 2003; idem (dir.), *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani (secoli III-VIII),* Roma, 2007.

155 Theodor. *hist. eccl.* 5, 30-31, *CGS*, n. F., 5, 330s.

156 Cf. Ioh. Chrys. *hom.* 8, *PG* 63, 499-510; *epist.* 14, 5, *PG* 52, 618.

157 Ioh. Chrys. *hom.* 2, 3, *PG* 63, 472.

158 Oros. 7, 41, 8.

thiae frigora fervent calore fidei; Getarum rutilus et flavus exercitus ecclesiarum circumfert tentoria et ideo forsitan contra nos aequa pugnat acie, quia pari religione confidunt[159].

Concretamente, dopo le tante violenze provocate dalle tribù gotiche in territorio romano, ma prima del 410, Girolamo nella vita ascetica di Sunnia e Fretela, due monaci goti, vede in germe il compimento dell'antica profezia di pace (cf. Is 2,4 e Mic 4,3) e risponde con gioia e dovizia di particolari alle loro domande circa il genuino testo del Salterio, che essi leggevano in greco:

Quis hoc crederet, ut barbara Getarum lingua Hebraicam quaereret veritatem et dormitantibus, immo contendentibus Graecis ipsa Germania spiritus sancti eloquia scrutaretur? (...) Dudum callosa tenendo capulo manus et digiti tractandis sagittis aptiores ad stilum calamumque mollescunt et bellicosa pectora vertuntur in mansuetudinem Christianam. Nunc et Esaiae vaticinium cernimus opere conpletum: concident gladios suos in aratra et lanceas suas in falces et non adsumet gens contra gentem gladium et non discent ultra pugnare[160].

Il monaco, in quanto uomo di Dio, aveva talora grande ascendente anche su ausiliari barbari sbandati, come nel caso di Odoacre e dei suoi compagni, che prima del loro passaggio in Italia (489) avevano fatto visita a Severino[161], punto di riferimento per le popolazioni circostanti (Romani e Rugi). E prima ancora il britanno Patrizio (*epist.* 14, 1), vescovo in Irlanda, evoca la consuetudine dei cristiani galloromani di inviare monaci presso i Franchi e altre tribù barbare pagane per pagare il riscatto di prigionieri.

In conclusione, non è lontano dalla realtà il quadro offerto, intorno alla metà del V secolo, dal *De vocatione omnium gentium* – falsamente attribuito a Prospero d'Aquitania – in merito a una prima diffusione del cristianesimo fra i barbari attraverso Romani fatti prigionieri e attraverso la presenza di *auxiliares* nell'esercito romano[162].

---

[159] Hier. *epist.* 107, 2, 3, *CSEL* 55², p. 292, 13-18.
[160] *Ibid.* 106, 1, 1-2, *CSEL* 55², p. 247, 8 - 248, 7.
[161] Cf. Eugipp. *Sev.* 6, 6-7, p. 196.198.
[162] Ps. Prosp. *vocat. gent.* 2, 33, *PL* 51, 717D-718A.

Un'altra via di integrazione tra popoli diversi coesistenti in un territorio è la via del diritto. Man mano che lo *status* di *foederati*, in regime di *hospitalitas,* per la debolezza del potere centrale romano si trasforma in una vera e propria gestione del territorio, organizzato in un regno autonomo, si rendeva necessario affiancare (e in parte sostituire) all'antico diritto consuetudinario germanico una legislazione scritta, generalmente influenzata dal diritto romano, comprendente le disposizioni regie man mano rispondenti alle nuove circostanze. Indubbiamente la formazione di una legislazione nazionale nei diversi regni romanobarbarici avviò un processo di integrazione con la popolazione romana, regolando i rapporti tra i diversi gruppi. Così anche la collaborazione, fin dall'inizio, di giuristi e uomini di cultura romani aprì nuove vie di integrazione, mentre sul piano politico non mancarono funzionari romani che pragmaticamente individuarono possibilità di collaborazione, sia pure con esiti diversi.

Già verso il 469, infatti, il nobile romano Siagrio, a Lione, appariva impegnato ad offrire ai Burgundi consulenza anche legale, oltre che letteraria e perfino musicale; ce ne informa ancora una volta Sidonio Apollinare, rimproverando scherzosamente l'amico per l'eccessivo coinvolgimento nella lingua e nella cultura burgundica; ma da quella collaborazione, umanamente cordiale, tra Siagrio e i Burgundi, stava avviandosi l'integrazione tra le due culture (*pariter et discunt sermonem patrium, cor Latinum*). Il tono scherzoso, in Sidonio, non nasconde il suo persistente antigermanesimo. La qualificazione dei barbari come *rigidi*[163] ha ormai accantonato lo stereotipo allusivo al clima freddo dei paesi barbari, ma è resa più realistica dalla connessione con *indolatilis* (= „non malleabile"), in endiadi sinonimica: l'idea che dei Burgundi Sidonio si era fatta, nella sua frequentazione con essi, corrispondeva effettivamente a un cliché di insensibilità / ottusità, mentre nel panegirico di Simmaco qui sopra ricordato la valutazione dei barbari – in quel caso, gli Alamanni – segue uno stereotipo letterario che ormai però non sembrava del tutto soddi-

[163] Cf. Hor. *carm.* 3, 24, 11 *rigidi Getae* (nell'ambito di una idealizzazione moralistica dei *campestres Scythae*) e Ovid. *trist.* 5, 1, 46. Per Ovidio la forzata convivenza con i Geti, a Tomi, ridusse sempre più a *topos* retorico la sua rappresentazione della *barbaries* dei *rigidi Getae,* funzionale all'appello del poeta per il suo ritorno a Roma, mentre l'amicizia con gli indigeni sembra averlo coinvolto anche sul piano linguistico-letterario (cf. *Pont.* 4, 13, 19-22.33-36).

sfacente (*si bene aestimo rigidum nationis ingenium, vitam credit infamem, cui contemptus ignoverit*)[164].

La traduzione di lettere ricevute o spedite in latino, da parte dei Burgundi, richiedeva un impegno di traduzione che Siagrio, profondo conoscitore della lingua burgundica e della retorica latina, poteva fornire. Ma anche la competenza musicale, propria di un Romano dotato di cultura liberale, attraeva i Germani: paragonando Siagrio ad Anfione, oltre che a Solone, Sidonio sottolinea la molteplice competenza dell'amico sia in ambito giuridico sia in ambito poetico e musicale, in quanto egli era in grado di offrire consulenza anche in merito alla modificazione degli accordi sulla cetra, a beneficio degli svaghi più graditi dai dirigenti burgundici.

Il goto Teoderico II era stato iniziato fin da giovane alle lettere latine ad opera del futuro imperatore Eparchio Avito[165], allora ospite a Tolosa, e durante il suo regno le serate a corte, a detta di Sidonio, erano allietate da *mimici sales* e da musiche non chiassose[166], mentre durante i pranzi si parlava di cose serie[167]. Ma al tempo di Eurico Sidonio si rammarica che fossero apprezzati gli spettacoli di pantomimo, in cui la musica, il canto e la gestualità avevano il sopravvento sul testo[168], mentre nelle taverne si cantava e ci si divertiva in modo ancora più grossolano[169].

Iniziava comunque così, nei regni romanobarbarici, all'interno di una convivenza ormai collaudata, un processo di integrazione culturale che si manifesterà soprattutto a partire dal VI secolo.

Nel periodo più drammatico dell'arrivo di tribù migranti all'interno dell'impero molti Romani probabilmente si erano illusi, come asserisce intorno al 409 l'autore del cosiddetto *Epigramma Paulini*,

---

164 Symm. *or.* 2, 11, p. 14.

165 Cf. Sidon. *carm.* 7, 495-498.

166 Cf. Sidon. *epist.* 1, 2, 9.

167 *Ibid.* 6.

168 *Ibid.* 8, 9, 5.

169 *Ibid.* 8, 11, 3, vv. 50s. Cf. E. Malaspina, *Il* lusus *poetico nella Gallia subromana*, in Arma virumque. *Studi di poesia e storiografia in onore di Luca Canali,* Pisa-Roma, 2002, 197-232, in part. 225.

di poter restaurare la civiltà minacciata dai barbari[170], ma a distanza di un secolo, nell'Italia romanogotica, si avrà la percezione che ormai Roma, *orbis domina*, non poteva aspettarsi tale restaurazione che dal goto Teoderico![171] In quest'opera di collaborazione con i nuovi venuti si impegneranno allora uomini come Cassiodoro in Italia, Venanzio Fortunato in Francia, Martino di Braga in Galizia, prima che si producesse, attraverso un'integrazione più marcatamente reciproca, quell'identità nuova che chiamiamo „Medioevo europeo".

[170] Cf. Paul. *epigr*. 21, ed. A. Fo, *Romanobarbarica*, 16, 1999, 154 (*nitimur in quandam speciem reparare priorum*).

[171] Cf. Ennod. *opusc*. 1, 7, 30 (198s.), ed. S. Rota, 2002, 200.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 513-524

L'EMATOFAGIA DEI NOMADI DELLE STEPPE (MART. *SPECT*. 3, 4)

Patrizia MASCOLI – Giovanni Antonio NIGRO
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Poliziano, Sarmatians, Roman Empire, barbarian customs.*

Abstract: *Patrizia Mascoli reconstructs the historical and literary background of a Sarmatian custom (drinking horse blood) mentioned in a poem by Angelo Poliziano. It goes back to Martial,* Spect. *3, 4, but it is also attested in Lucanus, Statius, Valerius Flaccus, Silius Italicus and other Latin and Greek authors speaking about nomadic tribes living in the Eurasian steppes.*

Giovanni Antonio Nigro summarizes the history of the relationships between Roman Empire and Sarmatians in order to contextualize literary references in the wider frame of struggles, trades and negotiations linking and/or opposing Roman civilization to the North Iranic cultures, seen as barbarian and militarily threatening realities.

In un recente contributo[1] mi sono proposta di analizzare alcuni aspetti dell'elegia polizianea dedicata all'esilio e alla morte di Ovidio, probabilmente composta intorno al 1493 o poco dopo ed edita da un allievo del Poliziano, Pietro Crinito. In essa è elogiata la forza civilizzatrice della poesia che sa penetrare anche fra le lande desolate della Scizia e commuovere i cuori induriti dei barbari, laddove Roma, maestra di civiltà, ha ricusato persino d'essere vicina a Ovidio nel momento del trapasso. La crudeltà dell'Urbe è resa ancora più evidente dalla descrizione accurata dello squallido e spaventoso aspetto dei barbari (vv. 19-24 *immanes Bessi, flavique Coralli .../ pelliti saxea corda Getae .../ horribili ... vultu .../ Sarmata ab epoto saepe vehendus equo etc.*), i quali ciononostante sono stati gli unici ad aver recato conforto con le loro lacrime al poeta morente e ad averlo composto per le esequie.

[1] P. Mascoli, *L'esilio e la morte di Ovidio in un'elegia di Angelo Poliziano*, *InvLuc*, 32, 2010 (in corso di stampa). Una versione in lingua inglese di questo contributo è in *Analele Ştiinţifice ale Universităţii Ovidius* di Constanţa, Seria filologie, 21, 2010, 127-134.

Il v. 22 dell'elegia (*Sarmata ab epoto saepe vehendus equo*), che ha talvolta creato qualche problema esegetico[2], deriva *recta via* da un verso di Marziale (*spect.* 3, 4: *epoto Sarmata pastus equo*)[3], con allusione a un costume, tipico dei nomadi delle steppe, attestato più volte nelle fonti classiche e medievali: l'utilizzo di sangue equino salassato come cibo e bevanda nel corso delle lunghe marce di spostamento. Ciò non comportava la morte del cavallo, in quanto si praticava un'incisione in una vena delle zampe; il sangue perduto dall'animale si sarebbe poi riformato nel giro di pochi giorni.

Scopo del presente contributo è indagare i riflessi letterari di tale pratica negli autori latini, ma anche greci e bizantini, così da ricostruire il retroterra storico ed etnoantropologico del verso polizianeo, in modo tale da scorgere come quest'uso, segno di alterità e distinzione fra Romani e barbari, ricorra nelle fonti – non a caso – in momenti di forte conflittualità fra Impero e barbari: questi ultimi, infatti, per cinque secoli costituirono una potenziale minaccia per il *limes* danubiano e un interlocutore obbligato di cui la diplomazia imperiale doveva tenere conto per l'equilibrio complessivo dello scacchiere geopolitico europeo.

Le prime attestazioni poetiche dell'incontro fra Romani e popoli bevitori di sangue equino si riscontrano negli autori di età augustea: Virgilio (*Georg.* 3, 440ss.), descrivendo il trattamento cui sottoporre gli ovini in caso di ulcere, raccomanda di incidere la vena lì dove il piede si biforca, secondo l'uso dei Bisalti (popolazione trace) e dell'«infaticabile Gelone ... che beve latte cagliato e sangue di cavallo»: *acerque Gelonus / ... lac concretum cum sanguine potat equino* (*Georg.* 3, 461-3)[4]. È verosimile che Virgilio in questo contesto alluda

---

[2] In *Poeti latini del Quattrocento* (a c. di F. Arnaldi, L. Gualdo Rosa, L. Monti Sabia, Milano-Napoli 1964, 1044 ss.) Lucia Gualdo Rosa rende il verso con "i Sarmati trasportati dai cavalli ebbri".

[3] Sappiamo che Poliziano (1454-1494) ebbe la disponibilità di diversi mss. contenenti le opere di Marziale, alcuni dei quali erano in possesso di Bernardino della Valle, di Pandolfo Rucellai e Bernardo Michelozzi: cfr. F.-R. Hausmann, *Martial in Italien*, *Smed*, 17, 1976, 173-218 (su Poliziano lettore di Marziale vd. 196-7). Peraltro, sebbene il *Liber de spectaculis* avesse scarsa diffusione in epoca umanistica, Poliziano lo lesse certamente, prendendo anche in esame le varianti *Delon / Deum* di *spect.* 1, 4.

[4] L'uso di bere sangue di cavallo mescolato a latte ovino o equino è attribuito da Seneca (cfr. A. Cattin, *La géographie dans les tragédies de Sénèque*, *Latomus*, 22, 1963, 685-703) e Stazio ai Massageti (*lactea Massagetes qui pocula sanguine*

al *kumis*, una bevanda a base di latte fermentato ancora in uso presso i pastori nomadi dell'Asia centrale.

Ritroviamo l'uso di bere sangue di cavallo – in questo caso puro – in Orazio (*carm.* 3, 4, 33-6): il poeta venosino, dopo aver invocato la protezione delle Muse di cui gode sin dall'infanzia, sostiene di non aver nulla da temere né dal mare in burrasca né da popoli proverbialmente noti per l'inospitalità nei confronti degli stranieri, come i Britanni (*Britannos hospitibus feros*), i Concani che si compiacciono del sangue dei cavalli (v. 34: *et laetum equino sanguine Concanum*), i Geloni armati di arco e frecce e il fiume della Scizia – il *Borysthenes* (od. Dniepr) o forse, più probabilmente, il *Tanais* (od. Don), assunto come confine convenzionale fra Europa e Asia. Non sappiamo molto altro a proposito dei Concani, tribù cantabrica della Spagna settentrionale, zona di operazioni che vide avvicendarsi dapprima Statilio Tauro (29 a.C.), quindi Augusto in persona (26-24) e Agrippa, che la sottomise definitivamente solo nel 19 a.C. Sembra quasi che Orazio in questi versi abbia voluto elencare, in una panoramica ad ampio raggio, tutte quelle *nationes* che, benché celebri per la loro aggressività, erano state recentemente condotte sotto la sovranità di Roma, l'avevano formalmente riconosciuta o costituivano potenziali obiettivi nel quadro della politica augustea di consolidamento dei confini europei dell'Impero. L'accostamento dei Concani e della loro abitudine alimentare a un popolo della steppa pontica (i Geloni), tuttavia, sembra aver ingenerato confusione già nei poeti e commentatori antichi; tanto è vero che Silio Italico, nel catalogo delle truppe annibaliche[5], ricordando i contingenti ispanici arruolati sotto le insegne del Cartaginese, menziona i Concani come affini ai Massageti, popolo della Sci-

miscet: *Oed.* 470; *lactea Massagetae veluti cum pocula fuscant / sanguine puniceo*: *Ach.* 1, 306-7), mentre Plinio il Vecchio (*NH* 18, 100) attesta che i Sarmati si nutrivano di una sorta di *porridge* (lat. *puls*) ricavato dalla farina di miglio mischiata a latte di cavalla o a sangue tolto dalle vene delle zampe ai cavalli: *Sarmatarum quoque gentes hac maxime pulte aluntur et cruda etiam farina, equino lacte vel sanguine e cruris venis admixto*. Verosimilmente è da pensare che Seneca e Stazio abbiano prescelto per ragioni metriche un etnonimo classico ma ormai desueto per indicare i barbari del Mar Nero settentrionale, cioè, per l'appunto, i Sarmati. I Geloni, popolo che nel V sec. a.C. era stanziato a est del Don, nel corso del I sec. a.C. si era spostato a occidente al punto da confinare con i Daci, per poi essere assorbito dai Sarmati.

[5] Cfr. D. Auverlot, *Le catalogue des armées alliées de Carthage dans le Punica de Silius Italicus: construction et fonction (Livre III, vers 222 à 414)*, *L'Information littéraire*, 44, 1992, 3-11.

zia asiatica stanziato al di là del Caspio, di cui condividevano l'ematofagia: *nec qui Massageten monstrans feritate parentem / cornipedis fusa satiaris, Concane, vena* (*Pun.* 3, 360-1).

L'origine di questa reputazione è sconosciuta e anche Porfirione, da cui Silio dipende, mostra d'ignorare quale fosse la vera patria dei Concani[6]. Alcuni autori perciò postulavano una colonizzazione della Spagna da parte di popoli nomadi eurasiatici[7]. Quanto alla metonimia *vena* per *sanguis* è molto rara e ripresa soltanto da Sidonio Apollinare (*carm.* 7, 84): in ogni caso tutte le fonti antiche concordano nel parlare di salassi dall'animale e non di un suo abbattimento seguito dalla raccolta del sangue[8]. Si tratta di un uso considerato come barbaro dai Romani e posto in relazione alle popolazioni delle steppe eurasiatiche (Massageti, Sciti, Sarmati) che praticavano la pastorizia transumante, sebbene i Concani paiano costituire un'eccezione. Proprio Massageti e Sarmati sembrano essere i depositari principali (pur se non esclusivi) di quest'abitudine, che ne sottolinea vieppiù il carattere di ferinità, bellicosità e miseria. È possibile che per quanto riguarda i Massageti – le cui sedi storiche, lo ricordiamo, erano fra il mar Caspio e il lago d'Aral – si tratti di un *topos* letterario mediato dalla produzione ellenica ed ellenistica, sebbene un autore tardo come Ammiano Marcellino asserisca che gli Alani (un sottogruppo sarmata) erano i discendenti dei Massageti[9] emigrati a occidente. Invece i Sarmati ebbero una storia diversa: comparsi sulla scena nel V sec. a.C., dopo essersi sostituiti agli Sciti nell'egemonia sul Chersoneso Taurico (od. penisole di Crimea e di Taman) fra IV e III sec. a.C. e aver creato una potente confederazione tribale nella steppa pontica, s'imposero all'attenzione dei Romani a partire dal I sec. a.C. e fino a tutto il IV sec. d.C. costituirono una seria minaccia per le province danubiane.

Lucano († 65) annovera Essedoni, Arimaspi, Arii e «i Massageti che spezzano i lunghi digiuni della guerra contro i Sarmati con lo stesso cavallo, col quale fuggono» (*longaque Sarmatici solvens ieiu-*

---

[6] Nel commento ad loc. riporta questa incertezza (*Concani Hispaniae gens est vel ut alii dicunt Scythiae*), dimostrando che gli stessi antichi non sapevano come risolvere il problema.

[7] Cfr. a tal proposito L. A. Curchin, *The Sarmatian walls of Uxama: (Sil. Ital. Punica 3, 384-86)*, *Mnemosyne*, 50, 1997, 209-212.

[8] Cfr. F. Spaltenstein, *Commentaire des* Punica *de Silius Italicus (livres 1 à 8)*, I, Genève, 1986, 22-3 e I. Bona, *La visione geografica nei* Punica *di Silio Italico*, Genova, 1998, 79-80.

[9] *Hist.* 23, 5, 16; 31, 2, 12.

nia belli / Massagetes, quo fugit, equo: 3, 282-3) nell'elenco di popoli orientali alleati di Pompeo, accanto a tribù scitiche e caucasiche come Eniochi, Sarmati, Moschi e Colchi: tutte genti che facevano parte dell'impero pontico di Mitridate e sottomesse a vario titolo dal condottiero romano nel corso della guerra del 66-62 a.C.

Qualche anno dopo Marziale, in occasione dell'inaugurazione dell'Anfiteatro Flavio (80), rivolgendosi all'imperatore, ne esalta l'estensione dei domini, che rendono l'Urbe una città cosmopolita in cui confluiscono abitanti da tutto l'*orbis romanus*: Traci, Sarmati (*venit et epoto Sarmata pastus equo*: *spect.* 3, 4), Egizi, Arabi, Sabei, Cilici, Sigambri (una tribù germanica) ed Etiopi.

Abbiamo precedentemente ricordato il catalogo, stilato da Silio Italico, di popoli iberici e africani che militavano nell'esercito di Annibale. Anche Valerio Flacco († 88-9) non riesce a sottrarsi alla predilezione, tipica dell'*epos* ellenistico, per l'accumulo di nomi e usi esotici negli *Argonautica* allorché, nel banchetto ospitale offerto all'eroe greco Giasone dal re Eeta, quest'ultimo gli indica i commensali e fra questi Coaspe: «osservalo mentre beve il sangue del suo cavallo da guerra, né tuttavia questi andrà meno veloce a briglie sciolte» (*Bellatoris equi potantem cerne cruores, / nec tamen inmissis hic segnior ibit habenis*: 5, 585-6)[10]. Qui, in maniera abbastanza incongrua, una pratica propria del tempo di guerra è calata in un contesto pacifico per dar un'idea della ferinità del guerriero e caratterizzarlo come un barbaro iranico del Ponto.

A mio avviso, un'eco lontana delle guerre marcomanniche – seppure molto attenuata e impiegata a fini di polemica suntuaria – si può cogliere nel *Pedagogo* di Clemente, opera composta intorno al 190. Nel contesto preso in esame, l'Alessandrino deplora la mollezza e l'effeminatezza dei suoi contemporanei contrapponendola alla virilità e sobrietà degli Sciti, i quali conducono una vita errante molto semplice, arrivando ad abbandonare i carri su cui abitano e si spostano per montare a cavallo e che, quando sono spossati dalla fame, si nutrono del sangue dell'animale, che in tal modo è al tempo stesso mezzo di trasporto e fonte di sostentamento per il nomade (κάμνων … ἄρα λιμῷ αἰτεῖ τὸν ἵππον τροφάς, ὃ … ὑπέχει τὰς φλέβας, καὶ ὃ

[10] Coaspe è propriamente il nome di due fiumi della Battriana (od. Afghanistan) e della Media, che qui Valerio utilizza per il suo personaggio e sarà ripreso in seguito da Silio Italico (*Pun.* 3, 317) per un capitano di Annibale. Cfr. il commento *ad loc.* di F. Spaltenstein, *Commentaire des* Argonautica *de Valérius Flaccus (livres 3, 4 et 5)*, Bruxelles, 2004, 541-542.

κέκτηται μόνον, τῷ κυρίῳ τὸ αἷμα χορηγεῖ, καὶ τῷ νομάδι ὁ ἵππος ὄχημα γίνεται καὶ τροφή)[11]. Sebbene poco oltre Clemente, memore della proibizione vetero- e neotestamentaria di nutrirsi di sangue animale (Gn 9,4; Lv 3, 17 ecc.; At 15, 29), accomuni nella condanna Sciti e Arabi, entrambi popoli ematofagi per necessità, ne approva la semplicità che rifugge dal lusso e li addita a esempio paradossale per il cristiano, che deve rinunziare alle false bellezze, alle glorie vane e ai peccati per seguire soltanto Cristo[12].

Nell'invettiva contro Rufino, composta nel 396 da Claudiano subito dopo la morte del potente ministro ostile a Stilicone, fra le accuse mosse all'onnipotente console e prefetto del pretorio per l'Oriente, vi è quella – alquanto inverosimile – di aver tramato di concerto con i barbari del settentrione un'invasione dell'Impero allo scopo di impadronirsene[13]. Fra i popoli menzionati dal poeta vi sono, dopo Geti, Daci, Sarmati, oltre ad Alani e Geloni, «i temerari Massageti che feriscono i cavalli per berne il sangue raccolto nelle coppe (*qui cornipedes in pocula vulnerat audax / Massagetes*; vv. 311-2)». Anche in questo caso, come abbiamo già visto, si utilizzano nomi arcaici per designare realtà contemporanee: nella fattispecie il poeta potrebbe alludere all'invasione unna delle province siriache e microasiatiche del 395 o alla rivolta gotica del 395-7, guidata da Alarico allo scopo di rinegoziare da una posizione di forza il trattato stipulato con l'Impero nel 382, e che devastò le province balcaniche dalla Tracia all'Epiro con una puntata ad Atene[14].

Alcuni decenni più tardi (456), nel pieno della crisi causata dalle invasioni germaniche e dall'occupazione di vasti territori dell'Impero d'Occidente, Sidonio Apollinare ricorre a una prosopopea per far rievocare da Roma, umiliata dai barbari, tutti i trionfi riportati nei secoli sui suoi nemici. Usando una preterizione egli accosta i Sarmati e i Moschi (popolazione del Caucaso) ai Geti «che sono soliti bere latte

---

[11] *Paed.* 3, 24, 2-4.

[12] *Paed.* 3, 25, 1-3.

[13] Cfr. H. Funke, *Zu Claudians Invektive gegen Rufinus*, *ICS*, 9, 1984, 91-109.

[14] M. Colombo, *Gli etnonimi barbarici nei poemi di Claudiano. La tecnica poetica della propaganda politica*, *Athenaeum*, 96, 2008, 293-326 (qui 304) ipotizza che Claudiano alluda agli attacchi portati contro la *dioecesis Thraciarum* da Unni e Alani nel 391-2. Sui Sarmati in Claudiano, *in Ruf.* 1, 310 cfr. idem, *Gli etnonimi...* cit., 311-13. Cfr. anche H. L. Levy, *Claudian's In Rufinum: An Exegetical Commentary*, Princeton, 1971, 89-93 e S. Döpp, *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Wiesbaden, 1980, 86s.

mescolato a sangue e arrossare le coppe con le vene aperte dei loro cavalli» tra i popoli vinti in passato[15].

Gli autori successivi, tanto greci quanto latini, a mia conoscenza non fanno cenno a questa usanza barbarica fino a Michele Psello (1018-1078), il quale ne parla a proposito della guerra condotta dal *basileus* Isacco Comneno (1057-59) contro le tribù turcofone dei Magiari e dei Peceneghi. In una vivida descrizione del loro modo di combattere, Psello ne rileva le carenze sul piano militare (incapacità di schierarsi in maniera ordinata, di creare apprestamenti difensivi) e descrive le tattiche impiegate nell'assalire i nemici e nel ritirarsi in caso di resistenza per poi riunirsi e piombare di nuovo repentinamente da ogni parte sul nemico. Lo scrittore bizantino nota l'assenza di un sistema logistico di scorte e approvvigionamenti, tale che in caso di necessità si dissetano con acqua di fiume o di sorgente lappando con la lingua come cani o, qualora venisse a mancare anche questa, ricorrono all'*extrema ratio* di smontare da cavallo e recidere una vena dell'animale per suggerne il sangue, così da placare la loro sete (τοῦ ἵππου ἕκαστος ἀποβὰς ἐξαιματοῦσι τούτους, σιδήρῳ τὰς φλέβας ἀναστομώσαντες, καὶ τὴν δίψαν οὕτως ἰῶνται, ὡς ὕδατι τῷ αἵματι χρώμενοι)[16].

L'ultima attestazione è quella di Eustazio di Tessalonica (1110-1198), il quale però attinge alla *Descriptio orbis* di Dionisio il Periegeta, autore *incerti temporis* (le proposte avanzate dagli studiosi oscillano fra il regno di Nerone e quello di Settimio Severo). Riprendendo una notizia del Periegeta, Eustazio ci tramanda che al di là dell'*Araxes* (od. Aras, fiume che sfocia nel Caspio dopo aver attraversato Turchia, Iran e Azerbaigian) vivevano i Massageti, arcieri espertissimi e assai inospitali. Dionisio descrive la loro primitività in termini radicali, dicendo che ignorano il frumento e il vino importato o locale, ma vivono bevendo latte misto a sangue di cavallo (ἵππων αἵματι μίσγοντες λευκὸν γάλα ζῶσι)[17].

Patrizia Mascoli

---

[15] Sid. *carm.* 7, 83-4: *solitosque cruentum / lac potare Getas ac pocula tingere venis.*

[16] *Chron.* 7, 68. Cfr. Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam, 1970, 62-3.

[17] Eusth. Thess. *Comm. ad Dion. Perieg. Orbis Descript.* 739 (in *GGM* II, 346).

Breve storia dei rapporti fra Impero e Sarmati

Già Erodoto nelle *Storie* (4, 21) parlava di una tribù nomade distinta dagli Sciti – benché imparentata con essi – stanziata a est del Don sulle rive della palude Meotide (mar d'Azov) denominata Sauromati. Di una etnogenesi sarmatica vera e propria si può parlare tuttavia soltanto a partire dalle campagne militari di Alessandro Magno in Sogdiana – la regione compresa fra il fiume *Oxus* (od. Amu Darja) e lo *Iaxartes* (od. Syr Darja), corrispondente a parti degli odierni Uzbekistan e Tagikistan – che causarono sconvolgimenti nel mondo delle steppe, provocando un'ondata di nomadi iranofoni che si riversò fra Volga e Don alla fine del IV sec. a.C. e la nascita, fra IV e III sec. a.C., di una nuova confederazione tribale nota agli storici e geografi antichi con il nome di Sarmati[18]. Essa lentamente soppiantò il regno scitico, respingendo l'elemento indigeno in Crimea e alle foci del Danubio o sovrapponendosi ad esso, e creò un impero delle steppe molto più vasto e aperto a influssi artistico-culturali greci, anatolici, iranici e d'altra natura, su cui i ritrovamenti archeologici degli ultimi decenni nei *kurgan* (tumuli sepolcrali aristocratici) di Ucraina e Russia meridionale – si pensi ai *kurgan* di Filippovka sull'Ural, a 100 km da Orenburg – stanno gettando nuova luce[19]. Il segreto della potenza militare sarmatica risiedeva nell'impiego da parte della cavalleria leggera dell'arco composito a doppia curvatura o arco riflesso, dotato di grande gittata e forza di penetrazione, e in grosse formazioni di lancieri (*kontophoroi*) montati e corazzati (*cata-*

---

[18] Sulla storia dei Sarmati cfr. J. Harmatta, *Studies in the History and Language of the Sarmatians*, Szeged 1970 (*Acta Antiqua et Archaeologica* 13); T. Sulimirsky, *The Sarmatians*, London, 1970; R. Brzezinski, M. Mielczarek, G. Embleton, *The Sarmatians 600 BC – AD 450*, Oxford, 2002; I. Lebedynsky, *Les Sarmates: amazons et lanciers cuirassés entre Oural et Danube (VIIème siècle av. J.-C. – VIème siècle apr. J.-C.)*, Paris, 2002; idem, *Sarmates et Alains face à Rome, Ier–Ve siècles*, Clermont-Ferrand, 2010. Cfr. da ultimo la documentata monografia di V. Bârcă e O. Symonenko, *Călăreții stepelor. Sarmații în spațiul nord-pontic / Horsemen of the Steppes. The Sarmatians in the North Pontic Region*, Cluj-Napoca, 2009 (in rumeno, con un ampio *abstract* finale in inglese).

[19] Si vedano, p. es., i cataloghi delle mostre tenute a Milano (15 marzo-15 luglio 2001) e a Trento (1 giugno-4 novembre 2007): *Oro. Il mistero dei Sarmati e degli Sciti*, a c. di J. Aruz, A. Farkas, A. Alekseev, E. Korolkova, Milano, 2001; *Ori dei cavalieri delle steppe. Collezioni dai Musei dell'Ucraina*, a c. di G. L. Bonora e F. Marzatico, Cinisello Balsamo (MI), 2007 e ancora *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Venezia, Palazzo Grassi, 26 gennaio-20 luglio 2008, a c. di J.-J. Aillagon, Milano, 2009; V. Bârcă, O. Symonenko, *Călăreții stepelor*... cit.

phracti o *clibanarii*), sovente dotati anche di una lunga sciabola: la protezione offerta dall'armatura lamellare poteva estendersi al cavallo.

I Romani entrarono per la prima volta in contatto coi Sarmati durante le guerre mitridatiche (89-66 a.C.), nelle quali il re del Ponto fece largo ricorso a robusti contingenti di cavalieri e arcieri provenienti dalle rive settentrionali del Mar Nero[20]. Il problema si ripropose con forza fra la fine del I sec. a.C. e l'inizio del I d.C., allorché l'espansione di Roma nello spazio balcanico-danubiano[21] e la contemporanea comparsa di avanguardie sarmate sulla riva sinistra del Danubio condussero fatalmente i due popoli a confliggere[22], specialmente dopo il crollo del grande regno dacico in seguito alla morte di Burebista (44 a.C.) e alle ripetute sconfitte di geti e bastarni per mano romana (28 a.C.). Il poeta Ovidio, esiliato a *Tomis* (Constanța, 9-17), lamenterà gli effetti devastanti delle incursioni sarmate (*Tristia* 3, 10, 4-67). È per l'appunto il periodo in cui riscontriamo le prime allusioni all'uso barbarico di bere il sangue dei propri cavalli in Virgilio e in Orazio. Alcune spedizioni punitive posero un freno ai *raid* di queste tribù e consentirono ad Augusto di affermare con compiacimento che anche i re sarmati gli avevano reso omaggio (*Res Gestae* 31, 2).

Successivamente Tiberio, nel più vasto processo di creazione di una rete di popoli vassalli (*clientes*) da disporre in funzione difensiva intorno al territorio dell'Impero, consentì agli Iazigi Sarmati di stabilirsi nel bacino del Tibisco intorno al 20[23]. Lo stanziamento, che aveva lo scopo di porre un cuscinetto fra la Pannonia romana e la risorgente potenza dei Daci, lasciava solo uno stretto corridoio di co-

---

[20] V. Bârcă, O. Symonenko, *Călăreții stepelor*... cit., 343-4. Sulla figura di Mitridate VI Eupatore cfr. la recentissima monografia di A. Mayor, *Il re Veleno. Vita e leggenda di Mitridate, acerrimo nemico di Roma*, Torino, 2010 (in part. 131-135 sulla spedizione anfibia condotta da Diofanto e Neottolemo per sottomettere i Sarmati). Per gli sviluppi successivi dei rapporti fra Roma e il regno bosporano cfr. H. Heinen, *Rome et le royaume du Bosphore: notes épigraphiques*, *CCG*, 7, 1996, 81-101.

[21] Cfr. L. Rossi, *Il Danubio nella storia, nella numismatica e nella scultura romana medio-imperiale*, *NAC*, 1972, 111-143.

[22] Durante la conquista della *Moesia* L. Tario Rufo dovette fronteggiare e sconfiggere un'invasione di Iazigi Sarmati chiamati in aiuto dai Bessi, una tribù della Tracia (16 a.C.), come riporta Dione Cassio (*Hist. Rom.* 54, 20, 3). Cfr. V. Bârcă, O. Symonenko, *Călăreții stepelor*... cit., 344.

[23] Sulla data di questo stanziamento vi sono opinioni contrastanti. A favore del 20 d.C. si sono pronunciati gli studiosi C. Daicoviciu, e più di recente S. Dumitraşcu, C. H. Opreanu come pure Gh. Bichir e I. H. Crişan. Cfr. V. Bârcă, O. Symonenko, *Călăreții stepelor*... cit., 355.

municazione coi Roxolani – un'altra tribù sarmata che in epoca flavia occupò le pianure di Moldavia e Valacchia –, corridoio che poteva essere facilmente troncato, come avvenne al tempo del re dace Decebalo.

Sotto il regno di Nerone avvenne la deportazione di 100.000 Transdanubiani sulla *ripa romana* del fiume ad opera del *legatus Moesiae* Tiberio Plauzio Silvano (CIL XIV, 3608 = *IDRE* I, 113) e la repressione degli intenti aggressivi dei Sarmati (*motus orientem Sarmatarum compressit*, l. 13). Durante la dinastia flavia si ebbe una recrudescenza di episodi bellici da parte dei Sarmati sul territorio dell'Impero. Tacito tramanda la sfortunata incursione del 69 d.C. dei Roxolani in Mesia: 9.000 cavalieri furono intercettati dalla legione III *Gallica* e sterminati mentre stavano ritirandosi carichi di bottino[24]. Non è un caso che la grande maggioranza delle testimonianze letterarie sull'ematofagia dei nomadi delle steppe si concentri tra la fine del regno di Nerone (54-68 d.C.) e i Flavi (69-96): abbiamo visto che vi alludono Seneca e Silio Italico – anche se per ragioni metrico-poetiche o per conservatorismo attribuiscono quest'uso ai Massageti – come pure Lucano, Valerio Flacco, Stazio, Marziale e il già citato Plinio il Vecchio. Negli stessi anni in cui Valerio Flacco componeva la sua opera, l'imperatore Domiziano conduceva, fra alterne vicende, le sue campagne daciche contro Decebalo (85-88), conclusesi dopo la vittoria di *Tapae* in Transilvania (88) con una pace di compromesso, che riconosceva al re dace lo *status* di re cliente di Roma con diritto di ricevere sussidi e ingegneri militari. La conquista della Dacia fu differita al regno di Traiano (98-117) a causa della contemporanea rivolta di Lucio Antonio Saturnino, legato della Germania superiore, e della minaccia portata sul fronte danubiano da una coalizione composta da Quadi, Marcomanni e Iazigi Sarmati, che richiese tre guerre (guerre suebo-sarmatiche: 89, 92, 95-7) per debellarla e comportò la chiusura obbligata del fronte dacico in una fase favorevole a Roma[25].

Durante la prima delle guerre di conquista della Dacia (101-2; 105-6) i Roxolani sotto il comando di re Susago combatterono come alleati di Decebalo, fornendogli contingenti di cavalleria[26]. Traiano

---

[24] *Hist.* 1, 79.

[25] Cfr. B. W. Jones, *The Emperor Domitian*, London-New York 1993 (135ss. e 152ss.); P. Southern, *Domitian, tragic tyrant*, London-New York, 1997; P. Wilcox-G. Embleton, *Rome's enemies: Germans and Dacians*, Oxford, 2004.

[26] Cfr. Plin. Iun., *Ep.* 10, 74, in cui si parla di una minaccia di alleanza fra Decebalo e il re dei Parti Pacoro II. Su ciò si rinvia a J. R. Carbó García – F. J. Rodríguez San Juan, *Studia Dacica et Parthica*, I. *Las relaciones diplomáticas entre*

decretò l'annessione alla neonata provincia di Dacia di parte delle terre conquistate ai Sarmati nel corso del conflitto, interrompendo ogni possibilità di collegamento fra i Sarmati del Tibisco e quelli ad oriente dei Carpazi[27]. Le ostilità che ne derivarono si protrassero fino al 116-9, quando Adriano evacuò parte dei territori conquistati dal predecessore – Muntenia e Moldavia a sud-est e Banato occidentale a nord-ovest –, avvicinando i fianchi del saliente dacico e garantendo un cinquantennio di pace[28].

Sotto il regno di Marco Aurelio il *limes* dacico occidentale fu sfondato dagli Iazigi, che sconfissero un esercito romano e uccisero il governatore della provincia, Calpurnio Proculo (167 o 168). Per parare la minaccia, la V legione *Macedonica*, appena rientrata dal fronte partico e dislocata a *Troesmis* (od. Iglita), fu distaccata in Dacia nei pressi di *Potaissa* (od. Turda, in Transilvania). Iniziava un decennio di conflitti ininterrotti contro Sarmati, Quadi e Marcomanni, le cosiddette guerre marcomanniche i cui episodi sono narrati da Dione Cassio e istoriati nella Colonna Antonina[29]. Nell'ambito di queste lunghe e sanguinose campagne Marco Aurelio e suo figlio Commodo intrapresero diverse *expeditiones sarmaticae* contro gli Iazigi (nel 169-170, 174-5 e 180-2): si narra che Marco Aurelio abbia contemplato l'idea di creare nei territori transdanubiani le nuove province di *Marcomannia* e *Sarmatia*, completando l'occupazione romana del bacino carpatico, ma che ne sia stato prevenuto dalla rivolta di Avidio Cassio nel 175 e successivamente dalla morte per peste[30].

La questione sarmatica continuò a turbare i sonni degli imperatori successivi[31], soprattutto dopo la crisi del III secolo che condusse all'evacuazione della Dacia, ormai indifendibile dagli assalti dei

---

los enemigos de Roma en época de Trajano, *Athenaeum*, 95, 2007, 321-348 (part. 331ss.).

[27] Per la storia delle guerre daciche si veda G. Migliorati, *Cassio Dione e l'impero romano da Nerva ad Antonino Pio. Alla luce dei nuovi documenti*, Milano, 2003, 67-126.

[28] E. N. Luttwak, *La grande strategia dell'impero romano*, Milano, 2006[18], 135-138, che riprende una notizia dell'*Historia Augusta* (*Hadrianus* 6, 6-8).

[29] Z. Haszczyc, *Les guerres des Marcomans et la situation extérieure de l'empire romain pendant la deuxième moitié du IIe siècle*, *Meander*, 31, 1976, 181-200 (riass. in lat.).

[30] *Hist. Aug.*, *Marcus Antoninus* 24; 25. V. Bârcă, O. Symonenko, *Călăreţii stepelor*... cit., 368-369.

[31] J. Fitz, *A military history of Pannonia from the Marcoman Wars to the death of Alexander Severus (180-235)*, *AArchHung*, 14, 1962, 25-112.

Goti, dei Carpi, dei Daci liberi e dei Sarmati. Costantino in particolare si fece promotore d'una politica di contenimento attiva, ma anche di integrazione[32], nei confronti dei Sarmati, battendoli a più riprese e ottenendo tre volte il titolo di *Sarmaticus maximus* nel corso di svariate campagne (317-319, 322-323, 328, 334). Esse ebbero come risultato l'assoggettamento della valle del Tibisco, l'erezione della cosiddetta Diga del Diavolo, una serie di terrapieni che da *Aquincum* (od. Buda) seguiva il corso del Tibisco per poi piegare verso sud e collegare il fiume Mureş, percorrere il Banato e ricollegarsi al Danubio nei pressi di *Viminacium* (od. Kostolac in Serbia). Anche sul basso corso del Danubio Costantino dovette far fronte a Goti e Sarmati, sconfiggendoli più volte, insediando 300.000 Sarmati in Scizia, Tracia, Macedonia, Italia, *Moesia Prima* e *Pannonia Secunda* e riconquistando parte della Dacia Traiana, a protezione della quale fece erigere un vallo che correva parallelo al fiume fra il corso dell'Olt e del Siret e noto col nome di *Brazda lui Novac* (solco di Novac)[33].

Anche Costanzo II, Valentiniano II[34] e Valente dovettero intervenire contro i Sarmati[35], ora a causa delle guerre intestine che opponevano l'aristocrazia sarmata ai ceti inferiori della popolazione, ora per soccorrerli contro le aggressioni dei Goti, finché Sarmati e Alani, a loro affini, non vennero inglobati nell'impero unnico intorno al 395. Gruppi di Alani prestarono servizio in Gallia nella regione di Orléans contro i Bagaudi e invasori barbari, fra cui gli Unni, ancora alla metà del V secolo, quando la maggior parte del loro popolo era già da tempo passata in Spagna e di lì in Africa sotto la guida del re vandalo Genserico. Alcune tribù alane, infine, si rifugiarono nel Caucaso settentrionale dove sopravvissero fino al Tardo Medioevo, dando origine agli attuali Osseti.

Giovanni Antonio Nigro

---

[32] Cfr. D. Lassandro, *L'integrazione romano-barbarica nei Panegyrici Latini*, *CISA*, 12, 1986, 153-159.

[33] Cfr. D. Tudor, *Constantin cel Mare si recucerirea Daciei Traiane*, *RIR*, 11-12, 1941-42, 134-148 ; V. Marculeţ, *Un problème de géopolitique de la politique danubienne du Constantin le Grand (324-337): la reconquête et la domination de la Dacie méridionale*, *Pontica*, 41, 2008, 299-312.

[34] D. Vera, *Lotta politica e antagonismi religiosi nella Roma tardoantica, la vittoria sarmatica di Valentiniano II*, *Koinonia*, 7, 1983, 133-155.

[35] Cfr. A. Remennikov, *La lutte des peuples du moyen Danube contre Rome en 350-370 av. J.-C.*, *VDI*, 73, 1960, 105-123; U. B. Dittrich, *Die Beziehungen Roms zu den Sarmaten und Quaden im vierten Jahrhundert n. Chr. (nach der Darstellung des Ammianus Marcellinus)*, Bonn, 1984.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 525-547

RELIGION AND URBANIZATION IN WESTERN ASIA MINOR DURING THE HELLENISTIC AND ROMAN PERIODS[1]

Iulian MOGA
("Alexandru Ioan Cuza" University Iaşi)

Keywords: *Urban development, Miletos, Ephesos, Pergamon, religion.*

Abstract: *Starting with a presentation of environment and topographic conditions of the regions that surround the ancient cities of Pergamon, Miletos, and Ephesos, the article analyzes their development on different stages of evolution by stressing at first on the importance of location and relocation determinants for their growth or even extinction. With the came of the Hellenistic times, these cities met new challenges that generally, after a short interval of turmoil, lead to a spectacular demographic increase due mainly to the influx of migrant population. But notably Miletos and Ephesos had to face new provocations because the morphology of the landscape radically altered. The analysis continues with a critical view upon the traditional perceptions regarding the urban patterns, the sequences of development and the structuring of the public and private spaces within the city, to end with a correlation between the building programmes of the urban environment and those of their major sanctuaries.*

1. Environment and topographic conditions

Initially, the area of Miletos was a group of three islands that gradually, towards 1500 BC, turned into a peninsula. The oldest remains of settlement date from the second half of the fourth millennium BC. The Minoan and Mycenian evidences concentrates from 1900 BC on in the western side of the peninsula, near the Theatre Bay, as it was proved by the researches developed in the area of the temple of Athena[2]. The area was inhabited in the mid-second millen-

[1] This contribution was supported by the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development by the project 'Development and innovation capacity and increase of the research impact through post-doctoral programs POSDRU/89/1.5/S/49944'.

[2] Crouch, 2003, 181, fig. 5.2. Niemeier, 1999, 147.

nium by the Carians and the Cretans[3]. According to the legend narrated by Pherekydes of Athens, which is supposed to be the earliest evidence related to the migration of the Ionians from the mainland, the city was founded twice[4]. It was Miletos who, followed by the Cretan colonists, took the city and its territory and renamed it, but the Carians that previously inhabited the area preferred to remain[5]. He is contradicted by Ephoros who stated that it was initially settled by Sarpedon, who brought colonists from the Cretan Miletos and then Neleus was the one who fortified the city[6]. Most probably the Hittites used to call the city Millawanda or Milawata in their texts[7]. The second establishment was in the eleventh century BC, when the Ionian colonies were settled on the Western shore of Asia Minor[8]. The Io-

[3] Homer, *Iliad*, II, 954-956. The Carians are mentioned here as inhabiting Miletos and the region of the Meander river: 'Nastes led the Carians, men with a strange language, / from Miletos, Phthires, with its wooded mountain, / Maeander's waters and high peaks of Mount Mycale'.

[4] Strabo, *Geography*, XIV, 1, 3: 'Pherekydes says concerning this seaboard that Miletos and Myos and the parts round Mycalê and Ephesos were in earlier times occupied by Carians, and that the coast next thereafter, as far as Phocaea and Chios and Samos, which were ruled by Ancaeus, was occupied by Leleges, but that both were driven out by the Ionians and took refuge in the remaining parts of Caria'. See also Crouch, 2003, 185.

[5] Herodotus, *Histories*, I, 146: 'Even those who came from the Prytaneum of Athens, and reckon themselves the purest Ionians of all, brought no wives with them to the new country, but married Carian girls, whose fathers they had slain. Hence these women made a law, which they bound themselves by an oath to observe, and which they handed down to their daughters after them, "That none should ever sit at meat with her husband, or call him by his name"; because the invaders slew their fathers, their husbands, and their sons, and then forced them to become their wives. It was at Miletos that these events took place'; Pausanias, *Description of Greece*, VII, 2, 3: 'When the Ionians had overcome the ancient Milesians they killed every male, except those who escaped at the capture of the city, but the wives of the Milesians and their daughters they married'.

[6] According to Ephoros, 'Miletos was first founded and fortified above the sea by the Cretans, where the Miletos of olden times is now situated, being settled by Sarpedon, who brought colonists from the Cretan Miletos and named the city after that Miletos, the place formerly being in the position of the Leleges; but later Neleus and his followers fortified the present city'. This Neleus could be mithologically linked either to the Neleus, son of Hippokoon or Krethaios or rather to the son of Kodros, king of Athens.

[7] Niemeier, 1999, 144-145.

[8] Crouch, 2003, 185.

nians conquered the place and married the women and the daughters of the Carians they expelled or killed[9].

As it moved toward the coast, the Great Meander River carried large amounts of alluvial sediments, i.e. several hundred cubic meters every year that continuously pushed and altered the shoreline and silted up the ports. Its course was permanently changing and transformed the whole valley into a chain of marshes, so that the river's name became synonymous with the term 'winding'[10]. Judging by the actual distance to the sea of Miletos and Ephesos[11], it seems that the sedimentation process must have been almost three times faster in the case of the Meander delta than in that of the Cayster. And this explains why Miletos encountered much more problems than Ephesos, the silting and sanding of the ports in fact restricting, if not really impeding, its normal development. The terrifying example of Myos (aprox. 500 BC), a neighbouring city, was recorded by Pausanias and it is very illustrative, indicating how dramatic and distructive such a process could become: 'The people of Myos left their city on account of the following accident. A small inlet of the sea used to run into their land. This inlet the river Maeander turned into a lake, by blocking up the entrance with mud. When the water, ceasing to be sea, became fresh, gnats in vast swarms bred in the lake until the inhabitants were forced to leave the city. They departed for Miletos, taking with them the images of the gods and their other movables, and on my visit I found nothing in Myos except a white marble temple of Dionysus. A similar fate to that of Myos happened to the people of Atarneus, under Mount Pergamus'[12].

During the Hellenistic period, the delta of the Meander came closer and closer to the peninsula, and we can assume that approximately at the turn of the second century already the entire eastern side of Miletos became inland[13]. During the Byzantine period the site was completely inside the continental territory[14]. Thus, in the case of Miletos the *morphology of the landscape changed radically*. Within 1500 years the huge Latmian Gulf was gradually pushed back. A part

[9] Pausanias, *Description of Greece*, VII, 2, 3.
[10] Crouch, 2003, 182, fig. 5.3.
[11] Halfmann, 2001, 20.
[12] Pausanias, *Description of Greece*, VII, 2, 7.
[13] Crouch, 2003, 179, fig. 5.1 and 191, fig. 5.5.
[14] Crouch, 2003, 194, fig. 5.6.

of it was cut off from the ancient gulf and became the Bafa Lake or Bafa Gölü, initially a saltwater lake turned in time into a freshwater one through the process of flooding and overflowing[15].

The city of Ephesos, located in the delta of the Cayster or the Little Meander, had actually different close locations. The first one, situated in the northeast at Ayasoluk, was inhabited from the first half of the third millennium BC. It also corresponds to the Byzantine and the Turkish cities. The Mycenaeans established a trading post at this place, that was later on called by the Hittites Apasas or Abaša, which was the capital of the state of Arzawa[16]. Near this hill there was a sanctuary dedicated by the Carians and the Lydians to a local Mother Goddess who was assimilated by the Greeks with an Artemis[17], as they did in other places with local goddesses like Artemis Sardiane, Artemis of Magnesia on the Meander, Aphrodite of Aphrodisias or Artemis Pergaia with whom she was related to. Even if dated according to the tradition in the second millennium BC[18], the earliest remains are not older than the eighth century BC[19].

When the Ionian settlers came in the area, they established themselves either on the south-western side of Ayasoluk[20], or according to other opinions the city was founded and remained for the almost the entire archaic period near the Koressos harbor[21]. Ephesos was one of the twelve cities of the Ionian league[22]. According to the legend of Pherecydes, mentioned by Strabo, 'Androclus, legitimate son of Codrus the king of Athens, was the leader of the Ionian colonisation, which was later than the Aeolian, and (...) he became the founder of Ephesos; and for this reason, it is said, the royal seat of the

[15] Crouch, 2003, 187.

[16] Bammer, 1997, 4; Stierlin, 1986, 67; Crouch, 2003, 216-218, fig. 5.13 and 5.14. See also Le Glay, 1986, 131, fig. 30; Bryce, 2005, 43, map 3.

[17] Pausanias, *Description of Greece*, VII, 2, 4; Mitsopoulou-Leon, 1976, 306.

[18] Pausanias, *Description of Greece*, VII, 2, 4-6.

[19] Crouch, 2003, 218.

[20] Crouch, 2003, 217, fig. 5.13.

[21] Mitsopoulou-Leon, 1976, 306.

[22] Strabo, *Geography*, XIV, 1, 4. To these was later on added Smyrna in a passage that actually mentions the close relationship between the two cities: 'These are the twelve Ionian cities, but at a later time Smyrna was added, being induced by the Ephesians to join the Ionian League; for the Ephesians were fellow-inhabitants of the Smyrnaeans in the ancient times, when Ephesos was also called Smyrna'.

Ionians was established there. And still now the descendants of his family are called kings; and they have certain honors, I mean the privilege of front seats at the games and of wearing purple robes as insignia of royal descent, and staff instead of scepter, and of the superintendence of the sacrifices in honor of the Eleusinian Demeter'[23].

In the times of Kroissos the city near the Koressos harbor was abandoned in 550 BC to a new inland location situated near the Artemision. Two and a half centuries later, in 290 or 281 BC, Lysimachos changed the settlement again, to the valley between the mountains Koressos (present-day Bülbül Dağı) and Pion (now Panayir). And this remained the stable location for the city in the Hellenistic and Roman period. Lysimachus fortified the city with typical Hellenistic defensive walls of 10 metres height, which extended more than 9 kilometres along the ridges of the mountains. He was supposed to provide the city with a Hippodamian plan, with the exception of the Kouretes Street, which followed an older path[24]. Because the population was hard to convince to move to the new city, 'he waited for a downpower of rain and blocked the sewers so as to inundate the city; and the inhabitants were then glad to make the change'[25]. He also ensured the growth of population by compelling the residents of Kolophon and Lebedos to settle there, and thus, within a short period of time Ephesos became one of the most densely populated of the Anatolian cities[26]. The name of the city was changed by the sovereign to Arsinoeia, after his wife Arsinoe, but the new name did not last[27]. Later on the city came to be administered by the Seleucid kings and from 188 BC, with the defeat of Antiochos III by the Attalids, and finally after the organization of the province of Asia, it came under the Roman control, which represented a period of full prosperity and substantial demographic increase. Thus, Ephesos provides a clear example of adaptation to the changing topographic conditions as evidenced by the *migration of the hearth of the city in a definite microzone*.

---

[23] Strabo, *Geography*, XIV, 1, 3.

[24] Mitsopoulou-Leon, 1976, 306; Le Glay, 1986, 130; Trebilco, 2004, 12.

[25] Strabo, *Geography*, XIV, 1, 21.

[26] Pausanias, *Description of Greece*, VII, 3, 4-5 and I, 9, 7; Akurgal, 1970, 143.

[27] Strabo, *Geography*, XIV, 1, 21.

Ephesos encountered similar types of problems with the harbor area as Miletos or Myos. According to Strabo during the reign of Attalos II Philadelphos the architects who designed a narrow entrance to the port, as it previously had been a very large one, were wrong thinking that this would prevent the silting up and would deepen the port. The result was quite different of what they expected and made the problem worse as the mole actually increased the silting. Yet, the city became more and more prosperous because of the convenient geo-political situation: '(...) the result was the opposite, for the silt, thus hemmed in, made the whole of the harbor, as far as the mouth, more shallow. Before this time the ebb and flow of the tides would carry away the silt and draw it to the sea outside. Such, then, is the harbor; and the city, because of its advantageous situation in other respects, grows daily, and is the largest emporium in Asia this side the Taurus'[28].

Pergamon had quite a different situation. By its geographic position and topography it was a strategic place meant to dominate the entire region of the Lower Kaïkos. It had no harbor. Its name, of Anatolian origin, actually indicates its functionality, meaning 'stronghold', 'citadel' or 'fortification'. It was from the very beginning situated on a volcanic rocky hill 280 to 320 meters above sea level, surrounded by the rivers Selinos and Ketios who merged and flew into the Kaïkos in the proximate south-western side of the elevation. The place ensured the ideal military protection not only by the presence of the rivers, but also by the form of the hill: the western and the eastern sides were so abrupt that only minimal defensive improvements were necessary, while the southern slope provided limited access from the middle terrace[29]. The earliest evidence of habitation date here from the seventh century BC and it seems that the place was used as a main stronghold of the local Mysian dynasts up to the beginning of the Hellenistic period. It was here that Xenophon and the remnants of the Ten Thousands who had marched with Cyrus to the battle of Cunaxa met the Mysian ruler Gongylos, to whom they provided help in a raid against one of his neighbors, the Persian

[28] Strabo, *Geography*, XIV, 1, 24.
[29] Kohl, 2004, 177-180.

Asidates[30]. And the place remained nothing but a fortified hilltop up to the time of Lysimachos[31].

2. Urban location and relocation determinants

We have clearly seen from the previous examples that the conditions of settlement can seriously influence the development and even the fate of a city. The city itself is a vivid system that not only interacts with the remote human factors or those in the proximate territory, but also has to adapt the existing resources and the physical-geographical *factors of localization*. These factors represented actually clear criteria of selection when the Greeks intended to settle in a new territory or to resettle. Among the most important we can count:

(a) The defensibility of the site;

(b) Availability of fresh water all year long, the source being necessarily placed in the neighboring area;

(c) Access to arable and grazing land;

(d) Maritime and land trade possibilities, and closeness to the sea;

(e) Access to the soil resources in the territory and cooperation of the local population;

(f) Healthy conditions of the air, water and the sanitation of the place, i.e. the medium quality;

(g) Variety and beauty of the landscape[32].

The distribution of these elements could influence in a positive or negative way the normal development of these cities. If positive, they were able to help the growth of the city, becoming therefore, at least some of them, *factors of development*.

---

[30] Xenophon, *Anabasis*, VII, 8, 8: 'From there they marched through the Troad and, crossing over Mount Ida, arrived first at Antandrus, and then, proceeding along the coast, reached the plain of Thebe. Making their way from there to Adramyttium and Certonus, thy came to the plain of the Caïcus and so reached Pergamus, in Mysia. Here Xenophon was entertained by Hellas, the wife of Gongylus the Eretrian and mother of Gorgion and Gongylus. She told him that there was a Persian in the plain named Asidates, and said that if he should go by night with three hundred troops, he could capture this man, along with his wife and children and property, of which he had a great deal'.

[31] Tomlinson, 1992, 111.

[32] See the discussion on this topic in Crouch, 1993, 59-60 and 100-114.

In the case of Miletos, its harbors and *strategic position* at least in the Archaic period transformed the city into the most prolific colonizing power among the Greek cities. Besides, the water transport was also facilitated by the fact that the costs were much lower comparing to the land one. It is a well known situation that, at least in the imperial times, the costs of river transport were almost five times higher than those of maritime traffic and could reach to up to 28 times higher in the case of land transport[33].

For Pergamon the location was important as well not only because of the dominant position but also economically. The citadel could ensure security to sizeable area, including a large arable land of the Kaïkos valley which produced considerable quantities of cereals, wines, and olives. In one of his recent studies dedicated to the military topography of Pergamon, Markus Kohl showed how extensive and elaborated was the defensive system of the Attalid capital, including fortifications in the territory and even fortified farms that could termporarily shelter mobile garrison units to ensure the security of the rural area[34].

The geographical position was even more advantageous strategically and economically for Ephesos as it stood at the crossroad of two major trading routes: (a) the so-called *Persian Royal Road*, passing through Sardis, that crossed Anatolia and lead to the Iranian territory; (b) the great route that came from the Meander valley[35]. When the harbor got more and more silted during the Roman period, there was no decline for the city because of the shift to land transport and also due to the political prominence as metropolis and provincial capital that ensured enough prestige in order to attract investments and traffic of goods.

The factors of localization could act as *constraints* or *limitative factors* as well, or ultimately could determine the relocation or extinction of a city, becoming therefore *relocation determinants*. We saw the example of Myos presented by Strabo: due to the silting of the port and the transformation of its territory into an unhealthy marshy land, the city was gradually depopulated, most of the people fled to Miletos, and at least in the third century BC the area is attested as a mere *peraia* for Miletos. But this land that previously be-

[33] Mattingly, 2006, 285.
[34] Kohl, 2004, 178, fig. 1 and 192-194; also Strabo, *Geography*, XIII, 4, 1.
[35] Halfmann, 2004, 20; Trebilco, 2004, 17-18.

longed to Myos became subsequently a permanent object of dispute between Miletos and Magnesia on the Meander after it was entrusted by the Antigonid Philip V to the latter[36]. Another example is that of Ephesos: it was relocated and resettled by Lysimachos either because of land subsidence or because of improper circulation of the air in that place, which provided unhealthy conditions[37].

Another important relocation determinant could be brutal intervention followed by deportation of the whole population. That was the case of Miletos, which was the subject of the Persian conquest and defeat in 494 BC, after the Ionian revolt. What is interesting to mention is the fact that after 470s BC, when they obtained the approval to rebuild the city, the grid plan was deviated 20 degrees from cardinal orientation, in order to encourage the winds and to block the sun[38]. Another advantage was also taken from the fact that the four ports were oriented on both sides of the peninsula, providing shelter for the boats irrespective of the direction of the winds. A similar case was that of Alexandria in Egypt.

3. Changing conditions and continuity

Architecturally speaking, Western Asia Minor was one of the most productive areas of the Mediterranean in the Hellenistic and Roman periods. Towns and cities were settled or re-founded after some time by wealthy donors in order to meet the various criteria related to the standards of defense, healthy habitation, and strategic positions into the sea and land trade routes.

Cities had to quickly fit the various conditions provided by the changing social, economic, and political environments. They had to adapt their strategies of survival and increase their efforts in a harsh competition to acquire prominence and visibility.

Apparently nothing was dramatically changed for the Greek cities in the Hellenistic times: their organization system remained the same, their institutions etc. Yet, there were at least two elements that substantially altered the whole image of their universe: the mighty sovereign and the monarchic state.

---

[36] Herrmann, 2001, 110-113.
[37] Mitsopoulou-Leon, 1976, 306.
[38] Crouch, 2003, 189.

4. Urban development

4.1. Demographic booming

There are at least two important ways to assess the process of urban development:

(1) Following the *migration patterns* and the *main demographic factors* (fertility, mortality, and migration influx)[39];

(2) Perceiving the evolution of the *architectural types* and how the *building programs* developed. They were stimulated by the contributions of the wealthy donors (*euergetai*), an action that actually increased the prestige of the settlement and attracted both new investments and new categories of migrant populations[40].

We might assume that all the three cities rapidly grew not only in size, but also in population during the Hellenistic and Roman periods. One of the means is through a continuous influx of local indigenous population or by absorbing the populations of other cities[41]. This last example was valid especially in the case of Miletos which absorbed the Pidassian population and territory[42], as it used to do with Myos as well. But probably an important part of the native Milesians also left the city, because for example we know that 90 percent of the foreigners in Athens from the 1st century BC to the 2nd century AD of Athens were Milesians[43]. Torbert Vestergaart, the author of a demographic study related to the presence of the Milesian immigrants in late Hellenistic and Roman Athens thinks that the main cause of this massive migration was the decline of the economic activities of the harbours due to the silting up. With this came also the decrease in the terms of employment for the locals along with an increasing competition of other ports like that of Delos, who became a major competitor for Miletos after 166 BC when the Romans made the island-port free of duty: 'Though the financial situation of the city's treasury and of a certain number of citizens may still have been

[39] White, 1995, 44.

[40] Halfmann, 2004, 14-15; White, 1995, 43.

[41] It is also attested an growth in the number of the males within this groups of immigrants to Miletos especially for the 3rd and 2nd centuries BC. White, 1995, 45; Parkin, 1992, 99.

[42] Gauthier, 2001, 119.

[43] Vestergaard, 2000, 90-91.

prosperous, the opportunities in terms of employment may have become seriously reduced for many of the city's inhabitants. In the imperial period the conditions in reality grew worse: the impressive buildings dating from the centuries AD mainly reflect the economic capacity of the emperors and other foreigners, not the prosperity of its own citizens'. A second cause for this migration of Milesians to Athens was most probably intermarriage[44]. This is why we think that the Milesian increase of population, especially in the Roman period was rather moderate.

In the case of Pergamon, we can also notice this influx of local population, especially by following the names of some wealthy donors that contributed to the building programs of the city after the disappearance of the Attalid monarchy or by the names of their relatives. This is the case for example of a rich Pergamian, Menodotos, who gave support to Mithridates VI Eupator during the 1st century BC. His wife was called Adobogiona and she was the daughter of a Galatian Trocmian prince[45]. Another prominent example is that of C. Antius Aulus Iulius Quadratus, whose family was of Galatian royal ancestry originating in Ankyra. Quadratus was a citizen and a leading donor in Pergamon, Ephesos and Sardes. His relatives, also wealthy donors, are frequently attested mainly in the cities of Phrygia and Lydia[46].

But the most spectacular case is that of Ephesos. Within a hundred years, between AD 50 and 150 the city doubled its population, that came to be estimated at about 225.000 inhabitants, including the suburbs[47]. This would have made Ephesos the third largest city in the Roman Empire, after Rome and Alexandria. Pergamon must have had in the 2nd and 3rd century aproximatively 200.000, double the size of Miletos. What is interesting is that the rate of the native basic population stagnated or even slowly decreased, whereas the increase of the total number was assured by a massive immigration from the territory, from the other cities of the province or from abroad. Some of the researchers even state that in Ephesos there was actually no active local aristocracy to invest in the building programs,

[44] Vestergaard, 2000, 97-106.
[45] Halfmann, 2004, 26-30.
[46] White, 1995, 62-63; Halfmann, 2004, 67-69.
[47] White, 1995, 41-43.

while in Pergamon this was the main supporter of the urban development after the disappearance of the Attalid monarchy.

4.2. Urban patterns. Sequences of development

There are different perceptions when we are dealing with the typology of the Greek cities in the Ancient period. Dora Crouch argues that the traditional characterization of these cities according to the street patterns into *Hyppodamian grid-type* and *scenographic plans* needs to be reevaluated. It is a well known fact that at least beginning with the Hellenistic period these two types of urban organization were very much in use. Some of the researchers tend to present Miletos and Pergamon as the typical models of these conceptions. Indeed, these opinions require a closer look.

According to Crouch, we actually have five types of Greek cities, ordered as follows:

(1) The ***octopus city***, whose prototype is represented by Athens. The way the private spaces were arranged around the public ones created a 'centralized, dual focus, settlement', the particular central areas being the Agora and the Acropolis. The development of the city was tentacle-like and disorderely.

(2) The **Posidonia (Paestum)-type**, a colonial city of the mid-seventh century with a single long main street that sheltered the main institutions. The rest of the streets with residential areas were set on a perpendicular position.

(3) The **Morgantina-type** called after a city of Magna Graecia whose residential areas, organized according to grid-plans, were situated on two flat hills which flanked a lower public space, the Agora.

(4) **Miletos/Priene type** corresponds to the way of organization of these two Ionian cities, Priene being rather a simplified form of the orthogonal Milesian type. This conception was theoretically developed by Hippodamos of Miletos, who carried his ideas to other centres as well, namely Rhodes and Piraeus. According to Crouch, 'The zone of public buildings and open space at the center was irregularly adapted to the peninsula topography, and the rest of the peninsula was laid out in either large blocks of small houses, or small blocks of large houses, but in either case in regular checkerboard grids, while the public spaces were fitted into multiples of a

single block'[48]. We should add that most probably there was no grid plan before the reconstruction of the city of the 470s. Then, we may notice at Miletos two sequences of reconstruction because the northern and the southern sides of the city had different-sized blocks compounding the grid[49]. The only deviations from the grid plan are represented by the theatre and the Faustina baths. The city was organized along two main axes: (1) one that linked the area of the West market and the sanctuary of Athens with the extremity of the South market and the eastern side of the city, and (2) the other that crossed the city and made the connection between the main harbour area (with the place dedicated to Apollo Delphinion and the North market) and the Sacred Gate in the south. Every spring there was a procession that linked Miletos and Didyma. It departed from the Delphinion, in the area of the Bay of the Lions, crossed the city, passed through the Sacred Gate and continued along the Sacred Way to Didyma[50]. **Ephesos** had a similar Hippodamian system developed within the enclosure of Lysimachos, the only deviation being the Kouretes Street that followed an older path[51]. During one of the two major festivals of the city, related to the nativity of Ephesian Artemis held on the 6th of Thargelion (May-June), the procession that departed from the Artemision, entered the city through the Magnesian Gate, went on to the theatre, left the city through the Koressos Gate and returned to the sanctuary[52].

(5) The **scenographic plan** or the **Pergamon-type** bears this name because the city was laid out on a series of terraces, like the blades of the fan. It developed on three terraces and met three stages of evolution. (1) The city of the first stage or that of Philetairos included most probably the upper city or the citadel and the middle terrace. (2) In the second stage, the city extended to the lower terrace reaching the area of the Selinus river. (3) Finally, the Roman sequence or the so-called 'second imperial Pergamon' moved far beyond the river and included the Sacred Way that made the linkage between the old city and the Asklepeion[53]. This Roman side

[48] Crouch, 1993, 44.
[49] Le Glay, 1986, 180-182.
[50] Kleiner, 1976, 580.
[51] Trebilco, 2004, 12; Le Glay, 1986, 130.
[52] Trebilco, 2004, 25.
[53] Halfmann, 2004, 76.

had a separate public space centred near Selinous containing the amphitheater, the stadium, the Roman theater, the baths, the odeion, the forum and the so-called temple of the Egyptian gods or the Red House. The main street that united the two sides of the lower city was designed to descend from the area of the Traianeum, near the Gurnellia building, then the stadium and to pass through the Roman public space of the city to reach the southern part of the city. This trajectory should have had an ideological motivation as well, as the Traianeum was also the new centre of provincial cult[54].

The main problem that appears in this kind of classification is that, from what we see at least in the case of Pergamon and Priene as well, the two types of urban conceptions dominant in the Hellenistic period that were also named 'regional schools of architecture' were not exactly opposed but complementary. Their solutions for city planning were not applied in an exclusive way, but pragmatically, by taking in consideration the conditions offered by the landscape. Both mentioned cities are actually terraced. And both of them had also different kind of grid plans in their organization. Priene, with its careful organized orthogonal area surrounding a single public space, had actually a citadel on a higher terrace as well. On the other side, it seems that not only the Eumenian and the Roman phases of Pergamon were organized according with the grid plans. Wolfgang Radt clearly showed that even the city of Philetairos had an orthogonal system of streets situated on the eastern slope of the mountain. We speak about the inhabited area of this city, situated above the temple of Demeter and the great gymnasion that reached the upper terrace near the upper market[55]. Therefore, this type of antagonist categorization becomes problematic. It is thus more reliable to include Pergamon in a category of a *composite plan*, exactly as Cyrene, where there were specific areas having different types of grid-plans with various angles of orientation and areas totally adapted to the conditions of the landscape.

Besides, the three main cities also seem to correspond to another typology, that which may link Miletos and Ephesos to Rhodes and Piraeus[56] on one side and Pergamon to Priene and Athens on the other. The first category is that of the *harbor-type* city. Here the

[54] Halfmann, 2004, 72-74.
[55] Radt, 1999, 83-84. See also Tomlinson, 1992, 117.
[56] Tomlinson, 1992, 70.

main public area is centred around the principal port, where by definition we find the commercial market of the city. The civic market is situated normally in a distinctive place than the commercial one. The other category corresponds to the *inland city* that has a protected acropolis situated on a higher place, separated from the rest of the inhabited city[57].

4.3. Structuring the public and the private spaces. Architectural Traditions and Innovations

The frequency of using the orthogonal or grid plan was due to the need of *adapting* and *rationalizing* the public space and the universe of the city[58]. The contrast between the public and the private space was generated by the need to redimension the open area of the former. Regular grids offered the advantage of facilitating 'zoning', otherwise marking different areas of uniform size and shape and ordering the wideness of the private space. But the impression given by these neighborhoods was of general monotony as they provided only long narrow streets with windowless façades of private buildings. They virtually had no open space to feel at ease in. By contrast, the institutional public spaces were carefully designed as large areas so as to exploit the ideas related to the magnificence of the city, institutions and their rulers. Therefore, this fact should also have had a great psychological impact.

Throughout the whole period we find numerous examples of using *dramatic contrasts* – i.e. the dominant position of some building or the redimensioning of traditional architectural ingredients, like the propilea, stoas, monumental stairways, rectangular agoras even on sloping ground etc. – in order to create the impression of magnificence[59]: (1) visual contrasts (temple of Dionysos and the theatre of Pergamon); (2) monumental staircases (the altar of Zeus in Pergamon); (3) mixing orders (the council-house in Miletos); (4) markets with porches on the 3 or 4 sides (upper agora of Pergamon).

The way the *technical innovations* were applied from the Hellenistic period on underline this taste for monumentality and dra-

[57] Crouch, 1993, 104; Winter, 1999, 372; Halfmann, 1993, 104.
[58] Stierlin, 1986, 44-49.
[59] Lehmann, 1954, 15-17.

matic contrast[60]. The use of mortared masonry increased the stability and durability of the large buildings, ramparts, walls, buttresses and other types of constructions, either defensive or not. Besides, the use at times of arches, vaults or engaged columns increased the idea of sophistication and visual dynamic contrast.

Starting from the second century BC, the Romans were supposed to stress in their turn the same kind of values in architectural achievements. They considered the public architecture as a means to dominate nature, expressing this viewpoint by building wide open-space monumental constructions like aqueducts, baths, theatres or arenas[61].

When we refer to the *building programs* we should underline the fact that the *categories of donors* as well as the *effective means of financing* the achievements of the architectural projects varied considerably. A first way, that of *direct funding*, was also the most common one. It consisted in the rising or repairing a damaged public building on the donor's expense, for which he received in exchange as a token of appreciation from the main institutions of the city the official honors for him and his family in the most public spaces like the marketplaces or the theatres. This category may include members of the local elite, Hellenistic kings, Roman emperors or persons in the imperial service like the freedmen Mazaios and Mithridates, who erected a magnificent gate in Ephesos.

The second way was that of *indirect funding*, and it is attested at Miletos, where Seleukos I Nikator and his son Antiochos made each a donation to the benefit of the city and its oracular sanctuary, the Didymeion. Whereas Seleukos donated directly in 299 BC a large sum of money for the sanctuary to the rebuilt, his son had a very wise idea: he built out of his own money 'a stadium long stoa' of 190 meters (*stoa stadiaia*), situated on the eastern side of the southern agora, that sheltered 78 commercial stores. The rent obtained from these stores was a permanent benefit to continue every year the building constructions at Didyma[62].

There were actually three phases of building activities related to the three cities of reference. The first one was during the Hellenistic period, when generally the initiative came from the monarch,

[60] Winter, 1999, 383.
[61] Halfmann, 2004, 15.
[62] Kleiner, 1976, 579; Vandenberg, 2001, 74.

Attalids, Seleucids or Ptolemies, who sponsored the building programs so as to emphasize their magnificence. There came after that a period of turmoil that corresponded generally to the integration of these cities into the Roman system of administration. The cities offered support to Mithridates VI Eupator and were severely punished. Thus, the local aristocracy was not taking any initiative and the activity stagnated. A third stage came with Caesar's change of attitude towards these cities and towards the conquered peoples in general. But the initiatives were visible first between Augustus and Nero and then during the period of Domitian and the Antonines. It was at that time when many initiatives came from the emperors or the persons in imperial service. The only clear exception was that of the local aristocracy in Pergamon, who assumed almost completely the initiative of the building programs even in the imperial period.

5. Major cities connected to major sanctuaries: The Didymaion, the Asklepeion, and the Artemision

The Roman emperors actually encouraged the development of great sanctuaries, as well as of some other religious centres inside the cities, for religious and also ideological reasons. Some of the religious places were given a new interpretation in order to match the imperial interests. That action was supposed to increase the sentiments of loyalty towards the Roman state and attachment towards the Roman rulers. This was the case of the sanctuary of Athena Promachos in Pergamon, transformed into a centre of imperial cult because it was Athena that gave support to the Attalids against the Galatians, thus underlining the idea of the superiority of the civilized people over the barbarians[63].Similarily, Trajan sponsored the construction of the way that lead to the Sanctuary of Asklepios in Pergamon. He also spent large sums of money for the benefit of the Didymeion. On the other side, Hadrian had a special veneration for Asklepios, so he sponsored the Asklepeion. This was ideologically important as the temple was dedicated to Zeus Asklepios, whose pretentions of universalism were also in agreement with the view of Hadrian, seen as Zeus Olympios.

But these great sanctuaries also grew by themselves as they respond to the tendencies of the epoch. In the early imperial period

[63] Halfmann, 2004, 33.

the local religious elements revived as a reaction to the universalizing and uniformization tendencies promoted mostly during the 2nd and 3rd centuries. It was also a period when the sacred pilgrimage to oracular and thaumaturgic sanctuaries increased as well. During these times of the so-called 'revitalized' or 'second paganism' as Paul Veyne used to name it the religious life was characterized by an increasing preoccupation of the individuals toward the transcendental, the nature of the soul, the nature of divinity etc. Many times oracles responded to such questions and it is not by hazard that many of the prophets attested at Didyma or Claros were neo-Pythagoreans and neo-Platonists. Besides, the festivals organized by these sanctuaries as well as that of Artemision attracted a great deal of sacred pilgrims. In the case of Ephesian Artemis it was also the nature of both collective and individual relationships that were very important. For some categories of dedicants, it was the personal direct relationship with the deity that gave them a guarantee of security. Ephesia was such a patron or mistress – as she was called *proestotēs* – who ensured personal and collective security as many other Anatolian gods and goddesses bearing this title or the similar one of *anax/anassa*. The direct personal contact and the promise of health and security were also offered during the *incubation* sessions in the Asklepeion for example.

The local and Roman authorities took a great deal of profit from these religious tendencies of the epoch, encouraged them and valuated their potential, fully contributing to the development of these great religious centres which, beside the fact that they attracted great financial profits, also fully contributed to the prestige of the cities they belonged to and to their need of attracting substantial funds from wealthy donors.

BIBLIOGRAPHY

1. Akurgal, E., *Ancient Civilization and Ruins of Turkey, from the Prehistoric Times until the End of the Roman Empire*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul, 1970.
2. Baronowski, D. W., *The Status of the Greek Cities of Asia Minor after 190 B.C.*, *Hermes*, 119/4, 1991, 450-463.

3. Billows, R., *Cities*, in A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell Publishing, Malden, MA – Oxford, UK, 2005, 196-215.
4. Bonnet, J., *Artémis d'Ephèse et la légende des sept dormants*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1977.
5. Brewster, H., *Classical Anatolia. The Glory of Hellenism*, I. B. Tauris & Co. Ltd., London-New York, 1993.
6. Bryce, T., *The Kingdom of the Hittites*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
7. Burstein, S., *The Hellenistic Period in World History*, in M. Adas (ed.), *Agricultural and Pastoral Societies in Ancient and Classical History*, Temple University Press, Philadelphia, PA, 2001, 275-307.
8. Crouch, D. P., *Water Management in Ancient Greek Cities*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
9. Crouch, D. P., *Geology and Settlement: Greco-Roman Patterns*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
10. Dmitriev, S., *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2005.
11. Elsner, J., *Sites Antiques du sud-ouest de l'Anatolie*, illustrations par Yuda Binhas, Bodrum Yachting-Loisirs Bleus, Bodrum, 1991.
12. Erskine, A., *The Romans as Common Benefactors*, *Historia*, 43/1, 1994, 70-87.
13. Gauthier, Ph., *Les Pidaséens entrent en sympolities avec les Milésiens: la procédure et les modalités institutionelles*, in *Les Cités grecques et la guerre en Asie Mineure à l'époque hellénistique. Actes de la Journée d'Études de Lyon, 19 octobre 2003*, sous la direction de Jean-Christophe Couvenhes et Henri-Louis Fernoux, Presses Universitaires François-Rabelais, Tours, 2004, 117-120.
14. Le Glay, M., *Villes, temples et sanctuaries de l'Orient romain*, SEDES, Paris, 1986.
15. Gleason, M. W., *Greek Cities under Roman Rule*, in D. S. Potter, *A Companion to the Roman Empire*, Blackwell Publishing, Malden, MA – Oxford, UK, 2006, p. 228-249.

16. Gorman, V. B., *Aristotle's Hippodamos (*Politics *2.1267b22-30), Historia*, 44/4, 1995, 385-395.
17. Gorman, V. B., *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C. E.*, The University of Michigan Press, Michigan, 2004.
18. Greaves, A. M., *Archaeology of Miletus*, in G. J. Oliver (ed.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool University Press, Liverpool, 2000, 112-116.
19. Greaves, A. M., *Miletos. A History*, Routledge, London-New York, 2002.
20. Halfmann, H., *Éphèse et Pergame. Urbanisme et commanditaires en Asie Mineure romaine*, Ausonius, Bordeaux, 2004.
21. Hassoulier, B., *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, Librairie Émile Bouillon, Paris, 1902.
22. *Herodotus in four volumes*, with an English translation by A. D. Godley, William Heinemann, London / Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975.
23. Herrmann, P., *Milet au IIe siècle a.C.*, in *Les Cités d'Asie Mineure occidentale au IIe siècle a.C.*, texte réunis par A. Bresson et R. Descat, Ausonius, Bordeaux, 2001, 109-116.
24. Homer, *The Iliad*, translated by Ian Johnston, Richer Resources Publications, Arlington, Victoria, 2007.
25. Kleiner, G., *Miletos*, in *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1976, 578-582.
26. Kohl, M., *Sièges et défense de Pergame. Nouvelles réflexions sur sa topographie et son architecture militaires*, in *Les Cités grecques et la guerre en Asie Mineure à l'époque hellénistique. Actes de la Journée d'Études de Lyon, 19 octobre 2003*, sous la direction de Jean-Christophe Couvenhes et Henri-Louis Fernoux, Presses Universitaires François-Rabelais, Tours, 2004, 177-197.
27. Lehmann, Ph. W., *The Setting of Hellenistic Temples*, *JSAH*, 13/4, 1954, 15-20.

28. Lucăcel, I., *Ionia. Oraşe antice în Asia Mică*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1973.
29. Ma, J., *Une culture militaire en Asie Mineure hellénistique?*, in *Les Cités grecques et la guerre en Asie Mineure à l'époque hellénistique. Actes de la Journée d'Études de Lyon, 19 octobre 2003*, sous la direction de Jean-Christophe Couvenhes et Henri-Louis Fernoux, Presses Universitaires François-Rabelais, Tours, 2004, 199-220.
30. Mattingly, D., *The Imperial Economy*, in D. S. Potter, *A Companion to the Roman Empire*, Blackwell Publishing, Malden, MA-Oxford-Victoria, 2006, 312-326.
31. Millar, F., *Rome, the Greek World, and the East*, III, *The Greek World, the Jews and the East*, edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers, The University of Carolina Press, Chapel Hill, 2006.
32. Mitchell, S., *Imperial Building in the Eastern Roman Provinces*, *Havard Studies in Classical Philology*, 91, 1987, 333-365.
33. Mitsopoulou-Leon, V., *Ephesos*, in *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1976, 306-310.
34. Niemeier, W.-D., *Mycenaeans and Hittites in War in Western Asia Minor*, in R. Laffineur (ed.), *Aegaeum* (*Polemos – Le Contexte guerrier en Égée à l'Âge du Bronze. Actes de la 7e Rencontre égéenne internationale, Université de Liège, 14-17 avril 1998*), 19, 1999, 141-154.
35. Radt, W., *Pergamon. Archaeological Guide*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, İstanbul, 1978.
36. Radt, W., *Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, mit Fotos von Elisabeth Steiner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.
37. Sartre, M., *L'Orient romain et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 av. J.-C – 235 ap. J.-C.)*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

38. Sartre, M., *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien (IVe s. ap. J.-C. – IIIe s. ap. J.-C.)*, Armand Colin, Paris, 1995.
39. Sartre, M., *L'Anatolie hellénistique de l'Égée au Caucase (334-31 av. J.-C.)*, Armand Colin, Paris, 2003.
40. Savalli-Lestrade, I., *Les Attalides et les cités grecques d'Asie Mineure au IIe siècle a. C.*, in *Les Cités d'Asie Mineure occidentale au IIe siècle a.C.*, texte réunis par A. Bresson et R. Descat, Ausonius, Bordeaux, 2001, 77-91.
41. Schäfer, J., *Pergamon*, in *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1976, 688-692.
42. Scherrer, P., *The City of Ephesos. From the Roman Period to Late Antiquity*, in H. Koester (ed.), *Ephesos, Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to Its Archaeology, Religion, and Culture*, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1995, 1-25.
43. Stierlin, H., *Grèce d'Asie. Arts et civilisations classiques de Pergame à Nemroud Dagh*, Éd. du Seuil, Paris, 1986.
44. Stirling, L., *Art, Architecture, and Archaeology in the Roman Empire*, in D.S. Potter (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Blackwell Publishing, Malden, MA-Oxford, UK, 2006, 75-97.
45. Strabo, *The Geography*, I-VIII, with an English translation by Horace Leonard Jones, William Heinemann, London / Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1960-1989.
46. Sturgeon, M. C., *Dedications of Roman Theaters*, *Hesperia Supplements*, 33, *Essays in Honor of Sara A. Immewahr*, American School of Classical Studies at Athens, 411-429.
47. Tomlinson, R., *From Mycenae to Constantinople. The Evolution of the Ancient City*, Routledge, London-New York, 1992.
48. Toynbee, M. C., *Architecture and Art in the Greco-Roman World (31 B.C. – A.D. 390)*, in A. Toynbee (ed.), *The Crucible of Christianity. Judaism, Hellenism, and Historical Background to the Christian Faith*, World Publishing Company, New York-Cleveland, 1969, 171-202.

49. Trebilco, P., *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.
50. Vandenberg, Ph., *Secretul oracolelor antice. Arheologii descifrează cel mai bine păzit secret al Antichităţii*, traducere de Magda Petculescu, Ed. Saeculum I.O., Bucureşti, 2001.
51. Vestergaard, T., *Milesian Immigrants in Late Hellenistic and Roman Athens*, in G. J. Oliver (ed.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool University Press, Liverpool, 2000, 81-109.
52. Ward, R. B., *Women in Roman Baths*, *HThR*, 85/2, 1992, 125-147.
53. White, L. M., *Urban Development and Social Change in Imperial Ephesos*, in H. Koester (ed.), *Ephesos, Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to Its Archaeology, Religion, and Culture*, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1995, 28-65.
54. Winter, F. E., *Hellenistic Science: Its Application in Peace and War*, 9d, *Building and Townplanning*, in F. W. Walbank, A. E. Astin, M. W. Frederiksen, R. M. Ogilvie (eds.), *The Cambridge Ancient History*, VII.1, *The Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 371-383.
55. Woolf, G., *The Roman Urbanization in the East*, in S. E. Alcock (ed.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxbow Books, Oxford, 1997.
56. Wycherley, R. E., *Hippodamus and Rhodes*, *Historia*, 13/2, 1964, 135-139.
57. Xenophon, *Anabasis*, Books I-VII, with an English translation by Charleton L. Brownson, William Heinemann, London / Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 549-570

LES NOMS DES EMPEREURS TÉTRARCHIQUES MARTELÉS: LES INSCRIPTIONS DE L'AFRIQUE ROMAINE

Yutaka OSHIMIZU
(Research Fellow of JSPS)

Keywords: *Dioclétien, Maximien, Constance Chlore, Galère, Constantin, inscriptions africaines*, damnatio memoriae.

Abstract: *The aim of this article is to reconsider the reason why the names of Tetrarchic emperors were erased on many African inscriptions. Certain scholars think that, according to Lactantius, Constantine or the Senate ordered the destruction of the images of Maximian, therefore his and his colleagues' names were erased simultaneously, and others attribute it to the violence of Christians in the Late Antiquity.*

Examining the inscriptions on which their names were erased, the difference between the urbanized provinces as Proconsularis and the military one as Numidia is found. In the former, their erased names had been inscribed on the public works. The names of the Tetrarchic emperors were enumerated, and a part of only one or two imperial titles are removed. In some cases, only the name of Galerius was erased: it seems to me that the hostility of Christians caused the erasure in order to dishonor the memory of persecutors. On the other hand, in Numidia, most of the inscriptions on which the imperial titles were erased had been engraved on pedestals. In many cases, all the imperial titles were erased, and the identification of some erased imperial titles is almost impossible. In these cases, it is reasonable to think that the aim of erasure was reuse of pedestals.

The reuse of epigraphic materials increased in Late Antiquity, because many ancient monuments accumulated in the city and the public space was limited. The descendants of Constantius Chlorus ruled the African provinces until the death of Julian, and the provincials restrained the reuse of his pedestals. As a result, many pedestals of other Tetrarchic emperors were reused, and their names were erased.

Malgré la baisse significative du nombre d'inscriptions dans l'Empire romain dès la moitié du IIIe siècle ap. J.-C.[1], leur nombre

---

* Abréviation: *DFH* = M. Khanoussi et L. Maurin, *Dougga, fragments d'histoire: choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées (Ier - IVe siècles)*, Bordeaux et Tunis, 2000.

demeure important en Afrique[2] à l'époque de Dioclétien. Ici comme ailleurs les noms des empereurs tétrarchiques ont été souvent martelés. Dans les pages qui suivent nous allons reprendre ce dossier et reconsidérer les raisons des martelages.

Sous le Principat, la mémoire de certains mauvais empereurs, tel Caligula, Néron ou Domitien, fut condamnée après leur mort par décision sénatoriale. Le processus s'appelle *damnatio memoriae*[3]; il servait à restreindre le pouvoir impérial jusqu'à un certain degré. Cependant, le successeur au trône pouvait avoir une influence sur la décision du Sénat, ainsi Antonin le Pieux sauva la mémoire de Hadrien[4] et Septime Sévère rétablit celle de Commode[5]. Lors de la «crise» politique du IIIe siècle, le Sénat perdit presque tout le pouvoir étatique et son indépendance. Donc, même si les noms des empereurs tétrarchiques ont été souvent effacés des textes des inscriptions, il ne s'agissait plus nécessairement d'une initiative sénatoriale. Par ailleurs, les constitutions établies par les Tétrarques et compilées dans le *Code Justinien* continuèrent à être en vigueur durant plusieurs siècles

---

[1] S. Mrozek, *A propos de la répartition chronologique des inscriptions latines dans le Haut-Empire*, *Epigraphica*, 35, 1973, 113-118; R. MacMullen, *The Epigraphic Habit in the Roman Empire*, *AJPh*, 103/3, 1982, 233-246.

[2] Les inscriptions que nous allons examiner viennent du diocèse d'Afrique composé de sept provinces sous le règne de Dioclétien: l'Afrique Proconsulaire, la Byzacène, la Tripolitaine, la Numidie Cirtéenne, la Numidie *Militiana*, la Maurétanie Sitifienne et la Maurétanie Césarienne. La Maurétanie Tingitane fit partie de celui des Espagnes, donc nous ne la traitons pas. En ce qui concerne la Maurétanie Tingitane à l'époque de Dioclétien, voir M. Kulikowski, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore et Londres, 2004, 71-76.

[3] Dans l'antiquité, l'expression de «*damnatio memoriae*» n'existait pas. Pour les nouvelles recherches sur la «*damnatio memoriae*», voir S. Benoist (éd.), *Mémoire et histoire: les procédures de condemnation dans l'Antiquité romaine*, Metz, 2007; S. Benoist (éd.), *Un discours en images de la condamnation de mémoire*, Metz, 2008; C. W. Hedrick Jr., *History and Silence: Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin, 2000 et H. I. Flower, *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, 2006.

[4] *Histoire Auguste*, *Hadrien*, 27.

[5] On trouve parfois l'expression de «dieu Commode, le frère de Septime Sévère» sur des inscriptions comme *CIL* VIII, 4596-4597 etc. Cf. A. Mastino, N. Benseddik, A. Beschaouch, G. di Vita-Evrard, M. Khanoussi et R. Rebuffat, *I Severi nel nord Africa*, dans *XI congresso internazionale di epigrafia greca e latina: Roma, 18-24 settembre 1997: atti II*, Rome, 1999, 359-417; A. Daguet-Gagey, *Septime Sévère: Rome, l'Afrique et l'Orient*, Paris, 2000, 255; A. R. Birley, *Septimus Severus: the African Emperor*, Londres et New York, 1971, 127.

après leur mort[6]. Leur mémoire ne fut pas condamnée publiquement. Qui et pourquoi a fait disparaître les noms de ces empereurs des inscriptions africaines?

Sur ce problème, trois hypothèses ont déja été proposées.

La première a son origine dans l'article de Th. Mommsen[7]. Selon lui, Constantin fut celui qui ordonna le martelage. Après avoir laissé le trône à Constance Chlore et Galère en 305, Dioclétien se retira à Split et Maximien se déplaça en Lucanie. L'année suivante, Constance Chlore décéda en Bretagne et Constantin, son fils, ne tarda pas à se faire acclamer par les soldats ce qui provoca la révolte de Maxence, fils de Maximien, à Rome. Maximien rejoignit la révolte, mais, suite aux désaccords avec son fils, il quitta la Ville et se dirigea vers la cour de Constantin en Gaule. Ici, il complota contre Constantin, mais sa tentative fut un échec et il se donna la mort à Marseille en 310[8]. Sans doute en 311, Constantin ordonna la destruction des images de Maximien et aussi celles dans lesquelles Dioclétien y était associé[9]. À cette époque, Maxence contrôla l'Afrique du Nord et l'Italie. On peut considérer que les noms des empereurs tétrarchiques furent martelés en Afrique après la bataille du pont Milvius en 312.

Les dates exactes de la mort de Maximien et de l'ordre donné par Constantin sont inconnues ; néanmoins, un certain laps de temps

---

[6] En ce qui concerne les constitutions à l'époque tétrarchique, voir S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284-324*, rev. éd., Oxford, 2000 (1e éd., 1996).

[7] Th. Mommsen, De Diocletiani collegarumque nominibus erasis, *EE*, 1, Rome, 1872, 123-128 = *Gesammelte Schriften*, VIII-1, Berlin, 1913, 220-227. Plusieurs savants expliquent les titres impériaux tétrarchiques éffacés sous son influence: G. Zedler, De damnatione memoriae quae dicitur, Darmstadt, 1885, 36-41; *ILS*, 630, n. 1 (H. Dessau); *ILAlg*, I, 1228 (S. Gsell); *LDDD*, 54, n. 1; S. Lefebvre, *Le* forum *de* Cuicul*: un exemple de la gestion de l'espace public à travers l'étude des inscriptions martelées*, dans A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj et C. Vismara (éd.), *L'Africa Romana: Atti del XVI convegno di studio Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome, 2006, 2135.

[8] E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, édition française par J.-R. Palanque, tome 1, Paris et Bruges, 1959, 82-88; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass. and London, 1981, 28-43; B. Rémy, *Dioclétien et la tétrarchie* (Que sais-je ? 3418), Paris, 1998, 115-121; W. Kuhoff, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie*, Frankfurt am Main, 2001, p. 784ff.

[9] Lactance, *De la mort des persécuteurs*, 42, 1-2. Cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VIII, 13, 15; idem, *Vie de Constantin*, I, 47.

s'écoula entre ces deux événements[10]. Selon certains auteurs, le Sénat aurait pris l'initiative de la *damnatio memoriae* après la victoire de Constantin sur Maxence[11]. En effet, en 311, le panégyriste mentionne Maximien de manière ambigue[12].

En revanche, Cl. Lepelley attribue le martelage aux chrétiens[13]. Il n'explique pas le détail, mais son hypothèse est convaincante dans le contexte du conflit violent entre les chrétiens et les paganisants dans l'Antiquité tardive[14].

Nous reprenons ce dossier qui doit beaucoup aux inscriptions africaines de l'époque tétrarchique mais, auparavant, nous allons examiner les propos de Lactance portant sur la destruction des images de Dioclétien et de Maximien, qui soutiennent la première théorie.

Lactance et la mort de Dioclétien

Maximien, après son abdication, entreprit de reprendre le pouvoir mais son complot échoua et il fut obligé de se donner la mort. Ensuite, sans doute en 311, Constantin ordonna la destruction des images du conspirateur. Lactance, qui enregistra l'affaire, écrit comme suit:

> «Dans le même temps, sur l'ordre de Constantin, on jetait à bas les statues du vieux Maximien et on faisait décrocher tous les tableaux sur lesquels il était peint. Or, comme les deux vieillards étaient en général représentés ensemble, on faisait disparaître en même temps les deux effigies. Aussi Dioclétien, se voyant infliger de son vivant un outrage

---

[10] D'après D. Kienast, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt, 1990, 269, Maximien est décédé vers le mois de juillet 310 et Constantin ordonna la destruction de ses images à la fin de l'année 311.

[11] W. Ensslin, *Maximianus (1)*, *RE*, XIV, 2, 1930, coll. 2515f.; J. Moreau, *Lactance, De la mort des persécuteurs*, tome II, Paris, 1954 (*SC* 39), 418f.; Kuhoff, *op. cit.*, 893, n. 1667.

[12] *Pan. Lat.*, VII(VI), 14, 1. Cf. E. Galletier, *Panégyriques latins*, tome II, Paris, 1952, 53; C. E. V. Nixon et B. S. Rogers, *In Praise of Later Roman Emperors: the* Panegyrici Latini, Berkeley et Los Angeles, 1994, 237, n. 61.

[13] Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, tome 2, Paris, 1981, 74 (n. 6), 128 (n. 6), 215 (n. 18), 294 (n. 27), 309, 427, 448. Cf. L. Renier, *Deux inscriptions romaines découvertes en Afrique par M. le capitaine de Wulf*, *CRAI*, 1867, 110f.

[14] Cf. A. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Paris, 1979, 170-193; Lepelley, *op. cit.*, 97-101.

qu'aucun empereur n'avait jamais subi, accablé de ce double chagrin, décida qu'il devait mourir.» [15] (traduction J. Moreau)

Ce paragraphe fournit des références à la situation politique en Afrique et à l'attitude de Dioclétien face aux humiliations dont il est l'objet. Rappelons-nous, Maximien séjourne à la cour de Constantin en Gaule après s'être fâché avec Maxence à Rome. Il offre en mariage sa fille Fausta à Constantin qu'il associe comme Auguste dès 307[16]. Par ailleurs, dès 293, Constance Chlore avait épousé une autre belle-fille de Maximien[17]; celui-ci était, donc, à la fois beau-grand-père et beau-père de Constantin.

Constantin Auguste tenait une double légitimation impériale à la fois par l'héritage paternel légué par Constance Chlore et par son entrée dans la famille de Maximien. En Gaule et dans la péninsule Ibérique, des nombreux milliaires dressés après son avènement en 306 portent le texte «Constantin, fils de dieu Constance»[18]. Pour Constantin, la chute de Maximien en 310 n'affecta guère sa position[19].

Constantin, qui ordonna la destruction des statues de Maximien, n'administra à l'époque que la Gaule, la Germanie, la Bretagne et la Hispanie. L'Italie et l'Afrique étaient contrôlées par Maxence, fils de Maximien dont il tenait sa légitimation au trône. Même si Maxence s'opposa à Maximien, il semble invraisemblable qu'il décida de

---

[15] Lactance, *De la mort des persécuteurs* 42, 1-2: *Eodemque tempore senis Maximiani statuae Constantini iussu revellebantur et imagines ubicumque pictus esset, detrahebantur. Et quia senes ambo simul plerumque picti errant, et imagines simul deponebantur amborum. Itaque cum videret vivus quod nulli umquam imperatorum acciderat, duplici aegritudine adfectus moriendum sibi esse decrevit.*

[16] Kienast, *op. cit.*, 269 et 294.

[17] Cf. *PLRE*, 1128; Kuhoff, *op. cit.*, 117f.; Rémy, *op. cit.*, 31.

[18] T. Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus*, Stuttgart, 1990, 183-193. Voir aussi les milliaires de Gaule et d'Hispanie qui portent l'expression «Constantin, petit-fils de Maximien et fils de dieu Constance». Ils furent dressés pendant le séjour de Maximien en Gaule de 307 à 310.

[19] Constantin consolida sa position et rompit la relation avec Galère lorsque Maximien fut forcé de se suicider en 310. Cf. A. Stefan, *Un rang impérial nouveau à l'époque de la quatrième Tétrarchie*: filius augustorum, *AntTard* 12, 2004, 273-291; A. Stefan, *Les jeux d'alliances des Tétrarques en 307-309 et l'élévation de Constantin au rang d'Auguste: à propos de* CIL, *III, 12121,* IK, *56, 19, et* AE, *2002, 1293, AntTard* 14, 2006, 187-216.

supprimer les images de son père[20]. Leur destruction n'a pu, donc, intervenir qu'après la bataille du pont Milvius en 312; plusieurs problèmes se posent quant à la chronologie et la prise de décision de détruire les images impériales.

Par ailleurs, quel est le lien réel entre la destruction des images et la mort de Dioclétien? Constantin ordonne la destruction des images de Maximien, et non pas celles des Dioclétien. Selon Lactance, le martelage du nom de Dioclétien fut causé par celui de Maximien, car leurs statues étaient placées, généralement, ensemble; Dioclétien aurait décidé de se suicider en voyant la destruction de ses statues. Cette explication paraît invraisemblable. Tout d'abord, la région de Split où Dioclétien s'était retiré après son abdication était contrôlée par Licinius qui n'aurait pas exécuté l'ordre de Constantin sans condition. Constantin et Licinius s'étaient alliés contre Maxence[21], mais Lactance situe cette alliance après le début des destructions[22] ce qui jette le doute sur cette chronologie.

Dioclétien n'était pas encore décédé en 311 et Eusèbe, qui enregistre à son tour la destruction des images de Maximien, ne fait pas le lien avec la mort de Dioclétien[23]. La retraite de Dioclétien n'est pas bien connue à l'exception de sa participation à la conférence de Carnuntum en 308 et du 10e consulat en 308[24]. Dans une loi du 1 juin 313[25] envoyée au gouverneur de Lycie et Pamphylie, Constantin mentionne encore «notre parent Dioclétien Auguste supérieur» encore vivant[26]; ce document fait néanmoins débat quant à sa datation et à l'identité de celui qui l'a promulgué[27].

---

[20] L'expression de «dieu Maximien» reste sur plusieures inscriptions en Italie et en Afrique: *CIL* VI, 1138 = *ILS* 673; *CIL* X, 5805 = *ILS* 647; *CIL* IX, 4516; *CIL* VIII, 20989 = *ILS* 671. Voir également les monnaies: C. H. V. Sutherland, *Roman Imperial Coinage*, tome VI, Londres, 1967, 346f., 381, 403.

[21] Kienast, *op. cit.*, 290.

[22] Lactance, *De la mort des persécuteurs* 43.

[23] Eusèbe mentionne cette destruction dans *L'Histoire ecclésiastique*, VIII, 13, 15. Pourtant, ses commentaires sur la mort de Dioclétien, ne se retrouvent que dans l'appendice de *L'Histoire ecclésiastique*, VIII.

[24] Kienast, *op. cit.*, 263.

[25] *Code Théodosien* XIII, 10, 2.

[26] La majorité de historiens considèrent que Dioclétien est décédé en 313 ou en 316. Il me semble que la thèse de l'année 313 est la plus solide (Cf. A. Chastagnol, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien*, Paris, 1994, 123; Kienast, *op. cit.*, 263; Rémy, *op. cit.*, 121f.; Kuhoff, *op. cit.*, 914ff.). Par ailleurs, T. D. Barnes propose la date du 3 décembre 311 en ac-

Il est néanmoins sûr que Dioclétien et les autres empereurs tétrarchiques ne souffrirent pas publiquement de la *damnatio memoriae*, car on continua d'utiliser leurs lois pendant plusieurs siècles après leur mort. La situation est complètement différente de celle des «mauvais» empereurs condamnés par le Sénat sous le Haut-Empire. Il ne faut pas non plus accepter, sans réserve, la description de Lactance et d'Eusèbe, qui eurent pour but de critiquer des «persécuteurs».

La comparaison de l'arasement du nom de Maximien et des autres empereurs tétrarchiques en Afrique pourrait fournir des nouveaux éléments.

Des différences entre les provinces africaines

Toutes les inscriptions sur lesquelles les noms des empereurs tétrarchiques ont été martelés sont répertoriées dans le tableau final[28]. Sont connues quatorze inscriptions en Afrique Proconsulaire[29],

---

ceptant favorablement la description de Lactance, tandis que S. Corcoran se prononce pour le mois de décembre 312. Cf. T. D. Barnes, *Lactantius and Constantine*, *JRS*, 63, 1973, 29-46; idem, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge, Mass. et Londres, 1982, 32; S. Corcoran, *loc. cit.*; A. K. Bowman, *Diocletian and the First Tetrarchy, A.D. 284-305*, dans A. K. Bowman, P. Garnsey et A. Cameron (éd.), *The Crisis of Empire, A.D. 193-337*, *The Cambridge Ancient History*, vol. 12, 2e éd., Cambridge, 2005, 88.

[27] Gothofredus a accepté la date de 313, mais il a considéré Licinius comme le promulgateur de la constitution ; elle concerne la Lycie et la Pamphylie et le nom des empereurs est pluriel (Idem AA.). D'après O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1919, 52, Maximinus Daïa était en train de s'enfuir en déroute vers Tarse en Cilicie le 1 juin 313; à l'été, il y perd la vie. Comme Licinius n'a pas gouverné la Lycie et la Pamphylie, Seeck propose la date de 311. Dans ce cas, ce serait Maximinus Daïa qui l'aurait promulgué. D'après S. Corcoran, *op. cit.*, 151f., la loi fut promulguée en 312. Cf. Kuhoff, *op. cit.*, 495, n. 1132.

[28] Nous allons traiter les inscriptions africaines sauf les milliaires. Pour les milliaires d'Afrique, voir P. Salama, *Bornes milliaires d'Afrique Proconsulaire: un panorama historique du Bas Empire Romain*, nouvelle édition revue et augmenté, Rome, 1987; idem, *Les bornes milliaires du territoire de Tipasa (Maurétanie Césarienne)*, Rome, 2002.

[29] Selon *AE* 1998, 1535, qui annonce la redécouverte de *ILTun* 674, il s'agit d'un milliaire, mais C. Lepelley la considère comme une inscription honorifique. Elle a été retrouvée dans un mur de une mosquée de Tunis et sa situation dans l'Antiquité demeure inconnue ; il me semble que Lepelley a raison, car il n'y a pas

six en Byzacène, une en Tripolitaine, vingt-quatre en Numidies (Cirtéenne et *Militiana*) et deux en Maurétanies (Sitifienne et Césarienne). À premier vue, les données offertes par l'Afrique Proconsulaire et les Numidies semblent remarquables ; cependant, cette image doit être tempérée. Les habitants de ces régions ne martelèrent pas les noms des tétrarques avec une ardeur extraordinaire ; il s'agit de provinces qui ont livré une moisson beaucoup plus importante d'inscriptions que les autres[30]. Néanmoins, des différences régionales existent.

a) L'Afrique Proconsulaire et la Byzacène

En Afrique Proconsulaire et Byzacène, provinces civiles et très urbanisées, sont connus vingt exemples de martelage des noms des empereurs tétrarchiques. Presque tous ces textes ont été gravés sur des édifices publics. D'habitude, sur ces inscriptions, aux noms de Dioclétien et de Maximien ont été rajoutés à partir de 293 ceux de Constance Chlore et de Galère; dans des nombreux cas les noms des empereurs tétrarchiques ont été conservés. Pour ce qui est d'inscriptions dans lesquelles les noms des empereurs ont été effacés, celui de Maximien a été martelé systématiquement, tandis que celui de Dioclétien demeure sur deux pierres.

La première inscription, publiée récemment[31], est celle du temple du culte impérial de la ville de *Thibaris*. Parmi les noms des empereurs tétrarchiques, seul celui de Maximien a été martelé. On notera également le martelage du nom du proconsul Dionysius qui dédia le temple ; pour une raison qui demeure obscure, son nom a été effacé

---

beaucoup de milliaires ayant le nom de ville et la phrase «*devotum numini eorum*» en Afrique à l'époque tétrarchique. Cf. Lepelley, *op. cit.*, 74.

[30] B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, Cambridge, 1954, 32ff.

[31] *AE* 2003, 2010. Cf. M. Khanoussi et A. Mastino, *Il culto imperiale a Thibaris ed a Thugga tra Diocleziano e Costantino*, dans M. G. A. Bertinelli et A. Donati (éd.), *Serta antiqua et mediaevalia VI, Usi e abusi epigrafici: Atti del colloquio internazionale di epigrafia latina (Genova 20-22 settembre 2001)*, Rome, 2003, 411-423; C. Cazzona et E. Ughi, *Presentazione dei posters: nuove scoperte epigrafiche in Africa Proconsolare*. Uchi Maius, Uchi Minus, Thibaris, Thugga, dans M. Khanoussi, P. Ruggeri et C. Vismara (éd.), *L'Africa Romana: Atti del XV convegno di studio Tozeur, 11-15 dicembre 2002*, Rome, 2004, 123-126.

sur d'autres inscriptions africaines[32]. De surcroît, sur ce même site a été mise au jour une base inscrite dédiée à Dioclétien[33] dont le nom a été conservé. Cela prouve que, contrairement aux dires de Lactance, la destruction des images de Maximien ne s'accompagna pas toujours de celles de Dioclétien.

Une seconde inscription a été retrouvée à *Thubursicu Numidarum*[34]. Dédiée sans doute à Vénus Auguste lors de la construction du temple par des prêtres, elle est gravée sur une base qui conserve le nom de Dioclétien intact et celui de Maximien martelé. En revanche, sur les deux autres inscriptions découvertes dans la ville, les noms des deux empereurs sont effacés. L'une est dédiée à Jupiter par le conseil municipal et le peuple pour le salut de Dioclétien[35], et l'autre à Hercule pour Maximien[36]. Découvertes dans le nouveau forum, elles furent placées sans doute ensemble par le curateur de la cité, C. Umbrius Tertullus. Vu le traitement différent appliqué dans une même localité aux noms des empereurs Dioclétien et Maximien, il paraît invraisemblable que le martelage soit effectué simultanément sur l'ordre impérial ou sur une résolution du Sénat.

Sur deux fragments d'un texte de *Thignica*, le nom de Maximien est conservé tandis que celui de Galère a été dégradé[37]. Malheureusement, le nom de Dioclétien tombe dans la lacune, et on ne sait pas s'il a été martelé. À *Thugga* aussi, sur l'inscription du monument impérial du forum, le nom de Galère a été martelé[38]. Ce monument a été installé en même temps que celui de Constance Chlore dont le

---

[32] *CIL* VIII, 12459; *ILAfr* 441 = *CIL* VIII, 14401; *ILAfr* 531 = *CIL* VIII, 26562 = 1489 = *DFH* 134. Cf. A. Chastagnol, *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962, 34-38; *PLRE*, 260, «L. Aelius Helvius Dionysius»; Kuhoff, *op. cit.*, 212, n. 577.

[33] *CIL* VIII, 26181 = *ILS* 6790. Voir aussi l'inscription honorifique dédiée à Galère (*CIL* VIII, 26181a).

[34] *ILAlg* I, 1241 = *AE* 1914, 243.

[35] *AE*, 1940, 18.

[36] *ILAlg* I, 1228 = *ILS* 9357 = *AE* 1904, 5.

[37] *ILTun* 1308 = *AE* 1942/43, 82 = *CIL* VIII, 1411 = 14910: *[--- dddd(ominorum) nnnn(ostrorum) Impp(eratorum) Caess(arum) Diocletiani et] Maxim[ia]ni Augg(ustorum) et Constanti et [[[Maximiani]] nobb(ilissimorum) Caess(arum)] / [--- res pu]blica munic[ipii T]hignicensium dedicante C(aio) Annio An[ullino proco(n)sule ---]*.

[38] *CIL* VIII, 26567 + 26573 +*ILAfr* 532.

nom demeure intact[39]. Sur une inscription retrouvée à *Mididi*, en Byzacène, tous les noms des empereurs tétrarchiques sont martelés, sauf celui de Constance Chlore[40]. Comment expliquer cet acharnement contre la mémoire de Galère? La solution la plus facile est d'accepter l'idée de la confusion, de l'erreur du lapicide qui a effectué l'arasement car l'empereur Galère portait aussi le nom de *Maximianus*[41]. Sur l'inscription de *Thignica* il est appelé simplement *Maximianus nobilissimus Caesar*[42]. À *Mididi*, le titre impérial de Galère était plus long, *C. Galerius Valerius Maximianus nobilissimus Caesar*, comme celui de Maximien, *M. Aurelius Valerius Maximianus pius felix invictus Augustus*[43]. Dans ce cas, l'hypothèse de l'erreur du lapicide est-elle toujours pertinente?

Pourquoi aurait-on décidé d'effacer le nom de Galère? Il paraît peu probable que cette décision ait été prise par Constantin. En 312, quand Constantin s'empara de l'Afrique, Galère était décédé depuis un an. Licinius qui partageait le pouvoir avec Constantin devait son ascension à Galère[44]. Pour Constantin, s'attaquer à la mémoire de Galère revenait à faire une faute politique vis-à-vis de Licinius. On pourrait supposer que Maxence, qui contrôla l'Afrique jusqu'en 312 à l'exception de la révolte de Domitius Alexander de 308 à 310[45], aurait

---

[39] *CIL* VIII, 26566 = *DFH* 21. Les monuments tétrarchiques se situaient au forum à côté du capitole, ainsi que les inscriptions de Maximien et d'un empereur inconnu (Dioclétien ?). Sur ces inscriptions, on ne peut lire que le titre impérial, sans trace de martelage (*CIL* VIII, 26563-26564). Cf. C. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis, 1958, 38-40; S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de* Thugga *(Dougga): ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)*, Bordeaux, 2004, 76f.

[40] *CIL* VIII, 608 + 11772 = *ILS* 637: *Felicissimo saeculo dominorum nostrorum C. Aureli Valeri [[[Dio]cletiani Pii Fel(icis) inuict(i) Aug(usti)]] / [[[et M. Aureli Valeri Maximiani Pii Fel(icis) inuict(i) Aug(usti)]]] et M. Fl(aui) Valeri Constanti et [[C. Galeri / Valeri Maximiani]] nobilissimorum Caess(arum) et consulum, quorum uirtute ac providen/tia omnia in melius reformantur, porticum cum arcu suo quae foro ambiendo deerat, / a solo coeptam et perfectam p(ecunia) p(ublica), Aur(elius) Aristobulus u(ir) c(larissimus), proco(n)s(ul) Africae, per instantiam Macrini Sos/siani c(larissimi) v(iri) leg(ati), cum eodem dedicauit, curante rem p(ublicam) Ca ... iano, d(ecureto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica).*

[41] Son titre officiel est *Imperator Caesar C. Galerius Valerius Maximianus Augustus*. Cf. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 4e éd., Paris, 1914, 236.

[42] Supra n. 37.

[43] Supra n. 40.

[44] Lactance, *De la mort des persécuteurs* 20, 3.

[45] Kienast, *op. cit.*, 289.

pu s'attaquer au nom de Galère Auguste, mais, dans ce cas, pourquoi n'a-t-il pas agi de la sorte avec Constance Chlore dont le nom est préservé sur des nombreuses inscriptions? Si ce martelage n'est ni le fait de Constantin ni celui de Maxence et si l'erreur de lapicide ne peut expliquer toutes les situations comme à *Mididi* et à *Thugga*[46] à qui peut-on attribuer cet acte intentionnel?

Né en Afrique, Lactance décrit dans son oeuvre les agissements de Galère qui, dès 303, avait pris l'initiative de persécuter les Chrétiens[47]. Sous l'influence des écrits de Lactance, les Chrétiens auraient pu s'attaquer à la mémoire de leur persécuteur: l'inscription de *Thignica*, sur laquelle le nom de Maximien est conservé et celui de Galère martelé, semble refléter l'hostilité des Chrétiens à l'égard de Galère.

b) La Numidie

En Numidie, les noms des empereurs de la Tétrarchie sont martelés surtout sur des inscriptions honorifiques gravées sur des bases. À l'époque tétrarchique, si les noms des empereurs étaient gravés sur les mêmes plaques apposées sur des édifices publics, en revanche leurs images étaient offertes séparément. Cependant, selon Lactance[48], les statues de chacun des empereurs étaient placées d'habitude ensemble. Par exemple, à Ephèse, nous connaissons la disposition spatiale des statues impériales grâce aux bases retrouvées devant le temple d'Hadrien, malgré le déplacement de l'image de Maximien[49].

---

[46] Supra n. 38 et 39.

[47] Lactance, *De la mort des persécuteurs* 11.

[48] Lactance, *De la mort des persécuteurs* 42, 1-2 (supra n. 15). De plus, le pluriel de l'expression de «*numini eorum devota*» de *CIL* VIII, 15420 trouvée à *Thimida Bure* signifie que les images des empereurs ont été installées ensemble. Cf. Lepelley, *op. cit.*, tome 2, 197, n. 2. Sur cette formule, voir Cagnat, *op. cit.*, 260f.; H. G. Gundel, *«Devotvs nvmini maiestatiqve eivs»: Zur Devotionsformel in Weihinschriften der römischen Kaiserzeit*, *Epigraphica* 15, 1953, 128-150.

[49] H. Wankel (éd.), *Die Inschriften von Ephesos*, tome II, Bonn, 1979, n. 305-306. Cf. C. Foss, *Ephesus after Antiquity: a Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge, 1979, 70ff.; L. Keppie, *Understanding Roman Inscriptions*, Baltimore, 1991, 127.

La plupart des titres impériaux martelés découverts en Numidie proviennent des bases de statues offertes à chacun d'entre eux, surtout à *Cuicul*, *Thamugadi* et Lambèse.

À *Cuicul*, parmi les huit inscriptions sur lesquelles les noms des empereurs ont été martelés, six sont gravées sur des bases: une concerne Dioclétien[50], deux Maximien[51] et trois autres Galère[52]. Parmi ces trois dernières, une a été dédiée aux empereurs de la troisième Tétrarchie (Galère, Sévère, Maximin Daïa et Constantin); ici le nom de Sévère a été également martelé. Elle a été retrouvée près du Capitole, mais selon certaines interprétations il s'agirait d'un milliaire[53]; la seconde inscription a été remployée dans un mur, ainsi, son emplacement exact dans l'Antiquité demeure inconnu[54].

Les quatres autres inscriptions dont la troisième pour Galère ont été retrouvées sur le forum de *Cuicul*, qui est très bien conservé. G. Zimmer, avec la collaboration de G. Wesch-Klein, ont restitué la situation des statues et des inscriptions dans l'Antiquité[55]. Selon leur étude, la disposition des statues des empereurs tétrarchiques dans le forum de *Cuicul* ne correspond pas à celle d'Ephèse. Les bases de Dioclétien et de Constance Chlore étaient placées à l'entrée de la curie. Deux inscriptions dédiées à Maximien, l'une par l'autorité municipale et l'autre par un gouverneur de Numidie, étaient installées sur l'estrade, au centre du forum, tandis que celle de Galère était placée dans la basilique située à côté du forum; il paraît que cette dernière n'était pas similaire aux autres. Les bases de Constantin et de Julien étaient dressées au forum[56] et on peut supposer que leur disposition a été changée au IVe siècle ou après; néanmoins, il semble qu'ici les inscriptions honorifiques des empereurs tétrarchiques ne se trouvaient pas toujours ensemble, à la différence de la situation connue à Ephèse.

---

[50] *ILAlg* II, 7856.

[51] *ILAlg* II, 7858 et 7864.

[52] *ILAlg* II, 7863; *ILAlg* II, 7866-7867.

[53] *ILAlg*, II, 7866. Cf. P. Salama, *Les bornes milliaires de Djemila-Cuicul et leur intérêt pour l'histoire de la ville*, *Revue Africaine*, 95, 1951, 249f.; Cl. Lepelley, *Notes sur sept inscriptions africaines du Bas-Empire*, *ZPE*, 43, 1981, 185f.

[54] *ILAlg* II, 7867.

[55] G. Zimmer, avec la collaboration de G. Wesch-Klein, *Locus datus decreto decurionum: Zur Statuenaufstellung zweier Forumsanlagen im römischen Afrika*, Munich, 1989.

[56] *ILAlg*, II, 7868 = *LDDD* C52; *ILAlg* II, 7875 = *LDDD* C24.

Pourquoi les noms des empereurs tétrarchiques ont-ils été martelés sur les inscriptions du forum de *Cuicul*? Si on prend en considération le martelage des noms de Maximien et de Dioclétien, mais pas celui de Constance Chlore, l'action pourrait être attribuée à Constantin. En revanche, l'effacement de la titulature de Galère pourrait être le fait des chrétiens qui détruisirent les images impériales. Pourtant, en ce qui concerne les inscriptions du forum de *Cuicul*, on peut supposer une autre raison : le remploi des bases[57].

Pour les inscriptions gravées sur les édifices publics en Afrique Proconsulaire et en Byzacène, le martelage ne concerne que la partie de la titulature impériale qui contient le nom. Par exemple, dans la majorité des cas relatifs à Maximien, *Maximianus* est martelé tandis que le reste de la titulature impériale, *DD(omini) nn(ostri)* et *Augustus*, est intact. De surcroît, sur les inscriptions appartenant à des édifices publics, les noms des Tétrarques ont été énumérés; on peut donc facilement combler les lacunes.

En revanche, la titulature impériale a été entièrement effacée sur les inscriptions honorifiques du forum de *Cuicul*. Par exemple, sur l'inscription dédiée par la ville à Maximien plutôt qu'à Maxence ou Maximinus Daïa[58], toute la partie supérieure (quatres lignes) a été martelée; dans la partie inférieure est conservé le nom de la cité. Il est difficile de distinguer les buts du martelage. S'agit-il d'une action vouée à effacer la mémoire de l'empereur ou plutôt d'un simple remploi de la pierre? Sur une autre inscription de la ville, gravée sur un pilier, le martelage touche toutes les lignes. Le probable remploi de la pierre nécessitait l'effacement du nom de Constance Chlore ou de Constantin[59].

De la même manière, la titulature des empereurs tétrarchiques a été effacée sur sept inscriptions de *Thamugadi*[60]. Trois d'entre elles

---

[57] Selon R. Cagnat, *op. cit.*, 176: «Il ne faut pas confondre ces martelages, qui ont une portée déshonorante avec d'autres, assez fréquents aussi, dont le but était soit de corriger une erreur commise dans la gravure d'un texte, soit de détruire une inscription hors d'usage pour y substituer une nouvelle».

[58] *ILAlg* II, 7858.

[59] *ILAlg* II, 7869.

[60] *CIL* VIII, 2345 = 17813= *ILS* 633; *CIL* VIII, 2346 = *ILS* 632; *CIL* VIII, 2347 = *ILS* 631; *CIL* VIII, 2385 a; *CIL* VIII, 17882; *CIL* VIII, 17884 b; *CIL* VIII, 17887.

ont été offertes en 303 par Florus, le gouverneur de Numidie[61], sans doute à la mémoire du vingtième anniversaire de l'avènement, aux dieux tutélaires des empereurs: Jupiter pour Dioclétien, Hercule pour Maximien et Mars pour Galère[62]. Considérant la théologie impériale de Tétrarchie[63], la dédicace à Mars pour Galère est remarquable. Il est probable qu'en même temps a été dédiée une quatrième inscription à Sol, le dieu tutélaire de Constance Chlore[64]. Les autels ont été retrouvés près de l'arc de triomphe, sans qu'on ait plus de précisions sur leur emplacement exact. Sur une première série de trois textes n'a été martelé qu'une partie de la titulature impériale; les quatre autres exemplaires sont différents. Le champ épigraphique de l'inscription relative à Dioclétien a été entièrement effacé[65] ce qui n'est pas le cas de celui présent sur un autre côté de la même bas concernant Constance Chlore[66]. Si on ne peut être sûr de la date du martelage de la première inscription, il semble que le but de l'action a été le remploi.

Les deux inscriptions dédiées à Galère sont plus intéressantes. Sur la première base, sur l'une des faces, le nom de Galère Auguste a été martelé, mais sur l'autre côté, le texte dédié à Galère César a été conservé[67]. Pour ce qui est de la seconde base du forum, elle concerne sur un côté le dieu Galère après sa mort; sur l'autre côté, l'inscription fait référence à Galère ou à Maximinus Daïa dont le nom est martelé[68]. Le nom de Galère est effacé donc sur les deux bases, mais, sur les côtés, ses noms restent intacts. Le martelage n'apparaît pas avoir pour but de le déshonorer. On ne peut attribuer le martelage ni à un ordre de Constantin ni à la violence de chrétiens. Toutes les lignes de l'inscription sont effacées, et il paraît que le but ultime était le remploi de la base.

---

[61] *PLRE*, 368, «VALERIVS FLORVS 3»; H.-G. Kolbe, *Die Statthalter Numidiens von Gallien bis Konstantin*, Munich et Berlin, 1962, 46-53.

[62] *CIL* VIII, 2345 = 17813= *ILS* 633; *CIL* VIII, 2346 = *ILS* 632; *CIL* VIII, 2347 = *ILS* 631.

[63] W. Seston, *Dioclétien et la tétrarchie*, Paris, 1946, 211-230.

[64] Pour le lien entre Sol et Constance Chlore, voir les légendes des monnaies Sutherland, *op. cit.*, 144, 412, 423ff.

[65] *CIL* VIII, 17882.

[66] *CIL* VIII, 17883.

[67] *CIL* VIII, 17884 a-b. Cf. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, tome 2, 450.

[68] *CIL* VIII, 2385 a-b.

L'autre pierre porte le nom martelé de Constance Chlore. Cette action a été attribuée aux représentants de Maxence[69], mais il me semble qu'il s'agit plutôt de la préparation du recyclage de la pierre. Comme nous l'avons vu, le nom de Constance Chlore est conservé sur des nombreuses inscriptions et il semble invraisemblable que Maxence ait condamne sa mémoire.

Dans l'Antiquité tardive, le nombre de bases remployées augmente[70]. Dans chaque ville, dès la fondation, le forum accueille des nombreuses bases et leur densité était de plus en plus forte. On peut facilement s'imaginer que les collectivités devaient constamment relever le défi de l'espace, de la circulation et de l'équilibre général des ensembles dans des *fora* déjà encombrés. Il n'était donc pas facile de trouver une place convenable pour dresser une base ou une statue pour les empereurs ou les puissants du jour. On rappelle que sous le règne de Dioclétien certaines inscriptions honorifiques ont été gravées sur des pierres recyclées. À *Thubursicu Numidarum*, on a réutilisé la base dédiée à Gordien III pour Dioclétien[71] et l'inscription pour Constance Chlore a été gravée par dessus une vieille inscription qui a été totalement effacée[72]. Il est vraisemblable que certaines inscriptions de l'époque tétrarchique ont été effacées pour être remployées ultérieurement[73].

Cependant la réutilisation des bases ne se limite pas à la Numidie[74]. Le nombre d'inscriptions honorifiques n'est pas équilibré entre les empereurs tétrarchiques dans les autres provinces africaines. En Afrique Proconsulaire où des nombreuses inscriptions ont

---

[69] Lepelley, *loc. cit.*

[70] J.-M. Lassère, *Manuel d'épigraphie romaine*, tome 1, Paris, 2005, 60f.; Keppie, *op. cit.*, 30-35.

[71] *ILAlg* I, 1271. Cf. *ILAlg* I, 1267.

[72] *ILAlg*, I, 1272.

[73] En effet, à *Thibilis*, la pierre de l'inscription dédiée à Galère (*ILAlg* II, 4671) a été remployée pour louer Valens, Gratien et Valentinien (*ILAlg* II, 4677).

[74] En Italie, nous connaissons des inscriptions sur lesquelles la partie des titres impériaux de Dioclétien a été effacée et remplacée par celle de Constantin (par exemple, *AE* 1988, 573 = 1994 573 = *Suppl It*, 13, 279f., no. 9; *CIL* VI, 1117). Cf. G. Mennella, *Revisioni epigrafiche in municipi della Liguria nord-occidentale*, *MEFRA*, 100, 1988, 145-150; E. Rosso, *L'image de l'empereur en Gaule romaine: portraits et inscriptions*, Paris, 2006, 528; G. B. de Rossi, *Iscrizione dedicata dal corpo dei corarii a Costantino (giuniore) Cesare*, *Bulletino dell'Istituto di corrispondenza archeologica*, 1871, 161-170.

été gravées sur les édifices publics, on ne connaît que dix-huit inscriptions honorifiques dédiées aux empereurs: deux pour Dioclétien[75], une pour Maximien[76], dix pour Constance Chlore dont deux conjointement avec Galère[77] et cinq pour Galère dont deux font également référence à Constance Chlore[78]. On attendait une plus grande représentativité des témoignages relatifs à Maximien qui fit l'expédition en Afrique en 297 et 298[79]. Il n'en est rien; les inscriptions pour Constance Chlore sont les plus nombreuses même si cet empereur n'eut pas une relation particulière avec l'Afrique. Ce déséquilibre pourrait s'expliquer si on attribue la destruction des images de Maximien et de Dioclétien sous l'ordre de Constantin et de celles de Galère aux chrétiens.

Pourtant, pour ce qui est de la Numidie, ces explications doivent être nuancées. Cette province a livré trente-six inscriptions honorifiques impériales: neuf dédiées à Dioclétien dont deux conjointement avec Maximien[80], huit à Maximien dont deux conjointement avec Dioclétien[81], douze à Constance Chlore[82] et neuf à Galère[83].

---

[75] *CIL* VIII, 26181 =*ILS* 6790; *ILAlg* I, 1271.

[76] *CIL* VIII, 308.

[77] *ILAfr* 296 = *ILPBardo* 371; *CIL* VIII, 15563; *ILTun* 674 = *AE* 1932, 191; *CIL* VIII, 1335; *CIL* VIII, 23115; *CIL* VIII, 25821 = *ILPBardo* 199; *CIL* VIII, 15420; *ILAlg* I, 1272; *AE* 1974, 692; *AE* 1977, 857. Cependant, sur une inscription (*AE* 1977, 857), il est possible de compenser la lacune avec le nom de Constantin. Voir également les inscriptions dédiées conjointement à Galère: *ILTun* 674 = *AE* 1932, 191; *CIL* VIII, 1335. L'inscription *CIL* VIII, 26268, aurait pu être dédiée à César de l'époque tétrarchique. Cf. C. Lepelley, *op. cit.*, tome 2, 234.

[78] *ILTun* 1272 = *AE* 1935, 37; *CIL* VIII, 12252; *CIL* VIII, 26181 a. Voir aussi l'inscription dédiée à Valeria Maximilla, sa fille (*CIL* VIII, 14460).

[79] Sur cet expédition, voir Seston, *op. cit.*, 115-128; R. Rebuffat, *Maximien en Afrique*, *Klio*, 74, 1992, 371-379; Kuhoff, *op. cit.*, 199ff.

[80] *CIL* VIII, 4325; *CIL* VIII, 7003 = *ILAlg* II, 579; *ILAlg* II, 7856; *CIL* VIII, 2575; *CIL* VIII, 18259; *CIL* VIII, 2347 = *ILS* 631; *CIL* VIII, 17882; *BCTH* 1919, 85; *BCTH* 1919, 86. L'inscription (*CIL* VIII, 2347 = *ILS* 631) est dédiée à Jupiter, le dieu tutélaire de Dioclétien. Voir aussi les inscriptions dédiées à Dioclétien et Maximien réunis: *CIL* VIII, 4325; *CIL* VIII, 7003 = *ILAlg* II, 579.

[81] *ILAlg* II, 7858 = *AE* 1916, 18; *ILAlg* II, 7864; *CIL* VIII, 2573; *CIL* VIII, 2574; *CIL* VIII, 2576; *CIL* VIII, 2346 = *ILS* 632. L'inscription *CIL* VIII, 2346 = *ILS* 632 est dédiée à Hercule, le dieu tutélaire de Maximien. De surcroît, l'inscription *ILAlg* II, 7864 aurait pu être dédiée à Maximin Daïa ou Maxence.

[82] *ILAlg* II, 7860; *ILAlg* II, 7862; *CIL* VIII, 2577; *CIL* VIII, 2720; *CIL* VIII, 18262; *CIL* VIII, 17883; *CIL* VIII, 17887; *CIL* VIII, 5526 + 18860 = *ILS* 651 = *ILAlg* II, 4672; *CIL* VIII, 18904 = *ILAlg* II, 4670; *ILAlg* II, 4669; *CIL* VIII, 10820 = 18767

Même si les témoignages concernant Constance Chlore restent les plus nombreux, il ne s'agit plus des mêmes écarts observés en Afrique Proconsulaire. Les différences entre les deux provinces apparaissent également quant au choix des dédicants. En Afrique Proconsulaire, la majorité des inscriptions ont été dédiées par l'autorité municipale. En revanche, en Numidie, si les inscriptions honorifiques offertes à Constance Chlore et à Galère ont été placées par des collectivités locales, celles pour Dioclétien et Maximien sont le fait des gouverneurs du début du règne. Ce choix est probablement lié aux nécessaires preuves de loyauté de la IIIe légion Auguste en garnison à Lambèse à l'époque instable qui suit l'avènement. En effet, le gouverneur qui place les dédicaces avait été auparavant secrétaire des préfets de prétoire, dans l'entourage des empereurs, titre qu'il fait graver sur la pierre[84]. Il semblerait que les cités de Numidie aurait hésité à remployer les inscriptions offertes par les gouverneurs, ce qui ne fut pas le cas pour celles placées par les autorités municipales. On remarque ainsi que les inscriptions dédiées à Dioclétien et à Maximien par les gouverneurs demeurent intacts, tandis que celles des cités sont rares.

Durant la période entre la victoire du pont Milvius et la mort de Julien, l'Afrique a été gouvernée par des descendants de Constance Chlore. Ainsi fut évité le remploi des bases portant le nom du célèbre aïeul dans les villes africaines.

Conclusion

Malgré l'hommage rendu par Eutrope à Dioclétien divinisé et le fait que l'activité législative des Tétrarques fut conservée dans les *Codes* ultérieurs, leurs noms ont été martelés sur des nombreuses inscriptions africaines. S'agit-il des ordres passés par Constantin dans ce sens ou des vestiges de la violence des chrétiens?

= *ILAlg* II, 6250; *CIL* VIII, 4484. La dernière a été dédiée au dieu Constance; elle a été donc installée après sa mort.

[83] *ILAlg* II, 7863; *ILAlg* II, 7866-7867; *CIL* VIII, 18260; *CIL* VIII, 2345 = 17813 = *ILS* 633; *CIL* VIII, 2385 a-b; *CIL* VIII, 17884; *ILAlg* II, 4671. Le monument *CIL* VIII, 2345 = *ILS* 633 fut offert à Mars, dieu tutélaire de Galère, tandis que *CIL* VIII, 2385 b fut dédié au dieu Galère, après la mort de l'empereur.

[84] *CIL* VIII, 4325; *AE* 1916, 18; *AE* 1916, 21. Il s'appelle Flavius Flavianus, qui a été gouverneur de Numidie vers 286-287. Cf. *PLRE*, 344, «FLAVIVS FLAVIANVS 9»; Kolbe, *op. cit*, 28-34.

Les noms de ces empereurs gravés sur pierre n'eurent pas le même sort si on prend en compte les textes découverts dans des provinces urbanisées comme l'Afrique Proconsulaire ou la Byzacène, ou dans la province militaire de Numidie. Dans le premier cas, on n'a effacé que la partie de la titulature impériale gravée sur des inscriptions concernant des édifices publics. Cette méthode était appropriée pour déshonorer les «mauvais» empereurs. Néanmoins, l'état d'exécution est incomplet; parfois le nom de Maximien demeure mais celui de Galère «Maximien» est martelé. De surcroît, sur des nombreuses inscriptions leurs noms sont intacts. Si on prend en compte la situation politique de l'année 312, Constantin ne semble pas avoir eu l'intention d'ordonner la destruction des images de Maximien (et de Dioclétien) en Afrique après avoir vaincu Maxence. L'effacement des noms semble plutôt être dû à l'action des chrétiens du IVe siècle. En revanche, en Numidie, sur la majorité des inscriptions honorifiques les titulatures des empereurs tétrarchiques ont été martelées au point qu'il est difficile de savoir de quel prince il s'agissait. À mon avis, cette action radicale avait pour but plutôt le remploi des pierres que de marquer du sceau du déshonneur les «mauvais» empereurs, car il ne faut pas oublier qu'à l'époque tétrarchique, certaines inscriptions impériales ont été gravées sur des pierres réutilisées. Le martelage des noms des empereurs tétrarchiques ne signifie pas toujours l'hostilité contre eux, mais il reflète parfois une forme de sagesse pratique.

Les inscriptions dans lesquels les noms des empereurs tétrarchiques ont été martelés

Africa Proconsularis

référence	lieu	date	Dioclétien	Maximien	Constance Chlore	Galère
CIL VIII, 308	Ammaedara	286/293	-	x	-	-
CIL VIII, 309 = 11532	Ammaedara	299	x	x	-	-
ILPBardo 35 = *ILTun* 461	Ammaedara	293/305	x	[x ?]	º	º

AE 1998, 1535 = *ILTun* 674	Avitta Bibba	305/306	-	-	º	x
ILAlg I, 2048	Madauros	290/293	x	x	-	-
CIL VIII, 16812 = 10766 = *ILAlg* I, 1187	Naraggara	286/293	[?]	x	-	-
CIL VIII, 1862 = *ILAlg* I, 3051	Theveste	293/305	x	x	º	[?]
AE 2003, 2010	Thibaris	297/299	º	x	º	º
ILTun 1308 = *AE* 1942/43, 82 = *CIL* VIII, 1411 = 14910	Thignica	303/304	[º?]	º	º	x
ILAlg I, 1228 = *ILS* 9357 = *AE* 1904, 5	Thubursicu Numidarum	286/293	x	x	-	-
ILAlg I, 1241 = *AE* 1914, 243	Thubursicu Numidarum	286/293	º	x	-	-
AE 1940, 18	Thubursicu Numidarum	286/293	x	x	-	-
CIL VIII, 26567 + 26573 + *ILAfr* 532	Thugga	295/296	-	-	(º) cf. *CIL* VIII, 26566 = *DFH* 21	x
AE 2000, 1759	?	290/293?	x?	x?	-	-

Byzacena Valeria

référence	lieu	date	Dioclétien	Maximien	Constance Chlore	Galère
CIL VIII, 23401	Mactaris	286/293	x	x	-	-
CIL VIII, 608 + 11772 = *ILS* 637	Mididi	293/294	x	x	º	x
CIL VIII, 11774	Mididi	290/293	x	[x?]	-	-
AE 1992, 1763	Sufes	294	x	x	º	[x?]
CIL VIII, 232 = 11326	Sufetula	293/305	x	x	º	º
CIL VIII, 23291	Thala	288/289	x	x	-	-

Tripolitania

référence	lieu	date	Dioclétien	Maximien	Constance Chlore	Galère
IRT 462	Leptis Magna	305/306	-	-	º	x

Numidia

référence	lieu	date	Dioclétien	Maximien	Constance Chlore	Galère
CIL VIII, 4324	Casae	303	º	x	º	x
CIL VIII, 7003 *ILAlg* II, 579	Cirta	290/293	º	x	-	-
ILAlg II, 7856	Cuicul	287	x	-	-	-
ILAlg II, 7858	Cuicul	286/293	-	x	-	-
ILAlg II,	Cuicul	295	º	º	º	x

7859						
ILAlg II, 7863	Cuicul	293/305?	-	-	-	x?
ILAlg II, 7864	Cuicul	285/286	-	x?	-	-
ILAlg II, 7866	Cuicul	306/307	-	-	-	x
ILAlg II, 7867	Cuicul	305/307	-	-	-	x
ILAlg II, 7869	Cuicul	305/306?	-	-	x?	-
CIL VIII, 2572 = *ILS* 5786	Lambaesis	290/293	x	x	-	-
CIL VIII, 2673	Lambaesis	286/293	-	x	-	-
CIL VIII, 2574	Lambaesis	286/293	-	x	-	-
CIL VIII, 2575	Lambaesis	286/293	x	-	-	-
CIL VIII, 18260	Lambaesis	305/306	-	-	-	x
CIL VIII, 4764 = 18698 = *ILS* 644	Macomades	303	x	x	º	x
CIL VIII, 2345 = 17813 = *ILS* 633	Thamugadi	303	-	-	-	x
CIL VIII, 2346 = *ILS* 632	Thamugadi	303	-	x	-	-
CIL VIII, 2347 = *ILS* 631	Thamugadi	303	x	-	-	-
CIL VIII, 2385 a	Thamugadi	293/305	-	-	-	x
CIL VIII, 17882	Thamugadi	285/305	x	-	-	-
CIL VIII, 17884 b	Thamugadi	293/305	-	-	-	x
CIL VIII, 17887	Thamugadi	293/305	-	-	x	-
ILAlg II, 4671	Thibilis	306	-	-	-	x

Mauretania

référence	lieu	date	Dioclétien	Maximien	Constance Chlore	Galère
CIL VIII, 9041 = *ILS* 627	Auzia	290	º	x	-	-
CIL VIII, 8474	Sitifis	288	x	-	-	-

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 571-583

INNI E PREGHIERE NEL *MESSALE* DI BUZUKU (1555)

Evalda PACI
(Centro di Studi di Albanologia, Tirana)

Keywords: *prayers, hymns, Oficja e Zojes (Office of the Lady),* The Missal *of Buzuku, philological and textological analyzes.*

Abstract: *This article will focus on prayers and other lithurgical texts that are to be found in* Meshari *(*The Missal*) of Buzuku (1555), the first book of Albanian language. This prayers are part of the first part of the book (Ofica e Zojes) and are treated from different aspects: textology, grammatics and philology. Some of these texts are repeatetd several times in the book. This is the case of the hymn Memento rerum conditor. In relation to this text we can notice repeating and uniqueness of various names and verbs forms. We think that this kind of text analyzes serves better for the precisement and understanding of the work* The Missal *of Gjon Buzuku.*

Résumé: *Dans cet article on a essayé de décrire quelques textes liturgiques importants qui se trouvent dans le* Missel *de Gjon Buzuku (1555). On a analisé surtout des prières prises du Petit Office de la Vierge qui comporte la première part du livre du Buzuku. On a fait aussi des comparaisons avec les textes latins qui correspondent à ces textes en albanais de 1555 et certaines fois on a analysé des textes en gheghe du dernier siècle (1930). On a fait aussi l'analyse de quelques mots spécifiques employés par Buzuku dans ces textes en albanais de 1555 (surtout des verbes et des adjectifs de la sphère sémantique religieuse). La distinction, la description et l'étude approfondie de cette part du livre du Buzuku avait le but de se présenter comme une contribution dans le domaine des traitements philologiques sur le premier livre écrit en langue albanaise.*

Il *Messale* di Gjon Buzuku è noto come il primo libro scritto in lingua albanese. Questo libro per lungo tempo ha suscitato l'interesse degli studiosi di albanologia ed è diventato oggetto di discussioni scientifiche specialmente dal 1909 in poi, quando per la seconda volta fu riscoperto da Mons. P.Schirò in Biblioteca Vaticana[1]. Nella prima

[1] Vedi su questo J. Rrota, *Monumenti mâ i vjetri i gjûhës shqype, D.Gjon Buzuku (1555),* copa të zgjedhuna e të komentueme per shkolla të mjesme (botim i dytë), Shkodër, 1938, 5: *Çashtja e librit të Buzukut, mbetë fjetë në nji gjumë të rrezikshem per mâ se nji gjymsë shekulli, u ngjallë pa pritë pa kujtue prej së Perndritshmit t'Emz. D. Pál Skirò Ipeshkev i Bendes, Drejtuer edhe ky i Seminarit*

metà dello scorso secolo si scrisse molto sull'opera e vennero pubblicati diversi articoli e saggi che dovevano precedere un'edizione critica completa[2] più che necessaria alla storia degli studi di filologia albanese.

Justin Rrota O.F.M. contribuì non solo a riportare in Albania tre copie fotografiche dell'opera (1929)[3], ma la inserì nei testi scolastici di lingua e letteratura dell'epoca accompagnando di utili e preziosi commenti diversi brani scelti, compreso *il colophon*[4], un testo con cui si chiude l'opera e nel quale Buzuku si presenta come sacerdote albanese motivato dallo scopo di far pubblicare anche in lingua albanese i testi liturgici. Justin Rrota si presenta come uno studioso molto appassionato agli studi di questo genere. Egli compie nel frattempo anche la trascrizione di altri testi simili successivi al *Messale*, che sono stati scritti dopo il 1555, l'anno in cui Buzuku stesso afferma di aver terminato il lavoro con il libro presentato nel *colophon*[5].

Shqyptar të Palermit. Zellit e kujdesit të tij do t'i dihet në kje se ky, tue rmue dokumentat e arkivevet, qi kishte në dorë, mujti me gjetë shkrime, qi i diftuen gjurmët e sigurta per të gjetun Buzukun. Me këta dokumenta të çmueshem në dorë i u paraqit Eminencës së tij Kard.F.Ehrle, Prefekt i Bibliotekës së Vatikanit. Këta ndollte vjetin 1909. Libri, pra, tash u gjet, jo mâ në Bibliotekë të Propagandës, si e kishte pasë lajmue Emz. Kazazi në vjetë 1740, por në Bibliotekë të Vatikanit.

[2] N. Ressuli, *Il "Messale di Giovanni Buzuku" (riproduzione e trascrizione),* Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1958; *Meshari i Gjon Buzukut (1555),* edizione critica realizzata da Eqrem Çabej, Tirana, 1968.

[3] Vedi su questo *Ma te parat kopje te fotografueme te Buzukut ndë Shqipëni (Le prime copie fotografate di Buzuku in Albania),* ristampa anastatica in Át Justin Rrota, *Per historín e alfabetit shqyp dhe studime tjera gjuhesore*, Botimi II, Botime françeskane, Shkodër, 2005, 57-60. Vedi anche M. Roques, *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932, 18: *Pour un ouvrage don't il n'existe qu'un exemplaire, il n'est pas inutile de noter les reproductions photographiques qui ont pu en être faites. A ma connaissance une photographie blanc sur noir complète a été tirée, vers 1910, pour Mgr. Paolo Schirò, de Palerme, chez qui elle se trouve encore;* ***en 1929, trois autres exemplaires de photographie blanc sur noir ont été faits à la demande du P. Justin Rrota: l'un est à Scutari chez les PP. Franciscains, un autre au moins doit être à la bibliothèque de Tirana.***

[4] Vedi J. Rrota, *op. cit.,* 17-19. Rrota adopera il termine *Parathânja e librit* (*Prefazione del libro,* anche se il *colophon* si trova nelle ultime pagine del libro).

[5] *Ibidem*; Át J. Rrota, *Per historín…* cit. Citando la prima pubblicazione di questi studi che Rrota ha fatto sul libro di Buzuku (1930) e su altri testi liturgici pubblicati successivamente in antico albanese, Mario Roques nel suo opuscolo

Agli studiosi che si occuparono del *Messale* nello scorso secolo dobbiamo anche la distinzione delle parti principali che compongono l'opera. Questa distinzione viene trattata e citata in diverse pubblicazioni sul *Messale*. La troviamo in Petrotta[6], Camaj, Rrota O.F.M.[7], Riza etc.

Riteniamo molto interessante lo studio approfondito della prima parte dell'opera, appunto dell'*Ufficio della Madonna*. In lingua albanese spesso è denominata *Oficja e Zojës*[8] e rappresenta una denominazione che è molto usata nella liturgia cattolica scritta tradizionalmente in ghego.

Cosa contiene *l'Ufficio della Madonna* così come Buzuku l'ha ricostruito per i credenti dell'epoca in cui scrisse l'opera? È composto anzitutto da inni e preghiere speciali rivolte alla Madonna[9], da inni celebri rivolti al Creatore (diverse volte verrà ripreso il *Memento conditor*, a volte anche parzialmente, con lo scopo di citare la Madonna);

Recherches sur les anciens textes albanais, Paris, 1932, 19, si esprime: *Ce petit volume, qui m'est parvenu alors que j'avais terminé la rédaction de mon mémoire, fournit des éléments précieux pour le commentaire linguistique du texte; l'auteur a eu l'heureuse idée de le compléter par les versions du Pater, de l'Ave et du Credo prises dans Gjon Buzuk et dans les cathécismes de Luca Matranga (1592), de Pietro Budi (édit. de 1664) et de J.B.Casasi (1743).*

[6] In G. Petrotta, *Popolo, lingua e letteratura albanese,* Palermo, 1932, 64*: Lo stesso mons. Schirò ha preparato uno studio su questo pregevole libro, di cui annunziando la ristampa diceva in una sua circolare: „Pare che questo sia, per quanto sappiamo, il primo libro albanese stampato. È tradotto in albanese dalla lingua latina e contiene* ***l'Ufficio della Madonna, i sette salmi penitenziali con le litanie dei santi, parti del Rituale, parti del catechismo, le Messe dell'anno acclesiastico nelle feste mobili e immobili.*** *Mancano i primi fogli ed altri qua e là: ne restano fogli n. 94 in 49 pagine 188) a due colonne e pochi brandelli di fogli".*

[7] Át J. Rrota, *Per historín…* cit., 9: *Libri i Buzukut s'permban tjeter veç perkëthimet e pjesvet mâ me randsí të Liturgjís Katolike.Ká prandej me ket rend:* ***Oficen e Zojës,*** *shtatë Psalmet pendestare, Litanít e Shêjtenvet, disá pjesë të Ritualit (mbi Sakramend të Martesës), Urdhnimet e Zotit e pjesë tjera të katekizmit e Meshët gati të gjitha qi vîjn rrokull motmotit kishtár, nder festa të luejshme e të paluejshme.*

[8] In ghego *la Madonna* è chiamata sia *Zoja* sia *Zoja e bekuome*. L'aggettivo *e bekuome* appare spesso nei testi del libro di Buzuku specialmente come attributo della Madonna e significa *benedetta*. Non manca neanche l'uso della forma maschile di questo aggettivo: *i bekuom (benedetto).*

[9] Questa parte dell'opera contiene inni come *Ave maris stella, Salve Regina* (quest'ultimo lo troveremo più volte e con delle modificazioni che distinguono le apposite versioni riportate da Buzuku).

diversi salmi e preghiere rivolte anche ai Santi della Chiesa; brani scelti specialmente dal *Vangelo secondo Luca,* altri brani *dal Vetus Testamentum* etc.

In effetti la Madonna è la prima figura di riferimento dell'opera, alla quale Buzuku dedica anche *l'incipit*. Si tratta comunque di un frammento dall'inno *Memento rerum Conditor*, che nei passi successivi verrà riportato nella sua versione completa diverse volte:

> O e shenë[10] Mërī ***hīrplota***[11], Ama ***e përmishëriershime***[12], ti neve ṇ anëmikut na ruoj, e ṇ ditet së mortsë sanë na përze. Lavdi tȳ kloftë, qi je lēm ṇ Virgjënet, me na qitunë jashtë ferënë, e jet përherë me Atët bekuom e me Shpirtinë shenjtë, për jetë të jetësë. Amen[13].
>
> Maria, mater gratiae, dulcis Parens clementiae, tu nos ab hoste protégé et mortis hora suscipe. Jesu, tibi sit Gloria, qui natus es de Virgine, cum Patre, et almo Spiritu, in sempiterna saecula. Amen[14].

Una traduzione realizzata in lingua albanese è quella dell'inno *Salve Regina*, abbastanza fedele alla versione latina. Il testo di Buzuku contiene diverse espressioni perifrastiche che rendono il senso delle parole corrispondenti latine. Infatti, non si traducono con un'espressione sintetica le interiezioni tipiche con le quali iniziano i celebri inni dedicati alla Madonna[15]. In questi casi, per tradurre *Salve* oppure *Ave* Buzuku adopera delle forme verbali grammaticali analitiche caratteristiche dell'albanese, quelle dell'ottativo:

---

[10] Nel testo in lingua albanese del 1500 la denominazione della Madonna comprende un articolo proclitico che precede l'elemento denominativo *shenë*, con la quale va sottintesa la parola *Santa* (alb. *e shenjtë*).

[11] *Hirplota* letteralmente significa *gratia plena*.

[12] Questo aggettivo preceduto dall'articolo che distingue il femminile verrà usato spesso in funzione attributiva.

[13] Gj. Buzuku, *Meshari*, Tirana, 1968, 13/a. Da sottolineare l'uso del sintagma *me lēm ṇ Virgjënet*, con l'uso dell' *ablativus originis*, e in cui *Virgjënë* (lat. *Virgo*) si scrive sempre con la maiuscola.

[14] *Visari shpirtnuer, Botim i katert i perkujdesun prej etenvet jezuit*, Shkodra, 1936, 444-445. Si tratta di un brano dell'inno *Memento rerum Conditor*, che verrà ripreso in una versione più completa nei paragrafi successivi dell'Ufficio.

[15] Anche per quest'inno Buzuku adopera il titolo *Kanka e Zonjësë* (*Il canto della Madonna*).

Zotynë ***t u ŋfaltë***, o Regjina ***e mishëriersë***[16]; gjellë[17], e ***të amblë***[18], e shpënesa jonë, Zotynë ***t u ŋfaltë***[19]. M tȳ thëresmë na të bandizuom të bijtë e Jevësë[20]. M tȳ ***fshanjëmë, tue gjmuom***[21] e tue klanë mbë këtë shekullë plot me lot. O gojëtareja jonë, ata sȳtë e tū ***të përmishëriershim***[22] rutullo prej nesh. E Jezunë, frujtinë e barkut tit ***të bekuominë***[23], mbassi të shkojmë këtë jetë, neve na dëfto. ***O e përvutë, o e përmishëriershime, o e ambla Virgjënë Mërī***[24].

Salve, Regina, mater ***misericordiæ***[25]: Vita, dulcedo, et spes nostra, salve. Ad te clamamus, exsules, filii Hevae. Ad te suspiramus, gementes et flentes in hac lacrimarum valle. Eia ergo, advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte. Et Iesum,

---

[16] *E mishëriersë*, genitivo del sostantivo femminile *mishërierë, misericordia*, a cui nella versione latina corrisponde *misericordiae*. Vedremo nella versione successiva dell'Inno che si è usato un aggettivo femminile: *e përmishëriershime*.

[17] Il sostantivo g*jellë* viene usato in Buzuku con il significato di *vita*. Ma nell'albanese odierno a indicare questo significato si usa la parola *jetë*, mentre *gjellë* si usa per indicare *Il cibo preparato per essere mangiato*.

[18]Anche il sostantivo *të amblë* presenta una forma grammaticale tipica dell'albanese antico, essendo quest'ultima sostituita nell'albanese odierno dalla forma *ëmbëlsi, dolcezza*.

[19] L'ottativo *t u ŋfaltë* è stato usato due volte, così come l'espressione corrispondente *Ave* nel testo latino.

[20] Il genitivo Jevësë con l'iniziale *-J* viene interpretata da Çabej (vedi su quest'osservazione di Çabej l'edizione critica citata sul *Messale*, p. 27/a, nota critica a pié di pagina) come una forma slava del nome di *Eva*.

[21] Si devono notare due verbi onomatopeici nel testo di Buzuku: *fshanjëmë, tue gjmuom*. Quest'ultima voce (il gerundio *tue gjmuom* traduce il participio *gementes*) richiama il verbo latino *gemo, is, ŭi, ĭtum, ĕre* tr. e intr. – gemere, lamentarsi, dolersi.

[22] L'aggettivo *i përmishëriershim* sarebbe la traduzione dell'aggettivo corrispondente *misericors*. Oltre al prefisso *–per* e al suffisso *–shim*, quest'aggettivo contiene comunque la radice *mishërierë*, lat. *misericordia*. Come si potrà notare dal confronto dell'ultimo verso dell'inno in tutte e due le lingue, Buzuku adopera il femminile *e përmishëriershime* per tradurre l'aggettivo latino *pia*.

[23] La forma sostantivata *të bekuominë* presenta un'altra particolarità dei sostantivi del testo di Buzuku. Nel testo latino troviamo l'aggettivo *benedictum*.

[24] Gj. Buzuku, *op. cit.*, 31/b. Seguono: *Zotynë t u ŋfaltë, o hirplota, Zotynë me tȳ. Bekuom ti je ṇdër gjithë grāt, e bekuom frujti i barkut tit*.

[25] In questa primo confronto con il testo latino si vede che al genitivo *misericordiæ* corrisponde anche nella versione albanese lo stesso caso. Questo fatto però non lo riscontriamo nella seconda versione dell'inno, che viene ripresa nel libro dopo alcuni passi da Buzuku.

benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exsilium ostende. ***O Clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria***[26].

In Buzuku si trova anche un'altra versione dell'inno *Salve Regina*. In questa seconda versione il genitivo latino *misericordiae* si è tradotto con l'aggettivo femminile *e përmishëriershime* (lat. *mĭsĕrĭcors*)[27]. Inoltre da un ulteriore confronto tra i due testi si possono notare altre diversità per quanto riguarda sia la traduzione sia le forme delle parole. L'ultima versione riporta diverse modificazioni e comprende anche diverse parole usate nel testo dell'inno.

Zotynë t u ṇfaltë, o Regjina ***e përmishëriershime***, gjella e amblë e shpenesa jonë, Zotynë t u ṇfaltë. Na ***të bandizuomitë***[28] e kësaj jete, bijtë e Jevësë, m tȳ thëresmë. E m tȳ fshanjëmë tue shenëmuom e tue klanë ṇdë këtë gurë ṇ loçç. O gojëtareja jonë, ata sytë e tū të përmishëriershim prej nesh kthe. E Jezunë ***e bekuom***[29], frujtinë e barkut tit, neve mbas këso jete së bandizuome neve na e kallëzo. ***O klemente***[30], ***o e përmishëriershime, o e ambla Virgjëna Mërī*** [31].

Confrontando con la versione esistente di quest'inno scritta in ghego negli anni '30 dello scorso secolo, si trovano anche delle forme conservate simili a quelle adoperate nel libro di Buzuku:

---

[26] *Antiphonae B.Mariae Virginis, in Liber usualis missae et officii pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano,* Desclée et socii, S. Sedis Apostolicae et Sacrorum Rituum Congregationis Typographi, 1962, 279; *Liturgia horarum iuxta Ritum Romanum (Tempus adventus; tempus nativitatis),* Libreria editrice Vaticana, MCMLXXXV, 570.

[27] F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Hachette, Paris, 2005, 993: *mĭsĕrĭcors, cordis (miser, cor), compatissant, sensible à la pitié, inspiré par la pitié.*

[28] Sul significato di *i bandizuom* vedi in K. Ashta, *Leksiku historik i gjuhës shqipe*, I, Shkodra, 1996, 255: *bandizuom, i mbie.- ital.bandire, bandizzare (enbas kësoh jete së bandizuome" XVI,II. 2. I mërguar "em ty thëresmë nah* ***të bandizuomitë*** *tëh bihtë e Hevësë" XIII, IV: ad te clamamus exsules filii Hevae (Oratio).*

[29] *E bekuom* è l'aggettivo significante *benedetto*, ma che rispetto alla versione precedente dello stesso inno non è sostantivato (vedi sopra: *... e Jezunë, frujtin e barkut tit* ***të bekuominë****...*).

[30] In questa seconda versione dell'inno Buzuku adopera l'aggettivo *klemente*, mentre nella precedente aveva usato l'aggettivo albanese *e përvutë*. Per quanto riguarda gli altri aggettivi, anche nella seconda versione dell'inno sono stati usati gli stessi: *e përmishëriershime* (lat. *pia*), *e ambla* (lat. *dulcis*).

[31] Segue *l'antifona*: *Zotynë tȳ t u ṇfaltë, Mërī hīrplota, Zotynë me tȳ. Bekuom je ṇdër grāt, e bekuom frujti i barkut tit.*

> Falemi ***Regjinesha***[32], ***Ama***[33] e mishriershime[34], jeta[35], ambelcimi[36] e shpnesa e jone, falemi. Tý të thrrasim na të shkretët[37] birt e Evës, ***tui fshâ***, ***tui gjimue*** e ***tui kja***[38] në ket shekull plot me lot. Deh, prá, pajtorja e jonë, ata sŷ të mishrirshmit t'ú silli prei nesh. E Jezu të bekuemin frytin e barkut t'yt, ne mbas kso shkretije na kalxò, ***o e dhimshmja, o e buta, o e âmbla Virgjina Mrí***[39]. Ashtû kjoftë[40].

Diverse osservazioni si possono fare anche sull'inno *Ave maris stella*, per il quale Buzuku adopera il termine *Hymno*:

> Tȳ të ṇfalemi, o uilli i detit, e ***Amë e denjë***[41] e Tinëzot, tue mbetunë përherë ***Virgjënë***[42], dera ***feliçe***[43] e regjinisë qiellsë[44]. Tue

---

[32] La Madonna viene chiamata *Regjinesha*, quindi *regina*. È comunque una forma particolare questa, formata con il suffisso *–eshe(-a),* che in albanese serve a formare il femminile di alcuni sostantivi.

[33] Anche in questa versione dell'inno *Salve Regina* degli anni trenta dello scorso secolo *Ama* è usata come nel testo di Buzuku, non preceduta dall'articolo proclitico che accompagna di solito nomi come *i ati* (*il padre*), *e ama* (*la madre*). Sono costruzioni tipiche queste in albanese, trattate spesso nei manuali di morfologia storica di questa lingua. Anche nel testo qui citato *Ama* è scritta con la maiuscola, così come in Buzuku.

[34] Anche in questa versione scritta in ghego si è usato l'aggettivo *e mishriershime* (*misericordiosa*) diversamente dalla versione latina in cui si usa il genitivo *misericordiae*.

[35] Invece *gjella*, la forma arcaica molto usata in Buzuku che significa *vita*, è sostituita in questa versione in ghego col sostantivo *jeta*, che appartiene tuttora all'albanese odierno.

[36] *Ambelcimi* (lat. *dulcedo*) invece è una forma sintetica rispetto a quella analitica che si trova in Buzuku: *të amblë*.

[37] In questa versione scritta in ghego del 1930, si usa *të shkretët*, invece della forma *të bandizuom* che si trova in Buzuku. Ha comunque lo stesso significato, fatto dimostrato anche nella spiegazione citata data da Kole Ashta nel *Leksiku historik i gjuhës shqipe*, I, Shkodra, 1996, 255.

[38] Anche in questa versione al participio latino corrispondono della forme grammaticali analitiche, composte dalla particella *tui* e *il participio*: *tui fshâ, tui gjimue, tui kja…*

[39] In questa versione scritta in ghego l'ultima invocazione della Madonna è fatta di tre aggettivi usati nella loro forma sostantivata: *… o e dhimshmja,o e buta,o e âmbla Virgjina Mrí.*

[40] *Visari shpirtnuer*, Shkodra, 1936, 10.

[41] L'aggettivo *e denjë (degna)* non corrisponde all'aggettivo femminile *alma* nel testo latino.

pasunë ata të ṇfalë ṇ gojet së Gabrielit; ti neve na shtjerë ṇdë paq, tue ṇderunë emënitë e Jevësë. E zgidh të ṇlidhunatë e këqia të t bākëqivet, tue dhanë dritë ***t verbënet***, e neve tue na hjekunë ***të këqiatë*** e tue na dhanë ***të miratë***[45]. E ti neve na u dëfto pr amë, e ***oratëtë***[46] tonë i përzantë aj qi për ne anshtë lenë e uit Bir zgodh me klenë. Një e vetëmeja Virgjënë, e ṇdër gjithë to mā e përvuta, neve ṇdë kastitat[47] na ep gjellënë të pā ndonjë diekeqi, e neve na ep udhënë segure[48] me Jezunë Birë tand, ***qi me sisat të tū ushqeve***[49], përherë na ṇdaj të me klenë. Lavdi kloftë Atit d madh, me të madhnë Krishtinë e denjë, e me Shpirtinë shenjt, tre ṇdërime e njëj vete anshtë.(Ṇdë buzët të tū anshtë përdām hiri; e prashtu Zotynë tȳ të bekoi për jetë të jetësë.)[50].

---

[42] Si deve notare l'uso della maiuscola per il sostantivo *Virgjënë* (*vergine, virgo*). Anche questo un uso frequente nei testi di Buzuku.

[43] L'uso dell'aggettivo *felice* richiama un fenomeno assai frequente nell'opera di Buzuku, collegato alla presenza di tanti vocaboli di origine latina. Questo avviene soppratutto quando egli non ha trovato nella propria lingua la parola giusta per tradurre quella latina. *Felix, īcis* qui dovrebbe significare *fertile, fecondo* (su questo aggettivo latino vedi anche L. Castiglioni, S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino, 2002, 471).

[44] Rispetto a *coeli porta*, Buzuku usa *dera regjinisë qiellsë*, che significa *porta del regno dei cieli*. *Qiellsë* è un genitivo singolare.Anche *regjini, regjinia* conserva la radice latina, ma è un sostantivo femminile, non neutro come lo è il sostantivo corrispondente latino *regnum*. Inoltre *regjinì, regjinìa- f.regno,* si è usato nel linguaggio ghego liturgico dello scorso secolo.

[45] *Të këqiatë, të miratë* sono degli aggettivi sostantivati che significano *mala* e *bona*. Presentano una diversa tipologia rispetto ai sostantivi corrispondenti in latino, poichè sono delle forme grammaticali analitiche, contenenti l'articolo proclitico apposito. Una tipica forma analitica sarebbe anche il dativo plurale *d verbënet*, al quale corrisponde il dativo *caecis*.

[46] *Oratë* significante *preghiera* conserva comunque la radice latina di *oro, orare*. Il sostantivo in questo testo di Buzuku è usato al plurale.

[47] Buzuku adopera il sostantivo *kastitat*, che in albanese assume il genere maschile, così come altri sostantivi simili di origine latina che presentano la stessa tipologia: *virgjinitat* ecc.

[48] Nella versione di Buzuku si è adoperato l'aggettivo *segure*. Anche questo aggettivo conserva la radice latina, mentre nel testo latino troviamo la frase *iter para tutum*, con l'uso dell'aggettivo neutro *tutum*, significante proprio *sicuro*.

[49] Come affermato anche da Eqrem Çabej nell'apposita nota critica a piè di pagina (*Meshari*, Tirana, 1968, 27/a), questo verso (*qi me sisat të tū ushqeve* / it. *che hai allattato con il tuo seno*) non si trova nella versione latina ed è da considerare un appendice di Buzuku. In Buzuku manca invece(sempre secondo Çabej) *semper collaetemur*.

[50] Gj. Buzuku, *Mehari* cit., 27/a-b. *Ibidem*, *l'incipit* dell'*antifona*: *E bekuomeja Amë…* (*Benedetta madre…*).

Ave, maris stella, Dei mater alma, atque semper virgo, felix cœli porta.
Summens illud ***Ave***, Gabrielis ore, funda nos in pace, mutans Evæ nomen.
Solve vincla reis, profer lumen caecis, mala nostra pelle, bona cuncta posce.
Monstra te esse matrem, sumat per te precem qui pro nobis natus tulit esse tuus.
Virgo singularis, inter omnes mitis, nos culpis solutos mites fac et castos.
Vitam præsta puram, iter para tutum, ut videntes Iesum semper collætemur[51].
Memento rerum conditor[52]**.**

In questa parte iniziale dell'opera Buzuku riprende più volte e in versioni simili tra loro l'inno *Memento rerum conditor*. Facendo dei confronti tra queste versioni si possono notare anche in questo caso delle divergenze per quanto riguarda alcune caratteristiche morfologiche delle parole del testo in lingua albanese oppure l'uso differente delle parole di origine latina:

Rekordou[53], ***o Bāsi*** i parë, ***ṇ salutet***[54], porsi ṇ korpit sinë një tjetërë formë more me vertyt tande, tue lēm njëj ***Virgjëne***. Amë ṇ gjithë hirënash, Mërī, ṇ mishërierje ornuom, ti nē na ***defendo***[55] ṇ

[51] *Liturgia horarum iuxta Ritum Romanum* (*Tempus adventus; tempus nativitatis*), Libreria editrice Vaticana, MCMLXXXV, 1079-1080.

[52] Ed ecco la versione latina dell'inno: *Memento, rerum Conditor nostri, quod olim corporis, Sacrata ab alvo Virginis nascendo, formam sumpseris. Maria, mater gratiae, dulcis parens clementiae, tu nos ab hoste protégé et mortis hora suscipe. Jesu, tibi sit Gloria, qui* ***natus es de Virgine****, cum Patre, et almo Spiritu, in sempiterna saecula. Amen.* (*Visari shpirtnuer*, Shkodra, 1936, 444-445).

[53] *Rekordou* è un imperativo che conserva la radice latina e chiede l'uso dell'ablativo: *ṇ salutet*. Confrontando con le altre versioni dell'inno, si nota che prevale l'uso di questo verbo, e in un solo caso si trova la voce verbale *kujtou*, che chiede anch'essa l'uso dell'ablativo: *ṇ së shelbuomit sinë*.

[54] In Buzuku in questa prima versione dell'inno *Memento rerum conditor* si trova l'ablativo *ṇ salutet*, mentre nelle altre versioni qui citate verrà usato un altro ablativo, preceduto sempre dalla preposizione *ṇ: ṇ së shelbuomit sinë*.

[55] La forma verbale (*na*) *defendo* (*it. proteggici*) è differente da quella usata nella versione latina: *protege*. Questa forma verbale si riprende anche nelle versioni successive dello stesso inno.Questo verbo comunque regge l'ablativo, come si può notare anche nel testo in albanese: *na defendo ṇ anëmikut* (lat. *ab hoste protege*). Bisogna notare che Buzuku adopera spesso delle voci specialmente

> anëmikut, pr udhë e mbë herët të mortsë sanë me atë qi leve nē na përze mbë qiellt, ***Virgjënë e përmishëriershime***. Lavdi kloftë tȳ, Zot, qi je lēm ***ṇ Virgjinet***, me na qitunë jashtë ferënë, e renjon përherë me Atët bekuom e me Shpirtinë shenjtë, për jetë të jetësë[56].

Lo stesso inno va ripreso in un altro paragrafo in una versione leggermente differente dalla prima:

> ***O Autore***, kujtou ***ṇ së shelbuomit sinë***, qi ṇ motit së shkuom formë more ṇdë korp uman, me vertyt tande me lēm ***ṇ Virgjënet***. O Mërī hirplota, ***Ama e përmishëriershime***,[57] ti neve ṇ anëmikut ***na defendo***, e ṇ ditet së mortsë sanë ti na përze. Lavdi kloftë tȳ, Zot, qi je lēm ***ṇ Virgjënet***, me na qitunë jashtë ferënë, e renjon përherë me Atët bekuom e me Shpirtinë shenjtë, për jetë të jetësë[58].

Nella prima versione di questo testo Buzuku adopera la denominazione *Bāsi*, un *nomen agentis* legato al verbo *banj, faccio*. Così anche nella versione successiva qui riportata, mentre nella seconda versione si era usato il sostantivo *Autore*:

> Rekordou, ***o Bāsi*** i gjithë shekullit, ***ṇ së shelbuomit sinë***, qi ṇ motit së shkuom formë more ṇdë korp uman, me vertyt tande me lēm ***ṇ Virgjënet Mërī***. O Mërī hirplota, ***Ama e përmishëriershime***, ti neve ṇ anëmikut ***na defendo***, e ṇ ditet së mortsë sanë neve na përze. Lavdo kloftë tȳ, Zot, qi je lem ***ṇ Virgjënet***, me na qitunë jashtë ferënë, e renjon përherë me Atët bekuom e me Shpirtinë shenjtë, e për jetë të jetësë. Amen[59].

In questa quarta versione dell'inno Buzuku introduce il testo denominandolo con il termine *Psalmus*:

---

verbali che contengono la radice latina, ma non sempre sono corrispondenti alla parola che contiene il testo scritto in latino.

[56] Gj. Buzuku, *op. cit.*, 15/a. Buzuku ha messo la denominazione *Hymno*. Çabej specifica nella nota apposita mettendo anche il titolo in lingua latina: *Memento, rerum Conditor*. Inoltre osserva che l'inno va ripreso diverse volte in questa parte del libro.

[57] Il sintagma *Ama e përmishëriershime* verrà ripreso anche nelle versioni successive di quest'inno. Invece nella prima troveremo *Virgjënë e e përmishëriershime*. Sotto diversi aspetti la prima versione è differente dalle altre tre successive.

[58] Gj. Buzuku, *op. cit.*, 17/b. Segue l'a*ntifona: E shenë Mërī Virgjënë…*

[59] *Ibidem*, 21/b. Segue l'a*ntifona*: *E bukurë je, e bukurë bām…*

> Rekordou, ***o Bāsi*** i gjithë shekullit, ***ṇ së shelbuomit sinë***, qi ṇ motit së shkuom formë more ṇdë korp uman, me vertyt tande tue lēm ***ṇ Virgjënet*** Mërī. O Mërī hirplota, ***Ama e përmishëriershime***, ti neve ṇ anëmikut ***na defendo***, e ṇ ditet së mortsë sanë ti na përze.Lavdi kloftë, tȳ, Zot, qi je lēm ***ṇ Virgjënet***, me na qitunë jashtë ferënë, e ***renjon***[60] përherë me Atët bekuom e me Shpirtinë shenjtë, e për jetë të jetësë.[61]

Riassumendo dopo un'attenta analisi di queste quattro versioni dell'inno *Memento rerum conditor*, si può notare che si ripetono alcuni sintagmi verbali, come nel caso *tue lēm ṇ Virgjënet*, oppure *qi je lem ṇ Virgjinet* (*qui natus es de Virgine*). In questi sintagmi si è usato l'ablativo di origine *ṇ Virgjënet*[62]. L'ablativo è il caso che prevale nel testo e che copre diverse funzioni. Vengono ripetute anche altre voci verbali che contengono la radice latina, come nel caso del verbo ***renjoj,*** col significato di ***regnare.***[63]

Un sintagma presente in ognuna delle quattro versioni dell'inno *è Mërī*[64] *hīrplota*, col valore di un complemento di vocazione e preceduta dall'apposita interiezione. Nel testo latino il nome di *Maria* è seguito dal sintagma genitivale *mater gratiae*...

A parte queste distinzioni di carattere morfologico, il testo dell'inno nelle quattro versioni del *Memento rerum conditor* è più o meno lo stesso anche dal punto di vista del contenuto.

Questi testi liturgici rappresentano una minima parte del libro di Buzuku, il quale contiene anche delle versioni bibliche e altre preghiere che precedono o seguono la comunione. Il libro di Buzuku contiene diversi brani scelti sia dal *Vetus* che dal *Novum Testamentum*. Anch'essi contengono diversi vocaboli di origine greca e latina, e forme grammaticali che dal punto di vista morfologico rispecchiano aspetti importanti della flessione sia nominale sia verbale nell'albanese dell'epoca di Buzuku.Molto interessante si presenta il sistema

---

[60] Da sottolineare anche la forma verbale ***renjon***, che conserva chiaramente la radice latina, è presente in tutte le versioni dell'inno.

[61] Gj. Buzuku, *op. cit.*, 29/b.

[62] Nella versione latina si è usato invece l'ablativo preceduto dalla preposizione *de* ma retto dal verbo *nascor**:** natus es de Virgine*.

[63] In tutte e quattro le versioni dell'inno troveremo la stessa frase: ... e ***renjon*** përherë me Atët bekuom e me Shpirtinë shenjtë, e për jetë të jetësë.

[64] Mërī sarebbe la forma albanesizzata del nome della *Madonna*, che nel dialetto ghego odierno si trova anche nella forma *Mrí* oppure *Mrikë*.

degli aggettivi in quest'opera, specialmente l'uso di quegli aggettivi che sono termini specifici della liturgia cattolica: *i kërshtenë* (lat. *christianus*), *i pëganë* (lat. *paganus*); *i dëlirë* (lat. *mundus*), *shenjt / shenjte* (lat. *sanctus*) ecc. L'uso di questi aggettivi nel *Messale* di Buzuku merita uno studio a parte, che già comincia con alcuni cenni sul contenuto dei testi presentati nel presente articolo sugli inni e le preghiere del primo libro in lingua albanese.

BIBLIOGRAFIA

Ashta K., *Leksiku historik i gjuhës shqipe*, Shkodra, I, 1996; III, 2000; IV, edizioni Camaj-Pipa, 2002

Beccaria G. L., *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica, nuova edizione*, Einaudi editore, Torino, 2004

Buzuku Gj., *Meshari* (ed. critica realizzata da E.Çabej), Tirana, 1968

Camaj M., *Il Messale di Gjon Buzuku, contributi linguistici alla genesi*, Shêjzat, Roma, 1960

Gaffiot F., *Dictionnaire latin-français*, Hachette, Paris, 2005

Löfstedt E., *Il latino tardo*, Paideia editrice, Brescia, 1980

Marlekaj L., *Doli libri mâ i vjetri i gjuhës shqipe*, *Shêjzat*, nr.1-2, 1959

Meyer G., *Fjalor etimologjik i gjuhës shqipe*, edizioni Çabej, Tirana, 2007

Miklosich F., *Gjurmime shqiptare / Albanische Forschungen*, Prishtinë-Ljubljana, 2007

Petrotta G., *Popolo, lingua e letteratura Albanese*, Palermo, 1932

Ressuli N., *I più antichi testi albanesi*, *Shpirti Shqiptar*, nr. 3, 1955

Ressuli N., *Il "Messale di Giovanni Buzuku" (riproduzione e trascrizione)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1958

Ressuli N., *Shkrimtarët shqiptarë*, I, (*1462 - 1878*), botim II, Pakti, Tirana, 2007

Riza S., *Pesë autorët më të vjetër të gjuhës shqipe (krestomati thjesht gjuhësore)*, Tirana, 1961

Idem, *Pesë autorët më të vjetër në gjuhën shqipe*, Toena, Tirana, 2002

Idem, *Vepra 3,* ASHAK, Prístina, 2003

Idem, *Vepra 4,* ASHAK, Prístina, 2004

Roques M., *Recherches sur les anciens textes albanais*, L. O. P. Geuthner, Paris, 1932

Rrota J., *Analyzimi i rasavet dhe zhvillimi historik i tynve*, Shkodra, 1931

Idem, *Per historín e alfabetit shqyp (dhe studime tjera gjuhesore)*, Botimi II, Botime Françeskane, Shkodra, 2005

Idem, *Sintaksi i shqipes,* Botime françeskane, Shkodra, 2005

Idem, *Gjuha e shkrueme ase vërejtje gramatikore*, Botime Françeskane, Shkodra, 2006

Sedaj E., *Shqipja arbërore*, Pristina, 2002

Sedaj E., *Bibla e përkthimet e saj në gjuhën shqipe*, Shtufi, Prishtina, 1999

Zamputi I., *Mbi rrethanat historike të botimit të "Mesharit" të Gjon Buzukut dhe vendin e tij në letërsinë e vjetër shqiptare*, *SF*, nr. 3, 1986

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 585-591

IL PREFETTO DEL PRETORIO IN AURELIO ARCADIO CARISIO E GIOVANNI LIDO

Daniele Vittorio PIACENTE
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Aurelius Archadius Charisius*, *Johannes Lydus*, Praefectus praetorio.

Abstract: *The Author studies the complex figure of the* Praefectus praetorio *in his institutional office through the accounts of Aurelius Archadius Charisius and Johannes Lydus.*

E' necessario ricordare brevemente da dove trasse origine la costituzione della carica di prefetto del pretorio. Alcuni sostengono che anticamente i prefetti del pretorio furono istituiti sull'esempio dei comandanti di cavalleria: infatti, poiché presso gli antichi ai dittatori era affidato, per un tempo determinato, un potere assoluto, costoro sceglievano comandanti di cavalleria che con loro attendevano a funzioni militari, istituendo il secondo potere dopo quello dei dittatori. Quando il governo della *res publica* fu trasferito ai principi, che lo detenevano fino alla morte, i prefetti del pretorio furono scelti dagli imperatori con le medesime funzioni dei comandanti di cavalleria. Fu concesso loro un maggior potere di sovrintendere al mantenimento dell'ordine pubblico, ma ottennero anche un altro privilegio, che alla *restitutio in integrum* per condanna subita dai minori da altri magistrati non potessero provvedere altri se non gli stessi prefetti del pretorio. Nel periodo costantiniano questa carica perdette inesorabilmente molte delle sue funzioni e il suo prestigio[1]. Al tempo di Arcadio il prefetto Rufino tolse al prefetto del pretorio il controllo sulle fabbriche di armi e sul servizio postale pubblico (*cursus publicus*), insieme con altre prerogative.

Il giurista Aurelio Arcadio Carisio intervenne su questo problema con uno scritto specifico appunto intitolato *de officio praefecti praetorio*, di cui ci resta un frammento contenuto in D. 1.11.1. Il *liber*

[1] Vd. Lyd., *Mag.* 2,10 = 3,40.

singularis di Carisio è l'unica opera relativa all'*officium* del prefetto del pretorio a noi pervenuta nel Digesto giustinianeo, dove non sono registrati frammenti tratti da opere consimili. Essa fu composta nel 286 o nel 290 d.C., quando Carisio detenne la carica di *magister libellorum*, prima nella cancelleria di Massimiano, poi in quella di Diocleziano.

> D. 1.11.1 (AURELIUS ARCADIUS CHARISIUS magister libellorum libro singulari de officio praefecti praetorio). *His cunabulis praefectorum auctoritas initiata in tantum meruit augeri, ut appellari a praefectis praetorio non possit. Nam cum ante quaesitum fuisset, an liceret a praefectis praetorio appellare et iure liceret et extarent exempla eorum qui provocaverint: postea publice sententia principali lecta appellandi facultas interdicta est. Credidit enim princeps eos, qui ob singularem industriam explorata eorum fide et gravitate ad huius officii magnitudinem adhibentur, non aliter iudicaturos esse pro sapientia ac luce dignitatis suae, quam ipse foret iudicaturos.*
>
> "Con queste origini l'iniziale prestigio dei prefetti del pretorio a tal punto meritò di essere innalzato, da non potersi procedere ad appellare le loro sentenze. Infatti, poiché in precedenza si dubitava se fosse lecito proporre appello avverso le sentenze del prefetto del pretorio e si propendeva per l'ipotesi affermativa, adducendo esempi di coloro che avevano proposto appello, dopo, letta pubblicamente una sentenza del principe, questa facoltà fu interdetta. Il principe ritenne, infatti, che coloro che erano innalzati a questa carica prestigiosa per la loro singolare operosità, dopo che se ne erano indagate la lealtà e la serietà morale, avrebbero giudicato, in virtù della loro saggezza e dello splendore della carica, non diversamente da quanto avrebbe giudicato egli stesso".

Marcella Balestri Fumagalli[2] ha proposto una convincente interpretazione del *liber singularis* di Carisio inserendolo nel solco delle opere *de officio* scritte da giuristi appartenenti agli uffici della cancelleria imperiale per sottolineare i nuovi compiti di magistrati e promagistrati di antica istituzione. Così come è giusta l'osservazione che l'opera di assestamento delle nuove funzioni inizia da Papiniano, che abbandona le tendenze della giurisprudenza precedente che non aveva dato il giusto rilievo al rinnovamento dei compiti.

---

[2] M. Balestri Fumagalli, *I* libri singulares *di Aurelio Arcadio Carisio*, *MIL*, 36/2, 1978, 53-115.

Del problema si è occupato anche Francesco Grelle[3] con riflessioni che, pur nella loro dimensione problematica, risultano decisive. Si tratta di un'introduzione storica nella quale si avverte subito uno scarto rispetto a coloro che affermano di voler impiegare nella ricostruzione l'*origo* della carica e invece ricorrono alla *similitudo*. Com'è noto, la carica di prefetto fu inaugurata da Augusto e quindi, nella descrizione della sua origine, Carisio sarebbe dovuto partire da quel momento storico. Non lo fa perché gli assetti politico-istituzionali e ideologici erano profondamente mutati in età dioclezianea e dunque non assimilabili a quelli augustei. Carisio ricorre dunque alla *similitudo* sotto la suggestione dell'*Enchiridion* pomponiano, pur prendendo le distanze dal modello. Con pochi tratti, infatti, egli lascia intravedere, nella *similitudo* tra *dittatura-magistri equitum* e *imperator-praefecti praetorio* l'attenzione a cogliere e sottolineare, da un lato, l'esistenza in capo all'imperatore di un potere assoluto, come quello del *dictator*, ma non limitato nel tempo quale era proprio della forma istituzionale imperiale e, conseguentemente, la "diversa cultura istituzionale che sorreggeva la riflessione pomponiana"[4], lontana ormai dal tempo di Carisio, perché ancora immersa nel disegno politico-costituzionale del compromesso, inaugurato da Augusto, tra *res publica* e Principato.

Per di più Carisio, nell'accostare i prefetti del pretorio ai *magistri militum*, intende sottolineare la ormai avvenuta assimilazione dei primi ai *magistratus legitimi*, titolari quindi di un *officium*, secondi in potestà solo all'imperatore. Come suggerisce ancora Grelle, il giurista dioclezianeo "trasforma il parallelismo funzionale in un nesso genetico", quasi non vi fosse soluzione di continuità tra l'antica carica e l'istituzione augustea[5].

Ma se è così, perché il giurista afferma che l'*auctoritas* dei prefetti meritò a tal punto di aumentare che nessuno poteva proporre appello avverso alle sue decisioni? E' evidente lo scarto tra *auctoritas* e *potestas* e ben a ragione, perché una *potestas* che si arricchiva di nuove funzioni avrebbe di fatto avvicinato molto i poteri prefettizi a

---

[3] F. Grelle, *Arcadio Carisio, l''officium' del prefetto del pretorio e i 'munera civilia'*, *Index*, 15, 1987, 257 ss. Paradossalmente, il volume di P. Porena, *Le origini della prefettura del pretorio tardoantica*, Roma, 2003, denso di informazioni, dedica al frammento di Arcadio Carisio solo una breve nota, a p. 356 (nt. 326).

[4] Grelle, *Arcadio Carisio*... cit., 264-265.

[5] *Ibidem*.

quelli del principe, anche se la categoria della *potestas* è assai lontana, nella configurazione giuridica, da quella magistratuale[6]. E' probabile, tuttavia, che per dipanare possibili dubbi, Carisio sottolinei che un aumento delle competenze non incideva sulla *potestas*, ma sull'*auctoritas*.

Inoltre, il giurista sottolinea più volte la stretta dipendenza dei poteri del prefetto dall'imperatore, che li nomina concedendo loro *ad disciplinae publicae emendationem plenior licentia*, e tronca ogni dubbio sulla impossibilità di appellare le loro sentenze, in modo inusitato, attraverso la pubblica lettura di una sua *sententia*. Ma ciò che è importante è che, nel fondare questo provvedimento, il principe mostra di ritenere che i prefetti, elevati alla grandezza di questa carica e scelti per la loro operosità e la loro lealtà messa alla prova, avrebbero giudicato in virtù della loro saggezza e della luce del loro ruolo, come avrebbe giudicato il principe.

Un ulteriore privilegio dei prefetti, non concesso ad altri magistrati, era quello di poter procedere alla *restitutio in integrum* attraverso sentenze altrui o proprie: anche la terminologia adoperata (*subnixi sunt / privilegium*) sottolinea chiaramente la derivazione di ogni concessione di potere dal principe.

Una testimonianza diversa da quella del Digesto giustinianeo è presente nel *De magistratibus populi romani* di Giovanni Lido (1.14)[7]:

> Lyd. 1.14 (Πρώτη προαγωγὴ ὁ ἵππαρχος). Ὡς οὖν εἴρηταί μοι, τὴν μὲν πεζομάχον δύναμιν τοῖς ἑκατοντάρχοις, τὴν δὲ ἱππικὴν Κελερίῳ τῷ πρὶν τῆς ὅλης ἡγησαμένῳ στρατιᾶς παραδέδωκε, πάσης αὐτὸν δυνάμεως καὶ τύχης καὶ διοικήσεως κρατεῖν ἐγκελευσάμενος, ὡς ἕτερον οὐθέν, ἢ μόνον τὸν στέφανον, τὴν βασιλείαν παρὰ τῶν ἱππάρχων κατασχεῖν, ἐξουσίαν ἀδέσποτον ἑαυτῇ. ταύτην τὴν ἀρχὴν οἵ τε ῥῆγες οἵ τε δικτάτορες ἔσχον ἅπαντες καὶ τὸ λοιπὸν οἱ Καίσαρες, ἔπαρχον τὸν ἵππαρχον μετονομάσαντες. καὶ μάρτυς Αὐρήλιος ὁ νομικός, ῥήμασιν αὐτοῖς πρὸς ἑρμηνείαν οὕτως εἰπών· ' διὰ βραχέων εἰπεῖν χρειῶδές ἐστι, πόθεν τὴν ἀρχὴν <ὁ> τῶν πραιτωρίων ὕπαρχος ἔσχεν. ἀπὸ τοῦ ἱππάρχου καὶ μᾶλλον. εἰς τόπον γὰρ ἐκείνου τόν ἔπαρχον προχειρισθῆναι πᾶσιν τοῖς ἀρχαίοις - <παραδέδοται,

[6] *Ibidem*.

[7] Oltre la classica edizione di R. Wuensch, Lipsiae, 1903 (rist. Stutgardiae 1967), per testo e traduzione in lingua inglese vd. anche *Ioannes Lydus on power* or *The magistracies of the Roman State*, Introduction, Critical Text, Translation, Commentary, and Indices by A. C. Bandy, Philadelphia, 1983.

ἐπεὶ τοῖς δικτάτορσι παρὰ τοῖς ἀρχαίοις> ἔστιν οἷς ἡ πᾶσα πρὸς καιρὸν ἐξουσία τῶν πραγμάτων ἐπιστεύετο. ἐπελέγοντο γὰρ ἑαυτοῖς ἡγεμόνα τῶν ἱππέων ἕκαστος, κοινωνὸν ὥσπερ τῆς ἀρχῆς καὶ διοικήσεως τῶν πραγμάτων. τοῦ δὲ κράτους ὕστερον ἐπὶ τοὺς αὐτοκράτορας μετενεχθέντος πρὸς ὁμοίωσιν τοῦ ἱππάρχου <ὁ> τῶν πραιτωρίων προῆλθεν ἔπαρχος. καὶ δέδοται αὐτῷ μείζον ἢ κατ᾽ ἐκεῖνον ἰσχὺς τῆς τε διοικήσεως τῶν πραγμάτων τῆς τε καταστάσεως καὶ ἀσκήσεως τῶν στρατευμάτων καὶ ἐπανορθώσεως ἁπάσης, καὶ εἰς τοσοῦτον ὑπεροχῆς προελθεῖν, ὡς μεδενὶ ἐξεῖναι πρὸς ἔφεσιν ὁρμᾶν ἢ ὅλως ἐγκαλεῖσθαι τὴν αὐτοῦ κρίσιν.᾽

Su questo testo di Lido James Caimi ha scritto pagine importanti e dense di suggestioni[8].

Ci limitiamo ad osservare che la circostanza per cui Carisio è indicato con il solo *nomen* e l'aggiunta ὁ νομικός, resa necessaria dalla possibilità di confusione con altri personaggi recanti lo stesso prenome di un lontano passato, oltre che dalla volontà dell'autore di nobilitare, con l'indicazione della professione di giurista, la fonte cui attingeva per descrivere la prefettura del pretorio, è propria di un uso orientale. Si potrebbe obiettare che perfino in età repubblicana alcuni giuristi erano indicati con il solo prenome (è il caso di Servio Sulpicio Rufo) o che, talvolta, si usava fare riferimento al solo *cognomen* (si pensi a Cicerone), ma questi usi, onomasticamente incompleti, erano suffragati da una tradizione letteraria che non può invocarsi per il nostro giurista (almeno allo stato delle nostre conoscenze), per cui Giovanni Lido utilizza un modo di citazione, certamente di origine greca, consueto nella mentalità e nella cultura della sua epoca.

Quanto al problema se Lido abbia utilizzato come fonte il Digesto giustinianeo, già pubblicato o *in fieri*, oppure la monografia di Arcadio Carisio è questione a mio avviso ancora aperta, anche se i rilievi di Caimi, fondati soprattutto sulle discrepanze tra il testo del *de magistratibus* e il frammento del Digesto, gli suggeriscono di ipotizzare – ma con estrema cautela – che Lido abbia utilizzato il manoscritto di Carisio[9]. In realtà, a parte il frammento del *liber singularis de officio praefecti praetorio*, altre sei citazioni di Lido da opere di

[8] J. Caimi, *Burocrazia e diritto nel* De magistratibus *di Giovanni Lido*, Milano, 1984, 188 ss.

[9] *Ibidem*, 186-193; sul problema e sulla duplicità di posizioni in dottrina, vedi T. Honoré, *Arcadius also Charisius: Carrer and Ideology*, *Index*, 22, 1994, 163 ss. e nt. 12.

giuristi, Pomponio, Paolo e Ulpiano[10], farebbero pensare ad una utilizzazione del Digesto, essendo molto difficile che egli si riferisse agli originali delle opere i cui frammenti 'traduceva' in greco e che ne avesse la piena disponibilità di consultazione. Peraltro lo stesso Caimi non respinge l'impostazione del problema di Heffter secondo il quale Lido, nella sua qualità di *praefectianus*, poteva facilmente accedere alla consultazione dei lavori della commissione incaricata da Giustiniano di procedere alla redazione del Digesto, la quale aveva certo a disposizione il testo originale delle opere dei giuristi antichi[11]. Caimi formula anche la suggestiva ipotesi che la libertà di consultare i materiali a disposizione dei giuristi di Giustiniano fosse stata concessa a Lido dal notabile Foca, guidato da limpidi modelli di vita e di buon governo, che proprio verso la fine del gennaio 532 aveva sostituito per breve tempo alla prefettura del pretorio l'odiato Giovanni di Cappadocia[12].

Caimi spiega che Lido, giocando sull'affinità terminologica dell'ἵππαρχος (*magister equitum*) che poi diventa ἔπαρχος (*praefectus praetorio*) cita il frammento di Carisio, peraltro non esente da problemi di natura critico-testuale: Wuensch[13], infatti, fondandosi sul testo del parallelo brano del Digesto, integrò opportunamente il passo dopo τοῖς ἀρχαίοις con <παραδέδοται, ἐπεὶ τοῖς δικτάτορσι παρὰ τοῖς ἀρχαίοις> considerando il guasto come causato da un salto «dallo stesso allo stesso».

Anche la particolarità che solo Arcadio Carisio sia ricordato con la denominazione della sua carica (ὁ νομικός = *magister libellorum*), cosa che non succede mai per nessun altro giurista citato nel Digesto e, quello che è più significativo, neppure per il nostro allorché se ne citano altre opere, è stata ampiamente analizzata: Dell'Oro[14] sosteneva che Arcadio Carisio sia stato il primo a scrivere una monografia sulle funzioni del prefetto del pretorio, proprio perché era un fun-

---

[10] Caimi, *Burocrazia*... cit., 193.

[11] Le perplessità di Caimi sull'intralcio ai lavori provocato da un presunto "continuo e fastidioso codazzo di membri, più o meno altolocati, dei vari apparati burocratici che venivano ad informarsi o a curiosare sull'andamento della compilazione" sembrerebbero alquanto eccessive.

[12] Caimi, *Burocrazia*... cit., 243-273.

[13] *Praefatio* all'ed. cit. alla nt. 7 (19.9 in apparato).

[14] A. Dell'Oro, *Aurelio Arcadio Carisio nel Digesto e nel Codice*, in *Studi in onore di Emilio Betti*, II, Milano, 1962, 234 ss.

zionario imperiale, in quanto un semplice giurista mai avrebbe potuto indagare sull'*officium* del prefetto del pretorio, una carica subordinata solo a quella imperiale. Peraltro Arcadio Carisio si sarebbe limitato solo a raccogliere ordinanze prefettizie, in quell'epoca equiparate alle costituzioni imperiali, corredandole di brevi introduzioni e note di commento.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 593-612

UN GRUPPO DI STELE FUNERARIE PROVENIENTI DA VIMINACIUM (MOESIA SUPERIORE)

Sanja PILIPOVIĆ
(Istituto degli studi sui Balcani,
Accademia Serba delle Scienze e delle Arti, Belgrado)

Keywords: *funerary stelae*, *reliefs*, *Viminacium*, *Upper Moesia*, *Lower Pannonia*, *Upper Pannonia e Noricum*.

Abstract: *The topic of research in this study is a group of high quality funerary stelae from Viminacium (modern Kostolac), located in the roman province of Upper Moesia. These funeral stelae are made from marble and exhibit complex decorative schemes with high quality reliefs. Usually, the central reliefs show scenes from Greek mythology such as carved representations of the Rape of Persephone, Helen and Menelaus and Heracles and Alcestis (cat. no. 1, 2 and 6). Nearly all have a frieze with wild animals in a hunting scene (cat. no. 1, 2, 3, 4 and 6). Important analogies for these reliefs can be found in the funeral art of the provinces of Lower and Upper Pannonia and Noricum. Stelae from Viminacium were erected for citizens and residents who belonged to the city's higher socio-economic stratum and who would have been able to afford such monuments. They occupied high positions in municipal administration. They were members of* ordo decurio *(cat. no. 1 and 4), one of them was a veteran of the legion VII* Claudia *(cat. no. 1); another was a* speculator *the legion VII* Claudia *(cat. no. 3); yet another was a* signifier *in a legion* IIII Flavia*, (cat. no. 5); and finally, one was* decurio augur *(cat. no. 2). Based upon the decorative scheme of this group, it's dating from the second to the early third century, the similarity in style and the choice of themes, as well as the existence of a large number of funerary stelae in Viminacium with complex decorative schemes and style, we may conclude that they were made at local workshops in Viminacium. They were likely manufactured in local workshops based upon models produced in the art centers of Lower Pannonia, Upper Pannonia and Noricum and were in keeping with the most important artistic trends of the time. The presence of these stelae at Viminacium should be understood in the context of the city's economic and cultural prosperity of the second half of the second or early third century. Viewed in this light, these stelae from Viminacium belong to a group of outstanding works of funerary art made in the territory of the city that transcend the provincial boundaries within which they were made.*

Parole-chiave: *stele funerarie*, *rilievi*, *Viminacium*, *Moesia Superiore*, *Pannonia Inferiore*, *Pannonia Superiore e Noricum*.

Sommario: *l'argomento di questa ricerca si focalizza su un gruppo di stele funerarie di alta qualità nel territorio del limes nella Moesia Superiore, ed in particolare a Viminacium. Si tratta di stele funerarie di tipologia architettonica complessa, principalmente in marmo, con rilievi di qualità, di solito con una scena centrale di mitologia greca e con fregi di caccia. S'indagherà sia su chi poteva permettersi questi monumenti di lusso, sia su quali botteghe di scultori li potevano creare. Attraverso questi esempi, si tenterà di evidenziare la possibilità che queste stele funerarie siano state prodotte nelle botteghe locali nel periodo di maggior prosperità culturale ed economica di Viminacium, botteghe che operavano sotto l'influenza delle più importanti tendenze artistiche di allora, tendenze provenienti dai centri della Pannonia Inferiore, della Pannonia Superiore e del Noricum.*

A seguito dell'osservazione dell'arte funeraria della provincia della Mesia Superiore, si è individuata l'esistenza di un gruppo di stele funerarie di ottima qualità, nel territorio del limes danubiano nella Moesia Superiore, ed in particolare a Viminacium. Si tratta di stele funerarie di marmo, di tipologia architettonica complessa, decorate con rilievi di alta qualità, di solito con una scena centrale con temi mitologici e con fregi con animali selvatici. Le iscrizioni sui monumenti ci parlano di una classe sociale elevata che ha potuto permettersi queste stele di lusso. Preliminarmente queste stele saranno presentate in forma di catalogo.

Le stele funerarie:

1. Stele marmorea di *M. Valerius Speratus* (**foto 1**)

Dimensioni:	175 x 75 x 20 cm
Provenienza:	*Viminacium*.
Datazione:	dal tempo del regno di Adriano al 239 aC
Collocazione:	Museo Nazionale di Pančevo, inv. no. 2850st

Testo (*IMS* II 110):

D(is) M(anibus) | M. Val(erius) Speratus | vet(eranus) leg(ionis) VII Cl(audiae) ex b(ene)f(iciario) | co(n)s(ularis) dec(urio) m(unicipii) A(elii) V(iminacii) praef(ectus) coh(ortis) |5 I Aquet(anorum) (!) *v(ixit) a(nnis) LV o(biit) in Britt(annia)* (!) | *Lucia Afrodisia* (!) *con|iugi b(ene) m(erenti) et sibi vivae | posuit.*

Descrizione:

La stele marmorea contiene due rilievi dei rapimenti di Persefone e di Europa. Alla scena centrale del rapimento di Persefone, oltre ad Ades e Persefone sono stati aggiunti Ermes e Atena, ed ulteriori altri dettagli, come ad esempio, un serpente o un cesto dei fiori. Sotto la scena centrale c'è un fregio di caccia, composizione insolita in cui appare anche un cacciatore. Nella parte inferiore, si vede lo specchio epigrafico con le colonne intorno. Infine nel basamento (*sockelbild*) si trova il rilievo del rapimento d'Europa, con i Dioskuri uno alla destra e l'altro sulla sinistra, oggi in parte danneggiato.

Bibliografia:

Brunšmid 1895, 8, T. I; *AE*, 1901, n. 206; *CIL* III, 12659; *ILS*, 7173; *RE* IV, 1901, col. 242; Hekler 1912, 184, foto 123; Domaszewski 1967, 34; Devijver 1977, 831, n. 38; Toynbee 1977, 360, i; *IMS* II 110; Croizant 1995, 169; Pilipović 2003, 61–88; Pilipović 2007b, cat. n. 1, 5 e 12, foto 1–5, Pilipović 2008, 338, foto 2, 2a e 2b.

2. Stele marmorea di *C. Cornelius Rufus* (**foto 2**)

Dimensioni:	300 x 125 x 35 cm
Provenienza:	Viminacium
Datazione:	II o primo decennio del III secolo
Collocazione:	Museo Nazionale di Požarevac

Testo (*IMS* II 73):

D(is) M(anibus) | C. Cornelius Rufus | dec(urio) augur mun(icipii) Ael(ii) Vim(inacii) | vixit ann(is) LXX |5 Ulpia Rufina uxor et | C. Corn(elius) Pacatus dec(urio) fl(amen) | mun(icipii) eiusdem et |Corneliae Rufina et | Bassa fil(iae) et hered(es) |10 b(ene) m(erenti) f(aciendum) c(uraverunt).

Descrizione:

Nella scena centrale della stele marmorea si possono ammirare Elena e Menelao. Menelao è rappresentato in abito militare con il *gorgoneion*, che è il motivo decorativo, sul petto. Sotto la scena centrale si trova il fregio della caccia, segue lo

specchio epigrafico e sul basamento (*sockelbild*) la scena con gli auguri.

Bibliografia:

Vulić 1931, 127–129, n. 311; Kondić 1965, 223, n. 24; Móscy 1974, T. VIc; Toynbee 1977, 365, i; *IMS* II, 73; Pilipović 2007b, cat. n. 10, foto 21 e 22; Pilipović 2008, foto 1 e 1a.

3. Stele marmorea di *L. Blassius Nigellio* (**foto 3**)

Dimensioni: 175 x 132 x 30 cm
Provenienza: Viminacium
Datazione: III secolo
Collocazione: Deposito di polvere da sparo "Pećine" Kalemegdan, Belgrado.

Testo (*IMS* II 106):

D(iis) M(anibus) |L. Blassius Nigellio | specul(ator) leg(ionis) VII Cl(audiae) | vixit ann(is) XXXV.

Descrizione:

La stele marmorea è conservata solo nella parte superiore. Il frontone è ornato con la testa di Medusa con due Geni ai lati. Sul rilievo principale è rappresentata una carrozza con i passeggeri. Sotto questo si vede il fregio con la scena di caccia. Soltanto la parte superiore dello specchio epigrafico è preservata, affiancato da semicolonne tornite e capitelli corinzi.

Bibliografia:

CIL III, 1650 (p. 1021); *ILS* 2378; *ILJug* I, 14; *IMS* II, 106; Pilipović 2008, 339, foto 3.

4. Stele marmorea di *Sex. Valerius Valens*[1] (**foto 4**)

Dimensioni: 243 x 87 x 29 cm
Provenienza: Viminacium
Datazione: II o inizio del III secolo

[1] *AEM* 12, 1980, p. 34, n. 11; *ANRW* 2/6, 821, foto 43 = *Sex. Val(erio) Val(ens)*.

Collocazione: Deposito di polvere da sparo "Pećine" Kalemegdan, Belgrado.

Testo (*IMS* II 77):

D(iis) M(anibus) | Sex. Val(erio) Val(enti) |
dec(urioni) mun(icipii) Ael(ii) | Vim(inacii) vix(it)
an(nis) LXIII |5 Valerii Primus, Her|clianus (!)
Valenti|nus heredes patri pientissimo b(ene) m(ereneti)
p(osuerunt).

Descrizione:

Il rilievo centrale della stele marmorea è ornato con un cantaro (*cantharus*) da cui escono due viti con foglie e grappoli. Sotto, si trova un fregio di caccia, lo specchio epigrafico e il basamento (*sockelbild*) dove probabilmente si trovava qualche rilievo.

Bibliografia:

CIL III, 8128; *IMS* II, 77; Pilipović 2008, 339, foto 4 e 4a.

5. Stele marmorea di *Aelius Victorinus* (**foto 5**)

Dimensioni: 155 x 99 x 18 cm
Provenienza: Viminacium
Datazione: III secolo
Collocazione: Deposito di polvere da sparo "Pećine" Kalemegdan, Belgrado.

Testo (*IMS* II 92):

D(iis) M(anibus) Ael(io) Victorino | VE? in-
felicissimo iueni (!) | qui vixit annos XXV m(enses) |
VIIII dies VII Aelius Procu |5linus signif(er) leg(io-
nis) IIII Fl(aviae) | fratri piissimo | b(ene) m(erenti).

Descrizione:

La stele marmorea è conservata solo nella parte inferiore. Oggi si può vedere soltanto lo specchio epigrafico e il basamento (*sockelbild*) su cui è raffigurato un cavaliere con un cane nell'atto di rincorrere un cervo, ed un albero.

Bibliografia:

ILJug 1, 13; *CIL* III, 1649 (ad p. 1021, 1448); *IMS* II, 92; Pilipović 2008, 339–341, foto 5 e 5a.

6. Stele marmorea con rilievo di Eracle e Alcesti (**foto 6**)

Dimensioni: –
Privinienza: –
Collocazione: Frammento della stele marmorea è stato murato nel cancello d'ingresso all'esterno del grande cortile, sulla seconda torre a destra dell'ingresso della fortezza di Smederevo.
Datazione: II o III secolo

Descrizione:
Solo la parte superiore della stele marmorea ci è stata tramandata e oggi si trova murata nella fortezza di Smederevo. Sono preservati sia la scena principale con Eracle e Alcesti, sia il frontone con la testa di Medusa con a entrambi i lati due ippocampi. Il fregio della caccia, sotto il rilievo principale, è danneggiato e le immagini non si distinguono in modo preciso.

Bibliografia:
Ladek, Premerstein, Vulić 1901, 124, foto 4; Vulić, Ladek, Premerštajn 1903, 67, foto 10; Kondić 1965, 231, n. 35; Toynbee 1977, 377, ii; Milovanović 2001, 119, n. 5; *LIMC*, I, s. v. Alkestis, no. 27; Pilipović 2007b, cat. n. 8, foto 15 e 15; Pilipović 2008, 341, foto 6.

Tutte stele presentate nel catalogo possono essere considerate come stele di lusso. Sono di marmo e hanno una composizione architettonica complessa. Alcune hanno un rilievo centrale con temi di mitologia greca; invece tutte sono caratterizzate da un fregio con scene di caccia. Tutte, tranne una, provengono da Viminacium, capitale della provincia, che era localizzata vicino alla moderna Kostolac, nel territorio del limes danubiano. La stele con il rilievo di Eracle e Alcesti, attualmente murata nella fortezza di Smederevo (cat. n. 6), città che si trova al nord della provincia Moesia Superiore, sul Danubio, non ha una provenienza chiara, ma è stata aggiunta al gruppo. Si può presupporre che anche questa stele sia stata fabbricata nelle botteghe di

Viminacium poiché si sa che le rovine di Viminacium sono state usate come cava per il materiale di costruzione per la fortezza di Smederevo[2].

Sfortunatamente, tre stele sono conservate soltanto in uno stato frammentario, ma si può desumere che siano di tipo complesso. Una stele ci è stata tramandata solo nella parte inferiore (cat. n. 5), mentre le altre due stele ci sono arrivate solo nella parte superiore (cat. n. 3 e 6). Osservando dall'alto, le stele appaiono spesso ornate con un frontone composto da tre parti, un frontone con pseudo acroteri (cat. n. 3, 4, e 6), un rilievo principale (cat. n. 1, 2, 3, 4 e 6) sovente con un tema mitologico (cat. n. 1, 2 e 6), e un fregio con animali selvatici, cioè una scena di caccia (1, 2, 3, 4, 6).[3] Segue lo specchio epigrafico (cat. n. 1–6), il quale, nella maggior parte dei casi, è circondato ai lati da semicolonne tornite o da semicolonne con capitelli corinzi, e in fondo a tutto il rilievo sul basamento (cat. n. 1, 2, 3?, 4, 5?, 6?).

Oltre queste stele catalogate, da Viminacium provengono anche altre stele di composizione architettonica complessa, ma ornate con altri temi decorativi[4]. D'altra parte si potrebbe sostenere che le stele con composizione architettonica complessa della provincia della Moesia Superiore provengono oltre che da Viminacium anche da Singidunum, e cioè dal limes della provincia[5]. E poi, ci sono le stele che, dal punto di vista visivo, potrebbero far parte del gruppo delle stele catalogate ma in effetti non lo sono perchè provengono da altri siti archeologici. Così potrebbero essere citate due stele dalla composizione architettonica complessa con rilevi mitologici. La prima, la stele di *P. Aelius Victorinus*, fatta di calco grigiastro, ritrovata nell'attuale Stojnik vicino alla montagna Kosmaj che si trova al sud di Belgrado[6].

---

[2] Un gran numero di monumenti di Viminacium è stato distrutto quando, durante il Medioevo, le rovine della città sono state utilizzate come cava per il materiale edile, Kondić 1965, 268. Nelle mura della città medioevale di Smederevo sono stati murati numerosi monumenti che provengono dalle necropoli degli insediamenti nelle vicinanze (*Viminacium*, *Margum* ed *Aureus Mons*), Mirković 1968, 98.

[3] Scena della caccia nella stele cat. n. 5 si trova su bassamento.

[4] Mirković 1986, n. 78, 84, 128, 131, 132, 167, 179, 190, 200, 311 etc. Come la più simile alle stele del catologo si può ricordare una stele con i delfini ed il tridente sul basamento, Mirković 1986, n. 167.

[5] Le più complete pubblicazioni sulle stele da Viminacium e Singidunum si trovano nella dizione *IMS*, Mirković 1986; Mirković M., Dušanić S. 1976.

[6] Dušanić 1976, n. 120.

Essa viene datata intorno alla fine del II secolo[7]. Il frontone di questa stele è danneggiato, ma sul rilievo centrale si possono distinguere probabilmente Eracle ed Esione con un animale che si solleva sulle zampe posteriori verso di loro. Sotto il rilievo centrale si può notare il fregio della caccia e lo specchio epigrafico. La seconda stele proviene da Pincum, attuale Veliko Gradište, nella zona di Limes della Moesia Superior[8]. Oggi ci è stata tramandata solo la parte inferiore in marmo, e cioè un basamento con un rilievo di Achille ed Ettore. Sopra questo rilievo si vede il resto dello specchio epigrafico con la base di una semicolonna.

Si potrebbe sostenere anche che gran parte degli altri monumenti funerali con temi mitologici della Moesia Superiore provengono da Viminacium, mentre dal villaggio di Mirkovci, al nord di Skopje, l'antica Scupi, proviene un frammento di sarcofago di marmo con Amore e Psiche.[9] Oltre alle stele che sono oggetto di questo studio, da Viminacium provengono i seguenti sarcofagi di lusso con rilievi mitologici: il cosiddetto sarcofago di Giasone con rilievi di Giasone e di Perseo[10], il sarcofago di *Aurelia Theodote* con un rilievo di Amore e Psiche[11] e il sarcofago con un rilievo di Ifigenia Taurica che è oggi, purtroppo, piuttosto danneggiato[12]. Poi, da Viminacium proviene anche un frammento del sarcofago di piombo con due rilievi, uno del rapimento di Europa e l'altro con le Tre Grazie[13]. Accanto a questi monumenti conservati, oggi è andata perduta una stele de-

---

[7] Secondo la *EDH*, n. 35556.

[8] *CIL*, III, 8098 (= 6298); Kanitz 1861, 11, T. III/4; Valtrović 1886, 69-70; Kalinka, Swoboda 1890, 42, бр. 24; Kanitz 1892, 23-24; Vulić, Ladek, Premerštajn 1903, 45; Vulić 1909, 114-115; Pilipović 2007, 25-45.

[9] Vulić 1931, 213, n. 567; Pilipović 2007b, cat. n. 7.

[10] Kanitz 1892; Cumont 1894, 28, foto. 5-7; Kanic 1985, 182–183; Brunšmid J. 1905, 156; Đorđević 1989-1990, 136-137, foto 8-10; Pilipović 2004, 65-78, Pilipović 2007b, cat. n. 11.

[11] *CIL*, III, 8131; Ladek, Premerstein, Vulić 1901, 114-115, n. 22, foto 9; Vulić, Ladek, Premerštajn 1903, 61-62, n. 20, foto 4; Kondić 1965, 248, n. 6; Mirković 1986, 158-159, n. 163; Đorđević 1989-1990, 137-138, n. 8, foto. 11; Pilipović 2007b, cat. no 6.

[12] Cumont 1894, 26, n. 1; *CIL*, III, 13806; Ladek, Premerstein, Vulić 1901, 100-102, n. 7; Vulić, Ladek, Premerštajn 1903, 56, 7b e 7c, foto 2; Kondić 1965, 248-249, n. 7; Mirković 1986, 124-125, n. 99; Đorđević 1989–1990, 139-140, foto 12 e 13; Pilipović 2007b, cat. n. 9.

[13] Golubović 2001, 144, n. 13; Pilipović 2003, 72, foto 7; Jovanović 2007, 151-152. Pilipović 2007b, cat. n. 2.

scritta negli studi su cui si potrebbe dire che forse rappresentava Ganimede: si trattava di un rilievo di un ragazzo e di un'aquila[14].

Altrettanto si potrebbe dire anche per le stele con il rilevo degli animali selvatici, il fregio della caccia, che gran parte di loro provengono da Viminacium. Oltre alle stele da Viminacium e quelle murate nella fortezza di Smederevo, esiste anche una stele, gia citata, di *P. Aelius Victorinus* ritrovata nell'attuale Stojnik[15].

Tutte e due i temi, le scene della mitologia classica e della caccia che appaiono sui monumenti di Viminacium erano soprattutto la caratteristica di stele funerarie del Noricum, della Pannonia Superiore e della Pannonia Inferiore. Così i monumenti funerali con il tema della mitologia classica hanno le analogie più strette con i seguenti monumenti. Dal Noricum si possono ricordare le tombe di Šempeter, come per esempio il sepolcro della famiglia *Enii* con un rilievo del rapimento di Europa[16], oppure il sepolcro della famiglia *Vindonii* con un rilievo di Eracle e Alcesti[17]. Da Lauriacum proviene un monumento con il rilievo di Eracle e Alcesti[18]. Dalla provincia della Pannonia, Toynbee descrive sei monumenti funerali con il rilievo di Eracle e Acesti[19], ed uno con il rilievo di Elena e Menelao proveniente da Aquincum[20]. Dalla provincia della Dalmazia, soprattutto nella sua parte sud-orientale, i temi mitologici erano molto rari, da Golubici proviene un rilievo di Eracle e Alcesti[21]. Dalla provincia della Dacia, l'unica provincia danubiana, ad eccezione della zona della Transilvania, in cui la narrazione mitologica era molto rara, si può notare, per esempio, un rilievo proveniente da Micia con il rapimento di Europa[22]. Quando si parla della provincia della Moesia Inferiore, dove non era popolare il repertorio mitologico, le stele da Viminacium hanno analogie solo con un rilievo di rapimento d'Europa proveniente da Nova[23].

---

[14] Vulić, Premerštajn 1900, 21, n. 11; Kondić 1965, 222, n. 23; Mirković 1986, 132-133, n. 113; Nedeljković 1993, 145-150; Pilipović 2007b, cat. n. 4.

[15] Dušanić 1976, n. 120.

[16] Klemenc 1956, 390-391; Klemenc 1961, 20, 25.

[17] Klemenc 1961, 30-32, foto 8.

[18] *LIMC* I, s. v. Alkestis, n. 37.

[19] Toynbee J. M. C. 1977, 377-380, iii-vii.

[20] Toynbee J. M. C. 1977, 364, ii.

[21] Toynbee 1977, 377, i.

[22] Bianchi 1985, 105, 176, 180, foto 123.

[23] Croizant O. W. de 1995, 165.

Anche il motivo della caccia era un soggetto legato ai luoghi della regione norico-pannonica, specialmente nell'area della Pannonia Superiore. Esso appare nelle stele del Noricum, di Celeia, di Flavia Solva e di Arrabona[24], ma più numerose sono le stele provenienti dalla Pannonia Superiore, da Savaria, Scarbantia, Poetovio, Vindobona, Brigetio, Aquae Iasae, Neviodunum, Carnuntum e attualmente Csopak[25]. Il fregio della caccia appare nelle stele della Pannonia Inferiore di Sirmium, Sopianae e Cibalae[26]. Nella Dalmazia, il fregio della caccia si trova in una stele proveniente da Salona, e poi in altre due provenienti dall'entroterra dalmata, da Skelan e da Čelo[27]. Gli esempi provenienti dalla Dacia sono diversi dal tipo tradizionale di fregio con animali selvatici della Pannonia[28]. Neanche nella Moesia Inferiore, per quanto è conosciuto oggi, questo tipo di fregio della caccia non si rappresentava nelle stele[29]. Per questo si vede che l'apparizione del motivo di caccia è una conferma che nella zona di Limes della Moesia Superiore, a Viminacium e Singidunum, pervenivano influenze culturali dalla Pannonia Inferiore, dalla Pannonia Superiore e da Noricum, influenzate a loro volta da Aquileia[30].

Una delle caratteristiche della zona di limes della Moesia Superiore è che prima dell'arrivo dei Romani, non c'era una particolarmente forte tradizione della modellazione scultorea[31]. Così si potrebbe affermare che queste stele di lusso di Viminacium appaiono in una zona che prima della colonizzazione romana era fuori dalla portata

---

[24] Schober 1923, catalogo n. 142 (Celeia), n. 136, 137, 233 (Flavia Solva), n. 128 (Arrabona).

[25] Schober 1923, n. 59, 60, 139 140 (?),141, 143, 183, 185, 234, 239; Kádár-Balla 1958, 16-17 e foto 8; 28, 30 e foto 18; Dautova-Ruševljan 1997, 103.

[26] Schober 1923, n. 232 e 280; Dautova-Ruševljan 1989, catalogo n. 5 e 115; Dautova-Ruševljan 1997, 103, nota n. 2.

[27] Brunšmid 1909, cat. n. 369; Iskra-Janušić 2004, 170, foto 1; Vasić 1972, 314, cat. n. 568 e n. 619.

[28] Nella stele proveniente dal Cioroiu Nou gli animali sono sistemati lungo la parte superiore del bordo decorativo, perciò in questo caso non si tratta di un fregio, Bianchi 1985, 122-123. Da Micia proviene un altro frammento di stele funeraria, che rappresenta un cavaliere a caccia, Țeposu Marinescu 1982, 209, cat. n. 51, T. XL/AE S l.

[29] Conrad 2004; Dimitrov 1942.

[30] Verzar-Bass 1977, 124-125.

[31] Tomović 1992, 11–14; Kondić 1965, 288.

delle influenze principali greche ed ellenistiche[32]. Con la creazione degli insediamenti civili e delle città, la popolazione indigena era sottoposta all'influenza romana in tutti gli aspetti della loro vita.[33] Così, solo con la conquista romana questa zona è probabilmente entrata in contatto con le influenze culturali di Roma e di Aquileia, ma anche con influenze provenienti da sud o da est. Poichè le stele funerarie oggetto di questo studio, per la maggior parte esprimono influenze artistiche italiche, è comprensibile che queste influenze sono accolte positivamente proprio nella zona di Limes della Moesia Superiore, dove prima è avvenuta la romanizzazione della provincia[34].

Le stele funerarie analizzate in questo studio sono l'espressione artistica più sofisticata nel campo dell'arte funeraria nella provincia della Mesia Superiore, e per questo si sottolinea l'importanza dell'interrogativo di chi sia stato coinvolto nella loro creazione. Un ruolo significativo lo avevano sia quelli che avrebbero ordinato i monumenti funerari sia i maestri che li hanno effettivamente creati. Le informazioni più importanti sui clienti ci vengono offerte dalle iscrizioni. Ci suggeriscono che le stele furono innalzate per la classe dirigente della città: per i decurioni del municipio di Viminacium (cat. n. 1 e 4), uno di questi era un veterano della VII *Claudia* (cat. n. 1)[35]. Poi,

---

[32] Nell' assenza di questo patrimonio culturale si trova la differenza tra la Moesia Superiore e le sue vicine province della Dalmazia, della Macedonia e della Moesia Inferiore. Alcune parti di queste province sono state inserite nella sfera culturale ed economica della civiltà greco-ellenistica, da cui venivano influenze culturali, Tomović 1992, 11–14. Sui contatti culturali nei Balcani settentrionali da parte del mondo greco nell' Età del ferro vedere: Babić 2004.

[33] Le più antiche sculture fin allora scoperte nella Moesia Superiore sono databili nei primi decenni del II secolo. Le ragioni di ciò si devono ricercare nel fatto che la scultura del periodo precedente non è stata scoperta, ma non nel fatto che non esistesse prima del secondo secolo, Tomović M. 1992, 9 etc.

[34] Già nel quarto decennio del I secolo, sono state completate alcune parti della strada terreste nella gola di Djerdap. Grazie alla costruzione di questa strada, si formavano degli insediamenti civili con l'istituzione di un presidio militare permanente e si potrebbe dire che è proprio qui che iniziava il processo di romanizzazione. Questo parte di limes danubiano è diventato uno dei punti più importanti della linea di difesa dell' Impero romano, così come anche, successivamente, durante la dominazione paleo-bizantina, Mirković M. 1968, 21 etc; Petrović 1986, 41-55.

[35] *M. Valerius Speratus* fu un veterano della legione VII *Claudia* che, dopo il congedo onorevole, fu decurione del municipio di Viminacium, ed in seguito di nuovo arruolato nell'esercito, e, come prefetto della coorte I *Aquetanorum,* partecipò alla campagna militare in Bretagna, Mirković 1986, n. 110.

furono create per uno speculatore della legione VII *Claudia* (cat. n. 3), per un signifero della legione IIII *Flavia*, (cat. n. 5) ed anche per personalità religiose – per un *decurio augur* di Viminacium. (cat. n. 2). E' evidente che queste persone appartenevano allo strato sociale più alto e che possedessero mezzi economici sufficienti, per permettersi dei monumenti cari, costruiti in marmo, prodotti secondo le correnti artistiche di quel tempo nei grandi centri della Pannonia o del Noricum.

Una delle domande che qui ci si può porre è in quali botteghe esse furono create. Sulla base della tipologia architettonica di questo gruppo, sulla base del tempo di esecuzione databile dal II o dal inizio del III secolo, sulla somiglianza nel metodo di esecuzione e nella scelta dei temi, si potrebbe concludere che sono state realizzate nelle botteghe locali a Viminacium. Oltre a questo l'esistenza di un gran numero di monumenti funerari in Viminacium, come è già stato notato, di composizione architettonica e di decorazioni complesse suggerisce l'ipotesi di un'esistenza di notevoli botteghe per la produzione di stele di lusso in questa città.

L'apparizione delle stele che sono state selezionate nel catalogo a Viminacium può essere capita solo come conseguenza delle influenze che sono pervenute dalla Pannonia Inferiore, dalla Pannonia Superiore e dal Noricum dove questo tipo delle stele era popolare. E' parimenti possibile che questa influenza artistica si sviluppasse da queste province, come anche dalla Moesia Superiore, fino alla Dacia. L'apparizione di queste stele di lusso a Viminacium testimonia così l'esistenza di botteghe di alta qualità, che erano informate ed aggiornate sulle correnti artistiche a quel tempo in auge in Pannonia e nel Noricum.

La presenza di queste stele a Viminacium va senz'altro intesa nel contesto della prosperità della città, sia economica che culturale, nella seconda metà del II o all'inizio del III secolo. Viminacium era al culmine della sua prosperità nel periodo sotto Settimio Severo (193–211) e Caracalla (211–217)[36]. Da questo periodo, oltre a queste stele e sarcofagi di lusso, già citati in precedenza, provengono anche molte tombe decorate con affreschi. Più vicino cronologicamente a queste stele è una *memoria* cruciforme, risalente alla prima metà seconda

[36] Mirković 1986, 48 ff.

parte del III secolo, oggi in gran parte rovinata, che contiene frammenti di intonaco rosso e affreschi[37].

In tale prospettiva, si potrebbe concludere che le stele di lusso sopra selezionate appartengono a un gruppo di opere d'arte funeraria create nel territorio della città di Viminacium superando, per la sua qualità, i confini provinciali entro i quali esse sono nate. Sono state innalzate per cittadini e residenti, di alto strato sociale che si potevano permettere questi monumenti. Inoltre, sono probabilmente state realizzate nelle botteghe locali sugli stessi modelli prodotti dai centri artistici della Pannonia Inferiore, della Pannonia Superiore e di Noricum alla luce delle più importanti tendenze artistiche dell'epoca.

LE FOTO

1. Stele marmorea di *M. Valerius Speratus*.Viminacium (foto I. Stanić)
2. Stele marmorea di *C. Cornelius Rufus*. Viminacium (foto I. Stanić)
3. Stele marmorea di *L. Blassius Nigellio*.Viminacium (foto I. Stanić)
4. Stele marmorea di *Sex. Valerius Valens*. Viminacium (foto I. Stanić)
5. Stele marmorea di *Aelius Victorinus*. Viminacium (foto I. Stanić)
6. Stele marmorea con rilievo di Eracle e Alcesti. Murata nella fortezza di Smederevo (foto I. Stanić)

BIBLIOGRAFIA

Babić 2004 – S. Babić, *Poglavarstvo i polis. Starije gvozdeno doba centralnog Balkana i grčki svet,* Beograd 2004.

Bianchi 1985 – L. Bianchi, *Le stele funerarie della Dacia*, Roma 1985.

Brunšmid 1895 – J. Brunšmid, *Nadgrobni spomenik Marka Valerija Sperata iz Viminacija*, *VHAD*, I, 1895, 1-13.

Brunšmid 1905 – J. Brunšmid, *Kameni spomenici Hrvatskog narodnog muzeja u Zagrebu*, *VHAD*, n. s., VIII, 1905, 37-116.

[37] Korać 2000, cat. n. 5035.

Brunšmid 1909 – J. Brunšmid, *Kameni spomenici Hrvatskog narodnog muzeja u Zagrebu*, *VHAD*, n.s.. X, 1908/1909, 151-220.

Conrad 2004 – S. Conrad, *Die Grabstelen aus Moesia Inferior. Untersuchungen zu Chronologie, Typologie und Ikonografie*, Leipzig, 2004.

Croizant 1995 – O. W. de Croizant, *Les mosaïques représentant le mythe d' Europe: Ier–VIe siècles: évolution et interprétation des modèles grecs en milieu romain*, Paris, 1995.

Cumont 1894 – F. Cumont, *Neue Funde aus Dacien und Moesien*, *AEM*, XVII, 1894, 16-32.

Dautova-Ruševljan 1989 – V. Dautova-Ruševljan, *Rimska kamena plastika u jugoslovenskom delu provincije Donje Panonije*, Novi Sad, 1989.

Dautova-Ruševljan 1997 – V. Dautova-Ruševljan, *Prilog proučavanju scena lova na spomenicima provincije Panonije*, *RMV* 39, Novi Sad, 1997, 103-107.

Devijver 1977 – H. Devijver, Prosopographia militiarum equestrium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum, II, Leuven, 1977.

Dimitrov 1942 – D. Dimitrov, *Nadgrobnite ploči ot rimsko vreme v severna Blgaria*, Sofia, 1942.

Domaszewski 1967 – A von Domaszewski, *Die Rangordnung des römishen Heeres*, Köln-Gratz, 1967.

Dušanić 1976 – S. Dušanić, in M. Mirković, S. Dušanić, *Inscriptions de la Mésie Supérieure*, I, *Singidunum et le nord-ouest de la province*, Beograd, 1976.

Đorđević 1989-1990 – M. Đorđević, *Rimski kameni sarkofazi iz Viminaciuma*, *Viminacium*, 4-5, 1989-1990, 133-145.

Golubović 2001 – S. Golubović, *Prilog proučavanju olovnih sarkofaga u Gornjoj Meziji*, *Viminacium*, 12, 2001, 135-158.

Iskra-Janošić 2004 – I. Iskra-Janošić, Colonia Aurelia Cibalae. *Entwicklung der Stadt*, in Šašel Kos M., Scherrer P. (ed.) *The Autonomous Towns in Noricum and Pannonia – Die autonomen Städte in Noricum und Pannonien: Pannonia II*, Ljubljana, 2004 (Situla 42), 169-195.

Kádár-Balla 1958 – Z. Kádár – L. Balla, *Savaria*, Budapest, 1958.

Jovanović 2007 – A. Jovanović, *Ogledi iz antičkog kulta i ikonografije*, Beograd, 2007.

Kalinka, Swoboda 1890 – E. Kalinka, A. Swoboda, *Bericht über eine Reise im Gabiet der Drava und Sava*, *AEM*, XIII, 11-13.

Kanic 1985 – F. Kanic, *Srbija zemlja i stanovništvo od rimskog doba do kraja XIX veka*, I, Beograd, 1985 (traduzione: *Das Königreich und das Serbenvolk von den Römerzeit bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1904).

Kanitz 1861 – F. Kanitz, *Die Römischen Funde in Serbien*,Wien, 1861.

Kanitz 1892 – F. Kanitz, *Römische Studien in Serbien*, *Denkschriften der Kaiser, Akad. der Wiss., Phil.-hist. Classe*, Bd. XLI, Wien, 1892.

Klemenc 1956 – J. Klemenc, *Grobne skrinje za pepel pokojnikov*, *AV*, VII/4, 1956, 384-398.

Klemenc 1961 – J. Klemenc, *Rimske iskopanine v Šempetru*, Ljubljana, 1961.

Kondić 1965 – V. Kondić, *Sepulkralni spomenici sa teritorije rimske provincije Gornje Mezije*, la tesi di dottorato discussa al Dipartimento di archeologia alla Facoltà di filosofia a Belgrado nell'anno 1965, non pubblicata.

Korać 2000 – M. Korać, *Slikarstvo grobnica u Viminacijumu*, Požarevac, 2000.

Ladek, Premerstein, Vulić 1901 – F. Ladek, A. von Premerstein, N. Vulić, *Antike Denkmäler in Serbien II*, *JÖAI*, IV, Beibl. 1901, 73-162.

Hekler 1912 – A. Hekler, *Forschungen in Intercisa*, *JÖAI*, 15, 1912, 174-196.

Ladek, Premerstein, Vulić 1901 – F. Ladek, A. von Premerstein, N. Vulić, *Antike Denkmäler in Serbien II*, *JÖAI*, IV, Beibl. 1901, 73-162.

Milovanović 2001 – B. Milovanović, *Vegetabilni motivi na nadgrobnim spomenicima iz Viminacijuma*, *Viminacium*, XII, Požarevac, 2001, 109-134.

Mirković 1968 – M. Mirković, *Rimski gradovi na Dunavu u Gornjoj Meziji*, Beograd, 1968.

Mirković 1986 – M. Mirković, *Inscriptions de la Mésie Supérieure*, II, *Viminacium et Margum*, Beograd, 1986.

Móscy 1974 – A. Móscy, *Pannonia and Upper Moesia*, London-Boston, 1974.

Nedeljković 1993 – V. Nedeljković, *Archétypes poétiques et latinité vulgaire dans l'inscription de Kostolac IMS II 113*, *ŽA*, 43/1-2, 1993, 145-150.

Petrović 1986 – P. Petrović, *Rimski put u Đerdapu*, *Starinar*, XXXVII, 1986, 41-52.

Pilipović 2003 – S. Pilipović, *Divine Rape as Funeral Motif: The Example of the Stela from Viminacium*, *Balcanica*, XXXII–XXXIII, Beograd, 2003, 61-88.

Pilipović 2004 – S. Pilipović, *A Contribution to the Study of the Jason Sarcophagus from Viminacium*, *Starinar*, LIII, 2004, 65-77.

Pilipović 2007 – S. Pilipović, *Heroic Themes of Trojan Cycle in Roman Funerary Art: Example of relief from Pincum*, *Balcanica*, XXXVII/2006, 2007, 25-45.

Pilipović 2007b – S. Pilipović, *Mit i ljubav. Predstave na nadgrobnim spomenicima rimske provincije Gornje Mezije*, *Beograd*, 2007.

Pilipović 2008 – S. Pilipović, *La scena di caccia: motivo di decorazione delle stele funerarie della Moesia Superior*, *Starinar*, LVI/2006, 2008, 337-352.

Schober 1923 – A. Schober, *Die Römischen Grabsteine von Noricum und Panonia*, Wien, 1923.

Țeposu Marinescu 1982 – L. Țeposu Marinescu, *Funerary monuments in Dacia Superior and Dacia Porolissensis*, Oxford, 1982 (*B.A.R. International series* 128).

Tomović 1992 – M. Tomović, *Roman Sculpture in Upper Moesia*, Beograd, 1992.

Toynbee 1977 – J. M. C. Toynbee, *Greek Myth in Roman Stone*, *Latomus* 26, 1977, 343-412.

Vasić 1972 – M. R. Vasić, *Nadgrobni spomenici (stele i cipusi) u rimskoj provinciji Dalmaciji od I–IV v. n. e.*, la tesi di dottorato discussa al Dipartimento di archeologia alla Facoltà di filosofia a Belgrado nell'anno 1972, non pubblicata.

Valtrović 1886 – M. Valtrović, *Rimski reljef i ploča sa natpisom iz V. Gradišta*, *Starinar*, II, 1886, 69-70.

Verzar-Bass 1977 – M. Verzar-Bass, *Monumeti funerari da Trieste*, in Roberti M. M. (ed.), *Monumenti sepolcrali romani in Aquileia e nella Cisalpina*, Trieste, 1977, 117-136.

Vulić 1909 – N. Vulić, *Antički spomenici naše zemlje*, *Spomenik*, XLVII, 1909, 109-191.

Vulić 1931 – N. Vulić, Antički spomenici naše zemlje, *Spomenik*, LXXI, 1931, 4-259.

Vulić, Premerštajn 1900 – N. Vulić, *Premerštajn, Antički spomenici u Srbiji*, *Spomenik*, XXXVIII, 1900, 15-58.
Vulić, Ladek, Premerštajn 1903 – N. Vulić, *Ladek, Premerštajn, Antički spomenici u Srbiji*, *Spomenik*, XXXIX, 1903, 43-88.

1

2

3

6

4

5

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 613-627

CANTO CRISTIANO ED EBRAISMO. ALCUNE QUESTIONI

Francesco SCODITTI
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Christian song, Psalms, responsorial song, antiphony, Jewish musical.*

Abstract: *Christianity in its way of spreading during the early centuries of his life, she needs the communication skills of music. The task of this paper is therefore to propose some insights on the possible stages of the birth and evolution of the first Christian song in its relationship with the musical culture and the Jewish ritual. In the Jewish ceremony sung declamation of Old Testament's Psalms has always been structured forms of musical ornamentation in keeping with the nature of language, and this is the fundamental reason why scholars recognize that the primary model of the most ancient Christian chant certainly was represented by the praying intonation of the Jewish Synagogue. Moreover the fruitful relations between Christian ritual and Jewish musical expressions have lasted for centuries and have continued to live even after the complete definition of the Christian liturgy in the West.*

Il Cristianesimo, nel percorso di diffusione durante i primi secoli della sua vita, ebbe bisogno delle capacità comunicative della musica, il mezzo più naturale per avvertire con il canto sia la presenza del divino sia il sentimento collettivo di appartenenza religiosa all'interno della comunità orante. Le parole di Paolo nella *Lettera ai Colossesi* (3, 16) dell'anno 63 citano salmi, inni e canti spirituali („*dolcemente a Dio cantando nei vostri cuori*") come prassi nell'ambito di forme di preghiera intonate[1]. In definitiva, sin dall'origine le potenzialità della musica furono subito avvertite come fondamentali per la definizione del rituale[2] e, d'altro canto, non c'è dubbio che la

[1] Cfr. anche *Efes.* 5, 19.

[2] Le testimonianze dei Vangeli sinottici (65-80 d.C.) e del Vangelo di Giovanni (100 d.C. circa) attestano la presenza nella liturgia delle prime comunità cristiane di alcuni brani ritmici che probabilmente preesistevano al testo evangelico scritto ed erano riservati al canto. Cfr. il *Magnificat* in Luca 1, 46-55 e il *Benedictus* sempre in Luca 1, 68-79. Particolarmente significativa è la frase nel Vangelo di

musica romana, legata a manifestazioni e a spettacoli di impostazione culturale pagana e a rituali di divinità egizie e orientali, non fosse consona alla nuova religione che si andava affermando in tutto l'Impero[3]. A riguardo, le condanne dei Padri della Chiesa riferite ad alcuni di questi spettacoli, colpevoli di 'contaminare' gli animi degli spettatori, furono quanto mai ferme e dure[4]. In ogni caso, non esistono testimonianze che permettano di determinare con attendibilità scientifica quanto del gusto musicale degli antichi latini si sia conservato presso i primi cristiani.

Compito di questo articolo è quindi proporre alcuni spunti di riflessione sulle possibili tappe della nascita e dell'evoluzione del primo canto cristiano nel suo innegabile rapporto con la cultura musicale giudaica, un percorso di approfondimento che tenga conto delle ipotesi già avanzate in altri studi, partendo però dalla inderogabile constatazione che la musica cristiana venne a interrompere quasi bruscamente la solidità secolare della tradizione musicale greco-romana[5].

Marco (26, 30), *et hymno dicto exierunt in montem Oliveti*, dove il *dicto* può essere interpretato come sillabazione intonata sopra una stessa nota, con un andamento ritmico che doveva fortemente avvicinarsi alle caratteristiche del linguaggio parlato. Sull'argomento cfr. L. Gamberini, *La parola e la musica nell'antichità*, Firenze, 1962, 169. Tale aspetto è ancora più evidente nei primitivi esempi di innodia raccolti nelle lettere di Paolo, di Pietro e nell'Apocalisse. Cfr. 1 Pietro 1, 3-5; 1 Tessal. 5, 16-22; 1 Timot. 1, 17 e 3, 16. Significativo è anche l'inno della *Lettera ai Filippesi* (2, 6-11) che sembra far parte di una sorta di antica liturgia pasquale. Su tutta la questione vedi G. Cattin, *La monodia nel Medioevo* in *Storia della Musica*, 2, II ed., Torino, 1991, 3-6.

[3] Cfr. E. Fubini, *La monodia ecclesiastica nel primo millennio dell'epoca cristiana* in M. Baroni, E. Fubini, P. Petazzi, P. Santi, G. Vinay, *Storia della Musica*, Torino, 1995, 26-30.

[4] Si noti, ad esempio, l'acre polemica di Tertulliano (*de spect.* 10) contro le manifestazioni teatrali: *Itaque theatrum veneris liberi quoque domus est*; *ibid.* 17 *Ipsa etiam prostibula, publicae libidinis hostiae, in scaena proferuntur*.

[5] L'unico documento musicale dei primi secoli cristiani giunto sino a noi è il frammento di un inno cristiano notato in alfabeto greco (*Poxy* 1786), verosimilmente della seconda metà del III secolo d. C. Il più antico esempio di innodia cristiana è quindi anche il più tardo dei brani pervenuto nell'antica notazione greca, ma esso è sicuramente strutturato su modelli melodici provenienti da fonti orientali, forse modellato su una preesistente composizione siriaca. In ogni caso, l'inno, caratterizzato da un grande quantità di „abbellimenti e fioriture", non ha nulla a che fare, almeno per quello che ne sappiamo, con la precedente tradizione musicale greca. Cfr. M. L. West, *La musica greca antica*, ed. it., Lecce, 2007, 465-467. È

Partiamo da una constatazione. La diffusione del messaggio cristiano avvenne, come del resto in tutte le altre religioni, tramite la predicazione, la lettura di testi sacri e la preghiera collettiva. È naturale che una qualsiasi forma di insegnamento, lettura o comunicazione di natura religiosa, soprattutto di fronte a una assemblea numerosa, presuppone un uso modulato della voce, lento, solenne, in grado di sottolineare i concetti del discorso tramite la varietà dei toni. Un linguaggio teso a illustrare siffatti contenuti non può che strutturarsi come una recitazione non uniforme, una sorta di 'declamato' in cui le sottolineature giungono a trasformarsi in elementari e appena percettibili cellule melodiche misurate nel ritmo e costantemente ripetute, soprattutto nella parte conclusiva del discorso, quando la voce tende a ripiegare verso il basso[6]. Il passaggio a qualche forma di „cantillazione" delle letture sacre – cioè a una sorta di declamazione appena intonata che accentua il senso delle parole, dominata dal ritmo stesso della frase e basata su schemi formulari ripetitivi – è quasi spontaneo. È evidente che tale cantillazione, una via di mezzo fra recitazione uniforme e salmodia, nella sua forma più elementare non può certo considerarsi musica, ma nondimeno l'utilizzo costante nei primi rituali cristiani di semplici formule e modelli melodici all'inizio e alla fine delle frasi, comportava un elementare arricchimento melodico con l'introduzione graduale di due o al massimo tre note su alcune sillabe del testo, come ad esempio su parole come *saeculorum* o *amen*, termini ricchi di vocali che non necessitavano d' una precisa comprensione semantica[7]. In ogni caso

noto difatti che nella maggior parte dell'antica musica greca non esistono vocalizzi ma intervalli spesso molto ampi, complicati, come ad esempio i due celeberrimi *Inni delfici* con notazione musicale ritrovati nel 1893 fra le rovine di Delfi. Non ritengo quindi accettabile la posizione del Gamberini (*cit.*, 170), il quale ritiene il ritmo greco come fondamentale nell'origine del primo canto cristiano liturgico. Ancora importanti a riguardo risultano le annotazioni di J. B. Pitra (*Hiymnografie del l'église grecque*, Roma, 1867), il quale ha ampiamente provato l'importanza ritmica dell'accento nelle lingue semitiche in contrasto con la quantità della prosodia greca. Una buona trascrizione dell'inno contenuto nel Papiro di Ossirinco 1786 è quella di G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, in *Storia della Musica*, I, Torino 1979, 68.

[6] Cfr. a riguardo E. Rescigno, *Il Canto Cristiano liturgico* in *Grande Storia della Musica*, 41, Milano, 1978, 2-3.

[7] Sulla cantillazione restano ancora oggi fondamentali i testi di A. Machabey, *La cantillation manichéenne*, Paris, 1936 e di S. Rosowsky, *The cantillation of*

la parola cosiddetta cantillata, pur modellandosi su pochi suoni e precise formule melodiche strutturate sull'elevazione degli accenti, sviluppa comunque una sorta di amplificazione sonora del messaggio trasmesso e quindi una maggiore solennità utile a esprimere concetti religiosi.

Tale uso cantillato o melodico (salmodia) del *verbum*, della parola sacra e mistica, è uno degli elementi distintivi della pratica religiosa ebraica: nel rituale giudaico la declamazione cantata dei Salmi dell'Antico Testamento da sempre si è strutturata su fluide forme di ornamentazione consona alla natura stessa della lingua, ed è questo il motivo fondamentale per cui gli studiosi[8] riconoscono unanimemente che il primario modello del rito cristiano più antico fu sicuramente rappresentato dalla intonazione orante della Sinagoga giudea[9].

La musica cantata, sin dai tempi primordiali, era stata considerata dal popolo ebraico la migliore forma di conservazione della sua storia e delle sue tradizioni (cfr. *Genesi* 4, 21). Tale musica era affidata durante le sacre ufficiature a cantori e musici professionisti, i Leviti, che rappresentavano una sorta di classe di esecutori addestrati a preservare le tradizioni musicali di generazione in generazione. I

---

the Bible, New York, 1957. Cfr. anche S. Corbin, *La musica cristiana. Dalle origini al gregoriano*, trad. it., Milano, 1987, 30-32.

[8] A parte il fondamentale e già citato contributo di Giulio Cattin nel II volume della *Storia della Musica* a cura della Società Italiana di Musicologia, ricordo sulla questione l'importante lavoro di E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Centro di azione liturgica, Roma, 1978. Ancora sulle origini del canto cristiano ricordo il testo di S. Corbin, *L'Église à la conquête de sa musique*, Parigi, 1960 (trad. it. *La musica cristiana. Dalle origini al gregoriano*, Milano, 1987), che fornisce interessanti spunti sul rapporto fra chiesa cristiana ed ebraismo, e il contributo di M. Mac Manara, *Assemblee liturgiche e culto dei primi cristiani*, *Concilium*, 2, 1962.

[9] Il canto sinagogale trovava le sue fonti naturali nella Bibbia e nei Salmi ed era l'unico completo modello di espressione liturgica a cui far riferimento. La Bibbia è indiscutibilmente la principale e più ricca fonte d'informazioni sulle attività musicali nell'antico Israele e i richiami alla musica e agli strumenti, così numerosi nelle Scritture, rappresentano ancora oggi il mezzo principale per tracciare la straordinaria e millenaria vita musicale degli Ebrei nel periodo biblico, dal tempo dei Patriarchi in poi. Del resto a Davide, „salmista d'Israele", secondo il racconto mitico si attribuiscono le origini della musica destinata al culto della divinità. Ricordo che tutti i principali generi della musica ebraica antica erano destinati al culto del Tempio, organizzato appunto dal re David nell'anno 1002 a.C. e in maniera definitiva intorno al 970 a.C. (1 *Cron*. 25, 1-6).

cori levitici, unitamente a formazioni strumentali, solitamente accompagnavano gli atti sacrificali e i rituali festivi attraverso il canto dei Salmi[10] e dei passi poetici del Pentateuco[11]. Il carattere di queste esecuzioni, tranne che nelle importanti cerimonie di consacrazione[12], non era solenne e grandioso al contrario di altri numerosi culti dell'antichità: l'impiego di piccoli complessi vocali e strumentali e la preponderanza degli strumenti a corde pizzicate fa supporre che la musica ebraica dell'antico Tempio producesse un volume sonoro pacato e discreto[13]. Tale caratteristica si conservò anche in seguito alla caduta e alla distruzione romana del secondo Tempio (70 d.C.), dopo il definitivo allontanamento degli strumenti dal rituale e la fine della tradizione musicale levitica[14]. In breve, la nuova musica eseguita nella Sinagoga era funzionale a un processo di interiorizzazione del culto che portò la pratica musicale verso nuovi stili di canto: soprattutto il canto monodico era in grado di esprimere meglio l'intima emozione religiosa, la preghiera del singolo e della comunità, basandosi su una recitazione a tono fisso in cui tutti versetti del salmo

---

[10] Il greco *psalmos* traduce l'ebraico *mizmor* che tradizionalmente indicava un inno cantato accompagnato dall'arpa. Cfr. E. Calderón Dorda, *Estudio sobra el léxico musical neotestamentario, Filologia neotestamentaria*, 12, 1999, 17-24. Vedi anche i riferimenti biblici in *I Samuele*, 10, 5 e 13, 3, dove si racconta (1000 a.C. circa) che i profeti e i loro discepoli erano accompagnati nel loro incedere da una particolare forma di arpa-lira di origine mesopotamica suonata con il plettro, il *kinnor*, e dal *nebel*, arpa triangolare con cassa armonica nella parte superiore. Ancora in *II Samuele* 6, 19, 35 Davide e il popolo di Israele danzano di fronte all'Arca al suono del *kinnor* e del *nebel*. Per le origini mitiche della musica ebraica per strumenti a pizzico cfr. la vicenda di Jubal (*Genesi* 4, 21), che „fu padre di tutti suonatori di *kinnor* e '*ugav* (arpa?)".

[11] Cfr. A. Shiloah, *Ebraismo e Islam: posizioni monoteistiche nei riguardi della musica*, in *Enciclopedia della Musica*, V, *Le tradizioni musicali nel mondo*, Milano, 2007, 313-339.

[12] Cfr. in particolare *II Cronache* 5, 12-13, dove si descrive dettagliatamente il sonoro tumultuare dei partecipanti al rito della consacrazione del tempio di Salomone (959 a.C.), con i leviti cantori, accompagnati dalle loro famiglie, che fanno risuonare gli strumenti a corde, a fiato e percussione e 120 sacerdoti che suonano le trombe, quest'ultime simbolo di solennità.

[13] Fu questo probabilmente uno dei motivi per cui la cultura ebraica rifiutò la pratica musicale e teatrale del mondo ellenistico. Cfr. voce *Ebraica, musica* in *Enciclopedia della Musica*, II, Milano, 1972.

[14] Cfr. a proposito dei rapporti fra la musica del Tempio e quella della Sinagoga I. Adler, *Musica ebraica: un viaggio attraverso il tempo* in *Enciclopedia della Musica*, V, *Le tradizioni musicali nel mondo*, Milano 2007, 197-217.

erano cantati sopra la stessa melodia, con cadenza nel mezzo e alla fine del verso, cosa che generava la struttura fondamentale della salmodia.

È in questo momento della vita musicale ebraica, tra il I e il II secolo d.C., che possiamo ipotizzare si sviluppi il rapporto con l'emergente Chiesa del periodo apostolico, quando le prime comunità cristiane, alla ricerca di una definizione musicale del proprio rito liturgico, risentono del nuovo stile di culto e di musica nato in ambito sinagogale, sicuramente in molti elementi consono al rito cristiano[15].

Le prime comunità cristiane infatti non si consideravano 'eccentriche' rispetto al giudaismo; sappiamo con certezza che i cristiani frequentavano assiduamente i luoghi di culto ebraici, dove gli apostoli stessi si recavano a insegnare[16], e del resto i cristiani palestinesi erano in maggioranza ebrei e portavano con sé nella nuova esperienza sacra il retaggio delle proprie tradizioni religiose[17]. Tali ebrei evangelizzati, nel celebrare appunto i riti della sinagoga, aggiungevano la *fractio panis* nel nome di Gesù „venuto a completare e non a distruggere la Legge" (*Matteo* 5, 17). Si tenga poi conto che nelle primitive chiese orientali partecipavano alle liturgie un gran numero di cantori ebraici convertiti[18], i quali, inevitabilmente, trasferivano le loro formule e le intonazioni melodiche nei riti cristiani[19].

Come nel rinnovato culto della Sinagoga, anche nella liturgia cristiana il momento rituale doveva sottolineare la dimensione interiore della preghiera, la capacità della parola biblica – tramite l'azione sacra del cantore – di convertire e purificare gli animi dei par-

---

[15] Cfr. D. J. Claire, *Points de contact entre repertoires juifs et chrétiens* in J. Cohen (a cura di), *Proceedings of the World Congress on Jewish Music*, Jerusalem, 1978, 107-114; J. W. McKinnon, *The exclusion of musical instruments from ancient synagogue, Proceedings of the Royal Music Associations*, 106, 78-87.

[16] Cfr. *Atti* 2, 46 „Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio".

[17] Senza dubbio tutto il rito cristiano sin dalle origini ebbe come riferimento la cerimonia ebraica: ad esempio, la Messa dei Catecumeni, liturgia antichissima, che traeva il suo nome dai conversi ancora in procinto di ricevere l'istruzione catechistica propedeutica alla comunione, traeva origine proprio dal rito ebraico. Cfr. U. Sesini, *La romana Cantilena*, Roma, 1942, 17. Cfr. anche Cattin, *cit.*, 7-11, il quale specifica anche i singoli punti di contatto fra la liturgia ebraica e quella cristiana.

[18] Cfr. E. Wellesz, *History of Byzantine music and Hymnography*, Oxford, 1949, 26-27.

[19] Cfr. H. Avenary, *Formal structure of psalms and canticles in early jewish and christian chant, Musica Disciplina*, 7, 1963, 113.

tecipanti; nello stesso tempo il canto, la declamazione intonata delle letture ancor più esaltava l'aspetto comunitario del rito, l'attesa escatologica, per gli Ebrei fondata sulla promessa della liberazione e comunione con Dio, per i Cristiani sul ritorno di Cristo (*parusìa*).

La pratica sinagogale ebraica di intonare la lettura biblica, e cioè la declamazione „salmodica" sui testi davidici, costituiva quindi per i cristiani un esempio concreto di recitazione intonata in grado di amplificare la parola sacra e soprattutto di suscitare l'emozione religiosa nell'assemblea: la preghiera vocale e l'intonazione fortemente intima del salmo nella liturgia della Sinagoga, ove si poneva l'accento sulla devozione individuale e sulla partecipazione dei fedeli, potevano ben essere consoni allo spirito delle prime, semplici forme di rituale cristiano.

Abbiamo già sottolineato che il canto sacro rivestiva di grande dignità esecutiva la liturgia ebraica: le antiche formule erano oggetto di arcaiche tradizioni e di un insegnamento minuzioso, rappresentate da vocalizzi brevi in grado di essere ampiamente sviluppati e basati su scale musicali molto antiche[20]. Si può inoltre citare a riguardo la preziosa indicazione conservata nel *Talmud*[21], dove appunto si raccomanda di incoraggiare i membri della comunità dotati di bella voce ad assumersi la funzione di cantori. Del resto la salmodia destinata ai versi poetici dei Salmi, come anche la cantillazione della Torah, costituivano l'assoluto punto di riferimento musicale della pratiche religiose ebraiche; in particolare la cantillazione, quale indispensabile

[20] Cfr. L. Levi, *Le due più antiche trascrizioni musicali di melodie ebraiche italiane*, in *Scritti sull'Ebraismo in memoria di Guido Bedarida*, Firenze, 1966, 105-136. Sul sistema ecfonetico di notazione delle formule melodiche denominate *taamin* cfr. *Ecphonetic notation*, in D. M. Randel (a cura di) *The Harvard Dictionary of Music*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, 280.

[21] Accanto alla Bibbia, il *Talmud* (che significa „insegnamento") è il grande libro sacro dell'Ebraismo: diversamente dalla Bibbia, il Talmud è infatti riconosciuto solo dagli Ebrei, che lo considerano come la Torah orale, rivelata sul Sinai a Mosè e trasmessa a voce, di generazione in generazione, fino alla conquista romana. Il Talmud fu fissato per iscritto solo quando, con la distruzione del Secondo Tempio (70 d.C.) da parte dei Romani, gli Ebrei temettero che le basi religiose di Israele sparissero. Il Talmud consiste in una raccolta di discussioni avvenute tra i sapienti (*hakhamim*) e i maestri (*rabbi*) circa i significati e le applicazioni dei passi della Torah. Quest'ultima comprende due parti: i primi cinque libri della Bibbia, cioè il Pentateuco, che costituiscono la Torah scritta e la Torah orale che ha dato origine al Talmud. Secondo la tradizione ebraica la Torah scritta non può essere applicata senza la Torah orale.

ausilio mnemonico, era tradizionalmente insegnata tramite movimenti chironomici (un metodo molto sviluppato destinato a sopravvivere nei secoli seguenti anche in alcune comunità orientali fino ai giorni nostri[22]).

Per quanto riguarda il rito cristiano, il canto salmodico dovette subire modificazioni piuttosto rapide nel I secolo rispetto alla liturgia ebraica, per adattarsi alle nuove esigenze liturgiche delle arcaiche comunità cristiane in rapida espansione in Oriente (Siria) e poi in Occidente, Grecia, Alessandria e ben presto in tutto il Mediterraneo e l'Europa romana[23]. Le prime comunità cristiane non possedevano, come invece quelle ebraiche, una salda tradizione di canto: non esisteva difatti una grafia musicale e quindi una tradizione scritta a cui far riferimento[24], e il numero di composizioni da destinare alla preghiera intonata era piuttosto elevato (solo i Salmi erano 150). Si trattava dell'enorme repertorio lirico e poetico della Bibbia che nella pratica „salmodica" della Sinagoga si basava su una struttura di verso e contro-verso, cosa che comportava un'antichissima e tradizionale prassi di tipo responsoriale[25]. La presenza diffusa nei Salmi di interiezioni come *Halleluya* o *Amen*, come anche l'uso di brevi ritornelli (ad esempio, il *Salmo* 136), dimostrerebbero ancor più la forte partecipazione attiva dell'assemblea agli atti del culto tramite appunto interventi responsoriali.

È presumibile che rispetto al modello ebraico, la declamazione cantata del salmo nei primitivi sodalizi cristiani fosse, almeno in origine, assai semplificata, nel senso che veniva intonata solo dal ministro del culto o dal singolo lettore in funzione di „primo cantore" più preparato[26], a cui rispondeva l'assemblea con un semi-versetto dello

---

[22] Ad esempio in Palestina, in Mesopotamia, nello Yemen, ma anche in Italia e in altri paesi del Mediterraneo. Cfr. I. Adler, *Histoire de la musique religieuse juive,* in J. Porte (a cura), *Encyclopédie des musiques sacrées,* I, Paris, 469-474.

[23] Cfr. Fubini, *cit.*, 27.

[24] Le fonti sulla tradizione musicale ebraica sono principalmente quelle della trasmissione orale, tenuto conto che è a disposizione degli studiosi un numero esiguo di documenti scritti contenenti notazioni musicali. Di tutto il periodo antico si conoscono solo tre frammenti con notazione musicale, fra l'altro piuttosto tardi, poiché risalenti tutti e tre al XII secolo. Cfr. sull'argomento Adler 2007, *cit.*, 187-189.

[25] Cfr. ancora *ibid.* 191.

[26] Ad Adrianopoli è stata ritrovata una stele funeraria risalente all'inizio del II sec. d.C. dove si parla di un giovane cantore morto nel compianto generale della

stesso salmo strutturato su un elementare e ridotto intervento cantato monocordale, recitato cioè sulla stessa nota („corda madre"): una sorta di ritornello facile da ricordare e ripetere, forma primitiva di intonazione responsoriale della salmodia, forse anche un giubilo, un semplice grido di lode interpolato tra i versetti, ad esempio, *halleluyah*[27] che rappresentava appunto un'espressione popolare quasi spontanea[28].

Rispettando il modello del canto sinagogale, alla fine di ogni frase possiamo ben ipotizzare che il respiro dell'officiante o del lettore si facesse più ampio, il movimento melodico del suo declamato più sensibile, abbracciando due o più suoni, come ad esempio una nota alta che si muove verso la conclusione in maniera discendente. La declamazione intonata negli interventi finali tendeva quindi a modificarsi leggermente ma naturalmente, come una sorta di interpunzione musicale, adeguandosi nel tempo a formule conclusive fisse e ricorrenti, immediatamente comprensibili, che sganciavano, se pur di poco, il disegno melodico dal rigore logico del testo[29], concedendo alla musica una prima forma di autonomia, sino a quando la conclusione del salmo venne a essere sancita da una breve formula di glorificazione a Dio, a Cristo o alla Trinità, che conferiva alla recitazione intonata un carattere sicuramente più ornato[30].

---

sua comunità poiché, dotato di una splendida voce, era stato esperto maestro di tutti i fedeli nel canto dei Salmi. Cfr. Cabsol Lederique, *Monumenta Ecclesiae Liturgiae*, Paris, 1900, 2, I, 2785.

[27] Cfr. ad esempio l'opera ricostruita *Tradizione Apostolica*, attribuita fino ad anni recenti a Ippolito da Roma, opera redatta nel 210 (cap. XXV): „Il diacono reciti dei salmi nei quali si trova l'*Alleluia*. E mentre dice il salmo tutti dicano *Alleluia*". Sulla ricostruzione dell'opera vedi B. Botte, *À propos de la Tradition Apostolique*, in *Récherces de Théologie ancienne et médiévale*, 33, 1966, 177-186.

[28] Lo *iubilus*, inteso soprattutto come grido distintivo di un determinato gruppo militare o sociale, è testimoniato anche in poeti e scrittori della latinità classica (Varrone, Silio Italico, Marco Aurelio) e ciò attesta che anche presso i latini era diffusa la pratica dell'espressione di gioia realizzata tramite un vocalizzo prolungato e sonoro.

[29] Cfr. E. Rescigno, *Le clausulae* in *Grande Storia della Musica*, 41, Milano, 1978, 6-7.

[30] Ricordo che il canto di gloria finale è definito, in termini tecnici, dossologia: nella pratica cantata cristiana si affermeranno sostanzialmente due forme, la dossologia maggiore, che era il *Gloria in excelsis* (*Laus angelorum* del rito ambrosiano), e la dossologia minore, il *Gloria Patri*. Soprattutto il primo è ritenuto una delle forme innodiche primitive, una dossologia la cui redazione più antica risale al

In sostanza, fu questa sicuramente la prima e semplice espressione di cosiddetto „canto responsoriale" cristiano, dello *psalmus responsorius*, che però già nella seconda metà del II secolo era ormai strutturato sullo schema di base fondamentale in cui l'officiante intonava il salmo con la declamazione del versetto iniziale di lode, un ritornello puntualmente ripetuto dall'assemblea, poi il ministro proseguiva cantando uno dopo l'altro i versetti con il coro che interveniva ripetendo in alternanza la parte finale dello stesso ritornello[31]: solista A (ritornello), assemblea A, solista B, assemblea A, solista C, assemblea A e così via. Quando tale formula sarà applicata anche a canti più ricchi di musica, come ad esempio gli inni, il canto responsoriale diventerà una vera forma di espressione artistica[32].

In ogni caso non esistono molte attestazioni a favore della pratica del salmo responsoriale fino al III secolo, ma come giustamente notava Cattin (*cit.*, 13), „il quadro globale delle derivazioni è tale che l'argomento *e silentio* appare assai debole, tanto più che i precedenti biblici di salmi con ritornello sono assai significativi (si vedano nella Volgata i *Salmi* 117e 136)". Abbiamo però alcune rare testimonianze circa l'era paleocristiana riguardanti il canto responsoriale, come ad esempio la breve ma illuminante notizia di Eusebio di Cesarea che tale pratica utilizzata nel I secolo d.C. dalla comunità ebraica dei *Teraupeti*, una setta mistica di asceti giudaici diffusa in Egitto e de-

II secolo e che sarà destinata alla preghiera del mattino. Cfr. Rescigno, *Il Canto Cristiano liturgico, cit.*, 4-5 e Cattin, *cit.*, 15.

[31] Tecnicamente questo ritornello si definisce *antifona*, cioè il breve canto che originariamente si ripeteva tra i versetti del salmo (*salmodia antifonata*).

[32] Sostanzialmente s'intende per inno il canto di poesie „in lode della divinità" (si vedano gli inni attribuiti a Omero o Callimaco) e nel mondo cristiano formate da libere parafrasi sui testi sacri. La tradizione di componimenti poetici destinati al canto riporta direttamente alle prime comunità cristiane (cfr. nota 1). Ciò comporta che sin dai primordi per tale forma di composizione la tendenza a dare maggiore risalto alla musica era più naturale, proprio perché l'inno, se pur ispirato dalle Sacre Scritture, non rappresentava un testo sacro che necessitava di una recitazione intonata destinata a rendere ben chiaro il messaggio divino all'assemblea. Così, ad esempio, sicuramente avveniva anche per gli inni siriaci di sant'Efrem (IV secolo), composizioni isosillabiche che comprendevano un ritornello e due versetti per strofa. Cfr. Corbin, *cit.*, 109-112. Il canto rimaneva in origine comunque di tipo sillabico, cioè a ogni sillaba corrispondeva una o al massimo due note di musica. Cfr. Rescigno, *cit.*, 4. Importante la definizione che dell'inno ha dato S. Agostino (*Enarrationes in Psalm*. 148) „L'inno dunque ha tre requisiti: canto, lode, lode di Dio espressa nel canto" (trad. G. Cattin, Torino 1979).

scritta da Filone d'Alessandria, fu in seguito regolarmente impiegata in ambito cristiano[33].

I primi cristiani, quindi, attinsero dalle Sinagoghe il canto salmodico nella sua forma alternata tra solista e coro, una pratica che si andò poi diffondendo in tutte le comunità, orientali e occidentali; fu questo sicuramente un lungo e difficoltoso processo che si sviluppò nel corso dei primi secoli dell'era cristiana.

Fenomeno curioso, tipico nella storia culturale del primo Medioevo (vedasi il mito di Gregorio Magno), è invece il costante tentativo degli studiosi dell'epoca d'individuare figure carismatiche o famosi personaggi cui attribuire direttamente la paternità di una evoluzione musicale che sicuramente si svolse in un prolungato periodo di tempo.

Ad esempio, lo storico bizantino Socrate (380 ca.-450 ca.)[34] individuò il vescovo di Antiochia, Ignazio, investito, secondo la tradizione, dall'apostolo Pietro, come il primo uomo di Chiesa che introdusse la pratica antifonale nel rito orientale. Secondo tale ipotesi, le prime forme di espressione musicale liturgica a cori alternati si sarebbero affermate nel canto cristiano tra il I ed il II secolo, a partire dalla Siria, grazie alla preziosa opera di un singolo e illuminato vescovo. Diversa è invece l'informazione di Teodoreto[35] (386-475), vescovo di Cirro, cittadina localizzata fra Antiochia e l'Eufrate, secondo il quale i diffusori del canto antifonale sarebbero stati due monaci, Flaviano e Diodoro. Costoro, durante il periodo delle lotte ariane, dopo le decisioni teologiche del I Concilio di Nicea (325), furono i primi a dividere i salmodianti cristiani in due cori. Essi stessi difatti usavano riunire in Antiochia i fedeli sulle tombe dei martiri (*martyria*), insegnando loro la salmodia ebraica e sfruttando verosimilmente il sistema antifonale per inneggiare a Dio; in seguito i due monaci trasportarono tale sistema nella liturgia della chiesa. Secondo questa informazione, quindi, il canto liturgico a cori alternati si sarebbe affer-

---

[33] Cfr. Eus., *Historia ecclesiastica*, 2, 17, 22 „Il già citato autore (Filone) riferisce tutto ciò nella propria opera, descrivendo nei minimi particolari quelle tradizioni che soltanto noi, fino a oggi, abbiamo conservato: [...] gli inni che noi siamo soliti cantare, durante i quali, mentre uno canta un salmo secondo un ritmo ben preciso, gli altri ascoltano in silenzio, si uniscono soltanto nelle parti finali" (trad. S. Borzì, Roma 2001,118).

[34] Cfr. *Historia ecclesiastica*, 6, 8, 10 Hansen.

[35] *Historia ecclesiastica*, 2, 24, 9 Parmentier.

mato in ambito cristiano ben più tardi, addirittura nella prima metà del IV secolo.

Sebbene tali testimonianze siano comunque da valutare con precauzione, esse sono tuttavia importanti in quanto forniscono suggerimenti storici sull'altra importantissima forma di esecuzione corale cristiana, sicuramente più complessa rispetto al canto responsoriale – l'*antifonia* – salmodia basata sull'alternanza di due semicori, in cui gli stessi si rispondevano appunto „antifonicamente", a dialogo, solitamente cantando di volta in volta un versetto del salmo e riunendosi poi nel canto dell'antifona[36].

Come nota Solange Corbin[37], il canto responsoriale presumibilmente era destinato a un'assemblea poco colta che si limitava a semplici acclamazioni o risposte al salmo, mentre il canto antifonale era necessariamente quello di un clero istruito, soprattutto monastico, o nel migliore dei casi di un'assemblea in grado di conoscere molti salmi a memoria o di leggerli su un libro. Già la celeberrima lettera di Plinio (10, 96, 7) nel 112 all'imperatore Traiano in cui, in veste di governatore della Bitinia, lo stesso esprimeva le sue preoccupazioni riguardo ai cristiani, potrebbe essere interpretata come una delle prime attestazioni del canto antifonale: *adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*[38].

In ogni caso, al di là delle due notazioni storiche dei vescovi di Antiochia e Cirro riportate sopra, la forma antifonale era già in uso anticamente presso alcuni popoli orientali e rapidamente si era diffusa dalla Libia alla Mesopotamia, attraverso l'Egitto, la Tebaide, fino alla Palestina[39], entrando nella prassi liturgica ebraica e sviluppan-

---

[36] Come già detto, tecnicamente l'antifona è il versetto iniziale del salmo, intonato dall'officiante e poi ripetuto dall'assemblea. Il prefisso „anti" va però anche inteso nel suo esatto senso di „contro", cioè di canto a riscontro, alternato, secondo una diffusa pratica dell'antichità classica che prevedeva l'esecuzione di una melodia da parte di un coro e ripresa, a distanza di un'ottava, da un altro coro (ad esempio nel ditirambo il coro virile e il coro di ragazzi). Cfr. West, *cit.*, 486-487.

[37] *Cit.*, 95.

[38] „D'altra parte essi (i cristiani) affermavano che tutta la loro colpa e il loro errore non era altro che riunirsi in un determinato giorno prima dell'alba e cantare tra loro alternativamente un inno a Cristo". Sull'interpretazione di *carmen dicere* cfr. sempre Corbin, *cit.*, 69-70.

[39] Vedi voce *Antifona* in *Enciclopedia della Musica*, I, Milano, 1972.

dosi in forme solenni soprattutto negli antichi riti del Tempio di Gerusalemme. Non è da escludere che la più arcaica forma antifonale ebraica si sia diffusa anche nelle isole eoliche dell'Asia Minore, influenzando la stessa cultura greca: il coro della tragedia sofoclea denota assai spesso un andamento piuttosto simile al „parallelismo" ebraico, come, del resto, la strofe e l'antistrofe tragica possono ritenersi non molto distanti dalla stessa antifona e dal responsorio[40]. Ugualmente Clemente Alessandrino sottolinea come i greci antichi sfruttassero le nobili armonie musicali doriche e frigie per inneggiare alle loro divinità, armonie che sostanzialmente corrispondevano ai modi ebraici utilizzati per il canto salmodico[41]. Sappiamo inoltre che per alcune antiche e importanti preghiere ebraiche quali lo *Hallel* (salmi alleluiatici)[42], il Talmud riporta diverse pratiche antifonali, oltre che responsoriali[43]. Un'esecuzione antifonale, con alternarsi di cori maschili e femminili, è attestata nella „Cantica del mare" (*Esodo* 15, 1-21), come anche nella „Cantica di Deborah" (*Giudici* 5).

Anche in questo caso, in conformità con quanto accadeva nelle Sinagoghe, le primitive comunità giudaiche-cristiane di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme, incominciarono a praticare regolarmente il parallelismo a cori alterni[44]. Ciò è confermato dalla già citata setta giudaica dei *Terapeuti*, i cui membri si riunivano per cantare ritmi e melodie in cori alternati e misti ai quali l'assemblea rispondeva in coro[45]. Grazie poi all'attività dei monasteri siriaci e palestinesi che l'avrebbero desunta dalle comunità giudaiche soprattutto di Antiochia, come appunto conferma Teodoreto, la pratica antifonale entrò di diritto nel rito cristiano.

---

[40] Cfr. Gamberini, *cit.*, 179.

[41] Clem. Al., *Strom.*, 6, 11, 84 Stählin.

[42] *Hallel*, termine ebraico che significa preghiera, rappresenta sostanzialmente una intonazione dei Salmi 113-118, utilizzata per la lode e il ringraziamento di Dio, eseguita dagli ebrei osservanti le festività giudaiche. *Hallel* consiste quindi di sei Salmi, declamati con tono gioioso: infatti, tale preghiera è di solito cantata ad alta voce come parte del *Shacarit* (il servizio di preghiera del mattino) dopo la *Shemoné Esreh*, la preghiera principale. È anche presente nelle preghiere della sera, durante la prima notte di Pasqua.

[43] Cfr. Adler 2007, *cit.*, 195-196.

[44] Cfr. sull'argomento L. Levi, *Canto sinagogale ed origini del canto liturgico cristiano* in *Scritti in onore di Sally Mayer*, Gerusalemme, 1956, 172.

[45] Cfr. sull'argomento Gamberini, *cit.*, 174.

Non si conoscono con esattezza i termini della pratica antifonale cristiana più antica; è certo invece che dal IV secolo tale pratica divenne parte integrante della salmodia cristiana. Il canto antifonale, verosimilmente, fu recepito come un'importante innovazione, almeno secondo le valutazioni di Efrem, Basilio, Flaviano, Diodoro di Antiochia, Giovanni Crisostomo e altri, i quali attestano che questa forma di canto liturgico, già ampiamente diffuso in Oriente, ebbe enormi difficoltà ad affermarsi nelle comunità cristiane[46]. La liturgia difatti prevedeva due cori costituiti da cantori istruiti, non dall'assemblea, poiché quest'ultima si limitava a intervenire più che altro nelle meno complicate pratiche responsoriali, mentre i cori eseguivano il salmi alternandosi secondo uno schema fissato: ripetizione alternata dell'antifona (versetto iniziale di lode), poi il I coro eseguiva l'antifona più il I versetto, a cui rispondeva il secondo coro con la parte finale dell'antifona e il II versetto, e così via sino alla dossologia finale[47]. L'antifona poteva anche essere eseguita ogni due versetti e all'inizio e alla fine del salmo.

Infine c'è da sottolineare il dato secondo cui la Chiesa cristiana d'Occidente ampliò enormemente il numero dei suoi seguaci in grazia di una pratica che preludeva ad alcune forme di canto liturgico alternato, pratica che diventò uno dei suoi mezzi migliori per controbattere le ipotesi eretiche, soprattutto ariane; in sostanza, sfruttando un'antica tradizione esecutiva proveniente, come abbiamo visto, dalla Siria (Antiochia), le espressioni antifonali diventarono utili per fissare direttamente nel popolo, attraverso semplici formule cantate a cori separati, i fondamentali concetti della religione cristiana. Così fece Papa Damaso a Roma dopo il Concilio del 382, e soprattutto Giovanni Crisostomo, vescovo a Costantinopoli dal 398 al 404, il quale contrattaccò alle sortite notturne degli Ariani che proclamavano cantando le loro dottrine, con processioni salmodianti antifonali di propria concezione dotate di ritornelli che esprimevano, con la spinta emotiva della musica, i principi della dottrina ortodossa[48]. Analogamente si comportò Ambrogio con i suoi fedeli nel celebre episodio (385) dell'occupazione della Basilica Porziana di Milano per tentare

[46] Cfr. Corbin, *cit.*, 93.

[47] Cfr. Rescigno, *cit.*, 5.

[48] Cfr. A. Lingas, *Musica e liturgia nelle tradizioni ortodosse*, in *Enciclopedia della Musica*, I, *La musica europea dal gregoriano a Bach*, Milano, 2007, 68-93.

di resistere, con successo, all'imposizione di Giustina, moglie dell'imperatore e sostenitrice dell'arianesimo.

Sottolineo infine che molti ebrei e siriaci furono chiamati, ancora nel periodo compreso fra il V ed il VI secolo, da diversi Papi come eminenti maestri di canto a Roma, forse gli unici in grado di insegnare le tecniche vocali in uso presso le Sinagoghe[49]; per secoli a venire il modo di *re*, corrispondente all'armonia diatonica frigia, fu il modo preminente in tanta parte della salmodia ebraica diffusa nel mondo[50], quella stessa armonia che costituì il primo degli otto toni ecclesiastici bizantini (corrispondente al *protus* gregoriano), secondo processi che furono la base di fecondi rapporti fra rito cristiano e espressioni musicali ebraiche e che continuarono a vivere anche dopo la definizione della liturgia cristiana in Occidente.

[49] Cfr. Gamberini, *cit.*, 175. Vedi anche Sesini, *cit.* 51.
[50] Cfr. Levi 1956, *cit.*, 174.

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 629-679

RECENZII / RECENSIONI*

MARIA AMBROSETTI, *Q. Claudio Quadrigario*, Annali. *Introduzione, edizione critica e commento*, *Supplemento* n. 25 al «Bollettino dei Classici», Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2009, 425 pp., ISBN 978-88-218-1014-5

Il volume su Claudio Quadrigario di Maria Ambrosetti si inserisce in un panorama critico piuttosto complesso nell'ambito degli studi sulla storiografia latina arcaica. Da qualche decennio infatti si sta provvedendo all'allestimento di edizioni commentate dei singoli autori, specialmente in vista di un superamento dell'edizione integrale, pur sempre fondamentale ma ormai invecchiata, di Peter (Lipsiae, 1914² [Stutgardiae, 1967]): cfr. ad es. l'edizione critica con commento dei frammenti di Sisenna curata da Giuseppina Barabino (Genova, 1967); il commento a Celio Antipatro di Wolfgang Herrmann (Meisenheim am Glan, 1979), preminentemente storico; l'edizione delle *Origines* di Catone a cura di Martine Chassignet (Paris, 1986)[1] e quella a cura di Paolo Cugusi (Torino, 2001)[2]; il commento a Cassio Emina di Carlo Santini (Pisa, 1995); il commento a Licinio Macro di Siri Walt (Stuttgart - Leipzig, 1997). Negli ultimi tempi si sono registrate anche iniziative dirette a offrire edizioni di tutti gli storici arcaici (dotate di un commento più o meno consistente) sulla linea di quella di Peter: si vedano i volumi pubblicati nella "Collection des Universités de France" dalla Chassignet (Paris, 1996; 1999; 2004)[3]; e i volumi pubblicati da Hans Beck e Uwe Walter (Darmstadt, 2001 e 2004)[4]. Un progetto analogo è stato annunciato da un gruppo di studiosi inglesi in *Gnomon* 72, 2000, 382-383.

---

* În *Classica et Christina*, 5-2/2010, p. 515, dintr-o neatenţie a redactorului, la recenzia ediţiei *Vieţile episcopilor Romei socotiţi sfinţi în Biserica Ortodoxă* semnate de Nelu Zugravu s-a strecurat eroarea *Liber pontificales*; corect este *Liber pontificalis*, aşa cum apare şi în celelalte pagini ale revistei.

[1] *Caton - Les Origines. Fragments*, texte établi, traduit et commenté par M. Chassignet, Paris, 1986.

[2] In *Opere di Marco Porcio Catone Censore*, a cura di P. Cugusi e Maria Teresa Sblendorio Cugusi, vol. II, Torino, 2001, 283-403.

[3] *L'annalistique romaine*, tome I: *Les annales des pontifes et l'annalistique ancienne (Fragments)*; tome II: *L'annalistique moyenne (Fragments)*; tome III: *L'annalistique récente; l'autobiographie politique (Fragments)*, texte établi et traduit par M. Chassignet, Paris, rispettivamente 1996, 1999, 2004 (recensione al tomo terzo della stessa Maria Ambrosetti in *RFIC*, 135, 2007, 101-107).

[4] *Die frühen römischen Historiker*, Band I: *von Fabius Pictor bis Cn. Gellius*; Band II: *von Coelius Antipater bis Pomponius Atticus*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von H. Beck und U. Walter, Darmstadt, rispettivamente 2001 e 2004.

Claudio Quadrigario, importante storico di età sillana, non ha finora ricevuto una considerazione adeguata. Dopo la vecchia dissertazione di Margarete Zimmerer (München, 1937), che circoscriveva peraltro la sua prospettiva quasi esclusivamente al confronto tra Quadrigario e Livio, soltanto isolati frammenti degli *Annales* di Quadrigario sono stati oggetto di indagine particolare. La tendenza prevalente degli studi è stata inoltre quella di esaminare l'opera claudiana solo in quanto fonte di Livio.

Più di recente (Roma, 2005) Sonia Laconi ha pubblicato un'edizione con introduzione e commento filologico di tutti i frammenti.

Rimaneva nondimeno pressante l'esigenza di un approfondito lavoro critico-testuale e interpretativo e di una trattazione specifica e globale su Quadrigario come storico e come letterato, sul ruolo da lui svolto nel pensiero e nella lingua storiografica latina. A tale esigenza risponde ora in modo esemplare questo impegnato studio di Maria Ambrosetti[5]: una rigorosa edizione critica accompagnata da un denso commento, storico, letterario, linguistico. Un libro che costituisce un pregevole contributo non solo alla figura di Claudio Quadrigario, ma al genere storiografico latino nel suo insieme.

Il volume si apre con un'ampia *Introduzione* (pp. 7-74): articolata in cinque capitoli, essa sviscera in maniera puntuale ed esaustiva le problematiche concernenti l'Autore e la sua produzione.

Nel cap. I (pp. 9-25) vengono raccolte le notizie sulla vita di Quadrigario ricavabili dalle testimonianze letterarie antiche, per lo più vaghe e imprecise. Si cerca poi di ricostruire e definire, sulla base dei dati emersi dall'analisi dei singoli frammenti e delle relazioni cronologiche fra questi, la struttura dell'opera, l'organizzazione del materiale storico, l'estensione dei singoli libri: in diversi casi si arriva a motivate correzioni all'ordinamento voluto da Peter (la cui numerazione viene comunque rispettata nell'*Edizione*). Fra gli aspetti più significativi messi in evidenza si ricorderà l'esclusione dalla esposizione claudiana del periodo più arcaico (novità assoluta, questa, nell'annalistica letteraria antica, che cominciava *ab Urbe condita*, come poi farà anche Livio); la presenza all'interno della narrazione, pur sempre impostata anno per anno, di cellule monotematiche (ad es. quella sulla guerra annibalica o quella sul periodo della dittatura sillana), che denotano l'influenza delle recenti esperienze di Celio Antipatro e Sempronio Asellione; l'inserimento di brani epistolari (un'altra novità, che poi Sallustio, Tacito e Ammiano Marcellino accoglieranno diffusamente), e soprattutto di brani oratorii. Accuratamente indagato anche il problema

[5] Autrice già di interessanti saggi sulla storiografia latina arcaica: su Quadrigario in particolare cfr. *Sull'uso delle figure di suono negli Annales di Claudio Quadrigario*, *RCCM*, 42, 2000, 7-28; Movere, docere, delectare*: Claudio Quadrigario e il sincretismo ideologico-stilistico della storiografia latina*, *Paideia*, 63, 2008, 9-28.

delle fonti di Quadrigario e dei rapporti con la storiografia precedente (Acilio; Polibio; Catone; Celio; Asellione; autobiografia di Silla).

Il cap. II (pp. 26-36) si incentra sulle testimonianze grammaticali e letterarie che hanno trasmesso i frammenti: per ognuna vengono precisati il numero e la consistenza delle citazioni e le ragioni che le hanno determinate (interessi linguistici o di altra natura – ad es. Livio cita Quadrigario per diversi motivi, principalmente per contestare le sue affermazioni su guerre, battaglie, numero di morti). L'A. illustra inoltre lo stato della tradizione manoscritta delle testimonianze, il metodo da lei adottato per vagliarle nonché tutto il relativo lavoro critico-testuale (quali codici ha rivisto, le modalità di tale revisione – esame autoptico o su riproduzione –, le edizioni di riferimento, ecc.).

Viene poi affrontata nel cap. III (pp. 37-52) la delicata questione dell'attendibilità storiografica di Quadrigario, spesso svalutata dagli studiosi e associata a quella parimenti screditata del contemporaneo Valerio Anziate. L'indagine sistematica condotta sui frammenti di Quadrigario e il confronto con le altre fonti, greche e latine, hanno talvolta confermato questo orientamento della critica, ma talvolta hanno potuto smentirlo, appurando come certe pretese falsificazioni rappresentino in verità posizioni indipendenti, e come spesso anche il versante liviano della tradizione storiografica possa farsi portatore di deformazioni ideologicamente condizionate. Viene inoltre ridimensionato lo sbilanciamento filosillano che generalmente si imputa a Quadrigario.

Il cap. IV (pp. 53-60) analizza in primo luogo il pensiero di Quadrigario e il suo rapporto con il pensiero storiografico latino: si può cogliere l'emergere di una certa inclinazione moralistica, che immette l'autore in un percorso che da Catone conduce a Sallustio e a Tacito, nonché un sentimento di pessimismo nei riguardi della religiosità tradizionale, comprovato forse anche dalla pressoché totale mancanza di prodigi nei frammenti conservatici. Si riflette quindi sulla compresenza negli *Annales* claudiani dei vari indirizzi storiografici greci, che conferma la vocazione della storiografia latina ad un originale sincretismo[6]: dall'acribia polibiana, riscontrabile ad es. nell'attenzione prestata da Quadrigario a versioni alternative e nell'escussione di fonti diverse; al gusto isocrateo per un certo particolarismo descrittivo ed erudito, oltre che per il moralismo; alla raffigurazione 'mimetica' di situazioni ad alta tensione patetica.

Nel cap. V (pp. 61-74) l'A. tratta infine della lingua e dello stile di Quadrigario, e ricompone in un quadro organico ed esauriente le osservazioni disseminate nel commento. Superando i limiti e le difficoltà necessariamente connesse con passi frammentari, spesso soltanto frustuli, viene fornito un profilo capace di riscattare Quadrigario dal giudizio denigratorio formulato da antichi (Cicerone) e moderni (ad es. Norden). Sul piano lin-

[6] L'A. aveva già esplorato la tematica: vd. *supra* nota 5.

guistico-stilistico Quadrigario risulta più anticipatore di Sallustio che continuatore di Catone e, in generale, dell'annalistica precedente. Quadrigario si caratterizza per un costante ed intelligente sperimentalismo formale, solo sporadicamente appesantito da qualche retaggio di ingenuità arcaica; nel dettaglio egli appare sensibile riecheggiatore di registri poetici, di chiara derivazione epico-enniana e tragica, anche se non sempre riesce a dosarli con equilibrio; sa inoltre abilmente conciliare ricerca di strutture sintattiche più elaborate e fedeltà alle sequenze paratattiche, le quali si dimostrano per lo più efficacemente funzionali alla rappresentazione di frangenti e contrasti fortemente drammatici.

Segue l'*Edizione critica* (pp. 75-118) dei frammenti superstiti degli *Annales*. L'edizione si avvale di caratteri redazionali differenti rispetto all'edizione di Peter: sono stati evidenziati espressamente i frammenti letterali, preceduti dalla cornice introduttiva del citatore, mentre nelle citazioni riportate in forma indiretta è stata segnalata con la spaziatura solo quella porzione di testo che presumibilmente può risalire al testo letterale dell'annalista. Lo sforzo ecdotico si è confrontato con la diversità dei problemi posti dalle varie testimonianze, in funzione della loro tradizione manoscritta e del vario grado di affidabilità delle rispettive edizioni critiche. In particolare per i frammenti tramandati da Gellio è stato compiuto un riesame delle edizioni di cui si dispone, da quella, antiquata ma ancora utile, di Hertz a quelle di Hosius, Rolfe, Marshall, Marache (tenuti presenti anche il più recente studio di Cavazza e la nota critica premessa all'edizione di Bernardi Perini), e già questo di per sé ha comportato un significativo aggiornamento del testo claudiano rispetto al testo prodotto da Peter (spesso coincidente con quello dell'edizione di Hertz). Quanto alla questione più attuale della critica gelliana relativa ai *recentiores*, dei quali si va sempre più comprendendo il rilievo, è stata eseguita una ricognizione autoptica su uno dei principali testimoni umanistici di Gellio, il cod. G (*Par. Lat.* 13038). Per i frammenti trasmessi da Nonio Marcello sono stati verificati su riproduzione fotografica tutti i testimoni utilizzati da Lindsay nella sua edizione (il che fra l'altro ha consentito una revisione dello stesso apparato di Lindsay sovente farraginoso e disordinato). Minuziosa attenzione è stata applicata alla tradizione 'indiretta' di Nonio, vale a dire alle *Cornucopiae* di Niccolò Perotti. Per i frammenti trasmessi da Prisciano sono stati collazionati tutti i codici dei secc. VIII-IX delle *Institutiones* (la maggior parte dei quali non utilizzati dall'ancora insostituita edizione hertziana in *GLK*: tra questi anche l'unico codice di area beneventana, il *Vat. Lat.* 3313, contenente i frammenti di Quadrigario), in conformità ai criteri adottati nelle edizioni delle opere minori di Prisciano curate da Marina Passalacqua. L'apparato è prevalentemente positivo e contempla anche congetture e interventi sia dell'A. che di altri studiosi per la restituzione di brani gravemente corrotti: di tutto poi si dà conto approfonditamente nel commento ai singoli frammenti.

Imponente la sezione dedicata al *Commento* (pp. 119-353). Per ogni aspetto si procede ad un'analisi sistematica, in continua e serrata dialettica con il vasto panorama bibliografico. In ciascun frammento l'A. cerca di individuare tutti gli elementi, anche minimi, che consentano di ricondurlo al suo contesto storico e di trovare per esso la giusta collocazione all'interno dell'opera claudiana (i frammenti sono spesso preceduti da introduzioni nelle quali si trovano riuniti più passi contestualizzati e ricollegabili ad una medesima vicenda); per questa operazione si ricorre a un costante raffronto con le fonti storiche parallele, sia greche che latine (Livio e la tradizione storiografica che a lui fa capo per i periodi in cui la sua trattazione è andata perduta; Polibio; Dionigi di Alicarnasso; ecc.), nonché alla documentazione epigrafica e prosopografica. Brillantemente vengono inoltre risolte le numerose difficoltà esegetiche poste da frammenti troppo brevi e/o da citazioni 'tagliate' male (ad es. nel fr. 10b – inizio: *cum interim Gallus quidam nudus praeter scutum et gladios duos torque atque armillis decoratus processit, qui et viribus et magnitudine et adulescentia simulque virtute ceteris antistabat*. – l'A. ritiene si debba riconoscere il primo caso in latino del costrutto del *cum inversum*, al di là del dubbio connesso con il fatto che Gellio nel citare il brano ha tralasciato la precedente proposizione reggente). Larghissimo spazio occupano le osservazioni di carattere linguistico, sempre sullo sfondo di una fitta trama di relazioni con la lingua degli altri storiografi latini e della tradizione letteraria più in generale. Con estrema precisione l'A. rimarca il contributo apportato da Quadrigario alla creazione del codice letterario della storiografia latina, sia a livello micro-formale e tecnico-narrativo che a più ampio livello metodologico.

L'*Appendice* (pp. 354-374) è riservata al fr. 12 Peter, comunemente attribuito dagli editori a Quadrigario per le affinità di contenuto (duello fra un Romano e un Gallo) e di stile con il notissimo fr. 10b su Manlio Torquato. In realtà, sulla scorta di un confronto tra la lingua di questo frammento e la *lexis* peculiare di Quadrigario e di Gellio, l'A. lo dimostra di paternità gelliana, e indica in esso un tentativo di Gellio, strenuo ammiratore di Quadrigario e fonte del fr. 10b, di cimentarsi nell'imitazione della *lexis* specifica dell'annalista ma anche di altri storiografi.

Completano il volume una ricca *Bibliografia* (pp. 375-408) e un razionale *Indice delle parole e delle cose notevoli* (pp. 409-423).

Antonella BRUZZONE
(Università di Sassari)
bruzzone@uniss.it

Nouvelles intrigues pseudo-clémentines / Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne – Genève, 30 août – 2 septembre 2006, Édités par FREDERIC AMSLER, ALBERT FREY, CHARLOTTE TOUATI et RENEE GIRARDET, Éditions du Zèbre, Prahins CH, 2008 (*Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques* 6), 511 pp. & 3 planches, ISBN 2-940351-12-0

«Tel un monstre marin de la mythologie – écrivent les éditeurs dans leur avant-propos –, l'écrit apocryphe chrétien, imposant et protéiforme, connu sous le nom de ‹roman pseudo-clémentin› alterne les longues périodes de plongée et les remontées en surface dans la recherche sur les origines du christianisme à l'époque moderne. Né mystérieusement dans les eaux indécises du judaïsme et du premier christianisme, le corpus du pseudo-Clément va grandir à l'abri des regards officiels en s'alimentant au gré des courants pour apparaître déjà sous deux formes à la fin du IVe siècle. L'une sera connue de manière ininterrompue en Occident grâce à la traduction latine qu'en a donnée Rufin d'Aquilée, les *Reconnaissances*, lesquelles traverseront tout le Moyen-Age en approvisionnant l'Église de Rome en traditions légitimantes. En Orient, les *Homélies* sombreront dans l'abîme ne laissant que deux témoins grecs, une traduction syriaque partielle et des épitomés en grec et en arabe.» (p. 5).

Les publications successives de ce *corpus* en Occident culmineront dans les éditions critiques réalisées par Bernhard Rehm et révisées par Georg Strecker[1]. Il faudra néanmoins attendre la constitution de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC), dans les années 1980, pour que «des projets destinés à faire notablement avancer la recherche» se développement (p. 6). Il s'agit notamment de la traduction française annotée des écrits pseudo-clémentins[2], dont la parution a constitué une bonne occasion pour un colloque souhaitant mettre en œuvre une approche pluridisciplinaire.

C'est sans doute pour mieux afficher cette perspective que le volume s'ouvre avec la leçon publique de l'écrivain vaudois É. Barilier (*La revanche de Simon le Magicien*, p. 9-22) qui insiste sur le fait que 'pseudo' «ne renvoie pas au mensonge mais tout au plus à la fiction» (p. 9). Cependant, cette fiction n'a pas le même sens que nous lui attribuons aujourd'hui. D'autant plus, qu'entre temps la vision du monde a énormément changé! Alors, «comment trouver un chemin, entre notre psychologie rationnelle, notre

[1] B. Rehm – G. Strecker, *Die Pseudoklementinen. I. Homilien*, Berlin (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 42), 1953[1] 1969[2], 1992[3]; idem, *Die Pseudoklementinen. II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 51), 1965[1], 1994[2].

[2] *Roman pseudo-clémentin*, in P. Geoltrain – J.-D. Kaestli, *Écrits apocryphes chrétiens* II, Paris, 2005 (*Bibliotheque de la Pléiade*), 1173-2003.

monde 'désenchanté' (au sens de Max Weber), et cet univers de sortilèges et de maléfices», s'interroge l'écrivain (p. 11). En réponse il propose une lecture humaniste assez originale de ce «roman à thèse» au sujet du bien et du mal, du juste et du faux qui tourne autour de l'imaginaire.

En guise d'introduction F. Amsler fait l'inventaire structuré de la recherche entre 1983 et 2006 (*État de la recherche récente sur le roman pseudo-clémentin*, p. 25-45). Il parle notamment de l'état de l'édition des textes, du problème des sources et de la composition du roman, des études synchroniques et du monde pseudo-clémentin. Au terme de son panorama il conclut que dans l'avenir il lui semble «nécessaire de poursuivre les recherches littéraires et historiques sur l'état final du roman pseudo-clémentin, en espérant toutefois que la recherche pseudo-clémentine n'en restera pas prisonnière» (p. 45).

Les interventions publiées dans le volume sont réparties en trois sections. La première concerne «Le texte et sa réception. Les *Homélies* et les *Reconnaissances* de leurs sources à leurs réceptions». Ainsi l'étude d'I. Backus défriche pratiquement le terrain en étudiant la manière dont Michel Servet utilisait le Pseudo-Clément (*La réception des* Reconnaissances *à l'époque de la Réforme. Entre le Concile de Trente et la condamnation de Michel Servet*, p. 49-68). Pour cela la chercheuse genevoise se fonde notamment sur les soulignages de l'exemplaire des *Reconnaissances* qui se trouve à Genève (BPU, *BF 38**, Édition de Sichard, 1526). M. C. Baldwin aborde la question de l'affinité littéraire entre les *Actes de Pierre* (*Actus Vercellenses* et *Martyrium Petri*) et les écrits pseudo-clémentins (*The* Acts of Peter *and the* Pseudo-Clementines. *'Connections Beyond Self-Evidence'*, p. 69-78). D'après lui, «considering the material and internal literary connections linking the works, we should recognize that the *Actus Vercellenses* may have been influenced by the pseudo-Clementine literature, and could be regarded as a pseudo-pseudo-Clementine *Acts of the Apostle Peter*» (p. 69). Y.-M. Duval analyse le travail de traduction de Rufin (*Le texte latin des* Reconnaissances *clémentines. Rufin, les interpolations et les raisons de sa traduction* », p. 79-92), tandis que F. S. Jones examine le témoignage de Photios (*Photius' Witness to the* Pseudo-Clementines, p. 93-101). B. Pouderon présente sa «thèse déjà ancienne, qui identifiait le principal des protagonistes du roman clémentin, Clément, à un personnage ayant eu une existence historiquement avérée, Flavius Clemens, parent de Domitien, consul, exécuté en 95 pour ‹athéisme› et, semble-t-il, ‹mœurs juives» (p. 103)[3], en parlant, cette fois-ci, de la mère du disciple de Pierre (*Mattidia la*

[3] Voir notamment B. Pouderon, *L'énigme Flavius Clemens, consul et martyr sous Domitien, ou le personnage historique et ses doubles littéraires*, *Ktéma* 26, 2001, 307-319; idem, *Clément de Rome, Flavius Clemens et le Clément juif*, in P. Luisier (éd.), *Studi su Clemente Romano. Atti degli Incontri di Roma, 29 marzo e 22 novembre 2001*, Roma, 2003 (*Orientalia Christiana Analecta* 268), 197-218.

prosélyte. Enquête sur l'appropriation d'une femme de la maison de Trajan dans le prototype juif du Roman clémentin, p. 103-115).

Toujours dans le domaine de la réception F. X. Risch aborde le monde byzantin (*Zur Edition der* Klemens-Biographie[4], p. 117-122), alors que A. Schneider évoque l'Occident médiéval (*Lectures médiévales des* Reconnaissances, p. 123-133). L'étude de M. Starowieyski (*La légende de Saint Barnabé* », pp. 135-148) clôt cette première section, dont la grande lacune est incontestablement l'absence d'intervention(s) au sujet du texte syriaque.

La seconde section, intitulée «Le roman clémentin – The Clementine Romance», explore les formes littéraires, les modes de communication et les pratiques sociales des écrits. P. Boulhol étudie le thème même de la reconnaissance (*La conversion de l'*anagnorismos *profane dans le roman pseudo-clémentin*, p. 151-175) pour conclure que «la trame des *Pseudo-Clémentines* refaçonne l'intrigue profane de telle sorte que la reconnaissance, devenue l'œuvre de la Providence accomplie par la médiation du disciple du vrai Prophète, contribue à la sublimation de la *paideia* hellénique en sagesse juive et chrétienne» (p. 175). L'attention de R. Burnet, «amateur de roman policiers» (p. 177), se focalise sur l'intrigue (*Les* Reconnaissances *et leur intrigue*, p. 177-). Il tente de répondre à la question: «pourquoi avoir enchâssé des éléments doctrinaux peut-être d'origine ébionite (les fameux *kerygmata Petrou*) aux côtés de traditions sur Pierre (l'*Itinéraire de Pierre*) dans un roman juif hellénisé ou dans un roman païen judaïsé, selon les hypothèses rédactionnelles?» (p. 177-182). M.-A. Calvet-Sebasti se concentre sur la ville (*L'image de la ville*, p. 183-188), D. Côté aborde les procédés rhétoriques (*Les procédés rhétoriques dans les* Pseudo-Clémentines. *L'éloge de l'adultère du grammairien Apion*, p. 189-210), Gy. Geréby l'argumentation (*Reasons and Arguments in the Clementina*, p. 211-222), C. Gianotto les baptêmes (*Les baptêmes dans les* Pseudo-Clémentines, p. 223-234), H. Marti les problèmes institutionnelles (Ordo – *ein Grundprinzip erfolgreicher Katechese*, p. 235-240) P. Piovanelli l'anti-paulinisme de la première moitié du IVe siècle (*«L'ennemi est parmi nous». Présences rhétoriques et narratives de Paul dans les* Pseudo-clémentines *et autres écrits apparentés*, p. 241-248), J. Verheyden – tout comme M. Starowieyski – la figure de Barnabé (*Presenting Minor Characters in the Pseudo-Clementine Novel. The Case of Barnabas,* p. 249-257), M. Vidalis les éléments liturgiques (*Éléments liturgiques dans le roman pseudo-clémentin*, p. 259-268), tandis que M. Vielberg examine les dialogues (*Dialog- und Kommunikationsstrukturen in der antiken Literatur und in den Pseudoklementinischen* Rekognitionen, p. 269-280).

---

[4] Voir aussi F. X. Risch, *Die Pseudoklementinen. IV. Die Klemens-Biographie: Epitome prior, Martyrium Clementis, Miraculum Clementis*, Berlin, 2008 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge* 16).

La troisième section regroupe les interventions qui explorent «L'univers clémentin – The Clementine World». Il s'agit essentiellement d'un judéo-christianisme qui engage une polémique à la foi interne et externe au christianisme naissant. L'objectif des chercheurs est de comprendre les représentations mentales, culturelles et religieuses, ainsi que la confrontation avec les savoirs antiques (philosophie, astrologie, magie). Ainsi J. Barnes étudie la problématique de la philosophie (*[Clément] et la philosophie*, p. 283-302), R. Bauckham la figure de Jacques, le frère du Seigneur (*James the Brother of the Lord in the Pseudo-Clementine Literature*, p. 303-312) et G. B. Bazzana le principe féminin (*Eve, Cain, and the Giants. The Female Prophetic Principle and its Succession in the Pseudo-Clementine Novel*, p. 313-320). C. Bérard présente le matériel iconographique inspiré par l'apocalyptique (*‹…Pour qu'alors ce ciel visible soit roulé comme un livre…› (*Reconnaissances *III,25,1–30,5)*, p. 321-328). On se demande si cette intervention n'aurait pas été mieux à sa place dans la première section? Il est de même avec l'étude de F. Bovon, consacrée à la *Lettre de Pierre à Jacques* (*En tête des* Homélies *clémentines: la* Lettre de Pierre à Jacques, p. 329-335). Ensuite E. De Luca aborde le problème du «Dieu tentateur» (*«Dieu tentateur» dans l'*Épître de Jacques *et dans les* Homélies *pseudo-clémentines*, p. 337-349) et G. Filoramo celui du prophétisme (*Le prophétisme du roman pseudo-clémentin dans le contexte historico-religieux de l'Antiquité tardive*, p. 351-359).

En ce qui concerne les autres contributions N. Kelley examine la valeur de la perception des sens (*What is the Value of Sense Perception in the Pseudo-Clementine Romance?*, p. 361-369), A. Le Boulluec la question des arts (*Les arts des hommes et les arts de Dieu dans les* Homélies, p. 371-385), A. Magri l'histoire du salut (*Polémique et histoire du salut. Listes de personnages bibliques. Entre judéo-christianisme pseudo-clémentin et autres courants de la chrétienté des origines*, p. 387-395), O. Nesterova l'allégorie païenne (*L'attitude à l'égard de l'allégorie païenne chez les auteurs du corpus pseudo-clémentin*, p. 397-408), T. Nicklas – en collaboration avec Th. J. Kraus – les capacités magiques de Simon (*Simon Magos: Erschaffung eines Luftmenschen (pseudo-Clemens* Hom *II,26;* Rec *II,15)*, p. 409-424), A. Y. Reed le problème de l'identité culturelle (*From Judaism and Hellenism to Christianity and Paganism. Cultural Identities and Religious Polemics in the Pseudo-Clementine* Homilies, p. 425-435), K. E. Shuve la question des Écritures (*The Doctrine of the False Pericopes and Other Late Antique Approaches to the Problem of Scripture's Unity*, p. 437-445), C. Touati l'opposition de Pierre et de Simon (*Pierre* vs *Simon. Nouveau round dans la lutte entre Jérusalem et Samarie*, p. 447-460). Finalement, J. Wehnert aborde une problématique théologique au sujet de Dieu (*«Das Geheimnis der Siebenzahl». Spekulationen über die unendliche Gestalt Gottes in den pseudoklementinischen* Homilien*, Buch 16 und 17*, p. 461-467).

Le volume se termine avec une bonne bibliographie (p. 469-480), qui rassemble les publications au sujet des écrits pseudo-clémentins de 1983 à 2006, et avec des indexes multiples: scripturaire (p. 483-486), du *corpus* pseudo-clémentin (p. 487-496), ainsi que des textes et des auteurs anciens (p. 497-508). Malgré l'absence d'un index thématique cette publication est désormais un instrument de travail précieux pour quiconque souhaite travailler sur les Pseudo-Clémentines.

En guise de conclusion nous pouvons encore ajouter que le grand mérite de ce colloque – tel qu'il ressort de ses actes (publiés avec un certain nombre de coquilles) – est sans doute d'avoir réussi de décloisonner un peu la recherche au sujet des écrits pseudo-clémentins, regardés dorénavant davantage comme des productions de l'Antiquité tardive. Même si la critique des sources et l'histoire de la composition des textes restent importantes, il y a aussi de nouvelles interrogations qui émergent (genres littéraires, fonctionnements narratifs, univers culturel, réception). De ce fait, il y a fort à parier que ce chantier immense restera encore longtemps ouverts.

Attila JAKAB
(Université Eotvos Budapest)

Poussières de christianisme et de judaïsme antiques.
Études réunies en l'honneur de Jean Daniel Kaestli et Éric Junod,
Éditées par ALBERT FREY et REMI GOUNELLE, Éditions du Zèbre,
Prahins CH, 2007 (*Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques* 5), 400 pp. & 19 planches, ISBN 2-940351-10-4

Ce volume de mélange rend hommage, d'une manière assez originale (sans bibliographies cumulatives – ce qui est très dommage – et sans photographies), à deux scientifiques de renommé international, partis depuis à la retraite, qui, pendant longtemps, ont enseigné à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Lausanne. Les deux savants, tout au long de leur carrière universitaire, «se sont interrogés sans relâche sur les dépôts laissés par le judaïsme et le christianisme antiques. Ces flocons de poussière avaient tendance à se réfugier dans les marges de l'histoire des dogmes et de l'exégèse, quand ils n'étaient pas tout bonnement balayés. Par leur recherches sur la littérature apocryphe et sur l'origénisme, leurs interrogations sur la transmission de cette littérature – écrivent les éditeurs dans leur avant-propos –, Éric Junod et Jean-Daniel Kaestli ont attiré à nouveau l'attention sur ces poussières, qui ne le sont que pour nous: ces restes d'un passé souvent méconnu ne proviennent de loin pas tous d'appartements mal entretenus; ils témoignent aussi bien des médiocrités et des ambiguïtés de l'Antiquité que de ses grandeurs et de ses réussites, inégalement passées à la postérité.» (p. 5).

C'est donc dans cette perspective qu'un certain nombre d'ami(e)s – des «traqueurs de poussières», choisis essentiellement pour satisfaire à «des critères scientifiques de cohérence et d'homogénéité» (p. 6) – témoignent par leurs contributions de l'estime et de l'affection qu'elles/ils vouent à leurs collègues qui ont toujours su allier la rigueur et les exigences scientifiques avec les qualités humaines (telles la disponibilité, l'écoute, la compréhension, ou encore les conseils avisés).

En ouverture F. Amsler (*Amphiloque d'Iconium,* Contre les hérétiques encratites et apotactites*,* p. 7-40) propose la première traduction dans une langue moderne d'un fragment qui révèle l'existence d'une mouvance ascétique en Asie Mineure à la fin du IVe siècle et qui «atteste la lecture d'Actes apocryphes d'apôtres, en particulier des *Actes de Pierre* (12), non seulement par les adversaires que combat l'auteur du traité, mais aussi par cet auteur lui-même» (p. 9). Ensuite, G. Aragione étudie la problématique du «plagiat» dans l'antiquité (*L'amor proprio dei Greci e la ricerca del vero maestro (Clemente d'Alessandria,* Stromati *VI,2,5-27)*, p. 41-58). D'après elle, «del ‹plagio› non è solo un motivo apologetico ideato dal giudaismo alessandrino e ripreso dagli autori cristiani, ma uno strumento ideologico e polemico diffuso del mondo antico nello scontro tra correnti filosofiche, religiose o estetiche rivali» (p. 43). Dans la seconde partie de son étude elle examine comment Clément d'Alexandrie a-t-il intégré cela (*furta Graecorum*) dans son discours?

La contribution de R. Bauckham aborde les traditions concernant la tombe de Jacques, le frère du Seigneur (*Traditions about the Tomb of James the Brother of Jesus*, p. 61-77), en donnant notamment la première traduction anglaise («The apparition of the saints James, the apostle and first archbishop, and the priests Simeon and Zechariah») d'un texte latin publié par F.-M. Abel en 1919[1]. Quant à F. Bovon et B. Bouvier (*Invention des reliques d'Étienne, le saint premier martyr*, p. 79-105), ils publient et traduisent à leur tour «l'édition du plus ancien témoin grec de la *Révélation d'Étienne* appelée aussi *Invention des reliques* (*BHG* 1648x)» (p. 79).

G. J. Brooke analyse la critique de l'idolâtrie dans l'*Épître de Jérémie* (*The Structure of the Poem against Idolatry in the* Epistle of Jeremiah *(*1 Baruch *6)*, p. 107-128); tandis que V. Calzolari (*La transmission des textes apocryphes chrétiens ou de l'«excès joyeux» de la «variance»: variantes, transformations et problèmes d'édition (L'exemple du* Martyre de Paul *arménien)*, p. 129-160) étudie la manière dont «les écrits apocryphes chrétiens arméniens se sont prêtés à de nombreuses possibilités de transformation et de régénération nouvelles». Elle parle même d'une «prédisposition à une réécriture continuelle» (p. 130) qui, de ce fait, nécessite «une approche plus flexible et plus ouverte vis-à-vis des variantes et des transformations» (p. 131). Son objectif, pleinement réussi, est de montrer, à travers

[1] F.-M. Abel, *La Sépulture de Saint Jacques le Mineur*, *Rbi*, 16, 1919, 480-499.

l'exemple du *Martyre de Paul* arménien, le «processus de réécriture subi par un apocryphe ainsi que des questions d'édition qu'il pose» (p. 132).

L. Cirillo examine une discussion concernant la création et la providence, qui est en réalité la première partie d'un débat philosophique plus ample portant sur la fatalité astrologique et le libre arbitre (*Création, providence et thème de naissance: le débat en* Rec. *VIII,5-34 et ses sources*, p. 161-179). G. Dorival se met à la recherche d'un apocryphe juif disparu (*Le patriarche Héber et la tour de Babel: un apocryphe disparu?*, p. 181-201). R. Gounelle scrute un thème central de l'histoire du salut, celui du péché originel, qui semble apparaître à la fin du Ve siècle pour expliquer la présence des «saint» en enfer (*Un enfer vide ou à-demi plein ? Le salut des «saints» dans la recension latine A de l'*Évangile de Nicodème, p. 203-223). F. S. Jones cherchent les traces du marcionisme dans les écrits pseudo-clémentins (*Marcionism in the* Pseudo-Clementines, p. 225-244).

Avec la contribution d'E. Norelli (*Un testimonium sur l'Antichrist (Hippolyte,* L'Antichrist *15 et 54)*, p. 245-270) nous assistons à un débat scientifique de haute qualité. Le chercheur genevois discute et récuse les critiques qui lui ont été adressé par son collègue et ami Marco Rizzi[2].

B. Outtier traduit deux petits fragments bibliques (*Un nouveau témoin géorgien de l'Ancien Testament avec des notes marginales hexaplaires (*4 Rois*)*, p. 271-275). Ces notes marginales confortent son certitude que «si l'arménien et le géorgien ont eu un modèle proche, en Palestine, ils ont traduit indépendamment, du grec» (p. 274).

P. Piovanelli explore une perspective nouvelle et inédite (*Le recyclage des textes apocryphes à l'heure de la petite «mondialisation» de l'Antiquité tardive (ca.325-451). Quelques perspectives littéraires et historiques*, p. 277-295). D'après son hypothèse, bien argumenté, «l'une des dynamiques possibles qui donna lieu à cette production exceptionnelle de textes apocryphes relativement tardifs eut comme raison d'être la nécessité d'assimiler et de recycler la grande variété de textes et de traditions apocryphes des siècles précédents» (p. 280). Ce n'est qu'après le Concile de Chalcédoine (451) que les «forces centrifuges et particularismes régionaux reprirent le dessus et chaque Église locale finit par se retrouver plus ou moins seule à gérer son propre patrimoine culturel et scripturaire, canonique ainsi qu'apocryphe. Ce furent les ‹aventures› des apocryphes en Syrie, en Égypte, en Éthiopie et dans d'autres bassins ethnographiques» (p. 291).

P.-H. Poirier et É. Crégheur analysent la réception d'une parabole néotestamentaire (*La parabole de l'ivraie (*Matthieu *13,24-30.36-43) dans*

[2] Le débat est mené sur fond d'édition. Voir notamment E. Norelli, *Ippolito, L'anticristo (De antichristo)*, Firenze, 1987 (*Biblioteca Patristica* 10) et G. L. Potestà – M. Rizzi, *L'anticristo*, I, *Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, Milano, 2005 (*Scrittori greci e latini*), 114-189 (texte grec et traduction) et 495-516 (notes).

le Livre des lois des pays, p. 297-305); tandis que A. van den Hoek et J. J. Herrmann, Jr. étudient les héros apparaissant dans un passage de Celse[3] (*Celsus' Competing Heroes: Jonah, Daniel, and their Rivals* », p. 307-339).

C. Zamagni introduit, édite et traduit un texte d'origine éphésienne, datant très probablement de 356 (*La* Passion de Timothée. *Étude des traditions anciennes et édition de la forme* BHG *1487*, p. 341-375).

La dernière contribution interrogative est signée par le systématicien P. Gisel qui observe avec intérêt les mutations du religieux dans le monde contemporain et trouve d'intéressants parallèles avec l'Antiquité tardive quand la religion changeait également de statut et de fonction (*Le christianisme antique: quel statut, quelle fonction et quelle forme du religieux? Libres considérations d'un systématicien*, p. 377-397).

Ce volume de très haut niveau scientifique (voir notamment les traductions inédites des textes anciens de F. Amsler, R. Bauckham, F. Bovon – B. Bouvier, C. Zamagni), qui marque le passage des deux chercheurs et universitaires suisses d'une étape (professionnelle) à une autre (plus paisible et plus libre) de leur vie, exprime également une voeux de continuité. Car la communauté des savants souhaite incontestablement compter sur eux, sur leur savoir et savoir-faire, ainsi que sur leurs travaux à venir – et cela pour de très nombreuses années encore!

Attila JAKAB
(Université Eotvos Budapest)

PHILIP MATYSZAK, *Fiii lui Caesar. Prima dinastie a Romei imperiale*, traducere de ALINA ŢIGĂU, Editura ALL, Bucureşti, 2009 (*Împărați romani*), 280 p. + 90 ilustrații, ISBN 978-973-571-731-5

Philip Matyszak este un istoric englez, specializat pe antichitatea romană. Autorul a luat doctoratul în istorie romană la colegiul Sf. Ioan din Oxford, printre lucrările sale numărându-se *Cronica Republicii romane. Conducătorii Romei antice de la Romulus la Augustus* (Thames & Hudson, London, 2003), *Duşmanii Romei. De la Hannibal la Attila hunul* (Thames & Hudson, London, 2004) (recent tradusă şi în română) sau *Mithridates cel Mare. Duşmanul încăpăţânat al Romei* (Pen & Sword, London, 2008).

Cartea pe care o vom analiza în prezentarea de faţă, *Fiii lui Caesar. Prima dinastie a Romei imperiale* (titlul original *The sons of Caesar. Imperial Rome's First Dynasty*), este împărţită în opt capitole şi un epilog care conţine câteva considerente despre sfârşitul dinastiei iulio-claudiene şi despre „Anul celor patru împăraţi", anume intervalul 68-69 p.Chr., prima „perioadă intermediară" a Romei imperiale. Titlurile capitolelor sunt: 1. *Introducere. De la Republică la Imperiu* (p. 12-17), 2. *Destinul familiei* (p. 18-

[3] Il s'agit d'Origène, *Contre Celse* VII, 53.

35), 3. *Iulius Caesar: din renegat – zeu* (p. 36-75), 4. *De la Octavian la Augustus: moştenirea dificilă a lui Caesar* (p. 76-116), 5. *Tiberius: împărat din lipsă de candidaţi* (p. 117-153), 6. *Gaius Caligula: groază şi dezgust la curtea imperială* (p. 154-189), 7. *Claudius: un împărat surpriză* (p. 190-225) şi 8. *Nero: sfârşitul unei dinastii* (p. 226-257). Fiecare capitol este împărţit în subcapitole, în care sunt reliefate, în ordine cronologică, aspectele politice şi militare, dar şi câteva caracteristici de ordin social sau familial (de exemplu: capitolul 4, subcapitolul *Fiice şi moştenitori*, p. 99-105, sau noile relaţii dintre Senat şi principe, p. 109-113).

Lucrarea mai cuprinde un arbore genealogic al familiei iulio-claudiene (p. 8, dar şi în cuprinsul lucrării), o cronologie a Romei de la anul naşterii lui Caius Iulius Caesar (100 a.Chr.) până la decesul ultimului reprezentant al familiei iulio-claudiene (anul 79 p.Chr., Iunia Calvina, stră-strănepoata lui Octavianus Augustus, p. 266-267), un glosar cu termeni (p. 268-270), o bibliografie cu câteva lucrări de referinţă privind epoca iulio-claudiană (p. 271-273), un index (p. 275-280) şi 90 de ilustraţii (integrate în textul cărţii sau plasate la sfârşitul acestuia).

În cadrul acestei prezentări nu vom repeta informaţiile evidenţiate de autor, ci vom contura câteva aspecte privind modul de reconstituire a fiecărei perioade, utilizarea surselor, analiza inovatoare sau mai puţin inovatoare a autorului şi câteva aprecieri pozitive sau negative prezente în text. După cum este sugerat în titlul fiecărui capitol, autorul reconstituie premisele formării primei dinastii a Romei imperiale, de la originile familiilor Iulia şi Claudia (capitolele întâi şi al doilea) la prezentarea, în stil biografic, a fiecărui conducător roman republican şi post-republican, de la Caius Iulius Caesar la Nero (din capitolul al treilea până la al optulea).

Dintr-o perspectivă cvasi-suetoniană, autorul încearcă să surprindă, din punct de vedere instituţional, epoca de tranziţie politică a Romei, de la Republică la prima perioadă dinastică a principatului. Totuşi, prin intenţia sa clară de popularizare, autorul nu reuşeşte decât să contureze avatarurile dinastiei iulio-claudiene, însă mai mult din punct de vedere politic şi chiar de alcov, şi mai puţin din perspective economice, sociale sau religioase. Nu vom insista asupra conţinutului lucrării lui Philip Matyszak, însă ne vom axa atât pe elementele pozitive sau negative, cât şi pe inadvertenţele descoperite în cadrul textului.

În primul rând, pentru a conferi un statut original (şi cvasi-ştiinţific) al cărţii sale, autorul introduce, atât drept motto pentru fiecare capitol, cât şi inserat în cadrul textului, câte un fragment dintr-o sursă literară care a evidenţiat perioada de la sfârşitul Republicii şi epoca iulio-claudiană (Sallustius, Titus Livius, Appianus, Cicero, Tacitus, Suetonius etc.). Cu toate acestea, autorul nu încearcă să analizeze temeinic afirmaţiile acestor surse literare, decât în câteva situaţii, preluând informaţia brută şi realizând observaţii evidente, deloc inovatoare. Totodată, ca un aspect negativ, lucrarea nu cuprinde un aparat critic, nu menţionează (decât în câteva cazuri) sursa

imaginilor sau hărţilor utilizate, iar bibliografia, destul de redusă cantitativ pentru o perioadă atât de importantă, nu conţine ediţiile surselor literare inserate în textul propriu-zis. Ca un exemplu pentru aceeaşi lacună bibliografică, autorul foloseşte, la începutul lucrării, o sursă epigrafică, dar nu include textul original din limba latină şi nici sursa respectivei inscripţii[1].

Philip Matyszak realizează o lucrare în stilul lui Suetonius, nu analizează cauzele unor evenimente mai mici sau mai mari, evidenţiind caracterul unor personalităţi sau faptele mai puţin relevante ale acestora. Astfel, drept exemplu, pentru a explica originea dinastiei iulio-claudiene, autorul se pierde în amănunte inutile şi informaţii de natură mitică sau legendară, deci de o valoare istorică inferioară[2]. De asemenea, traducerea lucrării, în multe cazuri, este defectuoasă, cu destule greşeli grave: Tacitus care „avea un ochi pentru detaliu" (p. 16); „excavaţiunile întreprinse" în loc de „săpăturile arheologice efectuate" (p. 17); „Clodius ordonă să li se dea oamenilor mai mult porumb", referindu-se, de fapt, la grâu (p. 33), greşeală care se repetă mai târziu pe parcursul textului (p. 55, 132); o exprimare mai puţin fericită într-un alt citat: „existau frecuşuri cu Parthia" (p. 131) etc.

Totodată, autorul trece cu vederea multe aspecte, probleme relevante pentru conturarea epocii iulio-claudiene. Aşadar, acesta aminteşte de reformele politice şi administrative realizate de Augustus şi de alţi împăraţi, însă nu oferă exemple concrete sau fragmente din anumite legi[3] şi nu menţionează schimbările produse pe plan militar (formarea gărzii pretoriene, amintită vag la p. 135-136, reformarea legiunilor şi stabilizarea anilor de serviciu, formarea cohortelor urbane, organizarea provinciilor recent cucerite, schimbările pe plan provincial, relaţiile cu *Barbaricum* sau Parthia etc.) sau de natură economică, socială, literară (perioada de glorie a literaturii latine prin Titus Livius, Horatius, Ovidius, Vergilius etc.) sau artistică (formarea modelului artistic augustan). De asemenea, autorul menţionează (la p. 130) săpăturile arheologice efectuate recent în locul bătăliei din Pădurea Teutoburgică (unde Varus şi cele trei legiuni romane, XVII, XVIII şi XIX, au pierit într-o ambuscadă), dar nu consemnează, printr-o notă bibliografică, echipa de arheologi care a realizat săpături în acea zonă sau alte descoperiri de aceeaşi natură.

---

[1] La pagina 17 este amintit Iulius Classicianus, *procurator* în Britannia în timpul lui Nero, anume cca. 60-61 p.Chr., iar sursa epigrafică este *RIB*, nr. 12, din sudul Angliei, mai exact din Londinium (Londra) (textul inscripţiei este următorul: *DIS MANIBVS C IVL C F FAB ALPINI CLASSICIANI ... PROC PROVINC BRITANNIAE IVLIA INDI FILIA PACATA INDIANA VXOR F*).

[2] Astfel, Philip Matyszak utilizează informaţiile oferite de surse literare şi legende homerice sau vergiliene (*Imnul homeric*, Titus Livius, *Eneida*) despre originile familiei Iulia (dar şi în alte ocazii) fără a analiza originile reale sau evenimentele concrete şi fără a încerca să le privească critic.

[3] *Lex Iulia de adulteriis coercendis* din anul 18 a.Chr. sau *Lex Iulia de maritandis rrdinibus* din acelaşi an.

Pe parcursul analizei sale privind dinastia iulio-claudiană, Philip Matyszak forţează semnificaţia unor termeni, încercând să le confere caracteristici din epoca modernă. Astfel, autorul încearcă să găsească similitudini între „democraţia" romană şi înţelesul acestui termen în zilele noastre, fără a realiza o diferenţă clară, atât din punct de vedere cronologic, cât şi instituţional. În acest fel, autorul fie nu realizează, fie ignoră separaţia dintre sistemele politice actuale şi regimul politic roman, punând semnul de egalitate între aşa-numita democraţie republicană romană şi sistemul democratico-liberal din contemporaneitate, dar şi între dictaturile moderne şi „autocraţia coruptă" a Romei imperiale[4]. În aceeaşi ordine de idei, oferind şi dovada clară a gradului de popularizare a lucrării, autorul evidenţiază o altă paralelă improprie cu prezentul: „intrigile de la curtea imperială... au fost de mai puţină însemnătate pentru mase decât ar fi astăzi extravaganţele starurilor pop sau ale altor celebrităţi" (p. 149). Totuşi, acest aspect este în parte adevărat, deoarece populaţia Romei, în mod special, urmărea cu multă atenţie evoluţia şi faptele dinastiei iulio-claudiene, reacţionând de multe ori în cazul schimbării bruşte sau asasinării unui principe.

Un aspect relativ de inovaţie conturat de autor se referă chiar la titlul cărţii, acesta reliefând „filiaţia dinastică" a familiei iulio-claudiene: Caesar l-a adoptat pe Octavius, Augustus l-a adoptat pe Tiberius, Caius Caligula nu fusese adoptat direct şi oficial de Tiberius (acesta din urmă îl adoptase pe tatăl lui Caligula, Germanicus), iar Caius Caligula nu-l adoptase pe Claudius, din motive evidente (diferenţa de vârstă dintre cei doi şi motivul asasinării lui Caligula), apoi „filiaţia dinastică" este refăcută prin adoptarea lui Nero (sau Lucius Domitius Ahenobarbus) de către Claudius. Un alt aspect pozitiv al lucrării este inserarea, aproape la fiecare capitol, a arborelui genealogic al familiei iulio-claudiene, pentru o mai bună înţelegere a ascendenţei şi descendenţei principilor şi a ramurilor colaterale.

Totuşi, chiar dacă autorul conturează, pe parcursul lucrării, o naraţiune rapidă, pozitivistă, bazată aluziv şi exclusiv pe sursele literare, cu puţin elemente critice şi o analiză sumară a evenimentelor relatate, începând din capitolul al patrulea, Philip Matyszak subliniază câteva opinii proprii, dar destul de neclare şi lipsite de profunzime. Pe baza acestei constatări, vom sublinia câteva inadvertenţe prezente în textul lucrării care, fie au reprezentat lacune ale autorului, fie traducerea nu era conformă cu informaţia originară. Astfel, încă din prefaţă (p. 11), autorul îl desemnează pe Caius Iulius Caesar ca primul împărat (inspirat, probabil, din lucrarea lui Suetonius, *Vitae duodecim Caesarum*), deşi, din punct de vedere legal, Augustus a repre-

[4] Iată câteva exemple revelatoare: „Roma era totuşi în esenţă o democraţie constituţională" (p. 18); „Felul în care Roma opera în cazul schimbului de favoruri şi influenţă ar fi perceput în societatea modernă de azi ca foarte corupt" (p. 115); „principatul iulio-claudian s-a dovedit capabil de un despotism similar cu oricare alt sistem tiranic" (p. 145); „[în timpul lui Gaius Caligula] un alt factor care i-a afectat popularitatea... a fost dispariţia ultimelor elemente ale democraţiei" (p. 187).

zentat primul conducător roman cu puteri sporite de la începutul Romei imperiale. Autorul corectează această eroare mai târziu (p. 77), atunci când îl menţionează pe Octavianus drept „primul împărat al Romei".

În cadrul textului apar confuzii terminologice, ca, de exemplu, utilizarea denumirii de „germani", şi nu de „germanici" ori „populaţii/triburi germanice" (p. 55, 56 etc.) sau, în cazul înfrângerii de la Carrhae din anul 53 a.Chr., atunci când „Crassus fusese învins şi ucis pe când încerca să invadeze Imperiul Persan" (p. 59). În cadrul istoric de la mijlocul secolului I a.Chr. este vorba de statul parth sau Parthia, şi nu Imperiul Persan, greşeală corectată mai departe de Philip Matyszak (p. 62).

De asemenea, utilizând ca sursă istorică Appianus (şi nu numai), autorul subliniază acordul său privind atribuţiile monarhice ale lui Caesar, deşi, din punct de vedere instituţional, acesta din urmă nu a deţinut asemenea puteri de natură regală. Mai departe, autorul realizează o confuzie (sau o înţelegere terminologică defectuoasă) atunci când interpretează titlul IMP(ERATOR) de pe aversul unei monede cu Brutus ca însemnând împărat, iar nu „general plin de succes" (p. 73). Autorul nu înţelege sensul originar al termenului *imperator*, care a căpătat sensul de monarh abia mai târziu, aici *imperator* sublinia mai întâi loialitatea armatei faţă de un general victorios, dar şi faptul că, în timpul dinastiei iulio-claudiene, triumful era primit doar în numele principelui.

La un moment dat, Philip Matyszak utilizează titlul roman de „dictator" prin referire la caracteristicile unui dictator din perioada contemporană: „poporul ar fi acceptat chiar şi un dictator atâta timp cât acesta rămânea binevoitor" (p. 135, cu referire la Tiberius). Astfel, autorul demonstrează că, în privinţa unor termeni-cheie, nu reuşeşte să separe înţelesul originar de cel modern. Alte două inadvertenţe demonstrează lacunele evidente ale autorului privind istoria Romei: denumirea incorectă a legiunii IX Hispana[5] şi un moment din cucerirea Britanniei în timpul lui Claudius[6].

În concluzie, lucrarea lui Philip Matyszak *Fiii lui Caesar. Prima dinastie a Romei imperiale* poate fi inclusă în seria de lucrări de popularizare a istoriei romane, însă nu poate fi considerată de strictă specialitate, în ciuda recursului la izvoare literare. Autorul nu include surse arheologice, epigrafice, juridice, artistice – fapt ce poate fi scuzat de amplitudinea unor stu-

[5] Numită „Hispanica" la p. 150, corectată apoi la p. 201, ceea ce subliniază fie o cunoaştere superficială a armatei romane de către autor, fie o traducere defectuoasă a textului, după cum am mai observat în multiple ocazii.

[6] „Romanii au debarcat... au reuşit să preia controlul asupra Londrei în iulie [42 p.Chr.]" (p. 201). Fie este vorba de spaţiul ocupat astăzi de oraşul Londra, fie autorul nu realizează că denumirea este medievală şi derivată din aşezarea Londinium, înfiinţată de romani după cucerirea insulei în timpul lui Claudius şi Nero.

dii masive privind perioada iulio-claudiană[7]; totuşi, el plasează lucrarea de faţă la un nivel ştiinţific inferior.

Ionuţ ACRUDOAE
Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi
(ionut_erameu@yahoo.com)

Caroline FÉVRIER, Supplicare deis. *La supplication expiatoire à Rome*, Turnhout, 2009 (*Recherches sur les rhétoriques religieuses*), 250 p., ISBN : 978-2-503-53191-5

Caroline Février este lector de limba latină la Universitatea din Caen. Cercetarea sa are ca punct central religia romană, iar teza sa de doctorat precum şi articolele sale urmăresc ispăşirea semnelor divine. Lucrarea în discuţie este alcătuită din trei părţi, fiecare cuprinzând la rândul său câte trei capitole, la acestea adăugându-se o introducere, concluziile, anexele, precum şi o biliografie.

Introducerea este precedată de o scurtă prefaţă semnată de Gérard Freyburger şi Laurent Pernot, coordonatorii colecţiei şi de mulţumirile autoarei. Incă de la primele pagini ale introducerii (p. 5-9), autoarea defineşte elementul central al lucrării sale, şi anume rugăciunea publică, ce reunea, la ordinul Senatului şi după consultarea autorităţilor religioase, poporul roman, care urma să se adune în sanctuarele din oraş, având ca scop implorarea zeilor supăraţi. Aceasta se prezintă de asemenea ca un cadru ce reunea veselia riturilor greceşti cu solemnitatea celor romane, iar pietatea şi emoţiile individuale cu formalismul juridico-religios al religiei de stat. Rugăciunea apărea în contextul unui dezechilibru în care *pax*

[7] Ţinem cont de faptul că lucrarea lui Matyszak are 280 de pagini, în timp ce lucrarea lui Alan K. Bowman, Edward Champlin, Andrew Lintott (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. X: *The Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69*, Cambridge University Press, 2008, conţine 1137 pagini, însă analizează perioada de la sfârşitul Republicii şi imperiul iulio-claudian din punct de vedere politic, administrativ, financiar, militar, juridic, provincial, religios, social, literar şi artistic.

deorum era ruptă. Din aceste câteva pagini aflăm, de asemenea, direcţiile urmărite de autoare. Mai întâi, stabilirea limitelor fiecărui tip de rugăciune, fie ea de ispăşire, de mulţumire sau de împăcare. Următorul pas este identificarea elementelor componente ale ritualului, urmat de un studiu al gesticii. Se ilustrează astfel constituirea progresivă a unui rit juridico-religios îmbogăţit cu elemente greceşti, dar fundamental roman. Ritualul apare în secolul V î. Hr. şi dispare în secolul I î. Hr., la fel de discret precum apăruse.

Prima parte a lucrării – *Definition et structure du rite* (p. 13-63) – cuprinde trei capitole. Primul – *Supplicatio. Essai de definition* (p. 13-22) – analizează tipurile de rugăciune, de la cea de ispăşire la cea de mulţumire, aceasta fiind, se pare, posterioară celei dintâi; ea era decretată ca urmare a unei victorii militare. Aceasta, spre deosebire de urmaşa sa (cea de ispăţire), nu necesita participarea activă a autorităţilor religioase, având un caracter mai mult politic şi militar. Autoarea prezintă şi teoriile altor specialişti cu privire la cele trei categorii de rugăciuni publice. De exemplu, J. Toutain vede doar două clase, rugăciunile prin care se mulţumea zeilor şi cele destinate înduplecării lor. Ultimele pagini pun accent pe etimologia cuvântului *supplicare*.

Al doilea capitol – *La prière et la sacrifice* (p. 23-43) – urmăreşte o descriere a ritualului, care se distinge de rugăciunea obişnuită prin amploarea realizării sale precum şi prin ceea ce era „în joc". El apare ca un veritabil discurs retoric pentru toate divinităţile ce aveau un sanctuar la Roma – *omnibus des quorum puluinaria Roma essent*. Chiar daca autori precum G. Dumézil sunt sceptici cu privire la maniera în care spontaneitatea rugăciunii individuale interacţiona cu formalismul şi rigurozitatea cultului de stat, autoarea susţine existenţa, fără îndoială, a unei anumite discipline întreţinute de autorităţile religioase competente. Un alt element definitoriu al ritualului este sacrificiul, fie nesângeros (libaţii de vin, tămâie), fie sângeros (*hostiae maiores* sau/şi *hostiae lactentes*), ce venea să întărească eficacitatea rugăciunii.

Ultimul capitol al acestei prime părţi – *La Geste dans la supplication* (p. 45-60) – aduce în centrul atenţiei gestul (limbaj independent) ca dimensiune spaţială a ritului. *Manus supinae* sau îngenunchierea – gestica rugăciunii publice – cuprinde elemente specifice rugăciunii dar şi doliului. Mai mult, gesturile ce se regăsesc în implorarea unui om către semenii săi devin în rugăciunea publică semne simbolice reprezentând structura formală a ritului.

Din primul capitol, *Supplications grecques et supplication romaine* (p. 63-78), al celei de a doua părţi – *Les origines de la Supplication* (p. 63-121) – aflăm modul în care autorii greci se raportau la acest ritual roman. De exemplu, pentru Polibius acest comportament este obişnuit în momentele în care patria romanilor înfrunta un pericol extrem. Unii specialişti au încercat să găsească asemănările aceste rugăciuni publice fie cu εκετεία (εκετης – cel ce soseşte şi se roagă), fie cu προσκυνησις.

Le rituel grec (p. 78-100) este titlul celui de al doilea capitol, care se axează pe sublinierea elementelor ce au intrat în substratul roman, reînoind, fără a denatura, religia „naţională". Autoarea încearcă să stabilească măsura în care această rugăciune este grecească. La sfârşitul Republicii, ritualul apare definit astfel de către specialişti: „pratique romaine par essence, la supplication se serait ainsi progressivement hellenisée, au poit de devenir un céremonie proprement spectaculaire".

În sfârşit, din ultimul capitol al celei de-a doua părţi, *La supplication, rite romaine*? (p. 101-121), aflăm că, sub aparenţa unui rit oficial şi colectiv, rugăciunea era un act de devoţiune în primul rând individual. Acesta cred că este şi marele mister al acestui ritual, menit să fie colectiv, dar eminamente individual. Aşa cum este menţionată la Titus Livius, rugăciunea nu apare ca o inovaţie, ea contopindu-se în tradiţie.

Ultima parte a lucrării, *La supplication, les prètres et le prodige* (p. 125-191), cuprinde, de asemenea, trei capitole. Primul, *La supplication comme rite de procuration* (p. 125-139), aduce în discuţie rolul diferitelor colegii sacerdotale în stabilirea rugăciunilor publice (contrar unor afirmaţii, hotărârea ritului nu era privilegiul decemvirilor), precum şi identificarea acelor semne divine ce impuneau apelul la această rugăciune. De exemplu, în 293 î. Hr., o rugăciune este adresată lui Esculap pentru a pune capăt unei epidemii, iar în 206 î. Hr., elementul declanşator a fost stingerea focului sacru.

Al doilea capitol din aceasta secţiune, *Le céremonial* (p. 141-171), prezintă elementele caracteristice rugăciunii, ca de exemplu formulele *ad omnia puluinaria* sau *per omnia puluinaria*. Ceea ce merită menţionat este faptul că ritualul nu era limitat la frontiera oraşului; de exemplu, în 180 î. Hr., decemvirii au hotărât o rugăciune publică de o zi la Roma şi trei zile în întreaga Italie.

Capitolul intitulat *L'histoire d'un rite* (p. 173-191) ilustrează, prin exemple, momentele în care au fost decretate rugăciuni publice şi, implicit, care a fost evoluţia ritualului. 464 î. Hr. este anul în care are loc prima asemenea rugăciune ce a durat trei zile. Se pare că în timpul celui de al doilea război punic, rugăciunile apar an după an, pentru ca decenii mai târziu, în preajma anului 165 î. Hr., numărul lor să scadă simţitor. Ultima rugăciune menţionată de Titus Livius este cea din 90 î. Hr.

Anexele lucrării cuprind sursele (p. 203-229) în care apar menţionări ale ritualului, precum şi un tabel (p. 230-235) în care sunt trecute cu precizie toate rugăciunile aşa cum apar ele la autorii antici. Rit colectiv, profund roman, această rugăciune reunea principalii „actori" ai Romei republicane, Senatul, poporul şi cele mai importante colegii sacerdotale. Astfel „romanul abandona prerogativele sale de bărbat şi de cetăţean pentru a deveni un simplu muritor care îngenunchează în faţa zeilor naţionali, în vederea restabilirii păcii divine – *pax deorum*". (p. 158). Astfel putem conchide că „la supplication expiatoire est, incontestablement, un rite républicain" (p.

176) qui meure „au moment où les feux de la République s'eteignent" (p. 179).

Elena ADAM
(Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

FRÉDÉRIC HURLET, BERNARD MINEO (sous la direction de), *Le Principat d'Auguste. Réalités et représentations du pouvoir. Autour de la* Res publica restituta. *Actes du colloque de l'Úniversité de Nantes 1er-2 juin 2007*, Presses Universitaires de Rennes, 2009 (Collection *Histoire*), 352 p., ISBN 978-2-7535-0952-8

Lucrarea în discuţie reuneşte actele colocviului internaţional ce a avut loc în cadrul Universităţii din Nantes în iunie 2007, colocviu născut din interesul a doi tineri profesori, un istoric, Frédéric Hurlet, şi un latinist, Bernard Mineo. Ea cuprinde contribuţii importante ale unor cercetători de la Universităţi de prestigiu din Franţa, Italia, Germania, Australia. Articolele se grupează în jurul a patru mari probleme: *Res publica restituta* între realitate şi ficţiune, *Res publica restituta* în discursul oficial, *Res publica restituta* în poezia epocii lui Augustus şi *Res publica restituta* în istoriografia antică.

Pentru început, trebuie să aducem câteva clarificări sau completări cu privire la titlul lucrării şi, implicit, al colocviului: *Principatul lui Augustus. Realităţi şi reprezentări ale puterii în jurul conceptului de Res publica restituta*. Această formulă nu apare cert decât în *Laudatio Turiae*; surprinzător nu se regăseşte nici pe *aureus*-ul din 28 î.Hr. şi nici în *Res Gestae*. Expresia mai apare, totuşi, la Titus Livius în legătură cu un discurs al lui Cincinnatus din 460 î.Hr. şi, de asemenea, pe arcul de triumf al lui Septimius Severus. N. K. Mackie încadrează conceptul în categoria miturilor ce, mult mai abile decât propaganda, prezintă idei vagi şi nesfârşite. O anumită clarificare este necesară şi în ceea ce priveşte dublul înţeles al termenului *restituera:* a restabili, a reface sau a transfera, a înapoia (sensul rămâne o problemă deschisă). Înseamna oare înapoierea către poporul roman a puterilor sale politice sub forma legilor şi a drepturilor sau restabilirea drepturilor şi legilor printr-un edict atestat de Dio Cassius (LIII, 245), care punea capăt ilegalităţilor comise în epoca triumvirilor în materie de drept privat (p. 15)?

În istorie, a rămas încetăţenită ideea că momentul Actium, septembrie 31 î. H., a reprezentat punctul-cheie când are loc trecerea de la exercitarea puterii de către o aristocraţie la exercitarea acesteia de către un singur om, *princeps* şi familia sa, *domus Augusta*, privită ca o dinastie.

Aşa cum se afirmă în *Introduction* (p. 9-22), centrul problematic al colocviului a fost reprezentat de emergenţa a două întrebări: poate fi *Res publica* privită ca un mijloc formal de a înscrie Principatul într-o formă de

continuitate istorică sau este doar un artificiu, o iluzie, subliniind ipocrizia noului regim?

Martin Spannagel este autorul primului articol (p. 25-49), în care este studiat contextul politic anterior anilor 31-27 î. H. Scopul lui este de a demonstra că Augustus s-a comportat ca un *princeps* încă de la începutul carierei sale, în 44-43 î. H. (nu este vorba numai de o poziţie constituţională, aceasta bazându-se pe supremaţia, superioritatea personală), şi de a sublinia toate ambiguităţile restaurării augusteice.

Titlul contribuţiei lui Frederik Vervaet *In which capacity din Caesar Octavianus Restitute the Republic?* (p. 49-73) este, în acelaşi timp, întrebarea care a constituit centrul atenţiei încă de la publicarea *aureus*-ului din 28 î. H. (de către John Rich si Jonathan Williams) şi anume: Care a fost poziţia oficială a tânarului Caesar în perioada 31-27 î. H.? Autorul conchide că, după izbucnirea războiului civil, Octavianus a ales o tăcută continuare a puterilor sale triumvirale, evitînd totuşi să fie denumit triumvir în documentele publice. Într-un articol din 1953, Ugo Coli afirma că Marcus Antonius s-a considerat triumvir până la moartea sa şi sugerează că dacă Octavianus nu abdicase la sfârşitul anului 32 î. H., atunci o face in 27 î. H. Triumviratul se sfârşea în mod normal prin abdicare voluntară, moartea triumvirului sau abrogarea oficială. Astfel, chiar şi după moartea lui Marcus Antonius, Octavianus îşi menţine titulatura până la abdicarea publică din 27 î. H., iar pentru Vervaet această politică a demonstrat dorinţa tânărului Caesar de a stăpâni Republica.

Aristocraţia senatorială constituie subiectul articolului lui Frédéric Hurlet (p. 73-101). Din punctul acestuia de vedere, noul regim trebuia să includă vechiul regim, şi anume Senatul. Principele devenea cel mai bun dintre senatori, *primus inter pares*, nu doar politic, dar şi social. Hurlet subliniază, de asemenea, schimbările înregistrate în viaţa politică, de exemplu instituţia consulatului se întoarce la regulile şi practicile de dinaintea triumviratului. Potrivit autorului, de-a lungul secolelor, *Res publica restituta* tinde să devină însă o formă fără fond.

Philippe Le Doze aduce în discuţie personalitatea lui Mecena (p. 101-119) subliniind rolul său politic înainte şi după anul 29 î. H. Cert este că după anul 27 î. H. situaţia politică era prea sensibilă pentru ca Augustus să încredinţeze administrarea Romei încă o dată lui Mecena. După războiul din Alexandria, statul roman a intrat într-o fază de normalizare instituţională, tânărul Caesar nu uitase că legitimitatea triumviratului rezida în promisiunea restaurării Republicii. *Res publica restituta* implica retragerea acestui personaj din viaţa politică, căci această anomalie instituţională (Mecena) constituia o ruptură prea bruscă de *mos maiorum* (p. 111).

În articolul *Les restaurations religieuses d'Octavien Auguste* (p. 119-129), John Scheid prezintă locul religiei in *Res publica restituta*. Întreaga activitate religioasă a lui Augustus (se pare ca au existat două faze de iniţiative religioase: 36-27 î.H. şi începând cu 12 î. H.) a avut o motivaţie

politică şi, spre deosebire de alte întreprinderi, restaurarea religioasă a conferit rezultate imediate.

În următoarele pagini (p. 129-145), Michel Tarpin analizează triplul triumf din 29 î. H. prin comparaţie cu cele din timpul Republicii (ale Scipionilor, al lui Ap. Claudius Pulcher). Autorul încearcă să găsească deosebiri sau asemănări, analiza însă nu evidenţiază nici o diferenţă notabilă; mai mult, Octavianus nu ar fi schimbat un ritual atât de bine ancorat în mentalitatea romană.

Articolele din cea de a doua secţiune, *Res publica restituta în discursul oficial*, dezbat aspecte numismatice, precum articolul lui Arnold Suspène (p. 145-169), în care autorul identifică două etape în opera monetară a lui Augustus: între 27-12 î. H., o restaurare a monedei civice, gestionate de magistraţii oraşului, reînoite anual, iar cea de a doua începând cu 12 î. H., ce a implicat crearea unei noi monede imperiale centralizate, bătute departe de Roma, într-o provincie imperială. Cert este ca Augustus nu a fost interesat doar de natura practică a monedelor, dar şi de aspectele simbolice ale instituţiei. Emmanuelle Rosso (p. 209-245) continuă tema monetară cu un articol despre preluarea modelului augusteic în monedele din timpul lui Vespasian, când imaginea primul *princeps* devine simbolul restaurării libertăţii Senatului şi poporului roman.

În cea de a treia parte, Mario Citroni (p. 245-267), Paul Martin (p. 267-281) şi Alain Deremetz (p. 281-295) au în vedere *Res publica restituta* în operele lui Horatiu (Augustus perceput ca un zeu în viaţă), Ovidiu (Cipus, generalul roman prezentat ca o legendă inversată a lui Augustus, acesta din urmă fiind privit ca un muritor de rând) şi Vergiliu.

Res publica restituta în istoriografia antică reuneşte articolele a trei cercetători despre trei autori antici: Bernard Mineo se opreşte asupra operei lui Titus Livius, în cadrul căreia identifică ciclurile istoriei romane şi figurile sale proeminente – Romulus, Servius Tullius, Scipio Africanul şi Augustus (p. 295-309); Olivier Devillers urmăreşte domnia lui Augustus în opera lui Tacitus (p. 309-325); în sfârşit, Marie-Laure Freyburger-Galland tratează *Res publica restituta la Dio Cassius* (p. 325-343). Pentru acesta din urmă, cel mai bun regim politic ar fi o monarhie parlamentară în care puterile sunt împărţite între Senat şi principe.

Cel mai important aspect pe care această culegere de articole a reuşit să-l sublinieze este că, ţinând cont de faptul că *ambiguitatea* este cea care caracterizează întregul sistem politic instaurat de Octavianus, autorii reuniţi în cadrul colocviului au demonstrat totuşi că *Res publica restituta* nu desemna o întoarcere la vechea Republică aristocratică, ci formele de organizare a vieţii publice care nu implică confiscarea „statului" de către un individ sau de o facţiune şi care permite existenţa continuităţii între noul regim şi cel vechi.

Elena ADAM
(Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

JUAN JOSÉ PALAO VICENTE (ed.), *Militares y civiles en la Antigua Roma. Dos mundos diferentes, dos mundos unidos*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, 270 p. + illustrations, ISBN 978-84-7800-186-6

The military history of the Roman Republic and Empire, besides researches regarding the politics and the religious cults, are subjects of present interest in the analysis of researches in both Europe and the continents where the Roman authority was present. In the same context – of military history – the present volume, *Militares y civiles en la Antigua Roma. Dos mundos diferentes, dos mundos unidos* (*Militaries and civilians in Ancient Rome. Two different worlds, two united worlds*) emerged, published at the University of Salamanca, Spain. It was coordinated by Juan José Palao Vicente – the author of *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una légion romana* (*Legion VII Gemina Pia Felix. Study upon a Roman legion*), edited by the same academic publishing house. Literary, epigraphic, and archaeological sources were used for this publication, emphasizing, through particular cases, the relations between the Roman army and the civilian population within various provinces, focusing on Hispania. The paper has individual references for half of the articles (the second, the third, the sixth, the seventh, and the ninth), as well as corresponding images and maps, together with a useful index at the end (p. 255-270).

The current volume constitutes the result of the International Congress – *Militares y civiles en la Antigua Roma. Dos mundos diferentes, dos mundos unidos* – which took place on February 18 and 19, 2010. The paper comprises ten studies, grouped upon three periods of the Roman history: three articles upon the Republic, six on the Principate, and an article on the Late Antiquity or even the beginning of the Middle Ages. The book contains, as shown in the title, historical analyses regarding the relation of the Roman army with the local population, especially in the province of Hispania (mostly during the Principate). In the preface of the paper, the editor Juan José Palao Vicente briefly presents the study contents and the novelty brought by each author of the studies, and he acknowledges various institutions which supported the publication of the study collection regarding the relations between the army and the indigenous populations.

The first three studies concerning the Roman Republic lay emphasis on certain particular aspects regarding the army, mostly from a political, and less from a social, familial or institutional perspective. Thus, the article of Manuel Salinas de Frias (University of Salamanca) – In castreis Scipionis*: exército y política en Roma durante el siglo II a. C.* (In castreis Scipionis: *army and politics in Rome during the second century BC*, p. 15-29) – reflects some notions on the military power and the Roman politics during the second century BC, depicting aspects concerning the conquest of Numantia by Scipio Aemilianus in 134-133 BC, the Roman client system and,

in a sequence of "prosopographical episodes", presenting the staff of this Roman general.

Cristóbal González Román (University of Granada), *Ejército e integración ciudadana durante la República tardía* (*The army and the integration of citizens during the Late Republic*, p. 31-55) follows the transformations suffered by the Roman army during the second and the first century BC, the integration of poor citizens and allies of the Italic peninsula within the military structures, the effect of the so-called reform of Caius Marius, as well as certain notions concerning the Hispanic-origin auxiliary units (Gallic or Numidian, also) that took part in the civil wars during the first half of the first century BC. In order to make concrete historical observations, the author uses several numismatic, iconographic, and demographic sources.

The last study upon the Republic belongs to François Cadiou (University of Bordeaux III – The Ausonius Institute), who dealt with the category of the *evocati* during the aforementioned period, with the complete title Non milites sed pro milite. *La question des* evocati *à l'époque républicaine* (*The issue of the* evocati *category during the Republican Era*, p. 57-76). The French historian underlines certain terminological aspects, the confusions regarding the category of the *evocati* and the differences between them and the veterans, with examples from literary and epigraphic sources.

In the part of the book dealing with the Principate, the articles are specialized on provinces, mostly of the Roman Hispania. Thus, the study of José Carlos Saquete Chamizo (University of Sevilla) – *Del mundo militar al mundo civil: los veteranos militares y algunas colonias de Augusto en Hispania* (*From the military to the civil life: the veterans and some colonies founded by Augustus in Hispania*, p. 79-92) – talks about the foundation of veterans' colonies in Hispania during Augustus (27 BC-14 AC), their relations with the local population, and the integration of former soldiers within the civilian world, especially in the settlements where there had been a population before founding the colonies of *Augusta Emerita* (Mérida), *Augusta Firma* (Écija), *Caesar Augusta* (Zaragoza) or *Augusta Gemella* (Martos). Also, José Carlos Saquete Chamizo tries to outline certain relations between the colonists and the autochthonous (*incolae*), the institutional uncertainties regarding the isolation or integration of the local population within the new colonies, as well as the economic and political aspects resulting from this interaction. The same contact of the Roman army with the local population is underlined in the article signed by three Spanish, Inés Sastre, Alejandro Beltrán and Javier Sánchez-Palencia (Institute of History, the Centre of Human and Social Sciences, CSIC, Madrid), *Ejército y comunidades locales en el noroeste peninsular: formas de control y relaciones de poder en torno a la minería del oro* (*Army and local communities in the North-East of the peninsula: forms of control and power relations around the gold mining*, p. 117-134). The study also underlines the role played by the gold and the silver mines, as well as by the farms in the

North-East of Hispania in the Romanization of this province. The strong points of the article are represented by consistent references, images, maps and reconstitutions for better understanding the contents. The weak points are too much stressing the descriptive side of mining and insufficient information upon the role of the Roman army in the mining activity or in the relations with the local populations.

The relations between the militaries and the civilians in the province of Hispania are also the subject the article of Juan José Palao Vicente (University of Salamanca), *Una aproximación al estudio de las relaciones entre militares y civiles en Hispania durante el alto imperio* (*Study approach of the relations between the militaries and the civilians in Hispania during the High Empire*, p. 165-196). The historian focuses on several aspects concerning the differences between the Republican, occupying, but temporary army, and the Imperial army, with permanent garrisons, and on certain physico-geographical changes as regards settling Roman camps, and, inevitably, civilian settlements around these camps, as well as the relations between the two habitation units. In order to support his observations, Juan José Palao Vicente includes archaeological (Roman camps, religious constructions, monuments, amphitheatres) and epigraphic evidence (votive and funerary inscriptions) as regards the presence of Roman camps and civilian settlements in Hispania (with case studies on Tarraco and Emerita Augusta). Also, the Spanish historian is aware of the difficulties implied by a substantial analysis of the relations between the militaries and the civilians, because of the reduced number of sources, but he underlines the commercial (certain exchanges between the militaries and the civilians, as well as their role in the mining industry), familial and institutional aspects between the two categories. He also brings into focus the special role of the veterans in the provincial integration and the strong connection with the indigenous element.

The article of José Manuel Iglesias Gil (University of Cantabria), *La actividad de la* legio IIII Macedonica *en la organización del territorio de la* Hispania Tarraconensis (*The activity of the IIII legion Macedonica in organizing the territory of* Hispania Tarraconensis, p. 93-115), deals with the influence and the economic, infrastructural, and military activity of a single Roman military unit, legion IV Macedonica, along with legions VI Victrix and X Gemina, during their stay in the province of Hispania Citerior Tarraconensis. This article focuses mainly on the political aspects and on the control exerted by the Roman emperors in this space, through the imperial legions, as well as on their activities (economic or infrastructure-related) in the name of the Roman sovereigns.

Another article referring to the Roman Hispania presents the main supply routes of the Roman army within this province, including the elements necessary for survival: wheat, meat, wine, fruit, ceramics, utilities, etc. The two historians, Ángel Morillo (The Complutense University of Ma-

drid) and Javier Salido Domínguez (The Autonomous University of Madrid), through the study entitled *El aprovisionamiento del ejército romano en Hispania. Transporte, almacenaje y redistribución* (*Supply for the Roman army in Hispania. Transportation, storage, and redistribution*, p. 135-164), reconstitute the production and supply centres and the distribution centres, starting with the Republican era and up to the Principate (the Julio-Claudian and the Flavian dynasties), using mostly archaeological, and also literary sources (Titus Livius, Caesar, Columela, etc.). The positive aspects of the study are the presence of images, the descriptions of *horrea* (deposits, certain rooms to store the cereals or other foods), all of them included in a Republican or Imperial historical context. As weak points we mention the fact that the authors put too much stress upon the technical aspect, meaning upon the archaeological and architectural details of the storage rooms, and do not make enough observations regarding the supplying process of the Army *per se*, or the social and institutional aspects of this phenomenon.

The last two articles of the book present historical studies upon the Dominate or even the beginning of the Middle Ages. Thus, in the first article, *Ejército y soldados romanos en cartas de mujeres sobre asuntos familiares, militares y civiles, en papiros de Egipto de los siglos I-IV* (*Army and Roman soldiers in the women's letters regarding the familial, military and civil matters, in the papyri of Egypt during the 1st-4th centuries*, p. 197-223), Sabino Perea Yébenes (University of Murcia) presents, comments and analyzes nine letters (papyri) sent by women of the Roman Egypt, during the first, up to the fourth century AC. These letters comprise various references to military civil aspects of Aegyptus, as well as the role of women in children's education and their contacts with the military and civil worlds. The second article on the Late Antiquity – also the last one of the publication, signed by Fernando López Sánchez (Jaume I University, Castellón, Wolfson College, Oxford) – is entitled *Moneda civil y moneda militar en Hispania (350-711 A. C.)* (*Civil currency and military currency in Hispania [350-711 AC]*, p. 227-252). It presents several observations regarding the evolutions of the military emissions in Hispania, starting with the year 350 AC (Magnentius's campaign against Constantius II) and up to 711 AC (the beginning of the Arabian invasion in the Iberian Peninsula). The historian underlines some ideas upon the decrease in the percentage of precious metal in the fifth century AC, the circulation of coins in various actions which included military operations against the Barbarians or the usurpers, as well as coins emitted by Barbarian kings (Suevic, Vandal) and by the Visigoth kingdom of Toledo in the sixth and the seventh century. Nevertheless, Fernando López Sánchez emphasizes only a few aspects regarding the relations between the militaries and the civilians, and there is only limited information upon the "civilian currency"; on the other side, there is

too much emphasis upon the political and military evolution, neglecting the social or institutional aspects.

In general, the articles of the book study the relations between the military and the civil world, with the diversity of their common and distinct elements; nonetheless, often the historians put too much stress on the political evolution. Thus, they do not include more observations on the human relations, maybe because of the lack of archaeological, literary or epigraphic information. Nevertheless, the studies within this paper contribute to another understanding of the Roman military or civil universe, with all its complex – political, economic, military or social – elements.

Ionuţ ACRUDOAE, PhD
(Faculty of History,
University „Alexandru Ioan Cuza" Iassy, Romania)
(ionut_erameu@yahoo.com)

SALLY GRAINGER, *Cooking Apicius. Roman recipes for today*, Prospect Books, Davon, 2006, 128 p., ISBN 978-1-903018-44-6[1]

Lucrarea este structurată pe două mari capitole, fiecare având mai multe subcapitole. Introducerea conţine informaţii generale despre fundalul istoric, cina la romani, ingrediente speciale. Capitolul cu reţete însumează un număr de 59 de reţete, împărţite pe diferite categorii: aperitive şi garnituri, mâncăruri din carne, garnituri de legume, peşte, deserturi. Rândurile autoarei sunt însoţite de ilustraţiile lui Andras Kaldor. Desenele acestuia se bazează pe pavimentul de mozaic al vilei romane Rio Verde din San Pedro de Alcantara, lângă Marbella, în Spania, datată în secolul I p. Chr., unde în peristil au fost descoperite mai multe decoraţii legate de mâncare şi gătit: animale, cuptoare, boluri, farfurii de supă.

Din prefaţă aflăm că Sally Grainger a început reconstituirea felurilor de mâncare romane pe la mijlocul anului 1990, ulterior străduindu-se să înţeleagă reţetele şi să le reconstituie utilizând echipamente şi tehnici autentice. Reţetele alese pentru acest volum sunt o selecţie din Apicius, care, după părerea autoarei, pot fi cu uşurinţă reproduse în propria noastră bucătărie. În textul original sunt peste 450 de reţete, dar multe, mai ales sosurile, sunt repetiţii atât în gust cât şi în formă (p. 9). Sally Grainger a încercat să evite mâncărurile mai elaborate şi mai scumpe, concentrându-se

[1] Am dori să mulţumim pentru sprijinul financiar acordat de FONDUL SOCIAL EUROPEAN prin Programul Operaţional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013. **Axa prioritară 1.** Educaţia şi formarea profesională în sprijinul creşterii economice şi dezvoltării societăţii bazate pe cunoaştere. **Domeniul major de intervenţie 1.5.** Programe doctorale şi postdoctorale în sprijinul cercetării. Contract nr: POSDRU/6/1.5/S/4: „STUDII DOCTORALE, FACTOR MAJOR DE DEZVOLTARE AL CERCETĂRILOR SOCIO-ECONOMICE ŞI UMANISTE"

pe felurile de mâncare zilnice găsite în Apicius. Mâncarea romană şi mai ales mâncarea romană apiciană are o reputaţie teribilă, din cauza multitudinii de ierburi, mirodenii, lichide diferite utilizate la prepararea ei (p. 10). În ultimele decenii, părerea oamenilor de ştiinţă şi a arheologilor este aceea potrivit căreia condimentele erau prezente pentru a reflecta bunăstarea, averea, nu gustul, şi au fost alese de gurmandul roman decadent pentru statutul pe care-l proiectau şi nu pentru potrivirea sau gustul lor. Autoarea este de părere că aceşti comentatori moderni nu au pregătirea necesară pentru a interpreta reţete scrise de un bucătar pentru un alt bucătar. Un fapt adesea trecut cu vederea este acela că nu toate mâncărurile romane erau foarte condimentate, fiind multe reţete simple şi abia asezonate (p. 11).

Introducerea începe cu subcapitolul intitulat *Fundal istoric*. Sally Grainger crede că reţetele din Apicius erau citite şi utilizate mai degrabă de bucătari-sclavi decât de vreun gurmand. Este o cărticică practică, dar există o confuzie între titlu şi autor. Există referinţe în sursele antice la un gurmand numit Marcus Gavius Apicius (14-37 p. Chr.). Acesta a fost cunoscut mai ales pentru două lucruri: a navigat în jurul Mediteranei în căutarea celui mai mare crevete şi a murit cu stil, otrăvindu-şi ultimul banchet. Dar acesta cu siguranţă nu era bucătar. Pe baza studierii textului, s-a ajuns la concluzia că, în afară de câteva reţete care par a fi numite după el, sunt puţine legături directe. Autoarea crede că numele de Apicius a fost asociat cu mâncarea abundentă prin reputaţia lui Apicius, apoi cu mâncarea însăşi şi cu bucătarii care-l preparau, iar în cele din urmă a ajuns să se refere la colecţia care conţinea acele reţete. În realitate, *Apicius* este titlul unei cărţi, mai puţin referinţa la autorul ei (p. 13). Este de remarcat faptul că reţetele au fost scrise în latina vulgară; Apicius ar fi aparţinut elitei societăţii şi ar fi utilizat un limbaj cizelat, elevat. Totodată, *De re coquinaria* nu conţine informaţii despre sursele sau identitatea ingredientelor, nici informaţii narative şi generale, cum ne-am aştepta dacă textul ar fi scris de un gurmand (p. 14). În lucrare nu se „aude" vocea autorului şi nici a compilatorului. Astfel s-a tras concluzia că nu a fost compilată de o singură persoană, ci a crescut dintr-o mică colecţie originală, prin adăugarea de reţete în bucătărie. Persoana responsabilă cu transmiterea cărţii a fost mai degrabă un scrib dezinteresat decât un compilator, iar existenţa acestui scrib explică multe din neconcordanţele textului: repetiţiile, confuziile titlurilor reţetelor şi lipsa generală de precizie. *De re coquinaria* a fost scrisă din perspectiva celui care produce mâncărurile, şi nu din cea a celui care le consumă.

În subcapitolul *Cinând la Roma*, Sally Grainger oferă o scurtă descriere a obiceiurilor zilnice ale unui roman din zona urbană pentru ca noi să putem plasa reţetele în context şi pentru a înţelege ce se mânca şi când. Cartea *apiciană* de bucate a existat şi a fost utilizată într-o zonă mediteraneană caldă, iar sfera sa de influenţă s-a manifestat în Italia, Africa de nord, Spania, Grecia, Turcia (p. 15). Contextul este Roma, situaţia fiind foarte di-

ferită în nordul Europei şi în Britannia. Este prezentat pe scurt „orarul” şi menul zilei unui roman. Ziua începea la răsărit, micul dejun era minimalist, format din apă şi bucăţi de pâine sau ce a rămas din cina zilei anterioare. Urmau munca fizică şi activităţile sociale. Prânzul, la fel ca micul dejun, era o masă rece, din ce a rămas din cina zilei anterioare – caş, fructe, pâine (p. 16). Mâncarea de stradă, „*fast-food*”-ul antic, era un lucru comun: se puteau cumpăra cârnaţi, chifteluţe din carne, cârnaţi albi cu *pulsum* gătit, *patinae* simple – toate fiind potenţiale mâncăruri de prânz. Urma vizita la băile publice sau private. În *De re coquinaria* sunt multe exemple de mâncare care putea fi vândută la băi (de exemplu, chifteluţe de carne cu sos – *Apicius* 2.2.7 şi sepie – *Apicius* 9.4.3). Cina era cea mai importantă şi mai bogată. Erau trei feluri principale: *gustatio* (aperitiv), format din ouă, peşte, diferite *patinae*, mici aperitive pentru a stimula pofta; *mensae primae* (felul principal) din mâncăruri foarte variate – carne de pasăre, porc, miel, ied, peşte, sosuri, legume. Cartea are exemple pentru feluri principale mai simple sau mai elaborate. La *mensae secundae* (desert) se serveau mâncăruri simple: fructe, nuci, uneori prăjituri cu caş şi miere. În cartea apiciană sunt puţine reţete pentru desert, poate pentru că aceste reţete erau tratate separat, în altă carte (p. 19).

În subcapitolul *Cum să utilizăm această carte*, autoarea oferă câteva sugestii pentru a ne uşura munca în momentul încercării reţetelor. Reţetele au fost testate de Sally Grainger în propria bucătărie. Ea recomandă unele lucruri de care vom avea nevoie, dar oferă şi o alternativă la ele, în cazul în care nu le putem procura: un *mortarium*, un mic cântar, linguriţe de cafea (notate în reţete ca „tsp”), linguri („tbsp”). De asemenea, dă unele sfaturi utile pentru pregătirea ingredientelor înainte de a găti (p. 20-22).

Al patrulea subcapitol se intitulează *Ingrediente speciale*. Multe din ierburile des folosite azi se regăsesc şi în cartea apiciană, cum ar fi coriandru verde, mentă, pătrunjel; apar însă şi unele mai puţin cunoscute. Sally Grainger trece în revistă câteva dintre ierburile utilizate, dându-le şi numele latin, o scurtă descriere, modul de procurare, caracteristicile aromatice: cimbru (*Satureia,* p. 23), virnanţul (*Ruta graveolens,* p. 23-24), leuştean (*Levisticum officinale,* p. 24), asafoetida (p. 24-25), boabe de dafin (*Laurus nobilis,* p. 25), boabe de mirt (*Myrtus communis,* p. 25-26). Urmează o scurtă discuţie despre sosul de peşte, numit *garum* sau *liquamen*, care era esenţial pentru mâncarea romană. Acesta este ingredientul care armonizează toate celelalte gusturi şi arome. Autoarea ne spune că gustul sosului de peşte a fost recent identificat ca a „cincea aromă”, alături de dulce, sărat, acru şi amar. Romanii utilizau sosul de peşte în loc de sare. Nu demult, Sally Grainger a reuşit să identifice şi să clasifice variatele tipuri cu o oarecare precizie. Este vorba despre patru tipuri de sos de peşte: 1. *Garum* – se numea sosul făcut din sângele proaspăt şi măruntaiele peştilor selecţionaţi, mai ales scrumbie, fermentat cu sare. În timpul fermentării mixtura se limpezeşte, iar o saramură închisă la culoare se îndepărtează, fiind utilizată la

cină de meseni. *Garum* nu este menţionat separat în *De re coquinaria*, autoarea fiind de părere că era utilizat mai degrabă de meseni la cină, decât de bucătar în bucătărie (p. 27). 2. *Liquamen* se făcea prin dizolvarea peştilor mici, întregi, precum şi a bucăţilor de peşte mai mare eviscerat (inclusiv corpurile goale de scrumbie utilizate pentru *garum*) într-un lichid cu sare, fiind lăsat chiar şi patru luni. Amestecul se limpezea şi se aşeza în straturi. Pasta de pe fund se numea *allec* şi se folosea ca saramură, iar lichidul *liquamen* (p. 28). 3. *Muria* era o saramură de peşte mai uşoară. Nu apare menţionată în cartea apiciană. Pare să fi fost utilizată predominant de clasele inferioare (p. 28). 4. Al patrulea sos era un amestec de peşte mic şi de dimensiuni mijlocii cu sânge şi măruntaie. Acest sos compozit, realizat prin combinarea elementelor de la *garum* şi *liquamen*, a fost o evoluţie târzie a tradiţiei culinare, datând din secolul al VI-lea p. Chr., şi nu a fost utilizat în reţetele din *De re coquinaria* (p. 28). Astăzi avem acces la variatele sosuri de peşte sud-est asiatice, care sunt similare cu *liquamen*, pentru că anşoa şi sare sunt lăsate să se dizolve într-un lichid. Există totuşi diferenţe: cele mai bune sosuri de peşte Thai se fermentează până la 18 luni, totodată se fac cu un raport mult mai mare de sare la peşte decât cea indicată pentru reţetele romane (un sos antic se făcea cu o parte sare la 7 părţi peşte, iar un sos Thai cu o raţie de 1:3, uneori chiar 1:1). Autoarea ne sfătuieşte să achiziţionăm un sos mai deschis la culoare, mai puţin sărat sau o varietate uşor îndulcită. Un sos de peşte adaptat găsim la pagina 29.

Urmează câteva cuvinte şi despre băuturi. *Defrutum* este un sirop definit ca „must proaspăt fiert până ce ajunge la 1/3” (p. 30). Aroma specială poate proveni fie de la smochine, fie de la gutui adăugate în sirop în timpul fierberii. Este foarte utilă în multe reţete în care se foloseşte oţetul balsamic. *Caroenum* este mai greu de identificat, dar este posibil să fi fost sirop de struguri redus cu 1/3, mai lichid decât *defrutum* (p. 31). Ar putea fi înlocuit cu vinuri dulci care au adăugate smochine. *Passum* era un vin de desert sau de stafide, făcut din struguri care erau fie lăsaţi să se zbârcească în vin, fie să se usuce pe rogojini de papură. Licoarea se fermenta şi se învechea. Poate fi înlocuit de orice vin de desert foarte dulce, Sally Grainger dând chiar câteva exemple concrete de mărci de vinuri moderne, care îi corespund (p. 32).

Ca un sos gata preparat ne este prezentat *oenogarum*. Acesta era o componentă comună a mâncărurilor romane şi în multe situaţii s-ar asemăna cu un simplu dressing de salată. Piper şi, uneori, alte condimente erau amestecate cu sosul de peşte şi ulei iar apoi îndulcite cu vin sau cu unul sau mai multe sosuri descrise anterior. Un astfel de sos este instabil şi trebuie amestecat frecvent, pentru a menţine o emulsie ce poate fi turnată pe mâncare (p. 33).

Pâinea a fost mâncarea de bază pentru mulţi. Chiar şi la cinele elaborate ale celor bogaţi se servea pâine. Aceasta era albă şi pufoasă, în opoziţie cu feliile dense şi închise la culoare ale claselor inferioare. În mân-

cărurile zilnice se consuma o pâine plată, numită *lagana* (p. 36). Ca drojdie, la pâine se folosea o cocă acră (o bucată de cocă din ziua precedentă) sau drojdie de bere.

Al doilea mare capitol conţine selecţia de reţete, grupate pe diferitele feluri de mâncare, respectiv: aperitive şi garnituri, cum ar fi borş roman, supă de orz şi legume, fiertură de pui servită cu chifteluţe de carne, ficat marinat, salată de ficat de pui, pepene cu dressing de mentă; feluri din carne, ca şuncă fiartă în aluat cu smochine, *patina Apiciana*, pui în sos dulce acrişor, sos rece pentru porc, iepure umplut, miel fript cu coriandru; garnituri de legume, cum ar fi mazăre condimentată, fasole în sos de muştar, morcovi sau păstârnac în glazură de miere şi chimen; peşte: sos pentru plătică coaptă, scrumbie umplută, sos pentru ton sau scrumbie; deserturi: budincă de migdale şi griş, *patina* de pere, piersică în sos de chimen.

Lucrarea mai cuprinde o bibliografie selectivă. Ea este bine structurată, pe capitole şi subcapitole clare, care oferă informaţii în scopul creării unei imagini unitare şi clare în mintea cititorului. Experienţa de peste 20 de ani a autoarei în reconstituirea reţetelor romane este importantă, pentru că i-a permis nu doar să abordeze problematica mâncării romane din punct de vedere teoretic, ci şi realizând unele dintre reţetele şi aromele despre care vorbeşte. Grainger priveşte reţetele nu din punctul de vedere al omului de ştiinţă, ci din cel al bucătarului; în fond, chiar ea a spus că este o carte practică de reţete pentru bucătari. Sally Grainger observă foarte bine părerea dominantă despre bucătăria romană, potrivit căreia condimentele reflectau bunăstarea, averea şi erau alese nu atât pentru gust, cât pentru a etala un statut social. Ea este de părere că simpla catalogare a mâncării romane drept prea condimentată, chiar exagerat de condimentată, este greşită. Prin cunoaşterea cantităţilor necesare din fiecare condiment, mâncărurile capătă un gust desăvârşit. Este foarte interesantă părerea conform căreia *Apicius* ar trebui să fie titlul, şi nu autorul cărţii. Dovezile aduse de ea în favoarea acestei ipoteze sunt următoarele: 1. reţetele au fost scrise în latina vulgară, iar Apicius ar fi aparţinut elitei secolului I p. Chr. şi ar fi utilizat un limbaj cizelat; 2. lucrările literare scrise de gurmanzi despre mâncare conţineau informaţii despre originile şi calităţile multor ingrediente, deoarece cunoştinţele autorilor lor erau mai mult teoretice iar reţetele erau preluate de la bucătari; *De re coquinaria*, în schimb, nu are informaţii despre sursele sau identitatea ingredientelor, nu conţine date narative şi generale, cum ar fi normal dacă textul ar fi fost scris de un gurmand; 3. lucrarea nu a fost compilată de o singură mână, ci a crescut dintr-o mică colecţie originală prin adăugarea de reţete în bucătărie. La noi în ţară se ştie puţin despre lucrarea *De re coquinaria* şi în general se acceptă teoria clasică potrivit căreia Apicius este autorul cărţii. În ceea ce ne priveşte, tindem să acceptăm punctul de vedere al autoarei.

Sally Grainger şi-a propus să ofere cititorilor ei o carte de bucate care să le ofere o idee despre gusturile, aromele bucătăriei romane şi credem că a reuşit acest lucru.

Melinda-Leila MOLNAR
(Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca)

ROMEO CÎRJAN, *Statute citadine privilegiate în provinciile dunărene ale Imperiului Roman (sec. I–III p. Chr.)*,
Editura Mega, Cluj-Napoca, 2010, 181 p. + 2 hărţi
(*Bibliotheca Ephemeris Napocensis* 7), ISBN 978-973-1868-14-1

Cartea este rezultată din publicarea parţială a tezei de doctorat a autorului, *Dreptul latin în provinciile dunărene ale Imperiului Roman,* redactată sub conducerea ştiinţifică a d-lui profesor dr. Alexandru Suceveanu şi susţinută în noiembrie 2008 la Facultatea de Istorie a Universităţii din Bucureşti. Lucrarea este construită după o structură logică, ce are menirea să acopere principalele probleme ridicate de statutul cetăţilor privilegiate în epoca imperială. Constatăm cu surprindere lipsa unei prefeţe, semnată de un specialist consacrat, care să deschidă lucrarea şi să-l recomande pe autor cititorului avizat. Regăsim doar prefaţa autorului (p. 7), în fapt câteva gânduri introductive şi mulţumiri exprimate. Introducerea propriu-zisă (p. 9-11) este o scurtă trecere în revistă a stadiului chestiunii, cu accent asupra dificultăţilor de interpretare a surselor juridice sau epigrafice, de multe ori echivoce sau lacunare. Sunt făcute câteva precizări terminologice necesare, de pildă optarea pentru expresia „privilegiere juridică" în detrimentul termenului mai frecvent utilizat „municipalizare", considerat mai imprecis. Punctul de plecare al anchetei autorului îl constituie ipoteza lui F. Vittinghoff după care dreptul latin nu este doar o etapă tranzitorie şi premergătoare dreptului roman, ci o formă de privilegiere juridică a comunităţilor, larg răspândită în Occidentul roman, greu de surprins în sursele păstrate.

Primul capitol, *Constituirea cetăţilor privilegiate între doctrina juridică şi sursele epigrafice* (p. 12-26), este o veritabilă sinteză a cunoştinţelor actuale referitoare la fondarea de noi comunităţi pe cuprinsul Imperiului roman. Noile „cetăţi" pot lua naştere fie prin colonizare „neregulată" (prin care autorul înţelege distribuirea de *agri vectigales* sau utilizarea acelor *agri occupatorii – arcifinales*), prin „colonizare" militară (anume *deductio* de veterani sau apariţia unor aglomerări secundare în apropierea unităţilor militare), prin stabilirea unor asociaţii de cetăţeni romani (*conventus civium Romanorum, cives Romani qui negotiantur*) într-o comunitate peregrină, prin atribuirea statutului de colonie onorifică sau de *municipium civium Romanorum* unei cetăţi peregrine. Acest expozeu teoretic trădează o bună cunoaştere a doctrinelor dreptului public roman referitoare la întemeierile municipale şi o largă cuprindere a vastei bibliografii de specialitate.

Capitolul al II-lea, *Privilegierea juridică a comunităţilor indigene* (p. 27-34), este o punere la punct binevenită în peisajul istoriografic românesc unde, datorită invizibilităţii epigrafice a indigenilor daci, numeroase teorii s-au vehiculat în ultimele două decenii. Marota literaturii de specialitate este existenţa / inexistenţa acelor *civitates peregrinae* ca forme de organizare a dacilor. Pentru soluţionarea „aporiei dacice" indigenii sunt văzuţi, fie ca o masă de *dediticii* situaţi în afara organizării în *civitates*, fie se transpun *tale-quale* modele rigide rezultate din analiza modalităţilor de organizare a provinciilor limitrofe (Noricum şi Pannoniae) fără să se ţină cont de decalajul cronologic şi de procesele istorice diferite. Romeo Cîrjan optează pentru analiza teoretică a modelelor de organizare a indigenilor în Imperiu şi încearcă stabilirea unor principii generale. Un proces reconstituibil ar fi: organizarea indigenilor în *civitates peregrinae,* sub supraveghere militară (*praefectus civitatis*); emanciparea de sub control militar şi trecerea administraţiei în mâna aristocraţiei locale (*principes civitatis,* care pot sau nu să devină cetăţeni romani). Această schemă generală este completată de autor prin câteva exemple bine alese care arată diversitatea măsurilor luate de administraţia romană în privilegierea comunităţilor peregrine (de exemplu, în *Tabula Banasitana*, unde se acordă cetăţenia romană cu păstrarea dreptului local, o clauză – *salvo iure gentis* – care le asigură celor ce primesc cetăţenia acelaşi regim al proprietăţii în cadrul comunităţii, pe care îl aveau şi înainte). Este posibilă şi absenţa acestor forme de privilegiere şi se întâlnesc în Imperiu şi indigeni situaţi în afara organizării în *civitates*; *dediticii* sunt, deci, fie înglobaţi în noile colonii romane, fie marginalizaţi în teritorii deţinute anterior cuceririi. Traduse în jargonul juridic, aceste categorii înfăţişează indigeni cu statutul de *libertas sine civitate,* peregrini neacceptaţi în cetate (*incolae*), sau indigeni deposedaţi de pământuri cărora li se permite locuirea în afara cetăţii (*incolae extramurani*). Condiţiile juridice diferite ale indigenilor din Imperiu indică faptul că şi dacii trebuie să fi fost trataţi diferenţiat: în loc de o masă informă de *dediticii,* comunităţi cu statute diverse în funcţie de condiţiile precise ale intrării sub stăpânirea romană, de procesul instituirii administraţiei romane în zone geografice.

Capitolul al III-lea, *Geografia juridică a municipiilor şi coloniilor* (p. 35-92), constituie nucleul principal al lucrării. Este vorba de un catalog comentat al principalelor „oraşe" – „cetăţi privilegiate" din provinciile dunărene. Nu este vorba de o trecere în revistă a tuturor informaţiilor privind întemeierea, etapele municipalizării, evoluţia istorică a acestor comunităţi sau prezentarea tuturor magistraţilor atestaţi în inscripţii, ci doar punctarea, acolo unde s-a putut, a problemelor legate de evoluţia juridică. Sunt catalogate oraşe (municipii şi colonii) din Raetia (1), Noricum (9), Pannonia Superior (16), Pannonia Inferior (6), Dacia (11), Moesia Superior (13) şi Moesia Inferior (7). Trebuie remarcat că în unele cazuri absenţa notabilă a surselor face dificilă rezolvarea problemelor legate de municipalizare, în ciuda comparaţiei zonale, a cadrului teoretic bine conturat şi a bunei stăpâ-

niri a instrumentarului juridic. De exemplu, simpla critică a unor ipoteze emise de Radu Ardevan (referitoare la quattuorviratul municipiului potaissens) sau Ioan Piso (în legătură cu întinderea *territorium*-ului Sarmizegetusei) nu rezolvă aceste dileme ale dualităţii urbane de la Potaissa sau ale limitelor teritoriului coloniei Sarmizegetusa.

În capitolul *Ius Latii şi privilegierea juridică a comunităţilor dunărene* (p. 93-129), autorul tratează în detaliu problema dreptului latin în epoca imperială. Deşi semnalează de la început faptul că *ius Latii* nu este clar atestat în provinciile dunărene, autorul lasă deschisă posibilitatea ca acordarea dreptului latin să fi fost unul din mecanismele municipalizării în zonă. Problema utilizării gentiliciilor imperiale, interesantă şi în cazul Daciei, primeşte o explicaţie mai nuanţată din partea autorului, luându-se în considerare şi posibilitatea ca acestea să trădeze şi accesul la cetăţenie prin intermediul dreptului latin (nu doar acordarea cetăţeniei colectiv cu ocazia promovării municipale). Autorul îşi exprimă rezervele cu privire posibilitatea modernă a diferenţierii statutului comunităţilor plecând de la atestarea epigrafică a colegiilor de magistraţi municipali după schema *quattuorviri* – municipiu latin, *duumviri – municipium civium Romanorum*. În ce priveşte existenţa comunităţilor de drept latin în Dacia, în urma analizei comparative la nivel dunărean, autorul conchide: „răspândirea dreptului latin în mediul municipal nu ne mai apare drept o categorie juridică exotică" (în ciuda absenţei gentiliciilor derivate din nume indigene şi a prezenţei unui mare număr de gentilicii imperiale).

Ultimul capitol, al V-lea, este un studiu de caz – *Un aspect particular al privilegierii juridice: ius Italicum în Dacia* (p. 130-135). Analiza se deschide cu o discuţie filologică asupra textului lui Ulpian *de censibus* (D. 50,15, 1, 8 -9) referitoare la cele cinci oraşe din Dacia care posedau *ius Italicum* în timpul lui Caracalla. Emendarea lui Nicolae Gostar este respinsă şi, urmărindu-se căile de transmitere a celor două fragmente, este propusă una nouă. Cum nu putem crede litera textului antic, anume că Dierna a fost întemeiată de Traian prin *deductio* şi a primit *ius Italicum,* trebuie să luăm în considerare una dintre cele două emendări.

Lucrarea se încheie cu un capitol de concluzii dense ce propun existenţa câtorva „matrice de privilegiere" a comunităţilor dunărene şi reflecţii finale asupra dreptului latin (p. 136-139), un scurt rezumat în limba franceză (p. 140-143), anexa bibliografică (p. 144-181) şi două hărţi.

La lectura acestei lucrări se impun câteva aprecieri. Viziunea savanţilor moderni asupra organizării municipale din Imperiul roman este una esenţialmente simplificată. Analiza minuţioasă a textelor juridice de către savanţi de renume ca Mommsen, Vittinghof, Langhammer a permis formularea unor teorii explicative generale ce au organizat schematic sursele (în special, epigrafice) apărute ulterior. Universul municipal roman a devenit în viziunea ştiinţifică modernă unul simplist, geometric, cu legi mecanice aplicate uniform pe imensa suprafaţă a imperiului circummediteranean. Iz-

voarele epigrafice, lacunare, puţin explicite, discordante uneori, vorbesc despre diversitate, excepţii, statute diferenţiate. Lucrarea d-lui Romeo Cîrjan este rezultatul efortului de a concilia cele două viziuni. Autorul avertiza în introducere că, din dorinţa de a-şi păstra opiniile în limitele impuse de surse, întrebările vor fi mai multe decât răspunsurile. Suntem de acord cu această aserţiune şi credem că în locul unor interpretări speculative sunt mai potrivite nişte întrebări bine puse.

Sorin NEMETI
(Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca)

DAN APARASCHIVEI, *Oraşele romane de la Dunărea Inferioară (secolele I-III p.Chr.)*, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2010 (*Bibliotheca Archaeologica Moldaviae* XII), 390 p., XXVII tabele şi 31 fig., ISBN

Recenta apariţie editorială pe care ne propunem să o prezentăm în cele ce urmează, intitulată *Oraşele romane de la Dunărea Inferioară (secolele I-III p.Chr.)* constituie, în linii generale, teza de doctorat a autorului şi reprezintă un demers ştiinţific original şi de ansamblu asupra genezei şi evoluţiei oraşelor romane de la Dunărea de Jos[1]. Urbanismul a reprezentat unul dintre cei mai importanţi factori ai implementării şi consolidării civilizaţiei romane în teritoriile aflate sub dominaţia imperiului. Oraşele au constituit, astfel, o adevărată „coloană vertebrală" a procesului de romanizare, reuşind să absoarbă şi să creeze o elită socială provincială capabilă să gestioneze interesele Romei în provincii. Copierea modelului „măreţiei hiperbolizate a Cetăţii Eterne" a reprezentat – aşa cum subliniază şi autorul în *Introducere* (p. 19) – cel mai important scop al comunităţilor provinciale. Privit din acest unghi, procesul de dezvoltare al acestora se caracterizează printr-un dinamism accentuat dar şi o capacitate de absorbţie a influenţelor, extrem de ridicată.

Lucrarea lui Dan Aparaschivei se concentrează pe „cercetarea lanţului de comunităţi urbane, în special *municipia* şi *coloniae* situate pe linia Dunării de Jos sau în apropiere" (p. 20) ceea ce corespunde *grosso modo* cu spaţiul provinciei Moesia. Demersul ştiinţific întreprins de autor se structurează pe parcursul a cinci capitole şi o *Anexă* încadrate de o scurtă *Introducere* şi de câteva *Consideraţii finale*. Cum era firesc, lucrarea este însoţită de numeroase tabele, planuri şi ilustraţii ce vin în completarea ideilor enunţate.

[1] Alături de lucrarea lui Radu Ardevan, *Viaţa municipală în Dacia romană*, Timişoara, 1998, cartea lui Dan Aparaschivei întregeşte perspectiva asupra genezei şi dezvoltării vieţii urbane în spaţiul carpato-danubian şi balcanic.

Impresia de coeziune şi de sistematizare a discursului se desprinde încă din *Introducere* (p. 19-23), acolo unde autorul îşi expune parametrii pe care i-a avut în vedere pentru elaborarea lucrării – *Problema, Obiectivul, Mijloacele* şi *Metoda* – conturând o imagine de ansamblu asupra investigaţiei sale. Astfel, atenţia sa se concentrează pe discutarea evoluţiei unui număr de opt centre urbane importante (6 *municipia* şi 2 *coloniae*) – *Viminacium, Ratiaria, Oescus, Novae, Durostorum, Troesmis, Noviodunum şi Tropaeum Traiani*, la care se adaugă şi fundaţiile greceşti ale lui Traian situate la sudul Dunării – *Marcianopolis* şi *Nicopolis ad Istrum*. Fiecare oraş este urmărit atât din punct de vedere al genezei şi evoluţiei sale şi a teritoriului aferent, cât şi prin prisma dezvoltării şi consolidării unor instituţii şi elite locale, care prezintă variaţii caracteristice de la caz la caz.

Argumentarea ideilor prezentate de autor se bazează pe o gamă largă de surse – literare, epigrafice, arheologice (autorul fiind şi un participant constant la săpăturile arheologice de la *Ibida, Noviodunum, Oescus* sau *Altinum*), numismatice, juridice şi chiar tehnice (p. 22). La toate acestea se adaugă un material bibliografic dens şi diversificat cu care autorul a luat contact în urma stagiului de bursă „Vasile Pârvan" la Accademia di Romania din Roma (2004-2006).

Capitolul I, intitulat *Situaţia juridico-administrativă a aşezărilor urbane, cvasiurbane şi rurale din Imperiul Roman în perioada Principatului* (p. 25-56), conturează cadrul general al procesului de dezvoltare urbană din Imperiul roman de-a lungul primelor trei secole ale erei noastre, evidenţiindu-se principalele trăsături care i-au marcat evoluţia. Procesul de urbanizare în epoca Principatului s-a dezvoltat după modele extrem de variate, în concordanţă cu caracteristicile diverselor regiuni pe care romanii au încercat să le armonizeze şi să le racordeze unui sistem relativ unitar. În zone în care exista deja o tradiţie urbană şi culturală puternică, aceştia s-au mulţumit să adapteze noilor realităţi politice vechile structuri de locuire indigene – în special în Orient, unde exista o veche „moştenire" grecească şi elenistică. În apusul Europei, dar şi în Balcani, reţeaua urbană a fost creeată de romani pentru a servi ca mijloc de propagare a influenţelor şi factorilor de romanizare.

Elementul principal de distincţie între diferitele tipuri de aşezări l-a constituit sistemul de organizare juridico-adiministrativă din care derivau diversele obligaţii sau, după caz, privilegii fiscale, dând astfel naştere unor structuri ierarhice bine stabilite. Astfel, structurile urbane indigene intrau în categoria aşa-numitelor *civitates peregrinae* ce se divizau la rândul lor în *civitates foederatae*, *liberae* sau *stipendiariae*, în funcţie de raporturile stabilite cu Roma (p. 28-35). Pe de altă parte, modelul de tip roman a dus la apariţia coloniilor şi municipiilor cu instituţii şi elite administrative bine conturate. Aceste diferenţe de ordin juridic şi administrativ erau astfel corelate şi cu statutul locuitorilor, aspect pe care autorul lucrării de faţă îl dezbate prin prisma dihotomiei *indigen – cetăţean*, luând în calcul o serie de

cazuri particulare diverse dar în acelaşi timp elocvente (p. 44-50). Pentru toţi locuitorii ne romani ai imperiului obţinerea statutului de cetăţean şi implicit a beneficiilor ce decurgeau din aceasta a reprezentat un *pium desiderium*, cel puţin până când Constituţia Antoniniană a lui Caracalla din 212 a anulat această ierarhie, cu un impact puternic, resimţit apoi şi în cazul aşezărilor urbane ce au intrat într-un moment de criză. În partea finală a capitolului se face o trecere în revistă a principalelor categorii de aşezări cvasiurbane (*vici, canabae, pagi*), a căror organizare, la scară, evident, mai redusă, deriva din cea a aşezărilor de tip urban.

Capitolul al II-lea, intitulat *Geneza şi evoluţia oraşelor din regiunea Dunării de Jos (secolele I-III p.Chr.)* (p. 57-136), constituie una din secvenţele importante ale lucrării, în care sunt discutate pe rând particularismele celor zece oraşe de la Dunărea de Jos, din punct de vedere al apariţiei şi dezvoltării lor ulterioare. Demn de remarcat din nou este constanţa cu care autorul îşi elaborează şi sistematizează prezentarea, având în vedere un tipar ce urmăreşte pentru fiecare caz în parte: 1. Dispunerea geografică şi Izvoarele istorice; 2. Istoricul cercetărilor arheologice; 3. Aşezarea preromană; 4. Trupele staţionate; 5. Castrul şi canabele; 6. Evoluţia administrativă şi 7. Evoluţia economică şi culturală. Prezentarea fiecărei aşezări în parte, urmând cu consecvenţă paşii enumeraţi mai sus, se remarcă prin claritatea şi concizia analizei, punându-se accent în special pe trăsăturile caracteristice. În acest fel, diversele probleme pot fi urmărite comparativ, accentuându-se asemănările sau diferenţele înregistrate de la un caz la altul.

Evoluţia urbană a oraşelor de la Dunărea de Jos trebuie înţeleasă în contextul general de la nivelul întregului imperiu şi în strânsă concordanţă cu evenimentele politice ale vremii (p. 135). Astfel, se observă că intensificarea procesului de urbanizare în Moesia Inferior se manifestă pregnant începând cu epoca Antoninilor, atingând un punct maxim sub Severi, pentru ca, în contextul crizei autorităţii centrale din secolul al III-lea, acesta să stagneze şi chiar să cunoască o perioadă de regres în urma distrugerilor provocate de invaziile barbare.

Capitolul al III-lea, intitulat *Teritoriile oraşelor din regiunea Dunării de Jos* (p. 137-152), îl completează pe cel precedent, aducând o serie de precizări legate de întinderea teritoriilor aferente oraşelor în discuţie, ce constituiau în acelaşi timp cea mai importantă sursă de venit, prin practicarea agriculturii. Principalele izvoare sunt cele epigrafice, secondate de mărturiile arheologice. Totuşi, aşa cum susţine şi autorul, acestea sunt încă lacunare, fapt ce nu permite evidenţierea unor situaţii foarte clare în cazul de faţă.

Următorul capitol se referă la *Instituţii şi elite în aşezările romane de la Dunărea de Jos (secolele I-III p.Chr.)* (p. 153-226), având o pondere destul de consistentă în cadrul lucrării. Jucând rolul de liant între centru şi zonele periferice, claselor sociale privilegiate le revenea sarcina de a asigura legătura oraşelor cu metropola şi de a implementa structurile romane în

provincii. Obiectivul central al acestui capitol, aşa cum este subliniat încă de la început de către autor, este „urmărirea dinamicii sistemului instituţional roman din comunităţile de pe linia Dunării de Jos, cu caracteristicile regionale aferente şi cu efectele politicii aplicate în acest compartiment al urbanizării" (p. 153). Componentele acestui sistem sunt astfel tratate individual autorul urmărind „atât instituţiile în sine cât şi pe deţinătorii acestora. Elitele locale urbane, onomastica lor, statutul social şi juridic de care dispuneau în comunitatea în fruntea căreia se aflau, relaţiile cu puterea centrală provincială sau chiar din capitala Imperiului, analogii ale funcţiilor deţinute cu alte situaţii din regiune sau din părţi îndepărtate ale stăpânirii romane." (p. 153). Pentru o mai bună înţelegere a acestor structuri de conducere urbane, autorul prezintă o situaţie de ansamblu a acestora la nivelul imperiului, bazându-se pe numeroase exemple din diferite provincii. Magistraturile urbane laice (*duumviri/quattuorviri, aediles, quaestores*) sunt prezentate separat de cele religioase (*sacerdotes, flamines, pontifices, augures, haruspices*), deşi *de facto* delimitarea celor două sfere nu era atât de evidentă (p. 166). După această trecere în revistă a principalelor magistraturi şi funcţii sacerdotale, autorul ia în discuţie fiecare aşezare în parte, prezentând evidenţele epigrafice. Totuşi, şi în acest caz, panorama este incompletă, atât prin prisma numărului limitat de inscripţii, cât şi prin repartizarea lor inegală sub raport al structurilor sociale determinate. Astfel „slaba reprezentare epigrafică a magistraţilor inferiori" este o realitate universală. Piramida epigrafică tinde a fi inversul piramidei sociale; păturile şi demnităţile mai înalte sunt suprareprezentate" (p. 223), însă acest tipar este, pe undeva, normal într-o societate atât de ierarhizată precum cea romană.

Capitolul al V-lea al lucrării, intitulat *Drept latin sau drept roman în oraşele din regiunea Dunării de Jos?* (p. 227-236), urmăreşte – aşa cum subliniază autorul – „aplicabilitatea statutului juridic, roman sau latin, în oraşele de pe linia Dunării de Jos şi identificarea criteriilor de acordare a cetăţeniei romane locuitorilor acestor comunităţi urbane" (p. 227). Dreptul latin (*ius Latii*) a reprezentat pentru majoritatea comunităţilor urbane din imperiu o garanţie a obţinerii calităţii de cetăţean şi, implicit, un mijloc de promovare a elitelor locale. De asemenea, acordarea acestui statut putea implica promovarea la o treaptă juridică superioară a oraşelor ceea ce aducea după sine o creştere a prestigiului dar şi a beneficiilor. Acest proces s-a manifestat şi în cazul oraşelor din Moesia Inferior, cu diferenţe în ceea ce priveşte gradul de romanizare al comunităţilor autohtone, însă deocamdată sursele documentare nu sunt suficient de precise pentru a oferi răspunsuri mai clare.

Urmează o *Anexă* privind *Instituţiile din comunităţile rurale ale Moesiei Inferior* (p. 237-248), în care autorul încearcă să surprindă structura de organizare şi importanţa categoriilor sociale superioare în cadrul aşezărilor de tip semi urban şi rural. Din nou, rezultatele sunt variate în raport cu sursele epigrafice avute la dispoziţie, însă se poate observa că avem

de-a face cu comunităţi locale bine definite, flexibile în ceea ce priveşte promovarea propriilor interese şi în acelaşi timp loiale statului roman.

Lucrarea se încheie cu o serie de *Consideraţii finale* (p. 249-257), în care sunt reluate, aprofundate şi sistematizate ideile enunţate la sfârşitul capitolelor. Astfel, se desprind mai clar etapele de evoluţie ale procesului urbanistic la Dunărea de Jos (p. 249), dar şi o serie de concluzii şi interpretări rezultate în urma analizei datelor furnizate de sursele istorice şi arheologice.

Cum era firesc, textul este însoţit de un consistent rezumat în limba franceză (p. 259-268), de o bibliografie bogată şi variată (p. 269-308), dar şi de o serie de tabele ce cuprind mărturiile epigrafice şi hărţi (p. 310-376).

Toate considerentele prezentate mai sus ne determină să apreciem publicarea acestei lucrări ca fiind extrem de oportună, cu atât mai mult cu cât ea reuşeşte să completeze informaţiile lacunare privitoare la structurile urbane şi elitele administrative aferente acestora. Textul clar şi modalitatea de prezentare bine organizată şi sistematizată a lucrării o transformă într-un instrument de lucru indispensabil atât cercetătorilor în domeniu, cât şi publicului pasionat de cunoaşterea perioadei antice; ea va reprezenta cu siguranţă un punct de plecare solid pentru cercetările ulterioare.

Sever-Petru BOŢAN
(Universitatea "Al. I. Cuza" Iaşi)
sever_botan@yahoo.com

PAUL VEYNE, *Sexualitate şi putere în Roma antică*, prefaţă de LUCIEN JERPHAGNON, traducere din franceză şi note de GABRIELA CREŢIA, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2009, 202 p., ISBN 978-973-50-2557- 1

Paul Veyne este unul dintre cei mai cunoscuţi şi valoroşi specialişti ai Antichităţii greco-romane. A fost student al Şcolii Normale Superioare din Paris şi membru al Şcolii Franceze de la Roma între 1955 şi 1957. Ulterior, a devenit profesor la Universitatea din Aix-en Provence. Aici a scris provocatoarea sa carte *Comment on écrit l'histoire*, o lucrare de epistemologie a istoriei. Ea a generat numeroase controverse într-o vreme când tendinţa dominantă în istoriografia franceză favoriza metodele cantitative iar Paul Veyne nu ezita sa definească istoria ca o „poveste adevărată". Prin această lucrare a devenit unul dintre primii istorici interesaţi de aspectul narativ al istoriei ca ştiinţă. În 1975, a fost acceptat la Collège de France da-

torită sprijinului acordat de Raymond Aron, devenind şeful Catedrei de istorie romană (1975 -1999). Printre personalităţile care i-au influenţat formarea intelectuală se numără elenistul Louis Robert, antropologul Marcel Mauss şi filosoful Michel Foucault. A scris o magistrală monografie asupra evergetismului inspirată de analiza antropologică a lui Mauss asupra practicilor darului şi contradarului (*Le pain et le cirque*). Prieten apropiat al lui Foucault, Veyne considera, într-un eseu din 1978, că acesta a „revoluţionat istoria", deoarece a orientat atenţia cercetării dinspre „obiecte" spre „practici". Opera filosofului francez, care pune accentul pe „fracturi" în evoluţia istorică, şi nu pe „continuităţi", cum o făcea Şcoala Annalelor, a exercitat o influenţă decisivă asupra modului de a scrie istoria a lui Paul Veyne. Acesta este un nominalist, un adversar al ideilor generale, al analogiilor abuzive şi al anacronismelor care le autorizează. Atenţia sa se îndreaptă către ceea ce este *specific* unei civilizaţii, unei epoci, pentru că „menirea istoricului este de a da societăţii contemporane cu el posibilitatea de a măsura relativitatea valorilor" (p. 184). Este un om al detaliului semnificativ, al nuanţelor, al irepetabilului: „Ceea ce simt când scriu este plăcerea pe care o are, cred, un pictor academic când reuşeşte să găsească trăsătura care îl apropie cel mai mult de realitate" (p. 27). A publicat numeroase lucrări despre istoria şi civilizaţia Antichităţii, dintre cele mai cunoscute fiind: *Les Grecs ont-ils cru á leurs mythes?* (Seuil 1983; trad. rom. *Au crezut grecii în miturile lor?*, Univers, 1996), *L'élégie erotique romaine* (Le Seuil, 1983), *La société romaine* (Le Seuil, 1991), *Le quotidien et l'interesant* (Hachette, 1998), *Les mystères du gynécée* (Gallinard, 1998), *L'empire greco-romain* (Le Seuil, 2005), *Foucault, sa pensée, sa personne* (Albin Michel, 2008).

Cartea pe care o vom prezenta, *Sexualitate şi putere în Roma antică* (*Sexe et pouvoir a Rome*, Tallondier, 2005), reuneşte o serie de articole şi interviuri publicate în revista *L'histoire,* la care Veyne a colaborat în mod regulat încă de la prima ei apariţie, în 1978. Într-un limbaj accesibil publicului larg, autorul îşi conduce cu mult farmec şi inteligenţă cititorul în profunzimile unei civilizaţii al cărei desăvârşit cunoscător este. Raporturile romanilor cu politica, banii, puterea, sexualitatea, justiţia, viaţa şi moartea sunt discutate uneori polemic cu banalităţile şi clişeele care de-a lungul timpului au obliterat accesul la un sens veritabil. Exemplele autorului, desprinse din cotidianul roman, şocheaza adesea mentalitatea contemporană trezind în cititor sentimentul diferenţei, al distanţei care îl separă de această umanitate de odinioară.

Lucrarea are patru părţi tematic structurate: *Ce este un roman?*; *Bani şi politică*; *Moartea ca spectacol*; *Cuplul şi sexualitatea la Roma*. La acestea se adaugă o *Orientare bibliografică*, un index de nume de persoane şi o prefaţă semnată de Lucien Jerphagnon.

Partea întâi (p.15-47) analizează probleme precum romanizarea din perspectiva factorilor care au favorizat-o, dar şi a rezistenţelor; prăbuşirea Imperiului roman de Apus şi rolul creştinismului în acest proces; raportu-

rile anticilor cu zeii lor şi noutatea reprezentată de creştinism privind conceperea acestui raport. Partea a doua (p. 65-85) tratează despre everghetism, clientelism, justiţie şi obscenitate la romani, desfiinţând practic o idee primită de-a gata, cea a „cetăţeanului roman – un model de virtuţi republicane". În trena acestui clişeu, dreptul roman a devenit în limbajul cotidian actual obiectul unei admiraţii fără discernământ, desprinsă total de contextul funcţionalităţii sale practice, funcţionalitate pe care o reconstituie istoricul francez si care, cu greu, ar putea fi dedusă din simpla lectură a legislaţiei romane. În acest sens, el observa că „ar trebui să studiem funcţionalitatea dreptului în viaţa socială a Romei, în loc să ne mulţumim a-i admira minunata construcţie şi să presupunem că îndeplinea rolul «etern» pe care îl joacă dreptul în orice societate civilizată" (p. 92). Partea a treia (p. 103-149) tratează despre sinucidere şi despre luptele de gladiatori. Sunt prezentate situaţiile în care sinuciderea era acceptată, recomandată şi chiar admirată, ca şi legătura dintre stoicism şi sinuciderea deliberată. Gladiatura beneficiază de o analiză complexă, care ia în calcul perspectiva gladiatorului, a celui care oferea spectacolul, dar şi a publicului. Din această ultimă persectivă, atracţia faţă de luptele de gladiatori nu era generată atât de duelul în sine, cât de momentul în care învinsul zdrobit „îşi lasă viaţa în mâinile unui public care îşi simte atotputernicia în clipa în care acesta îşi aşteaptă sentinţa" (p. 115). Este de altfel şi imaginea cea mai răspândită a luptelor de gladiatori în Antichitate. Partea a patra (p. 149-189) este dedicată analizei căsătoriei, divorţului, avortului, homosexualităţii şi a raporturilor cu diversele tipuri de morală (civică, stoică, creştină) care au modelat aceste practici sociale în Roma antică. Evidenţierea nuanţelor specifice introduse de creştinism în reevaluarea acestor practici constituie unul dintre punctele tari ale acestei analize.

Încheiem această scurtă prezentare menţionând că *Sexualitate şi putere în Roma antică* este o lucrare fascinantă, scrisă de un intelectual autentic şi pe care, citind-o, ai sentimentul reconfortant de a înţelege lucruri subtile şi plăcerea de a te dezbăra de zgura ideilor preconcepute, a platitudinilor, clişeelor şi poncifelor prin care, până atunci, îţi reprezentai Roma antică. De asemenea, această carte ne vaccinează, după formularea lui Lucien Jerphagnon, istoric al filosofiei preocupat de filosofia antică şi care semnează prefaţa acestei lucrări, de „dogmatismul instinctiv, în mod spontan anacronizat, la care ne expune inserţia în propriul nostru timp, nici mai devreme, nici mai târziu, ispitiţi cum suntem să absolutizăm clipa care trece şi certitudinile care se impun în cadrul ei." (p. 11).

Mihai CARP
(Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

FLORICA MIHUȚ BOHÎLȚEA, *Istoria familiei romane*, Tritonic, Bucureşti, 2010, 160 p., ISBN 978-973-733-399-5

Un curs universitar inedit în peisajul istoriografic românesc, bazat pe o bună cunoaştere şi utilizare a surselor şi a literaturii secundare, judicios problematizat şi sistematizat, însoţit de câte un dosar de texte extrem de util pentru aprofundarea de către studenţi a tematicii propuse, scris clar şi accesibil – toate, dovezi ale pregătirii de specialitate deosebite şi a seriozităţii autoarei; un model de urmat.

Nelu ZUGRAVU
(Universitatea „Al.I. Cuza" Iaşi)

VASILE MOGA, *Creştinismul la Apulum şi în teritoriul său (secolele III-X)*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, 95 p., ISBN 978-973-7879-70-7

Istoria timpurie a creştinismului de pe teritoriul ţării noastre a cunoscut în ultimele două decenii un interes aparte. Printre realizările cele mai importante în domeniu se numără, pe de o parte, punerea în circulaţie a unor noi surse literare, paralel cu analiza mult mai atentă şi critică a celor deja cunoscute, şi, pe de alta, încercarea de a identifica noi obiecte cu însemne creştine sau creştinate, paralel cu rediscutarea aşa-zisului caracter creştin sau necreştin al unora deja publicate.

Celui din urmă obiectiv se poate circumscrie şi micul volum al lui Vasile Moga asupra căruia ne oprim aici în câteva rânduri. În cel de-al treilea capitol, *Artefacte creştine – sigure şi posibile – descoperite la Apulum şi în teritoriul său (secolele III-X)* (p. 33-62), autorul a luat în discuţie o serie de obiecte, unele mai vechi, altele recent publicate sau inedite, de pe teritoriul aşezării romane de la *Apulum* sau din teritoriul ei (fragmente ceramice, plăcuţe din piatră, morminte de înhumaţie, piese metalice) (vezi în special p. 38-40, 47-49, 54-60), care, aşa cum scrie el însuşi, „se încadrează în şirul mărturiilor arheologice cu caracter creştin (sau posibil creştin)" (p. 33). Opinia este discutabilă, unele dintre artefactele prezentate având – credem noi – un caracter creştin îndoielnic (de exemplu, „vasul cu peşti" de la fig. 2, mozaicul de la fig. 3, vasul ştampilat de la fig. 8, fibula „digitată" de la Geoagiu de Sus)[1].

Lucrarea mai cuprinde: *Cuvânt înainte* (p. 9-12), în care autorul îşi exprimă părerea că creştinismul a apărut la *Apulum* „spre sfârşitul secolului al II-lea şi pe parcursul veacului următor" (p. 12); I. *Centrul urban Apulum* (p. 13-21), unde avansează opinia că purtătorii numelui *Chrestus* de la *Apu-*

[1] Este regretabil că în paginile unde se discută obiectele respective nu este indicată şi figura.

lum „ar fi putut să fie creştini (?!) /semnele autorului – n.n./" (p. 20); II. *Simboluri paleocreştine* (p. 23-31); IV. *Încheiere* (p. 63-69); 23 de figuri.

Nelu ZUGRAVU
(Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

CARLO CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Edipuglia, Bari, 2008 (*Inscriptiones christianae Italiae. Subsidia*, 6), 372 pag.

Carlo Carletti's volume, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, circumscribes, from a thematic point of view, one of epigraphy's major directions, the study of christian inscriptions. It was edited in the prestigious collection *Inscriptiones christianae Italiae. Subsidia*, an epigraphical series in which previous studies such as: Karl Wessel, Carlo Carletti, Antonio Ferrua, *Inscriptiones Graecae Christianae veteres occidentis* (1989); Antonio Ferrua S.I., *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, a cura di Carlo Carletti *et al.* (1991); Antonio Enrico Felle, *Concordanze delle inscriptiones graecae christianae veteres occidentis* (1991); idem, *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, n.s.: *Concordantiae verborum, nominum et imaginum: tituli graeci* (1997); idem, *Biblia epigraphica*: *la sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'orbis christianus antiquus (III-VIII secolo)* (2006) were edited.

The above mentioned study is structured following two parts: an extensive introduction (p. 7-126) and a comprehensive catalogue of inscriptions (p. 129-308); the bibliography (p. 309-326); and the indices (p. 329-371) completes the content of the volume.

The complex introduction, organized in ten chapters, displays an analysis of the most important facets of epigraphy from III to VII centuries AD. Without insisting on the intrinsically scientifical details of C. Carletti's approach, we will present just a few concepts and personal considerations stated by the reputed professor from Bari.

The first chapter, entitled *'Epigrafia dei cristiani': un problema tardo antico* (p. 8-18), deals with the main aspects of methodological and defining approaches of the „christian epigraphy", which are essential in understanding the christian epigraphical practices. The author favors the use of the collocation „inscriptions belonging to christians" instead of „christian epigraphy", supporting his arguments on the idea that the conceptual and religious dogmatical basis impede the existence of two „epigraphies", as distinct notions (p. 9). A special attention is given to the presentation of the epigraphical typology specific for the III century, pointed out by a quantitative and qualitative pronounced regression (p. 11). Adopting as starting point Giovanni Battista de Rossi's definition regarding the christian epigraphs (*Christianos titulos appello inscriptiones eas, quae a Christianis re-*

ligionis causa positae sunt) (p. 13), the author achieves a historiographical synthesis of their issues. *Preistoria di una prassi epigrafica* (p. 18-26) starts with the explanation of the chapter's title, followed by the analysis of a few illustrative epigraphs. The role played by the minority communities of *Households* type within the poli-ethnical and poli-cultural Roman frame, in the epigraphical production is also emphasized. In the following chapter, *Le origini e i primi sviluppi* (p. 26-48), ideas regarding the inception of „normative christianism" and the fundamental changes that took place during the episcopacies of Victor, Zephyrinus and Callistus are developed. The analysis on fragments of inscriptions from via Appia, Ardeatina, Tiburtina and Nomentana is complemented by underlining the evolutionary tendency of the christian epigraphical formularistics in the second half of the III century AD and the illustration of epigraphical tradition from Gallia and Africa. The fourth chapter, *Dall'età costantiniana all'età teodosiana* (p. 48-74), distinguishes the church involvement in spreading the inscriptions at the level of inferior strata of society. Provided examples illustrate the formularistic and graphic changes specific for funeral inscriptions, by comparison with those prior to this transition era. The fifth chapter of the volume, *Il culto dei martiri* (p. 74-97), is dedicated to the presence in the epigraphs of the martyrs cult and the fundamental role played by bishop Damasus in its proliferation. The chapter entitled *Il possesso della sepoltura* (p. 97-103), underlines the way in which the formularistic character of the epitaphs dedicated to those people who acquired a tomb during their lifetime, was influenced. The chapter *Gli edifici di culto: dall'evergetismo del principe all'evergetismo del vescovo* (p. 103-113) stresses on the representations of cult edifices as proliferation hallmark of episcopal euergetism. Mirroring the title of the next chapter, *Tecniche e apparati figurativi* (p. 113-118), the accent is placed upon the formal sides of inscriptions, especially the technical aspects. The penultimate chapter, *Strutture e formule: omologazione e particolarismo locale* (p. 118-123), points out, through a series of inscriptions, the new epigraphical practice – the "signaletic-locative" practice (p. 119), which is specific for IV-V centuries AD. In the last chapter, *Epilogo* (p. 123-126), the author confesses, with caution, that he doesn't intend to present conclusions of general nature regarding the issues treated in the volume, due to the vastness of the chronological fragment in question and to the fact that the events unfolded during this period were extremely complex, enableing a multitude of possible interpretations.

The catalogue of inscriptions, which represents the second part of the work, is structured in six sections: 1. *Preistoria di una prassi epigrafica* (nr. 1-18); 2. *Dalle origini all'età protocostantiniana* (nr. 19-48); 3. *Dall'età costantiniana all'età teodosiana* (nr. 49-94); 4. *Dall'età teodosiana all'età gregoriana* (nr. 95-151); 5.*Iscrizioni dedicatorie e votive* (nr. 152-166); 6. *Iscrizioni martiriali* (nr. 167-207). All the epigraphs are presented in the original language in which were redacted, being accompanied by transla-

tions with linguistic and historical commentaries. According to the epigraphical customs, the dating of each inscription, the discovery place and the bibliographical reference are indicated.

Due to the unquestionable scientifical value of the analysis provided by the introductory chapters as well as the scholarly comments regarding the inscriptions from the corpus, the work of professor Carlo Carletti, reputed epigraphist of christian historiography, represents a valuable contribution, a real model of epigraphical analysis.

Roxana-Gabriela CURCĂ
(Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

JOACHIM BOUFLET, *O istorie a miracolelor din Evul Mediu până în zilele noastre*, traducere din franceză de GABRIELA ŢICOVLAN, Editura Cartier istoric, 2009, 309 p., ISBN 978-9975-79-566-1

Încă din introducerea cărţii *O istorie a miracolelor din Evul Mediu până în zilele noastre*, Joachim Bouflet argumentează opţiunea demersului său prin faptul că „miracolul este golit de semnificaţie" sau „miracolul nu mai are legătură cu originea sa evanghelică" (p. 7). Sesizând folosirea abuzivă a acestui termen, autorul se întoarce la etimologia cuvântului *miraculum* („a se minuna de un fapt pe care-l vedem şi care are o cauză pur divină, nu naturală, o cauză supranaturală cu referire la Evanghelie") (p. 8).

Căutând semnificaţiile termenului[1], Joachim Bouflet începe printr-o interogaţie, *Ce-aţi spus? Miracol?* (p. 11-51), pentru a ajunge în spaţiul creştinismului – *Miracolul între Occident şi Orient* (p. 52-98). Deşi până la marea schismă pe plan religios nu se realizase dihotomia între cele două ramuri ale creştinismului, autorul foloseşte în alcătuirea subtitlurilor termenul de *ortodoxie* şi inserează în structura acestui capitol şi miracolele din islam şi budism, miracole care nu se înscriu spaţiului anunţat în titlul capitolului. El caută semnificaţii ale acestui termen urmărind factorii care au determinat definirea lui în mod diferit în cele două zone (în Orient, iconoclasmul şi teologia luminii teoretizată de Ioan Damaschin, p. 70, iar în Occident confruntările cu minunile de tip şamanic sau magic din religiile primitive şi cultele păgâne ale Nordului, p. 71-79). În acest ultim caz, juridismul roman a devenit factorul legiuitor în interpretarea şi recunoaşterea miracolului,

[1] Anterior secolului al X-lea, miracolul era asociat **graţiei** sau **minunii**, adică oricărui eveniment extraordinar care scăpa înţelegerii umane. Începând din acelaşi secol, miraculosul capătă întâietate prin transformarea unor locuri păgâne din Antichitate şi asocierea lor cu intervenţia **miraculoasă** a lui Ioan Botezătorul şi a Fecioarei Maria. În Biblie, sensurile miracolui sunt lărgite find asociat semnului-*semaia*, minunilor-*terata*, actelor de putere-*dynameis*. Miracolul are finalitate numai dacă suscită o *metanoïa* (conversiune între om şi Dumnezeu, o relaţie nouă şi transfiguratoare). De aceea tradiţia creştinismului va recunoaşte miracolul ca semn divin, iar sfinţenia ca pe miracole săvârşite în numele lui Hristos.

pentru ca începând din secolul al XIX-lea, odată cu inserţia gândirii iluministe de tip raţionalist, miracolul să capete o valoare apologetică. Mai mult decât atât, Biserica Catolică şi-a rezervat şi discernământul canonic, astfel că miracolele devin semne ale misterului Bisericii, ale comuniunii sfinţilor şi ale acţiunii milei cereşti.

Încadrând termenul unei tipologii stricte, Joachim Bouflet dezbate în trei capitole – *Trupuri făcătoare de minuni* (p. 99-147), *Sfinţii emulii lui Hristos* (p. 148-194)*, Miracolele sfinţilor* (p. 195-233) – tema sfântului şi a sfinţeniei sau cea a trupului. Acestea au mai cunoscut şi alte contribuţii istoriografice, cea a lui Marc Bloch în *Regii taumaturgi* sau cea a lui Jacques Le Goff în *Imaginarul medieval. Eseuri*[2], reluată de curând în *Eroi şi minuni ale Evului Mediu*, tradusă în 2010 la Editura Cartier istoric. De la demersul terminologic se face trecerea la cel descriptiv, la notarea minuţioasă a unor întâmplări considerate minuni, astfel că titlul cărţii, *O istorie a miracolului*, este pe deplin justificat. Deşi tematica acoperă o perioadă destul de lungă (din Evul Mediu până în zilele noastre – vezi în acest sens *Sante vive în secolul al XX-lea*) şi un spaţiu larg (din Orient în Occident, ajungând la budism, la submarinul Pacocha din apropierea statului Peru şi la sfinţenia sacerdotală din Brazilia) (p. 159-163), un asemenea demers are şi avantaje, deoarece urmăreşte transformările miracolului şi noile lui mijloace de exprimare. Astfel, îndeosebi din secolul al XIX-lea, miracolul devine un pretext al sectarismului, al unor guru (cazul lui Roberto Cesarin, p. 189) care speculează asupra aspectului senzaţional al misiunii pe care şi-au atribuit-o, până la a face din ea o sursă de venit. Pe de altă parte, tot din secolul al XIX-lea, aceste forme de exprimare ale miracolului au determinat noi criterii de evaluare în materie de vindecări extraordinare, iar din 1946 şi o dublă examinare a acestuia, teologică şi medicală (prin înfiinţarea adunării medicale *consulta medica*).

Vechile teme istoriografice (a cultului sfinţilor[3] sau a rugăciunii către martiri din epoca apostolică) sunt adaptate realităţilor secolelor XIX-XX, autorul găsind expresii noi ale miracolului. Astfel, tradiţionalele criterii ale canonizării *excellentia signorum* şi *excellentia vitae* sunt rediscutate în cazul unei probleme de actualitate („jertfa cugetării mamelor" în alegerea naşterii de prunci şi refuzul avortului, p. 225) care se înscrie în limitele pastoralei Bisericii în materie de bioetică şi drept la viaţă (cazul miracolelor sfintei Gianna Beretta Molla a cărei beatificare şi sanctificare s-a făcut în urma evidenţelor *post mortem*, p. 226-234). În acelaşi context, şi miracolul feminin este recercetat şi reinterpretat iar tema *sante vive* (sfintelor vii)

[2] *Mirabilul în Occidentul medieval* (p. 46-75) constituie unul dintre capitolele acestei cărţi.

[3] Vezi şi un capitol al Violetei Barbu însoţit de numeroase trimiteri istoriografice asupra acestei teme, *Contrareforma şi cultul sfintilor in Ţările române,* în *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în Ţările române in secolul al XVII-lea,* Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2008.

este repusă în circulaţie cu trimiteri până în secolul al XX-lea. Şi redactarea culegerilor de miracule suferă transformări prin prisma autorului, numele unor femei fiind menţionate în acestea.

Consultant la serviciul postulanţilor de pe lângă Congregaţia pentru Cauzele Sfinţilor de la Roma, autorul are şansa de a cerceta dar şi de a observa problemele unor miracole contemporane. Ultimele două capitole sunt destinate *Miracolelor Fecioarei* (p. 234-276) şi *Miracolelor de la Lourdes* (p. 277-303). Pe lângă descriptivismul întâmplărilor, sunt menţionate şi încercările teologilor de a combate concepţia populară asupra miracolelor văzute ca superstiţii şi „la tot pasul" (p. 303). De asemenea, şi înfiinţarea Biroului Constantărilor Medicale şi a Comitetului Internaţional de la Lourdes pe lângă episcopate încep să transforme *miraculum* într-o simplă constatare medicală „lipsită de explicaţii medicale" (p. 292) sau „nejustificată ştiinţific" (p. 286) Acestea sunt câteva exemple care dovedesc preocupările autorului pentru deprecierea şi transformările sensurilor miracolului.

Deşi lipsită de alte tipuri de documente, importanţa lucrării rezidă tocmai din acest fapt, observarea sensurilor miracolului şi adaptarea unor instituţii care să probeze veridicitatea sa. Numărul mic al notelor de subsol suplinite uneori prin inserţia în cadrul paginilor a unor autori de texte şi lipsa unei bibliografii minimalizează caracterul ştiinţific al lucrării. Deşi istoric prin formaţie, Joachim Boufflet şi-a conceput lucrarea mai mult ca pe o sumă de reflecţii şi interogaţii care-şi găsesc rădăcini în istoria miracolului şi care-i permit apropierea în cele din urmă de miracolele zilelor noastre.

Tot printr-o interogaţie, „Ce rămâne de domeniul miracolului?" (p. 304), este încheiată cartea. Această interogaţie suscită noi probleme, căci răspunsul rămâne „prea puţin". În zilele noastre, miracolul tinde să fie asociat semnului, născându-se astfel o nouă teologie a miracolului, centrată mai curând pe valoarea semnului decât pe stricta afirmare a caracterului inexplicabil al fenomenelor. Deoarece progresul ştiinţelor lărgeşte aria legilor naturale, astăzi miracolul are mai degrabă rolul de a-l conduce pe om la a regăsi divinitatea şi modelul miracolelor operate la vremea sa de Iisus. Altfel spus, în contemporaneitate, viaţa plină de virtuţi eroice a unui sfânt este cu totul supranaturală şi totuşi nu are nimic miraculos, dar este un semn pentru Biserică şi poate fi chiar şi pentru necredincioşi (p. 308). De asemenea, miracolul revine în creştinism ca semn al mântuirii şi al recunoaşterii acţiunii lui Dumnezeu în lume, Joachim Bouflet concluzionând într-o notă ce-l îndepărtează de limbajul istoric că „nu miracolele au încetat, ci credinţa noastră" (p. 309).

Acest gen de lucrare se înscrie şi unui discurs istoriografic care sintetizează în formula *o istorie a* probleme contemporane ale căror reflecţii trimit la trecut, diferite de lucrările de sinteză sau tratatele cunoscute prin acelaşi titlu. Amintim pe această cale studii asemănătoare precum cel al lui Georges Vigarello, *Istoria violului secolele XVI-XX* (Editura Amarcord, Ti-

mişoara, 1998), Alexandru Szabo, Chetan Octavian (red.), *O istorie culturală a gesturilor din Antichitate şi până în zilele noastre* (Editura Polimark, Bucureşti, 2000), Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu Occidental* (Cartier, 2004), *Stofa diavolului: o istorie a dungii şi a ţesăturilor vărgate* (Institutul European, Iaşi, 1998), *Albastru, istoria unei culori* (Cartier, 2006), Michel Foucault, *Istoria sexualităţii* (Editura de Vest, 1995).

Mihaela TĂTARU
(Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

DAN HORIA MAZILU, *Văduvele sau despre istorie la feminin*, Editura Polirom, Iaşi, 2008, 546 p., ISBN 978-973-46-0871-3

Dan Horia Mazilu (1943-2008) a fost profesor al Universităţii din Bucureşti, specialist în limbi slave, critic literar şi istoric al literaturii române vechi. A publicat mai multe lucrări de specialitate, precum: *Cronicari munteni* (Bucureşti, 1978), *Proza oratorică în literatura română veche* (2 vol., Bucureşti, 1986-1987), *Recitind literatura română veche* (Bucureşti, 1998) – răsplătită cu Premiul Academiei Române. În ultima parte a carierei, preocupările sale şi-au mutat centrul de interes către istoria mentalităţilor, lucru care a dus la o modificare semnificativă a temelor spre care şi-a îndreptat atenţia. Titlurile sunt sugestive în acest sens: *Noi despre ceilalţi. Fals tratat de imagologie* (Iaşi, 1999), *O istorie a blestemului* (Iaşi, 2001), *Voievodul dincolo de sala tronului* (Iaşi, 2003), *Lege şi fărădelege în lumea românească veche* (Iaşi, 2006).

Văduvele sau despre istorie la feminin este cartea care pune punct activităţii filologului. Acesta îşi expune, în cele câteva rânduri introductive, motivul pentru care a abordat tema, împreună cu scopul prezentării unei astfel de „secvenţe" a trecutului: „(alcătuită precumpănitor cu uneltele istoricului literaturii) dintr-o posibilă (şi necesară, imperios necesară chiar) *istorie a femeii* (pe care exegeţii noştri n-o pot amâna la nesfârşit) în spaţiul românesc în vremea veche" (p. 5). Prin urmare, autorul nu se pretinde a fi mai mult decât un pseudo-istoric, lucru care se reflectă, fără doar şi poate, în lucrarea sa.

Aceasta cuprinde şase părţi, cu titluri ce păstrează o linie caracteristică studiilor sale: *O „istorie a femeilor" fără văduve?* (p. 7-28), *Văduvele în istorie* (p. 31-144), *„Anul jalii"* (p. 147-227), *Văduvele între ceilalţi* (p. 231-401), *În „rai"* (p. 405-456), *Puterea domnească în gingaşele mâini de femeie* (p. 459-545). Ele sunt divizate, la rândul lor, în mai multe capitole şi subcapitole. Notele au fost puse la sfârşitul fiecărei părţi, având şi rolul, se pare, de a ţine locul bibliografiei.

Prima şi cea mai scurtă dintre secţiunile cărţii pune la curent cititorul atât cu istoriografia problemei (care coincide, în parte, cu bibliografia u-

tilizată), cât şi cu terminologia, adăugându-se unele informaţii cu privire la văduve în perioada antichităţii orientale şi occidentale (făcând referiri la textul biblic).

Ce-a de-a doua parte este dedicată frecvenţei şi modalităţilor de evocare a femeilor în istoria românilor. Aşa cum era şi firesc, un capitol întreg descrie felul în care se ajungea în situaţia evocată (*Bărbaţilor li se întâmpla să şi moară*, p. 52-84). Dan Horia Mazilu explică, astfel, că se numeau *văduve* toate femeile ce fuseseră căsătorite şi rămâneau singure, indiferent dacă lucrul se petrecea prin moartea soţului, despărţire sau călugărirea lui. Abundă informaţiile despre moartea unor domni sau a unor boieri, dându-se impresia unei îndepărtări de la subiect.

Începutul celei de-a treia părţi păstrează aceeaşi linie, ţinând cititorul în aşteptare cu privire la dezbaterea temei anunţate în titlu. Chiar dacă denumirile subcapitolelor dau impresia de coerenţă, în realitate plasarea anumitor informaţii creează sincope care pot deconcerta cititorul (cum sunt excursurile interminabile despre pregătirea necropolelor domneşti sau boiereşti din capitolul *Viii şi morţii*, p. 147-182). Treptat, însă, datele despre văduve se înmulţesc. Imaginea acestei categorii sociale (privite ca atare de autor) devine mult mai clară o dată cu prezentarea unor reglementări de natură ecleziastică sau civilă din epocă (începând cu *Bizanţul şi instituţiile Bisericii primare*, p. 183).

Partea a patra este una dintre cele mai interesante şi mai cuprinzătoare. Autorul ne dezvăluie, aici, soarta femeii singure, nevoite a soluţiona probleme de natură juridică ori socială, privată fiind de un sprijin masculin real (cu excepţia celor care ajungeau în grija rudelor). Pe baza unei documentări satisfăcătoare (lucrări de specialitate, cronici, documente ş.a.), ni se înfăţişează o femeie care devenea, de multe ori, victimă a împrejurărilor, ameninţată de sărăcie, abuzuri şi dezonoare. Sunt prezentate, totuşi, amble faţete ale chestiunii, o parte dintre femeile rămase fără bărbat reuşind să se descurce pe diverse căi. Ele se ocupau de negoţ, îngrijeau de bunuri, se recăsătoreau ori alegeau viaţa monahală. Ultima soluţie era, de altfel, cea mai recomandată de Biserică, în special femeilor trecute de vârsta procreării. Pe de altă parte, existau şi cazuri nefericite sau ruşinoase, în care unele dintre acestea ajungeau să-şi câştige traiul prin mijloace imorale.

Penultimul capitol al părţii se vrea un studiu interdisciplinar, dorindu-se obţinerea unor informaţii cu privire la imaginea asupra femeii singure reflectată în antroponimie, superstiţii, proverbe sau alte expresii ale culturii medievale şi premoderne româneşti.

Ce a de-a cincea parte tratează îngrijirea pentru suflet a văduvelor prin danii, călugărire sau alte forme de manifestare a pietăţii. Tot aici aflăm şi unele lucruri despre motivele pentru care puteau fi condamnate aceste suflete, cum ar fi curvia sau avortul.

Finalul cărţii este dedicat unui număr de subiecte tratând regenţa ori planurile câtorva doamne legate de obţinerea puterii pentru ele sau, mai ales, pentru fiii lor.

Numărul mare al subcapitolelor reflectă o tematică generoasă, datorată încercării literatului de a înfăţişa cât mai multe laturi ale problemei, depăşind, poate de aceea, uneori, cadrul propus. El are însă meritul de a fi evocat, cel mai adesea, limbajul epocii, fapt important pentru înţelegerea corectă a realităţilor timpului. Formaţia îşi spune cuvântul aici, însă cu unele deficienţe în structurarea textului, întrerupt mereu de lungi paranteze, care îngreunează lectura. De asemenea, unele interpretări de natură istorică trebuie privite cu circumspecţie, deoarece, aşa cum însuşi autorul o mărturiseşte, pregătirea sa impune anumite limite textului (spre exemplu, la pagina 96, afirmă că prezenţa copiilor o indică pe aceea a unei soţii, cu toate că, în realitate, membrilor elitei li se întâmpla să aibă copii din flori – prin urmare, existenţa soţiei nu putea fi certă în situaţia expusă).

Cu toate acestea, lucrarea este una binevenită în domeniul antropologiei istorice româneşti. Astfel, se poate spune că Dan Horia Mazilu şi-a atins obiectivul exprimat la începutul cărţii – acela de a lărgi orizontul unei literaturi de specialitate încă sărace în anumite privinţe.

Georgiana ZAHARIA
(Universitatea „Al. I. Cuza” Iaşi)
(zahariagg@yahoo.com)

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 681-687

CRONICA ACTIVITĂȚII ŞTIINȚIFICE A CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE (2010-2011)

CRONACA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI (2010-2011)

1. Comunicări

18 martie 2010, Facultatea de Istorie, Corpul H, Sala H_1:
- Conf. univ. dr. Mihail Vasilescu (Facultatea de Istorie), *ΓΑΔΑΤΗC. Observaţii asupra unui antroponim de pe un* grafitto *de la Romula*
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *O nouă propunere de localizare a portului Haliskon (Haliskos)*

17 aprilie 2010, Facultatea de Istorie, Corpul H, Sala H_1 – Colocviile Şcolii doctorale:
- Drd. Tincuţa Cloşcă (Facultatea de Istorie), *Corabia, metaforă a valorilor morale creştine în scrierile hrisostomice*

28 aprilie 2010, Academia Română–filiala Iaşi – Simpozionul Societăţii de Studii Clasice din România–filiala Iaşi:
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Ştiinţele Antichităţii, azi: împliniri şi dificultăţi într-o vreme a schimbărilor*

29 aprilie 2010, Facultatea de Istorie, Corpul H, Sala H_1:
- Asist. univ. dr. Iulian Moga (Facultatea de Istorie), *Modele de dezvoltare urbanistică şi religioasă. Efesul, Miletul şi Pergamul în perioadele elenistică şi romană*
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Recente apariţii editoriale*

10-14 mai 2010, Facultatea de Istorie – Colocviul internaţional *Le scienze dell'antichità nelle Università europee: passato, presente, futuro. 150 anni di ricerca nell'Università di Iaşi* [*Ştiinţele Antichităţii în Universităţile europene: trecut, prezent, viitor. 150 de ani de cercetare la Universitatea din Iaşi*]
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Le scienze dell'Antichità oggi: successi e difficoltà in un'epoca di cambiamenti*
- Prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere), *Breve storia della filologia classica all'Università "Alexandru Ioan Cuza" di Iaşi*

2 iunie 2010, Academia Română–filiala Iaşi – Şedinţa de comunicări a Societăţii de Studii Clasice din România-filiala Iaşi:
- Prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere), *Filologia clasică ieşeană între tradiţie şi avatarurile prezentului*

16 septembrie 2010, Institutul de Cercetări Economice şi Sociale „Gh. Zane" Iaşi – Sesiunea ştiinţifică naţională cu participare internaţională *Idei şi valori perene în ştiinţele socio-umane*:
- Prof. univ. dr. Anton Adămuţ (Facultatea de Filosofie), *Despre anumite feluri de a iubi*

27 septembrie 2010, Universitatea din Bucureşti – Colocviul internaţional Locus in fabula. *Locuri, nume, mituri*, 27-28 septembrie 2010:
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *La diarchia dei fratelli nella tarda Antichità: modelli mitici e storici*

6 octombrie 2010, Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie Constanţa – A XLIII-a sesiune ştiinţifică *PONTICA*, 6-7 octombrie 2010
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Exempla *şi idei politice în elogii şi biografii feminine din Antichitatea târzie*

28 octombrie 2010, Academia Română – Filiala Iaşi – Simpozionul naţional *Explorări în tradiţia biblică românească şi europeană*, 28-29 octombrie 2010:
- Prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere), *Legitimitatea exegezei biblice alegorice în opinia autorilor creştini*

29 octombrie 2010, Facultatea de Istorie, Corpul H, Sala H_1: Sesiunea ştiinţifică de comunicări:
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Idealul politic al unui* homo nouus *al Antichităţii târzii: Sextus Aurelius Victor*
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Prezentarea revistei *Classica et Christiana*, 5/1-2, 2010

29 octombrie 2010, Academia Română – Filiala Iaşi – Simpozionul *Antichitatea şi moştenirea ei spirituală*:
- Prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere), Auctoritas *ciceroniana între acceptare şi contestare*
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Exempla *în elogii şi biografii feminine din Antichitatea târzie*

5 noiembrie 2010, Vaslui, Colloquium *Interferenţe spirituale milenare*, ediţia a XII-a:
- Prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere), *Scurt istoric al Universităţii „Al. I. Cuza" Iaşi*
- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Mulier virilis *în Antichitatea târzie*

18 noiembrie 2010, Universitatea de Vest Timişoara, Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie, Centrul de Studii de Istorie şi Arheologie „Constantin Daicoviciu":

- Prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Comerț, negustori, misionari – câteva exemple*

19 noiembrie 2010, Muzeul județean „Ştefan cel Mare" de istorie Vaslui – A XXXIII-a Sesiunea națională de comunicări ştiințifice *Acta Moldaviae Meridionalis*:
- Drd. Tincuța Cloşcă (Facultatea de Istorie), *Corabia, metaforă a valorilor morale creştine în scrierile hrisostomice*

9 decembrie 2010, Facultatea de Istorie, Corpul H, Sala H_1, Centrul de Cercetări privind Elitele Sociale şi Ideologia Puterii al Facultății de Istorie:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Diarhia fraternă în Antichitatea târzie: modele mitice şi istorice*
- conf. univ. dr. Bogdan-Petru Maleon (Facultatea de Istorie), *„Funeraliile imperiale negative" în Bizanț*

1 aprilie 2011, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Ideile politice ale unui* homo nouus *al Antichității târzii – Aurelius Victor*

12 aprilie 2011, Facultatea de Istorie, Corpul H, SalaH1, Comisia de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie a Academiei Române – filiala Iaşi:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Nobilitas *în Antichitatea târzie: biografii divine, înrudiri false, prestigiul originii*

29 aprilie 2011, Academia Română – Institutul de Arheologie Iaşi, Complexul Muzeal Național „Moldova" Iaşi, Muzeul de Istorie a Moldovei, Centrul Cultural German: Simpozionul de etnoreligie *Idei, credințe, simboluri* cu tema *Sanctuare în natură. Ritualuri în sanctuare*:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Ritualuri şi monumente în păduri sacre. Câteva exemple din spațiul greco-roman*

2. Publicații

ANTON ADĂMUȚ:
- *Non est secundum Origenis (IV)*, *Convorbiri literare*, Iaşi, decembrie 2009, nr. 12 (168); *(V)*, *ibidem*, ianuarie 2010, nr. 1 (169); *(VI)*, *ibidem*, februarie 2010, nr. 2 (170)
- *Despre Atenagora Atenianul*, *Convorbiri literare*, Iaşi, martie 2010, nr. 3 (171)
- *Câteva etimologii*, *Convorbiri literare*, Iaşi, mai 2010, nr. 5 (173)
- *Scurt breviar al ereziilor (secolele I-XIV)*, *Convorbiri literare*, Iaşi, iunie 2010, nr. 6 (174)
- *A Strange Case at the Origin of Modern Metaphysics* (*Exempli Gratia*: *Descartes*), *European Journal of Science and Theology*, 6/2, June 2010, 29-49
- *Frumoasa poetă Sappho*, *Transilvania*, nr. 5/2010, 32-35

- *On the False Crisis of Faith or on how that Theology Cannot end up in Ideology*, *European Journal of Science and Theology*, 6/4, December, 2010, 35-55
- *Note asupra pragmatismului ambrozian*, *C&C*, 5-1/2010, 11-30
- *Premise patristice ale binomului teologie-preoție*: *Ambrozie şi Augustin* (*via Cicero*), in Alin TAT (coord.), *Teologie şi preoţie în secolul XXI*, Editura NAPOCA STAR, Cluj-Napoca, 2010, 202-232

MIHAELA PARASCHIV:
- *Ekphrasis prosopou – formulă a compoziţiei diegetice la Homer, Dares Phrygius şi Ioannes Malalas*, in *Signum, lingua, oratio. In honorem professoris Mariae Carpov*, Iaşi, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2010, 384-396.
- ALDO LUISI, NICOLETTA F. BERRINO, Carmen et error *nel bimillenario dell'esilio di Ovidio*, Edipuglia, Bari, 2008, 171 p. (*Quaderni di «Invigilata Lucernis»* 36), *C&C*, 5/2, 2010, 547-552 (recenzie)
- DEMETRIO MARIN, *Publius Ovidius Naso. Misterul relegării la Tomis. Teze şi ipoteze*, traducere de CORINA-GABRIELA BĂDELIŢĂ, prefaţă de TRAIAN DIACONESCU, Iaşi, Institutul European, 2009, 264 p. (*Romania Orientalis*), *C&C*, 5/2, 2010, 553-556 (recenzie)
- CLAUDIA TĂRNĂUCEANU, *Limba latină în opera lui Dimitrie Cantemir:* Vita Constantini Cantemyrii. *Studiu lingvistic şi literar*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2008, 504 p. (*Antiqua et Mediaevalia. Studia*), *C&C*, 5/2, 2010, 582-585 (recenzie)

CLAUDIA TĂRNĂUCEANU:
- NICOLA TREVET, *Commento all'*Oedipus *di Seneca*, edizione critica a cura di ALESSANDRO LAGIOIA, Bari, Edipuglia, 2008, 138 p., *C&C*, 5/2, 2010, 536-538 (recenzie)

NELU ZUGRAVU:
- *Un misogino dell'età tarda – Aurelio Vittore*, *Rudiae*, 20-21/II, 2008-2009, 373-392
- *Un misogin al Antichităţii târzii: Aurelius Victor*, *StudClas*, 45, 2009, p. 117-131
- Princeps bonus *nel* Liber de Caesaribus *di Aurelio Vittore*, *InvLuc*, 31, 2009, 241-254
- Itineraria ecclesiatica *nella Scythia Minor*, *C&C*, 5/1, 2010, 227-269
- *Ştiinţele Antichităţii, azi: dificultăţi într-o vreme a schimbărilor*, *Prutul. Revistă de cultură*, S. N., anul I (X), nr. 1 (47), 2011, 5-7
- *Vieţile episcopilor Romei socotiţi sfinţi în Biserica Ortodoxă*, ediţie bilingvă, traducere din limba latină, cuvânt înainte şi note: AUREL LUPU şi SORIN-DAN DAMIAN, Editura Harald, Bucureşti, 2009, 142 p., *C&C*, 5/2, 2010, 515-519 (recenzie)
- NICOLAE GUDEA, THOMAS LOBÜSCHER, *Dacia. Eine römische Provinz zwischen Karpaten und Schwarzem Meer*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 2006, 115 p. (*Zaberns Bildbämde zur Archäologie*); RADU ARDEVAN, LIVIO ZERBINI, *La Dacia romana*, Rubbertino Editore, 2007, 270 p., *C&C*, 5/2, 2010, 565-566 (notă bibliografică)

- NICOLAE GUDEA, *Aşezări rurale în Dacia romană (106 – 275 p. Chr.). Schiţă pentru o istorie a agriculturii şi satului daco-roman*, Editura Primus, Oradea, 2008, 268 p., *C&C*, 5/2, 2010, 566-567 (notă bibliografică)
- DOINA BENEA, *Edificiul de cult roman de la* Praetorium *(Mehadia)*, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2008, 207 p., *C&C*, 5/2, 2010, 568-569 (notă bibliografică)
- DOINA BENEA, MARIANA CRÎNGUŞ, SIMONA REGEP-VLASCICI, ATALIA ŞTEFĂNESCU, *Arta şi tehnica emailului în Dacia romană*, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2006, 192 p. + XXVIII pl. alb-negru + 3 hărţi + 8 pl. color, *C&C*, 5/2, 2010, 569-570 (notă bibliografică)
- ALEXANDRU MADGEARU, *Istoria militară a Daciei post-romane: 275-376*, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2008, 139 p., *C&C*, 5/2, 2010, 574-575 (notă bibliografică)
- IOAN RĂMUREANU, *Persecuţia împăratului Iulian Apostatul împotriva creştinismului*, ediţie îngrijită şi prefaţă de VASILE BÎRZU, Editura Anastasia, Sibiu, 2009, 282 p., *C&C*, 5/2, 2010, 575-576 (notă bibliografică)
- COSTIN MIRON, *Noi consideraţii despre mormântul pictat de la Tomis* (*Peuce*, S.N., 2008, 283-296), *Peuce*, S.N., 7, 2009, 451-457 (recenzie)
- *Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2009-2010) / Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2009-2010)*, *C&C*, 5/2, 2010, 589-593
- *Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine / Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani*, *C&C*, 5/2, 2010, 595-599

3. Mobilităţi LLP-Erasmus şi POSDRU

24-30 mai 2010, Dipartimento di Studi classici e cristiani della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari „Aldo Moro":
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie) a ţinut cursuri şi seminarii la studenţi, masteranzi şi doctoranzi cu tema *Fonti del cristianesimo antico nel territorio danubaiano*
- prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere) a ţinut cursuri şi seminarii la studenţi, masteranzi şi doctoranzi privind istoria filologiei clasice la Iaşi

20-26 septembrie 2010, Dipartimento di Scienze dell'Antichità şi Dipartimento di Studi classici e cristiani della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari „Aldo Moro":
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie) a avut întâlniri cu doctoranzi şi profesori pe tema Exempla regum *nella storiografia pagana tardoantica*

27 februarie – 16 martie 2011, **Dipartimento di Scienze dell'Antichità şi Dipartimento di Studi classici e cristiani della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari „Aldo Moro"** şi **Università „La Sapienza" Roma**:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie): vizită de documentare ştiinţifică şi schimb de experienţă cu profesori ai şcolilor doctorale de la Universităţile din Bari şi Roma în cadrul programului POSDRU *Innovation and development in*

University doctoral and gradual programs for adapting scientific research to knowledge society needs.

4. Participări în comisii de doctorat

18 noiembrie 2010, Universitatea de Vest Timişoara, Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor d-lui Radu Ion OTA, care a susţinut teza *Canabele Legiunii XIII Gemina de la Apulum* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Doina Benea, Universitatea de Vest Timişoara)

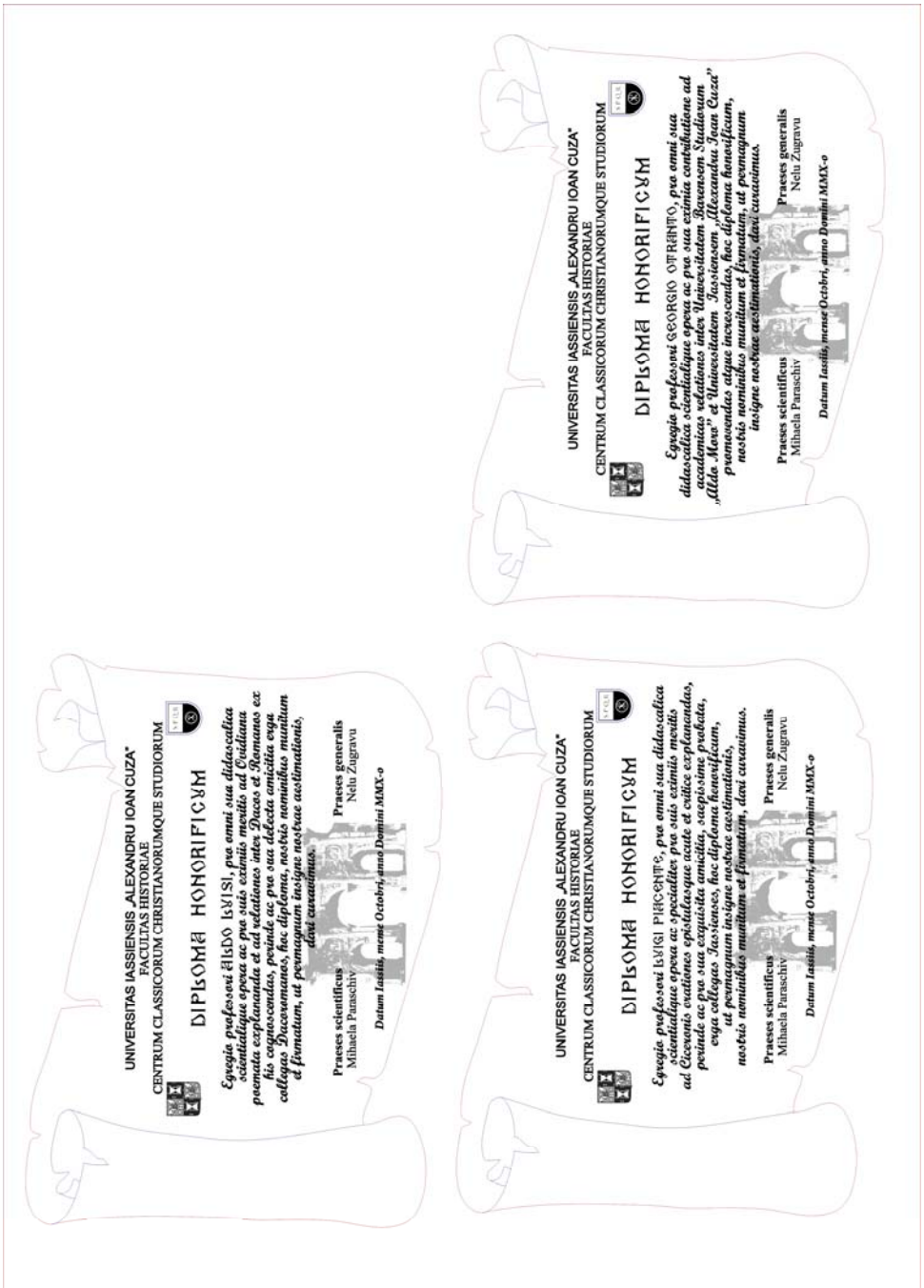
15 decembrie 2010, Universitatea Bucureşti, Facultatea de Istorie:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor d-lui Ramiro DONCIU, care a susţinut teza *Maxentius. Monografie istorică* (conducător ştiinţific: cerc. şt. pr. I dr. Alexandru Suceveanu, Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan" Bucureşti)

decembrie 2011, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, Facultatea de Litere:
- prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor d-lui Iulian HRUŞCĂ, care a susţinut teza *Mit şi simbol în* Metamorfozele *lui Ovidiu* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Traian Diaconescu, Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

ianuarie 2011, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, Facultatea de Litere:
- prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor d-lui Victor COJOCARU, care a susţinut teza *Limba inscripţiilor din oraşele greceşti de la nordul Mării Negre în secolele VI a. Chr. – III p. Chr.* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Traian Diaconescu, Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

ianuarie 2011, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, Facultatea de Litere:
- prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor d-lui Marius-Tiberiu ALEXIANU, care a susţinut teza *Filosotrat, Viața lui Apollonios din Tyana: studiu naratologic* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Traian Diaconescu, Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi)

5. Diplome acordate de CSCS


UNIVERSITAS IASSIENSIS „ALEXANDRU IOAN CUZA"
FACULTAS HISTORIAE
CENTRUM CLASSICORUM CHRISTIANORUMQUE STUDIORUM
DIPLOMA HONORIFICUM
Egregia professori ALDO LUISI, pro omni sua didascalica scientialique opera ac pro suis eximiis meritis ad Ovidiana poemata explananda et ad relationes inter Daces et Romanos ex his cognoscendas, perinde ac pro sua delecta amicitia erga colegas Dacoromanos, hoc diploma, nostris nominibus munitum et firmatum, ut pro magnum insigne nostrae aestimationis, dari curavimus.
Praeses scientificus
Mihaela Paraschiv
Praeses generalis
Nelu Zugravu
Datum Iasiis, mense Octobri, anno Domini MMX-o
UNIVERSITAS IASSIENSIS „ALEXANDRU IOAN CUZA"
FACULTAS HISTORIAE
CENTRUM CLASSICORUM CHRISTIANORUMQUE STUDIORUM
DIPLOMA HONORIFICUM
Egregia professori LUIGI PIACENTE, pro omni sua didascalica scientialique opera ac specialiter pro suis eximiis meritis ad Ciceronis orationes epistolasque iterate et critice explanandas, perinde ac pro sua exquisita amicitia, semper-sine praebita, erga colegas Iassienses, hoc diploma honorificum, ut pro magnum insigne nostrae aestimationis, nostris nominibus munitum et firmatum, dari curavimus.
Praeses scientificus
Mihaela Paraschiv
Praeses generalis
Nelu Zugravu
Datum Iasiis, mense Octobri, anno Domini MMX-o
UNIVERSITAS IASSIENSIS „ALEXANDRU IOAN CUZA"
FACULTAS HISTORIAE
CENTRUM CLASSICORUM CHRISTIANORUMQUE STUDIORUM
DIPLOMA HONORIFICUM
Egregia professori GEORGIO OTRANTO, pro omni sua didascalica scientialique opera ac pro sua eximia contributione ad academicas relationes inter Universitatem Bavarensem Studiorum „Alte Mens" et Universitatem Iassiensem „Alexandru Ioan Cuza" promendas atque incrementandas, hoc diploma honorificum, nostris nominibus munitum et firmatum, ut pro magnum insigne nostrae aestimationis, dari curavimus.
Praeses scientificus
Mihaela Paraschiv
Praeses generalis
Nelu Zugravu
Datum Iasiis, mense Octobri, anno Domini MMX-o

Classica et Christiana, 6/2, 2011, 689-694

PUBLICAŢII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE[1]

PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

- *Acta Musei Napocensis*, Muzeul Naţional de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca, 39-40/I (2002-2003), 2004; 39-40/II (2002-2003), 2005; 41-42/I (2004-2005), 2007; 41-44/II (2004-2007), 2007; 43-44/I (2006-2007), 2008; 45-46/II (2008-2009), 2009
- *Analele Universităţii Bucureşti. Istorie*, L/2006; LVI/2007, LVII/2008, LVIII/2009
- *Annales Instituti Archaeologici. Godišnjak Instituta za arheologiju*, Institut of archaeology, Zagreb, 5, 2009; 5, 2010
- *Athenaeum*, Pavia, 98/1-2, 2010
- *Auctores nostri*, Foggia, 6, 2008; 7, 2009
- *Chiron*, Berlin, 40, 2010
- *Ephemeris Napocensis*, Cluj-Napoca, 19, 2009
- *Gerión*, Madrid, 27/1-2, 2009
- *Invigilata Lucernis*, Bari, 31, 2009
- *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*, Iaşi, 2, 2010
- *Orma. Revistă de studii istorico-religioase*, 1, 2004
- *Ostkirchliche Studien*, Würzburg, 58/2, 2009; 59/1, 2010
- *Peuce*, Insitutul de Studii Eco-Muzeale, Tulcea, S.N., 7, 2009; 8, 2010
- *Pontica*, Constanţa, 42, 2009; 42. *Supplementum* I, *Pontic Grey Wares*, 2009; 43, 2010
- *Prilozi*, Zagreb, 26, 2009
- *Prutul. Revistă de cultură*, anul I (X), nr. 1 (47), 2011
- *Rudiae*, Università di Salento, 20-21/I-II, 2008-2009

---

[1] Unele volume au fost achiziţionate prin schimburile de publicaţii cu alte instituţii sau prin programul POSDRU, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către colegii Dan Aparaschivei (Iaşi), Mihai-Bogdan Atanasiu (Iaşi), Victor Henrich Baumann (Tulcea), Mihai Bărbulescu (Roma), Doina Benea (Timişoara), Dorel Bondoc (Craiova), Octavian Bounegru (Iaşi), Laura Carnevale (Bari), Victor Cojocaru (Iaşi), Donato Coppola (Bari), Costin Croitoru (Brăila), Maria Luisa Fele (Cagliari), Gelu Florea (Cluj-Napoca), Giuseppe Giangrande (London), Mario Girardi (Bari), Nicolae Gudea (Cluj-Napoca), Aldo Luisi (Bari), Patrizia Mascoli (Bari), Sorin Nemeti (Cluj-Napoca), George Nuţu (Tulcea), Cristian Olariu (Bucureşti), Juan José Palao Vicente (Salamanca), Şerban Papacostea (Bucureşti), Luigi Piacente (Bari), Dumitru Protase (Cluj-Napoca), Constantin Sălăvăstru (Iaşi), Francesco Scoditti (Bari), Alexandru Suceveanu (Bucureşti), Heather White (London), cărora le mulţumim şi pe această cale.

- *Segno e testo*, Cassino, 7, 2009
- *Studia Universitatis „Babeş-Bolyai". Historia*, Cluj-Napoca, 54/1, 2009 (*Armament şi armată în Dacia preromană şi romană*)
- *Studii clasice*, Bucureşti, XLV, 2009
- *Studii şi materiale de istorie medie*, Bucureşti, XXVII, 2009; XXVIII, 2010
- *Vetera christianorum*, Bari, 46/2, 2009; 47/1-2, 2010

***

- ADAMNANO DI IONA, *I luoghi santi*, introduzione, traduzione e commento a cura di Maria GUAGNANO, Edipuglia, Bari, 2008
- AMBROSIASTER, *Contre les païens (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115)*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Pierre BUSSIÈRES, Paris, 2007 (*SC* 512)
- MARCUS TULLIUS CICERO, *Topica. Despre argument*, ediţie bilingvă, traducere, preliminarii, note, comentarii şi indici de Traian DIACONESCU, studiu introductiv de Constantin SĂLĂVĂSTRU, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2010 (colecţia *CICERO*)
- Maria Luisa FELE, *Il breviarium di Rufio Festo*, testo, traduzione e comento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera, Hildesheim, 2009 (*Bibliotheca Weidmanniana*)
- IOANNIS ANTIOCHENI *Fragmenta ex Historia chronica*, introduzione, edizione critica e traduzione a cura di Umberto ROBERTO, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2005 (*TU* 154)
- SAINT JÉRÔME, *Correspondance*, I, *Lettres I-XXII*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2002; II, *Lettres XXIII-LII*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2002; III, *Lettres LIII-LXX*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2002; IV, *Lettres LXXI-XCV*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2002; V, *Lettres XCVI-CIX*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2003; VI, *Lettres CX-CXX*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2003; VII, *Lettres CXXI-CXXX*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2003; VIII, *Lettres CXXXI-CLIV*, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2003
- *Panegirico di Mamertino per Massimiano e Diocleziano (*Panegyrici Latini *2 [10])*, a cura di Maria Stella de TRIZIO, Edipuglia, Bari, 2009 (*Biblioteca Tardoantica* 2)
- SYMMAQUE, *Correspondance*, I, *Livres I et II*, texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre CALLU, deuxième tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2003; II, *Livres III-V*, texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre CALLU, deuxième tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2003; III, *Livres VI-VIII*, texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre CALLU, deuxième tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2003; IV, *Lettres*, *Livres IX-X*, texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre CALLU, Paris, Les Belles Lettres, 2002

- THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, II *(Livres III-IV)*, texte grec de L. PARMENTIER et G. C. HANSEN (GCS, NF 5, 1998[3]) avec annotation par J. BOUFFARTIGUE, introduction Annick MARTIN, traduction Pierre CANIVET, revue et annotée par Jean BOUFFARTIGUE, Annick MARTIN, Luce PIETRI et Françoise THELAMON, Paris, 2009 (*SC* 530)
- *Quieta Venus. Il* Priapeo *83 Büch.*, introduzione, testo critico e commento a cura di Alessandro FRANZOI, Loffredo Editore, Napoli, 1998
- *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Theodose II (312-438)*, II, *Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, texte latin T. MOMMSEN, P. MEYER, P. KRUEGER, traduction Jean ROUGÉ, Roland DELMAIRE, introduction et notes Roland DELMAIRE, avec la collaboration de Olivier HUCK, François RICHARD et LAurent GUICHARD, Paris, 2009 (*SC* 531)
- *Testamentul lui Solomon. Regele, demonii şi zidirea Templului*, traducere inedită din limba greacă veche şi studiu introductiv de Ştefan COLCERIU, Humanitas, Bucureşti, 2010

***

- Dan APARASCHIVEI, *Oraşele romane de la Dunărea Inferioară (secolele I-III p.Chr.)*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2009
- Mihai-Bogdan ATANASIU, Mircea-Cristian GHENGHEA (coord.), *Pro Bucovina. Repere istorice şi naţionale*, Bucureşti, 2010
- Polymnia ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolerance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010
- Victor Henrich BAUMANN, *Noviodunum. Şantier arheologic 1995-2009*, Tulcea, 2010
- Vitalie BÂRCĂ, Oleksandr SYMONENKO, *Călăreţii stepelor. Sarmaţii în spaţiul nord-pontic. Horsemen of the Steppes. The Sarmatians in the North Pontic Region*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2009
- Mihai BĂRBULESCU, Signum originis. *Religie, artă şi societate în Dacia romană*, Bucureşti, 2009
- Franco BIANCOFIORE, Donato COPPOLA, *Scamuso. Per la storia delle comunità umane tra il VI ed il III millennio bel Basso Adriatico*, Roma, 1997
- Sergey BOCHAROV, Victor COJOCARU (eds.), *North and West Black Sea Area during Antiquity and the Middle Ages. Materials of the 11th session of the Joint Ukrainian-Romanian/Romanian-Ukrainian Commissions for History, Archaeology, Ethnography and Folklore of the National Academy of Sciences of Ukraine and Romanian Academy*, Simferopol, 2009
- Dorel BONDOC, *The Roman Rule to the North of the Lower Danube during the Late Roman and Early Byzantine Period*, Cluj-Napoca, 2009
- Octavian BOUNEGRU, *La chorothésie histrienne: essai d'une taxonomie contextuelle*, *Pontica*, 42, 2009, 375-383 (extras)
- Andrew CAIN and Noel LENSKI (edited by), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate, 2009
- Laura CARNEVALE, *Giobbe dall'Anntichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Edipuglia, Bari, 2010 (*Quaderni di «Vetera Christianorum»* 33)

- Romeo CÎRJAN, *Statute citadine privilegiate în provinciile dunărene ale Imperiului roman*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2010
- Vasile CHRISTESCU, *Istoria militară a Daciei romane*, ediţie îngrijită de Claudiu CHRISTESCU şi Constantin C. PETOLESCU, reactualizare bibliografică şi *addenda* de Constantin C. PETOLESCU, indici de Gabriel STOIAN, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2009
- Victor COJOCARU, *Zur Proxenie in den griechischen Städten des pontischen Raumes*, *Pontica*, 42, 2009, 349-374 (extras)
- Donato COPPOLA, Gianluca ANDREASSI, *L'uomo e la grotta dalla preistoria al Medioevo*, Ostuni, 2009
- Costin CROITORU, *Despre organizarea* limes-*ului la Dunărea de Jos. Note de lectură (V)*, *Istros*, 15, 2009, 385-430 (extras)
- Sylvain DESTEPHEN, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 3, *Prosopographie du Diocèce d'Asie (325-641)*, Paris, 2008
- Caroline FÉVRIER, Supplicare deis. *La supplication expiatoire à Rome*, Brepols, Turnhout, 2009
- Gelu FLOREA, *Dava et oppidum. Débuts de la genèse urbaine en Europe au deuxième âge du Fer*, Cluj-Napoca, 2011
- Florin FODORAN, *Drumurile din Dacia romană*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2006
- Giuseppe GIANGRANDE, *Texto y lergua de Marco Aurelio Antonino*, *Myrtia*, 18, 2003, 225-236 (extras)
- Idem, *Ptolemy's Epigram on Aratus*, ΑΝΤΥΠΟΝ ΕΚ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ ΠΓ' ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ «ΑΘΗΝΑ», 2005, 83-90
- Idem, *Sobre el texto de* Versus Serpentini *5 Zurli*, *Veleia*, 22, 2005, 255-256 (extras)
- Idem, *La* Pointe *de un epigrama de Posidipo*, *Veleia*, 23, 2006, 367-368 (extras)
- Idem, *Il metodo storico nella critica testuale*, *Habis*, 39, 2008, 397-408 (separata)
- Idem, *La voz del asno en Apuleyo y la sintaxis latina*, *Veleia*, 26, 2009, 353-354 (extras)
- Mario GIRARDI, *I Cappadoci e il divieto di ricorso ai tribunali pagani*, *Analecta Nicolaina*, 8, 2009, 89-117 (estratto)
- idem, *Il lessico della diaconia in Basilio di Cesarea: fonti e rilievo*, in *Diakonia*, diaconiae*, diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 2009*, Roma, 2010 (estratto)
- Benjamin GOLDKUST & François PLOTON-NICOLLET (dir.) avec la collaboration de Sylvain J. G. SANCHEZ, *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, préface de Jean-Marie SALAMITO, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2009
- Isabella GUALANDRI, Fabrizio CONCA, Raffaele PASSARELLA (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano, 2005
- Nicolae GUDEA, *Arme romane ca ofrande votive. Studiu de caz: templul lui IOMD de la Porolissum*, *RB*, 20, 2006, 125-138 (extras)
- Idem, *Dakische Gebiete im der römischer Provinz Moesia Inferior (101-118 n. Chr.)*, *EphNap*, 16-17, 2006-2007, 49-84 (extras)

- Idem, *Nitizen christlicher Archäologie. 2. Das Glasgefäss von Novae (Svistov, Bulgarien)*, *EphNap*, 16-17, 2006-2007, 165-176 (extras)
- Idem, *Note de arheologie creştină. 4. Descoperirile creştine timpurii de la Gârla Mare (jud. Mehedinţi)*, *SUBB-ThCat*, 52/1, 2007, 31-39 (extras)
- Idem, *Note de arheologie creştină. 5.* Corrigenda *la o intervenţie privind vasul cu inscripţii şi simboluri creştine de la Moigrad*, *SUBB-ThCat*, 52/3, 2007, 31-36 (extras)
- Idem, *Note de arheologie creştină. 6. Despre datarea şi interpretarea unor piese descoperite în Dacia şi datând din epoca creştină veche (106-275/313 p. Chr.)*, *SUBB-ThCat*, 52/3, 2007, 37-41 (extras)
- Idem, *Beiträge zur Kenntnis des* Limes *der Provinz Moesia Inferior. 1. Der Fall Iatrus*, *Apulum*, 44, 2007, 209-222 (extras)
- Idem, *Contribuţii la istoria militară a Daciei Ripensis. 1. Despre fortificaţiile nominalizate de ştampile tegulare pe graniţa de nord a provinciei*, *Apulum*, 46, 2009, 415-430 (extras)
- Idem, *„Două cuie, trei piroane". Câteva notiţe privind arheologia provincială romană din România*, *Apulum*, 46, 2009, 451-456 (extras)
- Idem, *Vorschlag für eine neue Lesung der Inschrift OMHARVG aud fem Ring nr. 3 aus dem Grab nr. 1 von Apahida (Klausenburg/Cluj; Rumänien). Propunere pentru o nouă lectură a inscripţiei OMHARVG de pe inelul nr. 3 din mormântul nr. 1 de la Apahida (I)*, *SUBB-Theol. Cathol.*, LV/3, 2010, 25-66 (extras)
- Idem, *Note de arheologie creştină. 8A. Despre un inel de argint bizantin de căsătorie de la Durostorum (Moesia Secunda)*, *SUBB-Theol. Cathol.*, LV/4, 11-15 (extras)
- Frédéric HURLET et Bernard MINEO (sous la direction), *Le Principat d'Auguste. Réalités et représentations du pouvoir. Autour de la* Res publica restituta. *Actes du colloque de l'Université de Nantes, 1er-2 juin 2007*, Presses Universitaires de Rennes, 2009
- Mihai IRIMIA, Niculae CONOVICI, Anca GANCIU, *Sondajul arheologic de la Satu Nou – „Vadu dacilor" (com. Oltina, jud. Constanţa)*, Ex Ponto, Constanţa, 2011
- Adrian ISAC, Cristian-Aurel ROMAN (eds.), *Lychnus et Lampas. Exhibition Catalogue*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2006
- Bruno LUISELLI (a cura di), *Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale*, Herder Editrice e Libreria, Roma, 2006
- Patrizia MASCOLI, *Personaggi femminili in Sidonio Apollinare*, *InvLuc*, 22, 2000, 1-19 (estratto)
- Eadem, *Gli Apollinari e l'eredità di una cultura*, *InvLuc*, 23, 2001, 131-145 (estratto)
- Eadem, *Igino bibliotecario e gli Pseudo Igini*, *InvLuc*, 24, 2002, 119-125 (estratto)
- Eadem, *Un nobile galloromano: Apollinare il Vecchio*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Bari, 45, 2002, 3-16 (estratto)
- Eadem, *L'elogio funebre di Filomazia (Sidon.* Epist. *2,8). Saggio di commento*, *InvLuc*, 25, 2003, 153-167 (estratto)
- Eadem, *Gli ultimi difensori della civiltà galloromana: il padre di Sidonio Apollinare e i suoi contemporanei*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Bari, 46, 2003, 297-308 (estratto)

- Eadem, *Sulle opere perdute di Sidonio Apollinare*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Bari, 47, 2004, 187-198 (estratto)
- Eadem, *Per una ricostruzione del* Fortleben *di Sidonio Apollinare*, *InvLuc*, 26, 2004, 165-183 (estratto)
- Eadem, *Un* hapax *in Ammiano Marcellino*, *InvLuc*, 27, 2005, 259-263 (estratto)
- Eadem, Stilus *in Ammiano Marcellino*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Bari, 49, 2006, 229-234 (estratto)
- Eadem, *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardoantica*, Edipuglia, Bari, 2010 (*Quaderni di «Invigilata lucernis»* 39)
- Attilio MASTROCINQUE, *Romulus. Întemeierea Romei între istorie şi legendă*, traducere de Amalia MIHUŢ, prefaţă de Attilio MASTROCINQUE, Editura Eco, Cluj-Napoca, 2005
- Radu MÂRZA, Laura STANCIU (coord.), *Cum scriem istoria? Apelul la ştiinţe şi dezvoltările metodologice contemporane. Actele simpozionului „Tinerii istorici", ediţia a IV-a, Alba Iulia, 28-30 noiembrie 2002*, Editura Aeternitas, Alba Iulia, 2003
- Stefano MEDAS, *Lo Stadiasmo o Periplo del Mare Grande e la navigazione antica. Commento nautico al più antico testo portolanico attualmente noto*, Madrid, 2008 (*Gerión Anejos. Serie de monografías*, *Anejo XII*, 2008)
- Florica MIHUŢ BOHÎLŢEA, *Istoria familiei romane*, Bucureşti, 2010
- Gheorghe Alexandru NICULESCU, *Populaţia romanică dintre Dunăre şi Alpi în Antichitatea târzie*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2009
- Cristian OLARIU, *Despre Dominat*, *StudClas*, Bucureşti, 40-41, 2004-2005, 239-249 (extras)
- Juan José PALAO VICENTE (ed.), *Militares y civiles en la antigua Roma. Dos mundos differentes, dos mundos unidos*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010
- Şerban PAPACOSTEA, *Studii de istorie românească. Economie şi societate (secolele XIII-XVIII)*, Brăila, 2009
- Dumitru PROTASE, *Orizonturi daco-romane*, III, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2011
- Miša RAKOCIJA (ed.), *Niš and Byzantium. Seventh Symposium, Niš, 3-5 June 2008*, Niš, 2009
- Francesco SCODITTI, *Solisti ed esecutori nella cultura musicale romane*, Congedo Edotire, 2009
- Heikki SOLIN, *Die griechischen Personennamen in Rom*, I-III, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003
- Alexandru SUCEVEANU, Opuscula Scythica: *Grecs et Romains au Bas-Danube*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2009
- Ronald SYME, *Revoluţia romană. Roma între 60 î.Hr.-14 d.Hr.*, traducere de Gabriel TUDOR şi SIMONA CEAUŞU, Editura All, Bucureşti, 2010
- Heather WHITE, *Note On Horace's Epistles. Notes On Horace's Satires. Further Notes On Ovid's* Epistulae Ex Ponto. *Further Notes On The Text Of Propertius*, *Veleia*, 26, 2009, 325-352 (extras)
- *** *Studii privind istoria economică a Daciei romane (II)*, Timişoara, 2009 (*Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis* XI)