

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

# CLASSICA & CHRISTIANA



***Classica et Christiana***

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

**18/2, 2023**

***Classica et Christiana***

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

**18/2, 2023**

**ISSN: 1842 – 3043**

**e-ISSN: 2393 – 2961**

## **Comitetul științific / Comitato scientifico**

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)  
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)  
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)  
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)  
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)  
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)  
Marija BUZOV (Institute of Archaeology, Zagreb)  
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)  
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)  
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)  
Fred W. JENKINS (University of Dayton)  
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)  
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)  
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)  
Dominic MOREAU (Université de Lille)  
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)  
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)  
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)  
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)  
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)  
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)  
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)  
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

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

Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Claudia TARNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine  
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
(*director responsabil / direttore responsabile*)

### *Corespondența / Corrispondenza:*

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

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI  
FACULTATEA DE ISTORIE  
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

***Classica et Christiana***

**18/2  
2023**

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

**ISSN: 1842 – 3043  
e-ISSN: 2393 – 2961**

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



## IN HONOREM PROFESSORIS DOMINICI LASSANDRO LAUDATIO

Vir magnae eruditionis, litterarum Latinarum peritissimus, eminentissimus philologus, Professor Dominicus Lassandrus varietate scientificarum investigationum et suis conatibus ad studiorum classico-rum propagationem egregium nomen adeptus est.

Plurimos laboris annos laudabilem professionalem cursum percurrit, maxima cum dexteritate scripta auctorum Latinorum ab antiquis temporibus usque ad finem antiquitatis scrutans et disertissima studia exegetica, critica et historica perficiens. Panegyricos Latinos industriosè recognovit ac critice edidit, loca obscura in luce ferens, nec non Ciceronis tractatus philosophicos (*De natura deorum*, *De senectute*, *De amicitia*) commentatus est atque Italice interpretatus. Multorum colloquiorum scientificorum internationalium particeps fuit, fructum sui laboris et ingenii omnibus expertis cognoscentibus. Item, homo litteratus, Professor Dominicus Lassandrus collectiones editoriales *Bibliotheca tardoantica* et *Bibliotheca classicæ traditionis* industriosissime et hodie dirigit, nec non collegio scientifico periodicorum *Invigilata Lucernis* et *Classica & Christiana* inest.

Praeterea, maxime memorandus est suus longinquus cursus institutionalis. Professore praeside, Barensis Universitatis „Aldo Moro“ *Dipartimentum Studiorum Classicorum et Christianorum* et postea *Centrum interdipartimentale traditionis studiorum* valde floruerunt. Excellens magister, diligenter vigilans ad progressum classicorum studiorum in Italia, suis alumnis altissimam academicam educationem praebuit.

Non modo sua eruditio, sed etiam sui animi virtutes perspectissimae sunt: liberalitas et benevolentia erga studentes, affabilitas erga collegas, mansuetudo erga omnes.

Pro suis valentibus meritis ad incrementum studii litterarum antiquitatis, pro suo praestantissimo scientifico labore, nec non pro egregia collaboratione cum studiosis Universitatis Iassiensis, Professori Dominico Lassandro sincerum donum praebemus.

## SUMAR / INDICE / CONTENTS

### **SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 301**

\*\*\*

### **STUDII – STUDI / 303**

Nicola BIFFI, Gli *Italioti* di Strabone (nota a 9, 3, 7 C 420) [The *Italiots* of Strabo (note to 9, 3, 7 C 420)] / 303

Antonella BRUZZONE, *In te mundi amor consonat.* Aezio paradigma di virtù in Merobaude [*In te mundi amor consonat.* Aetius paradigm of virtues in Merobaudes] / 319

Maria Carolina CAMPONE, «Vidisti te». *Aeternitas imperii e omen annorum* nella politica costantiniana [«Vidisti te». *Aeternitas imperii* and *omen annorum* in Constantinian politics] / 343

Saverio CARILLO, La casa di Dio tra le case degli uomini. Lo spazio sacro come paesaggio culturale [The house of God among the houses of men. The sacred space as a cultural landscape] / 363

Florin CRÎŞMĂREANU, Creație, mișcare, îndumnezeire. Perspective metafizico-teologice asupra libertății în primele secole ale creștinismului [Creation, movement, deification. Metaphysical-theological perspectives on freedom in the first centuries of Christianity] / 381

Fabrizio FERACO, Un'umiliante indigenza: nota testuale ed esegetica ad Ammiano, 14, 6, 13 [A humbling poverty: textual and exegetic note about Ammianus, 14, 6, 13] / 399

Alessandro LAGIOIA, Dal pulpito viene la dedica: Leone, *Acceptus* e l'iscrizione dell'ambone di Monte Sant'Angelo [The Pulpit speaks from the pulpit: Leo, *Acceptus*, and the inscription on the pulpit of the Sanctuary of Monte Sant'Angelo] / 409

Francisco Javier SANZ HUESMA, Historiografía de las revueltas bagaudas desde el siglo III hasta el siglo XVIII [Historiography of the bagaudic revolts from the 3<sup>rd</sup> century to the 18<sup>th</sup> century] / 437

Enrico SIMONETTI, Metamorfosi ‘in embrione’. L’epillio di Io nell’*Eroide* di Ipermestra (14,85-108) [‘Embryonic’ Metamorphosis: Io-Epyllion in Hypermestra’s Epistle (Ovid *Heroides* XIV 85-108)] / 491

Nelu ZUGRAVU, Metafore ale ciumei în surse latine târzii [Metaphors of the plague in late Latin sources] / 509

\*\*\*

## **RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 533**

*Istorisire despre viețile monahilor din Egipt*, traducere din limba greacă veche de Gheorghe Ovidiu SFERLEA, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, glosar și bibliografie de Daniel LEMENI, Editura Doxologia, Iași, 2021 (Nelu ZUGRAVU) / 533; Henrik MOURITSEN, *The Roman Elite and the End of the Republic: The Boni, the Nobles and Cicero*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022 (Alexandru CODESCU) / 540; Ana HONCU, Aedes ad Danuvium. *Inițiative publice și private în fenomenul edilitar din provinciile Dacia și Moesia Inferior* (secobile I-III p.Chr.), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022 (Nelu ZUGRAVU) / 547; *Metamorfosi del classico in età romanobarbarica*, a cura di Antonella BRUZZONE, Alessandro FO, Luigi PIACENTE, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2021 (Nelu ZUGRAVU) / 566; Ionuț HOLUBEABU, *Organizarea bisericăescă în Scythia și Moesia Secunda în secolele IV-VII*, Editura Basilica, București, 2018 (Dan RUSCU) / 568; Alessandro TEATINI, *Il “cristianesimo di frontiera” nella provincia Scythia. Studio archeologico delle testimonianze monumentali nelle fortezze sul Danubio*, Published by Lulu Press Raleigh, 2020 (Nelu ZUGRAVU) / 573

\*\*\*

## **CRONICA – CRONACA / 575**

## **PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 589**

## SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI\*

<i>AASS</i>	<i>Acta Sanctorum.</i>
<i>BHL</i>	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina.</i>
<i>CCCM</i>	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i> , Turnhout.
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout.
<i>CI</i>	<i>Codex Iustinianus.</i>
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus.</i>
<i>DBI</i>	<i>Dizionario biografico degli italiani</i> , I, Roma, 1960.
<i>EDR</i>	<i>Epigraphic Database Roma</i> ( <a href="http://www.edr-edr.it/default/index.php">http://www.edr-edr.it/default/index.php</a> ).
<i>Ernout-Meillet</i>	<i>Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots</i> , par Alfred Ernout et Alfred Meillet, retirage de la 4 <sup>e</sup> édition, Paris, 2001.
<i>FHDR</i> , II Gaffiot 2016	<i>Fontes historiae Dacoromanae</i> , II, București, 1970. Félix Gaffiot, <i>Dictionnaire latin-français</i> , Nouvelle édition revue et augmentée, dite Gaffiot 2016, version V. M. Komarov, établie sous la direction de Gérard Gréco, avec le concours spécial de Mark De Wilde, Bernard Maréchal et Katsuhiko Ōkubo.
<i>GNO</i>	<i>Gregorii Nysseni Opera.</i>
<i>Lampe</i>	<i>A Patristic Greek Lexicon</i> , edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich- München, 1981-1997.
<i>ODB</i>	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , Alexander P. Kazhdan, New York-Oxford, 1991.
<i>ODLA</i>	<i>The Oxford Dictionary of Late Antiquity</i> , edited by Oliver Nicholson, Oxford, 2018.
<i>OLD</i>	<i>Oxford Latin Dictionary</i> , Oxford, 1968.
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
<i>PLREI-II</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A.D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 2006. II, A.D. 395-527, by J. R. Martindale, Cambridge, 2006.
<i>SCIV(A)</i>	<i>Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie)</i> , București.

\* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

*SC*  
*ThLL (TLL)*

*Sources Chrétiennes*, Lyon.  
*Thesaurus linguae Latinae*.

## GLI ITALIOTI DI STRABONE (NOTA A 9, 3, 7 C 420)

Nicola BIFFI\*  
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Keywords:** *Strabo, Geography, Italiotes, Sicilians.*

**Abstract:** *The Italiots of Strabo (note to 9, 3, 7 C 420).* This short note is intended to pose only a question of methodology regarding the translation of the word Ἰταλιῶται in Strabo's Geography, and finally suggest the hypothesis that the expression Ἰταλιωτῶν τινες καὶ Σικελοί (or Σικελιωτῶν) in the related passage should further be corrected.

**Cuvinte-cheie:** *Strabon, Geografie, Italiotai, Sikeloi.*

**Rezumat:** *Italiotai din Strabon (notă la 9, 3, 7 C 420).* În această scurta notă ne propunem să punem doar o chestiune de metodă cu privire la traducerea cuvântului grecesc Ἰταλιῶται în Geografia lui Strabon și, în final, să sugerăm ipoteza că expresia Ἰταλιωτῶν τινες καὶ Σικελοί (sau Σικελιωτῶν) din pasajul în cauză trebuie, pe viitor, corectată.

Al termine della sua rievocazione del funzionamento dell'Anfizionia delfica formatasi intorno al celebre santuario di Apollo e prima di deplofare lo stato di decadenza in cui esso versa, Strabone si incarica di provare quanto diffusa fosse in passato la fama dell'oracolo locale – e quanta autorevolezza avessero i suoi responsi – dal momento che aveva attirato visitatori e donatori provenienti non solo dalla Grecia, ma anche da regioni lontane. Il libro nono della *Geografia*, che è contrassegnato da ripetute lacune, a volte così gravi da creare difficoltà a una sicura comprensione del testo, in questo punto si presenta fortunatamente integro:

Τὸ μὲν οὖν ἐξ ἀρχῆς τοῖς ἐγγὺς μετῆν καὶ τούτων καὶ τοῦ μαντείου, ὕστερον δὲ καὶ οἱ πόρρωθεν ἀφικνοῦντο καὶ ἐχρῶντο τῷ μαντείῳ καὶ ἔπειπον δῶρα καὶ θησαυροὺς κατεσκεύαζον, καθάπερ Κροῖσος καὶ ὁ πατὴρ Ἀλυάττης καὶ Ἰταλιωτῶν τινες καὶ Σικελοί.

---

\* estemporaneo3@gmail.com

«In principio, dunque, soltanto la gente del vicinato aveva accesso a questa istituzione [scil. l'Anfizionia] e all'oracolo, ma in seguito vi giungevano anche da lontano e consultavano l'oracolo, inviavano doni, facevano costruire ‘tesori’; come Creso e suo padre Aliatte, alcuni fra gli Italioti e i Siculi».

La chiusura del brano, Ἰταλιωτῶν τινες καὶ Σικελοί, merita qualche riflessione, anche perché non è unanimemente accolta.

Σικελοί è lezione del malridotto codice ***Parisinus Graecus*** 1397 [A], della fine del XIII secolo, e della sua famiglia nonché dei cosiddetti *decurtati* (laddove il ***Vaticanus Graecus*** 482 [l'epitome E], del XIV secolo, omette tutta la sequenza καὶ Ἰταλιωτῶν τινες καὶ Σικελοί) e gli editori Kramer<sup>1</sup>, Meineke<sup>2</sup>, Müller - Dübner<sup>3</sup>, Jones<sup>4</sup>, Vanț-Ştef<sup>5</sup>, Baladié<sup>6</sup> e Sbordone<sup>7</sup> la conservano, sicché le traduzioni nelle varie lingue moderne vi si adattano in modo più o meno coerente; così, per fare qualche esempio: «einige Italioten und Sikeler» (Groskurd)<sup>8</sup>; «some of the Italiotes, and the Sicilians» (Jones); «unii din Italia și din Sicilia» (Vanț-Ştef); «des cités d'Italie et de Sicile» (Baladié). Quest'ultima, poiché rispecchia il dato di fatto, ancor meglio di «***nonnulli ex Italis Siculisque***» (Müller - Dübner) o «einige Italier und Sikuler» (Forbiger)<sup>9</sup>, pare la più apprezzabile e lo sarebbe di più se non fosse solo ‘intuitiva’, ma si giovasse del doveroso commento critico al testo, che invece manca.

Da ultimo Radt<sup>10</sup>, recuperando una glossa che Giorgio Gemisto Pletone aveva inserito nel proprio testo<sup>11</sup>, ha emendato Σικελοί in Σικελιωτῶν. La scelta a prima vista è ineccepibile; il secondo genitivo pare

<sup>1</sup> Kramer 1844.

<sup>2</sup> Meineke 1852.

<sup>3</sup> Müller - Dübner 1853 (testo basato sulle edizioni di Kramer e di Meineke).

<sup>4</sup> Jones 1927 (testo basato su quello di Meineke).

<sup>5</sup> Vanț-Ştef 1974.

<sup>6</sup> Baladié 1996.

<sup>7</sup> Sbordone 2000.

<sup>8</sup> Groskurd 1831, II, 190.

<sup>9</sup> Forbiger 1858.

<sup>10</sup> Radt 2004.

<sup>11</sup> L'erudito neoplatonico costantinopolitano (1355 ca - 1452) possedeva una copia ricavata da due apografi dei libri I-VII e VIII-IX ( $\beta\varepsilon$ ), da lui acquistata a Costantinopoli poco prima del 1447-8 (cfr. Diller 1975, 56-59; 120 ss.; 136 ss.); essa è un testimone primario di una famiglia di codici (8) che reca tracce di interventi autonomi del copista (cfr. Lasserre 1969, LXVII; Sbordone 1963, XLVII; 1973, 213-216

più logico, giacché non si può credere che a differenza di Ἰταλιοτῶν πινες οἱ Σικελοί (senza distinzione alcuna) avessero inviato donativi a Delfi. E tuttavia l'intervento di restauro forse non è risolutivo (o è incompleto, come insinuo più avanti), se non si elimina l'ambiguità di fondo del testo; infatti, da come è articolato sintatticamente, si potrebbe anche dedurre che altri *singoli* personaggi, dopo i re Aliatte e Creso, avessero fatto pervenire dall'Italia e dalla Sicilia a Delfi segni tangibili della loro devozione o della loro gratitudine al santuario. In linea di massima tale eventualità non è certo da escludere, dal momento che la prassi è nota specialmente per i tiranni siciliani; ma, di che ci ragguglia in proposito lo stesso Geografo?

Occasionalmente, nel libro dedicato all'Italia, egli ha ricordato:

- 1) il *thesauros* fatto costruire a Delfi dagli abitanti di Spina sull'Adriatico<sup>12</sup>;
- 2) il *thesauros* dei Tirreni di Agilla/Caere<sup>13</sup>;
- 3) l'*Estate* in oro dei Metapontini (probabile riproduzione di un fascio di spighe, simbolo della fertilità del luogo, quale compare anche sulle monete della città)<sup>14</sup>;
- 4) i trofei navali degli Cnidii di Lipari, vincitori sui pirati tirreni<sup>15</sup>,

---

= 4 ss. dell'estratto) e diviene a sua volta campo di 'scorribande straboniane' (Sborrone 1953, 205) da parte del possessore.

<sup>12</sup> Cfr. 5, 1, 7 C 214, ἡ Σπίνα, νῦν μὲν κωμίον πάλαι δὲ Ἑλληνὶς πόλις ἔνδοξος. Θησαυρὸς γοῦν ἐν Δελφοῖς Σπινητῶν δείκνυται («Spina, che oggi è un villaggio, ma un tempo era una famosa città greca. A Delfi si può vedere ancora il tesoro degli Spineti»); 9, 3, 8 C 420, ἀποκεῖσθαι γάρ ἐν θησαυροῖς ἀπὸ λαφύρων ἀνατεθέντα ἐπιγραφὰς σώζοντα ἐν αἷς καὶ οἱ ἀναθέντες· Γύγον γάρ καὶ Κροίσου καὶ Συβαριτῶν καὶ Σπινητῶν τῶν περὶ τὸν Αἰδριαν καὶ οὕτως ἐπὶ τῶν ἄλλων («nei 'tesori' erano depositate offerte prelevate da bottini di guerra, che conservavano epigrafi sulle quali erano incisi anche i nomi dei dedicanti: 'dono di Gige, di Creso, dei Sibariti, degli Spineti dell'Adriatico', e così per altri»). Del tesoro degli Spineti dava notizia anche Polemone di Ilio (fr. 28 Preller = 14 Capel Badino 2018, in Athen. 13, 606a), collegandolo a un curioso episodio di agalmatofilia, in cui interveniva l'oracolo di Delfi (425 Parke-Wormell = L 106 Fontenrose).

<sup>13</sup> Cfr. 5, 2, 3 C 220, παρὰ δὲ τοῖς Ἑλλησιν εὐδοκίμησεν ἡ πόλις αὕτη... καὶ Πυθοῖ τὸν Ἀγυλλαίων καλούμενον ἀνέθηκε θησαυρόν («la città godé, invece, di grande prestigio presso i Greci... e a Delfi consacrò il tesoro detto 'degli Agillei'»).

<sup>14</sup> Cfr. 6, 1, 15 C 264, οὓς οὕτως ἀπὸ γεωργίας εὐτυχῆσαι φασιν ὥστε θέρος χρυσοῦν ἐν Δελφοῖς ἀναθεῖναι («trassero – si dice – tanta prosperità dall'agricoltura che inviarono a Delfi come offerta votiva, una 'estate' in oro»).

<sup>15</sup> Cfr. 6, 2, 10 C 275, ἡ Λιπάρα Κνιδίων ἄποικος... ἐκαλεῖτο δὲ πρότερον Μελιγούνις· ἡγήσατο δὲ καὶ στόλῳ καὶ πρὸς τὰς τῶν Τυρρηνῶν ἐπιδρομὰς πολὺν χρόνον ἀντέσχεν,

e in tutte queste occasioni si tratta di delibere adottate da un'intera comunità, non di iniziative private. Si ha notizia anche di due donari fatti depositare a Delfi dai Tarantini verso il 490-475 e nel 467, per celebrare la vittoria da loro conseguita prima sui Messapi, poi su una coalizione di Iapigi e di Peuceti; Strabone stranamente non ne parla, ma Pausania ci fa sapere che consistevano in complessi gruppi statuari, opere rispettivamente degli maestri argivi Onata e Agelada, raffiguranti i re indigeni sconfitti, cavalli e donne prigioniere<sup>16</sup>. Ovviamente non ci sono motivi validi per dubitare di queste attestazioni e in ogni caso esse trovano un'implicita conferma nel rinvenimento a Delfi di un edificio (se non due) appartenuto di sicuro a una città magnogreca (si pensa a Locri Epizefirii o a Crotone) e, per quanto riguarda la Sicilia, di un *thesauros* i cui elementi strutturali ne tradiscono l'origine isolana (forse siracusana)<sup>17</sup>.

Peraltro, come i precedenti editori Radt non ha messo in discussione Ἰταλιωτῶν τινες, su cui la tradizione testuale è compatta, dando per inteso che qui debbano intendersi i Greci d'Italia; e tuttavia, una volta che ha ripristinata la lezione Σικελιωτῶν, perché «manche Italioten und Sizilier» e non «manche Italioten und Sikelioten» nella resa in tedesco?<sup>18</sup> Strabone usa Σικελοί in 1, 1, 10 C 6, e in 6, 1, 6 C 257, per

ὑπηκόους ἔχουσα τὰς νῦν λεγομένας Λιπαραίων νήσους... καὶ δὴ καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκόσμησε πολλάκις τὸ ἐν Δελφοῖς ἀπὸ τῶν ἀκροθινίων («Lipara, colonia degli Cnidii... dapprima si chiamava Meligunis, era a capo di una flotta e per molto tempo si oppose agli assalti dei Tirreni, detenendo il controllo delle Lipari... inoltre onorò spesso il santuario di Apollo a Delfi con le primizie del bottino»).

<sup>16</sup> Cfr. Paus. 10, 10, 6; 10, 13, 10. È possibile, però, che lo stesso S. abbia in mente questi eventi allorché, in 6, 3, 4 C 280, parla delle forze militari (*πεζοὺς... τρισμυρίους, ἵππεας δὲ τρισχιλίους, ἵππάρχους δὲ χιλίους*) che una volta Taranto era stata in grado di schierare in campo.

<sup>17</sup> Cfr. Bommelaer 1991, 254, al quale aggiungasi ora Bultrighini - Torelli 2017, 302 s.; 330 ss.; più in generale, sulle offerte a Delfi delle città greche dell'Italia del sud e della Sicilia, Rougemont - Jacquemin 1992, 157-204.

<sup>18</sup> Perché non abbia emendato, come teoricamente avrebbe anche potuto, il καὶ Σικελοί dei codici in καὶ Σικελῶν, si capisce bene dalla sua precisazione in Radt 2006, 391, «Italioten: nach den an Texten der klassischen Zeit orientierten griechischen Lexikographen... sind damit die griechischen Kolonisten Italiens bezeichnet (ebenso wie die Griechen in Sizilien mit 'Sikelioten'). Non è però, del tutto esatto che «auch bereits für Polybios, deren geographischer Horizont weiter nach Norden reichte, sind Italioten samtliche Bewohner Italiens»; lo storico megalopolitano usa spesso Ἰταλικοί nel suo significato pregnante (cfr. ad es. 2, 8, 2; 14, 8, 6; 15, 9, 8; 18, 19, 11; 18, 43, 12), così come, quando è stato necessario, Σικελοί (cfr. 12, 5, 10; 12, 6, 1-2; 12, 6, 6).»

designare l'*ethnos* indigeno; usa, invece, Σικελιῶται in 5, 2, 8 C 226, e in 6, 1, 5 C 256, per indicare i Greci della Sicilia (nella fattispecie i Siracusani, sudditi prima di Dionisio I, poi di Agatocle). Poi, in 6, 2, 4 C 270, menziona oltre ai Σικελιῶται anche i Σικανοί, l'altra rappresentanza indigena dell'isola, dimostrando altresì di conoscere la tripartizione delle sue antiche componenti etniche. Di fatto, però, a volte l'interpretazione non è così ovvia, tant'è che il benemerito studioso non traduce il termine allo stesso modo e avverte la necessità di chiarire il contesto perché questo non è chiaro di per sé; e come lui si comportano altri esegeti. Pertanto vale la pena di prendere in esame tutte le occasioni in cui nella **Geografia** ricorre il termine Ἰταλιῶται e accertare a chi si riferisce<sup>19</sup>. Per motivi di uniformità nell'elenco che segue lo traduco sempre traslitterato, ma riferisco in nota, a titolo di esempio, come gli interpreti dell'ultimo secolo lo rendono nelle rispettive lingue.

### 3, 5, 3 C 169

ὅσους οὐδένας οὐδὲ τῶν Ἰταλιωτῶν πλὴν τῶν Παταουίνων.

«quanti nessuna città degli Italioti<sup>20</sup> eccetto quella dei Patavini (può anoverarne)».

A proposito di Gadeira, l'odierna Cadiz, nel sud-ovest della Spagna, Strabone annota che da un recente censimento è emerso che ben cinquecento suoi cittadini sono di rango equestre; poiché il termine di raffronto è Padova, qui Italioti sta per *Italici* in generale, perché la città di confronto, Padova, antica colonia di Antenore, è al più troiana, non greca.

<sup>19</sup> In 5, 1, 1 C e in 6, 1, 4 C, ricorre il sostantivo Ἰταλοί, che si differenzia da Ἰταλιῶται in quanto indica le popolazioni residenti nella penisola prima che vi giungessero i Greci a fondarvi le proprie colonie e dunque ne delimita il concetto in senso spaziale, non temporale.

<sup>20</sup> Jones 1923, 131: «Italian cities»; Lasserre 1966, 84: «dans aucune ville d'Italie; Vanț-Stef, vol. I, p. 391: «niciunul dintre orașele Italiei»; Trotta 1996, 199: «nessuna città dell'Italia»; Radt 2002, 435: «Italioten»; Gómez Espelosín 2007, 279: «ciudades itálicas»; Roller 2014, 179: «Italiotes».

#### 4, 6, 4 C 203

τῶν δὲ μεταξὺ τοῦ Ὄνάρου καὶ τῆς Γενούας Λιγύων οἱ μὲν ἐπὶ τῇ θαλάττῃ τοῖς Ἰταλιώταις εἰσὶν οἱ αὐτοί, ἐπὶ δὲ τοὺς ὄρεινοὺς πέμπεται τις ὑπαρχος τῶν ἵππικῶν ἀνδρῶν, καθάπερ καὶ ἐπ' ἄλλους τῶν τελέως βαρβάρους.

«dei Liguri stanziati tra il Var e Genova, quelli che si trovano sul mare godono anch'essi dei diritti degli Italoti<sup>21</sup>, mentre presso quelli che vivono sulle montagne è inviato un governante di rango equestre, come anche presso altre popolazioni completamente barbare».

In questo passo il Geografo dà conto dello *status* concesso dai Romani alle tribù rivierasche della Liguria (che a quei tempi si estendeva su un territorio più vasto della regione attuale); se è lo stesso, non può che essere *lo ius Latii*, concesso agli *Italici* al termine della guerra sociale.

#### 4, 6, 8 C 206

τῆς δὲ πρὸς τοὺς Ἰταλιώτας τῶν ληστῶν τούτων χαλεπότητος λέγεται τι τοιοῦτον...

«Dell'efferatezza di questi predoni [scil. i Brigantii delle Alpi svizzere] contro gli Italoti<sup>22</sup>, si porta a esempio questo fatto....».

L'inciso pone l'accento sulla crudele prassi dei Brigantii di ammazzare senza badare all'età i maschi delle comunità contro cui compiono frequenti razzie e persino le donne incinte qualora, a detta degli indovini, esse portino in grembo un feto di sesso maschile<sup>23</sup>. Poiché i Brigantii sono una tribù gallica stanziata sulle Alpi svizzere, è evidente che qui per Italoti S. intende le comunità del versante meridionale, quindi *italico*, della catena montuosa.

<sup>21</sup> Jones 1923, 271: «Italiotes»; Lasserre 1966, 173: «Italiotes»; Vanț-Ştef, vol. I, p. 449: «italioṭii»; Trotta 1996, 347: «Italioti»; Radt 2002, 533: «Italioten»; Roller 2014, 210: «Italiotes».

<sup>22</sup> Jones 1923, 283: «Italiotes»; Lasserre 1966, 178: «populations italiennes»; Vanț-Ştef, vol. I, p. 452: «populaṭile italiene»; Trotta 1996, 359: «Italioti»; Radt 2002, 543: «Italioten»; Roller 2014, 213: «Italiotes».

<sup>23</sup> Cass. Dio, 54, 22, 1, narrando lo stesso fatto (che si data al 15 a.C.), parla di aggressioni «ai Romani e ai loro alleati».

#### 4, 6, 12 C 208

συνεργασαμένων δὲ τοῖς βαρβάροις τῶν Ἰταλιωτῶν.

«avendo gli Italioti<sup>24</sup> partecipato con i barbari allo sfruttamento di queste miniere».

L'allusione è agli appaltatori, le cui maestranze in due mesi hanno estratto dalle miniere aurifere del Norico (l'area montana occupata dai Taurisci, sopra Aquileia) una esorbitante quantità di metallo, provocandone di conseguenza il crollo del prezzo. È assai improbabile che i **publicani** (giacché è a loro che Strabone allude) possano definirsi Italioti e non *Italici*.

#### 5, 1, 12 C 218

ἔξ ἵς τὸ πλέον τῆς οἰκετείας τῶν Ἰταλιωτῶν ἀμπέχεται.

«da cui si ricavano per lo più vestimenti per la servitù domestica degli Italioti<sup>25</sup>».

Qui il soggetto è la lana fornita dalle località della Liguria e dell'Insubria (il distretto delle Alpi centrali occupato dall'omonima popolazione sopra Bergamo), contrapposta a quella proveniente dai dintorni di Modena e del fiume Scultanna (il corso superiore del Panaro), soffice e di qualità di gran lunga più pregiata rispetto a tutte le altre. Questa, infatti, è di tipo grezzo e perciò più adatta a ricavarne vestimenti per la servitù domestica degli *Italici*.

#### 5, 4, 2 C 241

δεόμενοι τυχεῖν ἐλευθερίας καὶ πολιτείας μὴ τυγχάνοντες ἀπέστησαν καὶ τὸν Μαρσικὸν καλούμενον ἔξηψαν πόλεμον, Κορφίνιον – τὴν τῶν Πελίγνων μητρόπολιν – κοινὴν ἄπασι τοῖς Ἰταλιώταις ἀποδείξαντες πόλιν ἀντὶ τῆς Ρώμης, ὁρμητήριον τοῦ πολέμου, μετονομασθεῖσαν Ἰταλικήν.

<sup>24</sup> Jones 1923, 291: «Italiotes»; Lasserre 1966, 182: «Italiens»; Vanț-Ştef, vol. I, p. 455: «italioții»; Trotta 1996, 369: «Italioti»; Radt 2002, 549: «Italioten»; Roller 2014, 215: «Italiotes».

<sup>25</sup> Jones 1923, 333: «Italiotes»; Lasserre 1967, 55, non trad.; Vanț-Ştef 1974, p. 26: «din care se îmbrăcă cea mai mare parte a sclavilor Italiei»; Biraschi 1988, 79: «Italici»; Radt 2003, 27: «Italioten»; Roller 2014, 223 «Italiotes».

«dopo aver chiesto la libertà e la cittadinanza e non avendole ottenute, si ribellarono e suscitarono la cosiddetta guerra marsica. Scelta Corfinio – la capitale dei Peligni – come città confederale degli Italoti<sup>26</sup> al posto di Roma, la rinominarono ‘Italica’».

A riprova della bellicosità dei Picentini, i Vestini, i Marsi, i Peligni, i Marrucini e i Sanniti, il Geografo ricorda quando tutti insieme diedero il via alla sanguinosa guerra sociale. L'elenco dei partecipanti da lui stilato inizialmente non ammette dubbi che qui per ‘Italoti’ egli possa intendere altri che gli *Italici* del centro-sud della penisola.

#### 5, 4, 11 C 249

ἐκπεπόνηται... καὶ τὸ τελευταῖον ὑπὸ Σύλλα τοῦ μοναρχήσαντος Ἀρμαίων,  
δὅς ἐπειδὴ πολλαῖς μάχαις καταλύσας τὴν τῶν Ἰταλιωτῶν ἐπανάστασιν...

«sono stati definitivamente battuti... e alla fine anche da Silla, il dittatore dei Romani. Costui, dopo aver posto fine alla rivolta degli Italoti<sup>27</sup>...».

Gli Italoti qui menzionati sono gli stessi del brano precedente; cioè gli *Italici*.

In tutti i casi sopra riportati è, dunque, fuori discussione che per Ἰταλιώται devono intendersi le popolazioni della penisola di origine italica.

Due volte, invece, lo stesso etnico qualifica gli abitanti di una città greca che sorge in territorio italico.

#### 6, 1, 1 C 253

πλησίον δὲ τὸ τοῦ Δράκοντος ἡρῶον ἐνὸς τῶν Ὄδυσσέως ἔταιρων, ἐφ' οὗ ὁ  
χρησμὸς τοῖς Ἰταλιώταις ἐγένετο Λάιον ἀμφὶ Δράκοντα πολὺν ποτε λαὸν ὀλεῖ-  
σθαι.

<sup>26</sup> Jones 1923, 431: «Italiotes»; Lasserre 1967, 101: «les nations italiotes»; Vanț-Ştef 1974, p. 58: «italioți»; Biraschi 1988, 163: «Italici»; Radt 2003, 95: «Italioten»; Roller 2014, 244: «Italiotes».

<sup>27</sup> Jones 1923, 463: «Italiotes»; Lasserre 1967, 117: «Italiotes»; Vanț-Ştef 1974, p. 69: «italioți»; Biraschi 1988, 191: «Italici»; Radt 2003, 119: «Italioten»; Roller 2014, 250: «Italiotes».

«nei pressi c'è il santuario dell'eroe Draconte, uno dei compagni di Odisseo, presso cui si compì il vaticinio dato agli Italioti<sup>28</sup> “ai piedi di Draconte di Lao un giorno perirà un gran laos”».

Nella traduzione non è possibile riprodurre il gioco di parole (*Laos* = città della Magna Grecia - *laos* = popolo) su cui l'oracolo fondava il suo ingannevole vaticinio. Gli *Italioti* ovvero il *gran laos* cui esso alludeva sono ovvero Ελληνες κατὰ τὴν Ἰταλίαν – come Strabone chiarisce nel paragrafo successivo –; più concretamente i *Thurioi*, che nel 389, senza aspettare i rinforzi degli alleati, avevano assalito i Lucani presso Laos (oggi S. Bartolo di Marcellina, 1 km a sud-est della foce del fiume Lao), andando incontro a una sanguinosa sconfitta (cfr. Diodoro Siculo, 14, 101, 1-102, 3).

### 8, 7, 1 C 384

εἴτα δημοκρατηθέντες τοσοῦτον ηὐδοκίμησαν περὶ τὰς πολιτείας, ὥστε τοὺς Ἰταλιώτας μετὰ τὴν στάσιν τὴν πρὸς τοὺς Πυθαγορείους τὰ πλεῖστα τῶν νομίμων μετενέγκασθαι παρὰ τούτων συνέβη.

«poi sotto il governo democratico divennero tanto famosi riguardo alle loro istituzioni politiche, che gli *Italioti*<sup>29</sup>, dopo la rivolta contro i Pitagorici, ne mutuarono la maggior parte delle consuetudini».

Gli *Italioti* in specie sono adesso i Crotoniati, in quali, affrancatisi dal regime pitagorico ancora vigente ai primi del V secolo, avevano chiesto agli Achei del Peloponneso di fare da mediatori nella disputa contro gli avversari.

La stessa ambivalenza nel significato si registra anche per Ἰταλιώτις, il corrispondente femminile di Ἰταλιώται, che nella *Geografia* ricorre tre volte.

<sup>28</sup> Jones 1924, 5: «Italiotes» (in n. 3: «the Greek inhabitants of Italy were called “Italiotes”»); Lasserre 1967, 126: «Italiotes»; Vanț-Ştef 1974, p. 76: «italioți»; Biraschi 1988, 203: «Italioti»; Radt 2003, 129: «Italioten»; Roller 2014, 254: «Italiotes».

<sup>29</sup> Jones 1927, 211: «Italiotes» (in n. 2: «the Greeks in Italy»); Lasserre 1978, 195: «les villes de Grande Grèce»; Vanț-Ştef 1974, p. 313: «italicii»; Biraschi 1992, 267: «Italioti»; Radt 2003, 529: «Italioten»; Roller 2014, 379: «Italiotes».

#### 4, 1, 9 C 184

ἡ δ' Ἀντίπολις τῶν Ἰταλιωτίδων ἔξετάζεται, κριθεῖσα πρὸς τοὺς Μασσαλιώτας καὶ ἐλευθερωθεῖσα τῶν παρ' ἐκείνων προσταγμάτων.

«Antipoli è annoverata fra le città italiote<sup>30</sup> perché un processo che l'ha opposta ai Massalioti l'ha dichiarata fuori dalla loro giurisdizione».

Strabone commenta così il paradosso per cui, in seguito agli ultimi assestamenti territoriali voluti da Augusto, Antipoli (Antibes), una colonia di Marsiglia, continua a godere dello *ius Latii* (concessole nel 49 da Giulio Cesare), a differenza della consorella Nizza, che invece rimane subordinata alla metropoli, pur essendone più lontana<sup>31</sup>. Pertanto Italiote qui sono le città *italiche*.

#### 6, 3, 9 C 283

οὐ πολὺ γὰρ δὴ τῆς θαλάττης ύπέρκεινται δύο πόλεις ἐν γε τῷ πεδίῳ, μέγισται τῶν Ἰταλιωτίδων γεγονῦται πρότερον, ὡς ἐκ τῶν περιβόλων δῆλον, τό τε Κανύσιον καὶ ἡ Ἀργυρίππα.

«Non molto distanti dal mare sorgono nella pianura due città che un tempo sono state le più grandi delle italiote<sup>32</sup>, come è evidente dalle cinte murarie: Canusio e Argirippa».

Il motivo per cui queste città della Daunia sono dette italiote è nel fatto che la tradizione mitica, contestualmente evocata da Strabone, attribuiva la fondazione di entrambe all'eroe Diomede<sup>33</sup>. Ma le

<sup>30</sup> Jones 1923, 193: «Italiote cities» (in n. 2 «an Italiote city was a Greek city in Italy»); Lasserre 1966, 126: «ville italiote»; Vanț-Ştef, vol. I, p. 422: «orașele Italiiei»; Trotta 1996, 263: «città italiote»; Radt 2002, 477: «italischen Städten»; Roller 2014, 193: «among the Italiotes».

<sup>31</sup> Questo dato lo ricava certamente da un periplo; cfr. 4, 1, 5 C 180, e già Ps. Scymn. 215-6.

<sup>32</sup> Jones 1924, 129: «italiote cities»; Lasserre 1967, 184: «villes italiotes»; Vanț-Ştef 1974, p. 119: «orașele italiote»; Biraschi 1988, 313: «città italiotidi»; Radt 2003, 217: «italiotischen»; Roller 2014, 280: «cities...of Italiotes ones».

<sup>33</sup> Ma è curioso che Stefano di Bisanzio, il quale alle rispettive voci dipende da Strabone, definisca Canosa la più grande τῶν Ἰταλιωτίδων πόλεων e Argirippa semplicemente una πόλις τῆς Δαυνίας, pur se aggiunge che essa fu cinta di mura e rinominata 'Argos Hippion' da Diomede.

città fra le quali nel lontano passato erano state *le più grandi* non possono essere quelle di origine greca (di Crotone, Locri, Metaponto, Poseidonia, Sibari, Taranto, tanto per ricordarne solo le più rappresentative), bensì le italiche del tavoliere foggiano. A rigore è a queste che il Geografo dovrebbe riferirsi, ma il fatto che la sua fonte assegnava a Canosa e Argirippa/Arpi la duplice connotazione etnica (italica e italiota al tempo stesso) può averlo esposto al rischio di incorrere in una clamorosa inesattezza o di esprimersi in maniera quanto meno sibilina.

### 12, 3, 23 C 551

*πῶς δ' ἡ τοῦ ἐν τῇ Τεμέσῃ χαλκοῦ τῇ Ἰταλιώτιδι;*

«come ha fatto, allora, a sapere del bronzo di Temesa l’italiota?<sup>34</sup>».

La domanda è rivolta polemicamente a Demetrio di Scepsi, autore di un ponderoso commento al *Troikos diakosmos* (il *Catalogo delle forze schierate in campo dai Troiani*), il quale ha giudicato impropri alcuni scenari omerici, perché il Poeta, vivendo a grande distanza dai luoghi che descriveva, poteva solo averli immaginati, non conosciuti<sup>35</sup>. Strabone gli obietta come abbia fatto, allora, lo stesso Poeta a sapere che esistevano miniere di rame presso Temesa<sup>36</sup> ‘italiota’, dove l’aggettivo, più che a qualificare in senso etnico la cittadina (in origine una colonia degli Ausoni, ma poi rifondata dagli Etolii guidati dall’eroe Toante)<sup>37</sup>, serve ad ammonire il lettore a non confonderla con l’omologa Tamaso dell’isola di Cipro.

<sup>34</sup> Jones 1928, 411: «in Italy»; Lasserre 1981, 87: «qui est in Italie»; Vant-Ştef 1983, p. 113-114: «Temesa Italiei»; Nicolai 2000, 255: «nella terra degli Italioti» (evidente il fraintendimento di Ἰταλιώτιδι, scambiato per un sostantivo, mentre è apposizione di Τεμέσῃ); Radt 2004, 453: «in dem italischen Temese»; Roller 2014, 529: «Temese in Italiotis» (stesso errore di Nicolai).

<sup>35</sup> Demetrio di Scepsi, fr. 45 Gaede/Biraschi; sulla posizione di Strabone in merito, cfr. Trachsel 2021, 33; 70 s.

<sup>36</sup> Cfr. Hom. *Od.* 1, 184, ἐξ Τεμέσην μετὰ χαλκόν, ἄγω δ' αἴθωνα σίδηρον / «verso Temesa, per il bronzo, e porto lucente ferro».

<sup>37</sup> La sua posizione geografica non è ancora stata accertata; in merito sono state avanzate tre proposte di localizzazione, che oscillano fra la foce del fiume Savuto, non lontano da Nocera Terinese o più a nord, nella zona di Fiumefreddo Bruzio, e la valle dell’Esaro, presso la contrada detta I Casalini di San Sosti. Per nessuna si

L'analisi degli estratti sopra elencati porta dunque a concludere che nel suo trattato Strabone usa sia il maschile Ἰταλιῶται che il femminile Ἰταλιώτιδες senza distinguere fra gli Italici in generale e i Greci d'Italia in particolare. È perciò il contesto, non l'intrinseca valenza semantica dei due sostantivi, il mezzo che consente di capire di volta in volta se stia parlando degli uni o degli altri; ciò che non è possibile, come si è visto, per le traduzioni, in alcune delle quali accade di leggere *Italioti* anche dove il contesto, inequivocabile, richiederebbe *Italici*.

### UNA POSTILLA

Dagli estratti allegati più sopra ho volutamente tenuto a parte il seguente:

#### 5, 4, 4 C 243

ταύταις δ' ἐφεξῆς ἔστι Κύμη Χαλκιδέων καὶ Κυμαίων παλαιότατον κτίσμα· πασῶν γάρ ἔστι πρεσβυτάτη τῶν τε Σικελικῶν καὶ τῶν Ἰταλιωτίδων.

«subito dopo (*scil.* di Venafrō) c'è Cuma, fondazione antichissima di Calcidesi e Cumani; è, infatti, la più antica fra quelle (*scil.* le πόλεις) siciliane e italiote<sup>38</sup>».

È la definizione che il Geografo dà della colonia fondata sul litorale campano dai Calcidesi e dai Cumani (non si sa se anche questi ultimi provenienti dall'Eubea o dall'omonima città dell'Eolia, come per 'Lokalpatriotismus' pretendeva Eforo, dal quale probabilmente è estratta la notizia)<sup>39</sup>; e il motivo per cui si rivela piuttosto stimolante per un'eventuale risistemazione del testo di 9, 3, 7, è nel nesso πασῶν... τῶν τε Σικελικῶν καὶ τῶν Ἰταλιωτίδων. Infatti, l'accostamento Ἰταλιωτῶν τινες

---

può passare «alla cerimonia del battesimo» (cfr. G. Guzzo, in G. Maddoli [cur.], *Tematica e il suo territorio. Atti del Convegno di Perugia-Trevi, 30/31 maggio 1981*, Perugia, Università degli Studi, 1981, 55).

<sup>38</sup> Jones 1923, 437: «the Sicilian and the Italiote cities»; Lasserre 1967, 105: «les colonies de Sicilie et d'Italie»; Vanț-Ştef 1974, p. 60: «coloniile elene din Sicilia și din Italia»; Biraschi 1988, 169: «le colonie di Sicilia e d'Italia»; Radt 2003, 101: «sizilischen und italiotischen Städte»; Roller 2014, «all the Sikelian and Italiotes cities».

<sup>39</sup> Cfr. Biffi 2006, 118, con prec. bibl.

καὶ Σικελιωτῶν nel testo approntato da Radt, che ha fatto da introduzione a questa nota (o che le le è valso come pretesto), insinua il sospetto che Strabone abbia ripreso fra le mani la fonte di allora e l'abbia di nuovo ricalcata alla lettera, sia pure invertendo la posizione dei soggetti. Già Meineke 1853, 53, aveva notato che Σικελικῶν, a fronte di Ἰταλιωτίδων, è riportato dai codici ***parum recte***, laddove la coerenza richiederebbe Σικελιωτίδων; ma è rimasto inascoltato dagli editori successivi, non di rado diffidenti della ‘lama’ che aveva in entrambe le mani<sup>40</sup>. Qualora, però, ci abbia visto giusto, l’equilibrio fra le due espressioni dovrebbe essere ristabilito anche qui. Avrà mai, dunque, il testo originario di Strabone recato καὶ Ἰταλιωτίδων<sup>41</sup> τινὲς καὶ Σικελιωτίδων πόλεις («alcune delle città italiote e siceliote») o, ben più svagatamente, Ἰταλικῶν τινὲς καὶ Σικελικῶν? Certo, i codici inducono ad avere una convinzione diversa; ma, per quanti hanno libero accesso alla loro consultazione, forse può essere un’ipotesi di lavoro.

## BIBLIOGRAFIA

- Baladié 1996 = R. Baladié, *Strabon. Géographie. Tome VI (Livre IX). Texte établi et traduit par R. B.*, Paris.
- Biffi 2006 = N. Biffi (cur.), *Strabone di Amasea, Magna Grecia e dintorni (Geografia, 5,4,3-6,3,11). Introduzione, traduzione, testo e commento*, Bari.
- Biraschi 1988 = A. M. Biraschi (cur.), *Strabone, Geografia. L’Italia. Libri V-VI. Introduzione e note. Testo greco a fronte*, Milano.
- Biraschi 1992 = A. M. Biraschi (cur.), *Strabone, Geografia. Il Peloponneso. Libro VIII. Introduzione e note. Testo greco a fronte*, Milano.
- Bommelaer 1991 = J-F. Bommelaer, *Guide de Delphes. Le site*, Paris.

<sup>40</sup> La definizione (‘sword’) è di Diller 1975, 6.

<sup>41</sup> Incidentalmente faccio osservare (a titolo di curiosità) che nel più autorevole dei **decurtati**, il codice **Vatopedinus** 655 [B ovvero W Ath], che possiedo in fotografia, al foglio 217, linea 18, la lettura di Ἰταλιωτῶν non è scontata come sembrerebbe; il tratto orizzontale del τ è invisibile, mentre quello verticale si allunga verso l’alto (di norma è corto e tende a scendere un po’ più in basso rispetto all’allineamento delle altre lettere) e il disegno dell’ων finale è del tutto diverso dagli altri, tanto da somigliare a un *iδν* e far pensare a un errore di ortografia (ne ha anche altri, cfr. Diller 1975, 78).

- Bultrighini - Torelli 2017 = U. Bultrighini - M. Torelli (curr.), *Pausania, Guida della Grecia. Libro X. La Focide*, Milano.
- Capel Badino 2018 = R. Capel Badino, *Polemone di Ilio e la Grecia. Testimonianze e frammenti di periegesi antiquaria*, Milano.
- Diller 1975 = A Diller, *The Textual Tradition of Strabo's Geography. With appendix: The Manuscripts of Eustathius' Commentary on Dionysius Periegetes*, Amsterdam.
- Forbiger 1858 = A. Forbiger, *Strabo's Erdbeschreibung. Übersetzt und durch Anmerkungen erläutert. Viertes Bändchen. Buch 9 und 10*, Stuttgart.
- Gómez Espelosín 2007 = J. Gómez Espelosín, *Estrabón, Geografía de Iberia. Traducción de J. G. E. Presentaciones, notas y comentarios de G. Cruz Andreotti, M. G. García Quintela, J. G. E.*, Madrid.
- Groskurd 1831 = Ch. G. Groskurd, *Strabons Erdbeschreibung in siebenzhen Büchern*, Berlin-Stettin.
- Jones 1923 = H. L. Jones, *The Geography of Strabo*, II, Cambridge Mass.-London.
- Jones 1924 = H. L. Jones, *The Geography of Strabo*, III, Cambridge Mass.-London.
- Jones 1927 = H. L. Jones, *The Geography of Strabo*, IV, Cambridge Mass.-London.
- Kramer 1844 = G. Kramer, *Strabonis Geographica. Recensuit commentario critico instruxit G. K.*, Berlin.
- Lasserre 1966 = F. Lasserre, *Strabon. Géographie. Tome II (Livres III et IV). Texte établi et traduit par F. L.*, Paris.
- Lasserre 1967 = F. Lasserre, *Strabon. Géographie. Tome III (Livres V et VI). Texte établi et traduit par F. L.*, Paris.
- Lasserre 1978 = F. Lasserre, *Strabon. Géographie. Tome V (Livre VIII). Texte établi et traduit par F. L.*, Paris.
- Lasserre 1981 = F. Lasserre, *Strabon. Géographie. Tome IX (Livre XII). Texte établi et traduit par F. L.*, Paris.
- Meineke 1852 = A. Meineke, *Strabonis Geographica. Recognovit A. M. Volumen primum*, Leipzig.
- Müller - Dübner 1853 = K. W. F. Müller – J. F. Dübner, *Strabonis Geographica: Graece cum versione reficta*, Paris.
- Nicolai 2000 = *Strabone, Geografia. Il Caucaso e l'Asia Minore. Libri XI-XII. Introduzione traduzione e note di R. N. e G. Traina. Testo greco a fronte*, Milano.

- Radt 2004 = S. Radt, *Strabons Geographika. Band 3. Buch IX-XIII: Text und Übersetzung*, Göttingen.
- Radt 2006 = S. Radt, *Strabons Geographika. Band 5. Abgekürzt zitierte Literatur. Buch I-IV: Kommentar*, Göttingen.
- Roller 2014 = D. W. Roller, *The Geography of Strabo. An English Translation, with Introduction and Notes*, Cambridge.
- Rougemont - Jacquemin 1992 = G. Rougemont - A. Jacquemin, *Delphes et les cités grecques d'Italie du Sud et de la Sicile – Offrandes monumentales italiotes et siciliotes à Delphes*, in *Atti del trentunesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto 4-8 ottobre 1991, Napoli, 157-192 + 193-204.
- Sbordone 1953= F. Sbordone, *Excerpta ed epitomi della Geografia di Strabone*, in *Atti dello VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini. Palermo 3-10 aprile 1951*, VII, Roma, 202-206.
- Sbordone 1973 = F. Sbordone, *Per la tradizione di libri VIII e IX della «Geografia» di Strabone*, «Atti dell'Accademia Pontaniana» 22, 1973, 213-233 (1-23 in estratto).
- Sbordone 2000 = F. Sbordone, *Strabonis Geographica Libri VII-IX*, Roma.
- Trachsel 2021 = A. Trachsel, *Demetrios of Skepsis and his 'Troikos diakosmos'. Ancient and Modern Readings of a Lost Contribution to Ancient Scholarship*, Cambridge Mass.-London.
- Trotta 1996 = F. Trotta (cur.), *Strabone, Geografia. Iberia e Gallia. Libri III e IV. Introduzione, Traduzione e note di F. T. Testo greco a fronte*, Milano.
- Vanț-Ştef = F. Vanț-Ştef (cur.), *Strabon, Geografia, vol. I*, Bucureşti (senza anno di pubblicazione).
- Vanț-Ştef 1974 = F. Vanț-Ştef (cur.), *Strabon, Geografia, vol. II*, Bucureşti.
- Vanț-Ştef 1983 = F. Vanț-Ştef (cur.), *Strabon, Geografia, vol. III*, Bucureşti, 1983.



*IN TE MUNDI AMOR CONSONAT.*  
**AEZIO PARADIGMA DI VIRTÙ IN MEROBIAUDE\***

Antonella BRUZZONE\*\*  
(Università degli Studi di Sassari)

**Keywords:** *Flavius Merobaudes, Aetius, panegyrics, virtues, visibility.*

**Abstract: In te mundi amor consonat. Aetius paradigm of virtues in Merobaudes.** From Merobaudes' two panegyrics to Aetius (one in prose, dating from around 440 CE, the other in verse, dating from 446 CE) emerges an ideal model of charismatic leader, with a specific configuration and a peculiar nature. In fact, the virtues that Merobaudes attributes to Aetius, both in the public and private spheres, however topical they may be within the genre, are nevertheless reconsidered by the writer through a new awareness and re-proposed from a personal prospective. The result is a vivid portrait of a man completely dedicated to the common interest and who identifies public life – mainly the military one – with life tout court: in this way, he exerts a strong power of seduction and inspires unconditional devotion.

**Parole chiave:** *Flavio Merobaude, Aezio, panegirici, virtù, visibilità.*

**Riassunto:** Dai due panegirici di Merobaude per Aezio (uno in prosa, databile intorno al 440 d.C., l'altro in versi del 446 d.C.) emerge un modello ideale di capo carismatico, dotato di una configurazione specifica e di una natura dichiarata come peculiare. Le virtutes che Merobaude attribuisce ad Aezio infatti, sia nella sfera pubblica sia in quella privata, per quanto topiche nell'ambito del genere, sono tuttavia riconsiderate dallo scrittore attraverso una nuova consapevolezza e riproposte secondo una angolazione molto personale. Ne risulta il vivido ritratto di un uomo dedito esclusivamente all'interesse comune e che identifica la vita pubblica – quella in armi precipuamente – con la vita tout court: in tal modo egli esercita un forte potere di seduzione e ispira una devozione senza riserve.

---

\* Testo della relazione presentata in occasione della Şcoala de Studii Avansate / School of Advanced Studies *Colloquia Classica et Medioevalia Iassiensia I: Modele de principi – principi model / Ideal Rulership - Ideal Rulers*, Iași, 5-7 noiembrie 2021 / November, 5<sup>th</sup>-7<sup>th</sup>, 2021 (online [www.zoom.com](http://www.zoom.com)).

\*\* [bruzzzone@uniss.it](mailto:bruzzzone@uniss.it)

**Cuvinte-cheie:** *Flavius Merobaudes, Aetius, panegirice, virtute, vizibilitate.*

**Rezumat: In te mundi amor consonat. Aetius – paradigmă a virtuții în Merobaudes.** Din cele două panegirice pentru Aetius ale lui Merobaudes (unul în proză, datând din jurul anului 440 d.Hr., celălalt în versuri, datând din anul 446 d.Hr.) reiese un model ideal de lider carismatic, cu o configurație specifică și o natură particulară. De altfel, virtuțile pe care Merobaudes le atribuie lui Aetius, atât în sferă publică, cât și în cea privată, oricără de actuale ar fi ele în cadrul genu-lui, sunt totuși reconsiderate de scriitor printre nouă conștientizare și repropuse dintr-o perspectivă personală. Rezultă un portret viu al unui om complet dedicat interesului comun și care identifică viața publică – în principal cea militară – cu viața tout court: în acest fel, exercită o puternică putere de seducție și inspiră devotament necondiționat.

Dai due panegirici di Merobaude per Aezio (uno in prosa, databile intorno al 440 d.C., l'altro in versi del 446 d.C.)<sup>1</sup> emerge un modello ideale di capo carismatico, dotato di una configurazione specifica e di una natura dichiarata come peculiare.

Le *virtutes* che Merobaude attribuisce ad Aezio infatti, sia nella sfera pubblica sia in quella privata, per quanto topiche nell'ambito del genere<sup>2</sup> (si tratta di virtù militari e politiche, e poi morali, intellettuali e umane in senso lato: a queste si associa la prestanza dell'aspetto fisico), sono tuttavia riconsiderate dallo scrittore attraverso una nuova

<sup>1</sup> Sulle opere di Merobaude, conservate in stato frammentario, vedi almeno Clover 1971; Bruzzone 1999 e 2018; Ploton-Nicollet 2008. Preciso qui che il testo del panegirico in prosa (*paneg. pros.*) e del panegirico in versi (*paneg. poet.*) di Merobaude sarà citato secondo le edizioni rispettivamente di Bruzzone 2018 e di Vollmer 1905. Per ragioni di chiarezza e di uniformità le congettture che intendono sanare le lacune dovute a guasti materiali sono sempre indicate tramite parentesi quadre (come in Bruzzone 2018: Vollmer usò invece le parentesi uncinate).

<sup>2</sup> Non mancano comunque tratti specifici di originalità. Ma l'elemento che appare davvero inedito e degno di rilievo è l'ottica con cui lo scrittore rielabora a proposito di Aezio un materiale ampiamente sfruttato in una lunga tradizione encomiastica. Sulle virtù imperiali e in particolare sul modo in cui vengono considerate nei panegirici, oltre a Pernot 1993, 165-173, 725-726 e a Mause 1994, spec. 121-204, tra i numerosi studi dedicati all'argomento da diverse prospettive (anche relativamente a teoria e prassi), mi limito qui a citare Wallace-Hadrill 1981 (e Wallace-Hadrill 1982, spec. 41 ss.); Fears 1981; Del Chicca 1985; L'Huillier 1992, 325 ss. (utile tavola nella p. 346); Nixon - Saylor Rodgers 1994, 11-12, 23 (bibliografia nella nota 84; testi nella nota 85) e *passim*; Braund 1998, spec. 56 ss.; Lassandro 2000, 91 ss. e *passim*. Su Merobaude nello specifico cfr. gli studi citati nella nota 1, con ulteriori rimandi bibliografici.

consapevolezza e riproposte secondo una angolazione molto personale. Il panegirista instaura con Aezio un rapporto di tipo emozionale, anche tramite il ricorso a un linguaggio di carattere affettivo: in particolare Merobaude insiste sul motivo dell'*amor* che universalmente Aezio riscuote e dell'ammirazione che suscita, pur non ricercando egli né la rinomanza né il consenso né la lode, e avendo innanzitutto sé stesso come osservatore e giudice. La notorietà cui Aezio aspira è solo quella che consegue dalla totale trasparenza di ogni suo gesto: per questo l'esposizione sociale è da lui avvertita non come un inevitabile portato dell'alta carica ricoperta bensì come una volontaria costante di comportamento (Aezio agisce sempre come se si trovasse sotto lo sguardo di tutti).

Ne risulta il vivido ritratto di un uomo votato esclusivamente all'interesse comune, e che identifica la vita pubblica – quella in armi precipuamente – con la vita *tout court*: in tal modo egli esercita un forte potere di seduzione e ispira una devozione senza riserve.

## **1. Le virtù di Aezio**

La celebrazione dell'eccellenza fisica e morale del sovrano è uno dei *topoi* prescritti da Menandro nel suo *basilikòs lógos* (420, 12 ss. Russell-Wilson) e resta un elemento fisso della panegiristica imperiale<sup>3</sup>.

Lo stato gravemente mutilo del testo di Merobaude non consente una valutazione sistematica ed esaustiva delle *virtutes* riconosciute dallo scrittore ad Aezio. Ma da quanto si può ricavare soprattutto dai frammenti del panegirico in prosa, l'esaltazione delle qualità di Aezio sembra doversi ricondurre complessivamente a una dimensione di generosa dedizione ai doveri e di piena coincidenza tra vita privata e vita pubblica: Aezio svolge una indefessa attività ponendo le sue abilità, straordinarie in ogni ambito, al servizio degli altri.

### **1.1. Virtù fisiche e militari**

È interessante notare che in più punti i testi di Merobaude sottolineano la singolare versatilità di Aezio: da un lato la capacità di azione pratica, dall'altro la *potestas*, l'attitudine al comando.

---

<sup>3</sup> Si veda la bibliografia citata nella nota 2 (spec. Mause 1994, 152 ss.).

In *paneg. pros.* IA 21-24, un passo purtroppo molto lacunoso, questo concetto sembra essere affermato in maniera programmatica e tale dote è attribuita alla *natura*, alla conformazione genetica di Aezio, come secondo un progetto provvidenzialistico<sup>4</sup>:

*Nec inmerito: te ita communem alacrit[ati ac ro]|bori, labori ac potestati natura forma[vit, ut te in] | ore ḥ[mni]um gravares †la[.]oran[.]ra[.....]† | proximitas tua i[...] velocitatem tuam [.....].*

Credo che qui Merobaude intenda sinteticamente tracciare il profilo identificativo del perfetto capo, quale è appunto Aezio, dedito parimenti al ‘fare’ e al ‘comandare’, assegnando alle due coppie di termini delle linee 21-22, *alacritati ac robori*<sup>5</sup> e *labori ac potestati*, il compito di esprimere questa doppia prerogativa aeziana. Infatti nel primo binomio i termini *alacritas* e *robur*, di puntuale connotazione semantica, individuano due tratti sì ben distinti tra loro ma sostanzialmente ascrivibili a una medesima tipologia esistenziale, quella di una vita concretamente operativa<sup>6</sup>; nel secondo binomio il primo termine, *labor*, nella sua genericità semantica vuole riassumere le accezioni di tale tipologia esistenziale, perché ad essa poi il secondo termine, *potestas*, giustapponga (non contrapponga, bensì affianchi) lo *status* di chi dall’alto della sua autorità predispone e dirige il *labor* dei sottoposti. Con ancora maggiore finezza *potestas* potrebbe richiamare chisticamente *alacritas* nella sua duplice valenza di requisito pragmatico e (così in IB 10 *in consiliis alacritas*) intellettuale. Poco oltre, in *paneg. pros.* IA 24, si ricorda la *velocitas* di Aezio.

Le sue inclinazioni si rivelano sin dalla prima infanzia: in *paneg. poet.* 121-126 Merobaude rappresenta il piccolo Aezio che in una regione dal clima rigido, attratto irresistibilmente dalla guerra, gioca con armi da lui stesso riprodotte con la neve e il ghiaccio, allenandosi per le prove future; già allora inoltre egli manifestava interesse per le armi vere<sup>7</sup>:

<sup>4</sup> Se ho ben ricostruito e interpretato il pensiero dell’autore in Bruzzone 2010b.

<sup>5</sup> Sulle ragioni che raccomandano l’integrazione *[ro]bori* cfr. Bruzzone 2010b, 27 nota 16 e Bruzzone 2018, 93-94.

<sup>6</sup> La combinazione di *alacritas* e *robur* si ritrova in *paneg. pros.* IIB 20-22 *ipse* (cioè Aezio) / *[p]alantes turmas persecutus stantes robore, / [f]ugientes alacriteate compressit.*

<sup>7</sup> Sul passo Bruzzone 1999, 197 ss. (con ulteriore bibliografia).

*ut vix prona novis erexit gressibus ora  
 primaque reptatis nivibus vestigia fixit,  
 mox iaculum petiere manus lusitque gelatis  
 imbribus et siccis imitatus missile lymphis  
 temptavit pugnas tenerosque ad proelia ludos  
 imbuit et veras iam tunc respexit ad hastas.*

E, ostaggio presso Alarico a garanzia di un patto<sup>8</sup>, è in grado di reprimere la guerra quando ancora non sapeva cosa fossero le guerre:

*paneg. poet. 132-133  
 ... bellumque repressit  
 ignarus, quid bella forent.*

Provoca lo stupore ammirato dei Goti e del loro re<sup>9</sup>: questi, dimentico che Aezio è un Romano, gli insegnà le tecniche militari che in futuro Aezio avrebbe usato proprio per contrastare i barbari<sup>10</sup>:

*paneg. poet. 136-138  
 ... dederat (scil. rex) gestare pharetras  
 laudabatque manus librantem et tela gerentem  
 oblitus quod noster erat.*

*paneg. poet. 142-143  
 ... tali teneros sub iudice primum  
 gaudebat studiis flammare ferocibus annis.*

<sup>8</sup> Dettagli in Bruzzone 1999, 203 ss.

<sup>9</sup> Su questo motivo tornerò in seguito, all'inizio del § 2.

<sup>10</sup> I panegirici latini di frequente discutono della resistenza del *laudandus* al caldo, al freddo e in generale alla fatica; inoltre la preparazione militare diventa un presupposto per l'assunzione del potere: si veda per esempio di recente Kennedy 2019, 424 ss., con casistica e bibliografia. Questo brano di Merobaude è considerato da Kennedy 2019, 426 ss. come primo caso in cui si registri un cambiamento nella valutazione delle qualità fisiche e militari dei comandanti romani: questi devono essere in grado di combattere i barbari nei loro territori e dunque la tolleranza climatica estrema e la conoscenza dei loro metodi bellici risultano di fondamentale importanza. Aezio, l'ultimo dei Romani, è rappresentato da Merobaude piuttosto come un piccolo barbaro; cioè Aezio, che da bambino impara da barbari e poi li supera, acquisisce caratteristiche che lo rendono superiore ai barbari stessi nei loro stessi territori (Kennedy 2019, 427-428). Così i successivi panegirici per Avito, per Maioriano e per Antemio scritti da Sidonio Apollinare contemplano in varia misura questi elementi, che vengono inseriti in un quadro di tradizione romana (Kennedy 2019, 428-430).

Il suo destino di condottiero che restorerà le sorti dell'impero con l'annientamento dei barbari nemici di Roma è così prefigurato sin dalla più tenera età.

Aezio possiede una eccezionale pazienza e sopportazione delle fatiche e la capacità di affrontare qualsiasi avversità: per esempio in *paneg. poet.* è definito *dux impiger* al v. 131 e *magnanimus dux* al v. 153.

Ma è specialmente in *paneg. pros.* IA 15-19 che il discorso di Merobaude sulle *virtutes* guerriere di Aezio si fa articolato, quasi didascalico. Lo scrittore si sofferma sui vari aspetti che, secondo la topica del genere, contrassegnano la dura esistenza del generale completamente consacrata ai *munera militari*. In una prima sezione (linee 15-17) Merobaude enumera le componenti del *labor* bellico di Aezio, gli oneri materiali, le gravose incombenze che il generale assume alla pari dei suoi soldati o anche al posto di essi<sup>11</sup>:

*Tibi enim cubil[e nudus caes]/pes aut tenue velamen in caespite, nox  
[in vigiliis,] | dies in laboribus.*

Qui è implicita la dialettica complementare fra *labor* e *potestas* cui si accennava sopra: del generale Aezio, detentore della *potestas* militare, si rimarca tra l'altro la disponibilità a trascorrere l'intera giornata *in laboribus* (linea 17).

Nella seconda sezione (linee 17-19) – il raccordo è costituito dall'espressione *iniuria iam pro volunta[te]* al centro della linea 17, iconica cerniera strutturale e concettuale<sup>12</sup> – Merobaude sembra focalizzarsi sull'idea che Aezio ha dell'esercizio delle armi, sul suo atteggiamento nei confronti della vita di soldato:

*iniuria iam pro volunta[te, lorica] | non tam munimen quam  
vestimentum, [comitatus] | non adparatus sed conversatio: postre[mo  
militia,] | qui aliis procinctus, tibi usus est.*

Il discorso si sposta cioè dalla descrizione fattuale degli impegni concreti all'illustrazione del rapporto psicologico che Aezio instaura

<sup>11</sup> Sul motivo canonico dell'*imperator et miles* – Aezio incarna i due modelli comportamentali dell'abile comandante e del valoroso milite, fusi in una mirabile unità – e sulla topica panegiristica del *labor* militare cfr. Bruzzone 2010a, con riscontri e bibliografia (spec. 94 con nota 4).

<sup>12</sup> Ho tentato di suggerirlo in un mio precedente studio: Bruzzone 2004b, 62 ss.; cfr. anche Bruzzone 2010a, 95 e 101.

con essi, ovvero da un piano oggettivo (semplicità di vita nell'accampamento, austerrità, dinamismo, abnegazione notte e giorno) a un piano soggettivo (la sua percezione della vita militare). A livello formale si passa dalla enunciazione di elementi obiettivi, univoci dello spirito di sacrificio di Aezio alla enunciazione di risvolti, ugualmente in ambito militare, personalistici, singolari, in un certo senso paradossali, della sua mentalità.

Questa seconda sezione è impostata su uno schema antitetico, che rettifica, corregge la *communis opinio*: “non tanto ... (= *communis opinio*), quanto ... (= ottica di Aezio)” / “non ... (= *communis opinio*), bensì ... (= ottica di Aezio)”. Sulla base di un tale schema per esempio nella linea 17 la corazza ([*lorica*]: in questo passo è forse una delle poche congetture persuasive<sup>13</sup>), arma difensiva, inequivocabilmente un *munimen*, da Aezio è invece considerata non tanto una protezione (come potrebbe sembrare e come normalmente è) quanto un abito (*non tam munimen quam vestimentum*)<sup>14</sup>.

Il punto di vista di Aezio, cioè, modifica intimamente gli abituali canoni di giudizio e di comportamento. Ed è proprio questo suo *ethos* militare il lato più originale ed entusiasmante, più nobile, direi, che Merobaude evidenzia nella definizione della figura di Aezio, in cui perfettamente coesistono, combaciano l'uomo e il soldato: una cura e una adesione totali, che conducono Aezio a identificare la ‘vita in armi’ con la ‘vita’ in assoluto.

Una ulteriore esemplificazione dei *labores* sostenuti da Aezio si trova all'inizio di *paneg. pros. IB*, dove pure, nelle pause tra i combattimenti, Aezio dimostra le sue competenze di stratega, programmando le sue mosse con circospezione e prudenza scrupolosa: non trascura alcun dettaglio (nello specifico la conoscenza del territorio, di cui ogni zona viene accuratamente esaminata) che possa essere vantaggioso, oltre che per preservare l'esercito da qualsiasi rischio, per uno svolgimento positivo della battaglia futura:

*paneg. pros. IB 1-9 ...na tentorio in aequum q[.....]gu[.] | [se in suum]  
tentorium ducit. Tunc, si quid a bellis | [vacat, a]ut situs urbium aut  
angustias montium | [aut lata] camporum aut fluminum transitus*

<sup>13</sup> La proposta è già di Niebuhr 1823, e dopo non sono state avanzate alternative.

<sup>14</sup> Per *comitatus* che propongo come integrazione della linea 18 (i cui predicati sarebbero *apparatus* e *conversatio*) cfr. Bruzzone 2010a, spec. 101 ss. e Bruzzone 2018, 90-91.

*aut | [viarum] spatia metiris atque ibi quis pediti, quis | [equiti] accommodatior locus, quis excursui | [aptior, qu]is receptui tutior, quis stationi uberi[or, explo]ras: ita ad bellum proficit etiam ipsa in|[tercaped]o bellorum.*

La sua poliedrica perizia strategico-tattica e la sua ingegnosità sorprendente si palesano poi per esempio in *paneg. poet.* 153 ss., nella suggestiva narrazione di un convulso episodio bellico<sup>15</sup>: intraprendenza, audacia, capacità decisionale, energia senza risparmio risaltano dall'esposizione.

La sua *virtus* riesce a condizionare l'andamento della guerra anche attraverso specifici accorgimenti tecnici:

*paneg. poet. 163  
inde ducis virtus bellum domitu[ra per artem.*

L'esercito romano si appresta infatti in primo luogo a combattere contro la natura, ovvero contro la struttura fisica del sito che concede ai nemici una qualche superiorità:

*paneg. poet. 164-165  
ergo immite fremens coniuncto ro[bore miles  
naturae certare parat.*

E così Aezio ordina di abbattere gli alberi di una *silva*, per procedere poi, sembrerebbe, alla costruzione di grandiose macchine belliche<sup>16</sup>:

*paneg. poet. 165-170  
... cadit agmin[e caesa  
silva ferox. nudi mirantur sidera [fontes  
ignotumque vident montana cubilia [caelum.  
texitur in turres abies et vincere [muros  
iuissa renitentes exterret culmine [pinnas.  
[horribi]les crevere viae, quas vique [manuque*

---

<sup>15</sup> Cfr. Bruzzone 1999, 236 ss.

<sup>16</sup> In merito Bruzzone 1999, 250 ss.

## 1.2. Virtù umane

Oltre alle doti belliche, Aezio possiede ogni tipo di qualità morali, intellettuali, politiche, in conformità alle regole del *genus* panegiristico<sup>17</sup>.

Così si distingue per la rapidità nelle decisioni, il rigore nei giudizi, la pacatezza nei colloqui, la moderazione nell'ira, la costanza nell'affetto:

*paneg. pros. IB 10-13 cuius tanta in consiliis alacritas<sup>18</sup>, in [iudici]is severitas, in conloquii mansuetu[do, in vult]u aequalitas<sup>19</sup>, in ira brevitas, in amore | [diuturn]itas?*

La mitezza si congiunge quasi in ossimoro<sup>20</sup> con la risolutezza (*paneg. poet. 104 indomitum mitemque*<sup>21</sup>: nella fisionomia etico-politica di Aezio l'umanità e la clemenza rappresentano *virtutes* essenziali), l'assoluta mancanza di cupidigia con una generosa disponibilità in funzione del bene pubblico:

*paneg. poet. 100-102  
quem (scil. Aetium) non praeda docens<sup>22</sup> aurique insana cupido cogat inexhaustis animum permettere curis.*

<sup>17</sup> Cfr. la bibliografia citata *supra* nella nota 2. Più nello specifico qui Del Chicca 1985, 83 ss.; Pernot 1993, 165 ss.; Mause 1994, 219: per queste virtù il personaggio lodato eccelle sia in pubblico sia in privato.

<sup>18</sup> Su *alacritas* applicato alla sfera militare cfr. quanto detto sopra, § 1.1 nota 6 e contesto.

<sup>19</sup> Su questo sintagma [*in vult*]u *aequalitas* tornerò poco più avanti, § 2 nota 39 e contesto.

<sup>20</sup> Ma accade piuttosto di frequente nei testi encomiastici che nel *laudandus* si trovi riunito quanto altrove è sempre disgiunto: cfr. per es., a proposito di Traiano, Plin. *paneg.* 4, 6 *at principi nostro quanta concordia quantusque concentus omnium laudum omnisque gloriae contigit! Ut nihil severitati eius hilaritate, nihil gravitati simplicitate, nihil maiestati humanitate detrahitur!*; a proposito di Stilicone, Claud. *nupt.* 314-315 *quod semper dissidet, in te / convenit, ingenio robur, prudentia forti* (in merito già Curtius 1992, 199).

<sup>21</sup> Per approfondimenti si veda Bruzzone 1999, 181 commento al v. 104. Per una presumibile contestualizzazione del passo in cui si inseriscono i due aggettivi cfr. Bruzzone 1999, 173 ss. e Bruzzone 2004a, 136 ss.

<sup>22</sup> *Docens* è il testo tradito stampato da tutti gli editori; *decens* la correzione avanzata da Lucarini 2010, 503.

Soprattutto, Merobaude annota la sua integrità come qualità naturale<sup>23</sup>:

*paneg. pros. ante 1-1 ... [tum minime ea probitas videtur conse|qui a fort]una tua potius quam a na[tura, cum] ...*

L'alto ufficio pubblico ricoperto espone Aezio continuamente al *conspectus* e alla valutazione di tutti, ma comunque egli agirebbe bene anche trovandosi nell'ombra, anche nella eventuale piena certezza di poter sfuggire a qualsiasi esame dall'esterno. La sua condotta di vita, corretta e leale, è sempre regolata da un personale controllo, rigido e indefettibile, cioè dalla *conscientia*. Il discorso si collega con quello della visibilità dell'uomo di potere, sul quale tornerò brevemente più avanti, § 4. Preciso qui solo che a questo riguardo Merobaude sembra operare per Aezio una riformulazione ideologica dell'*ethos* del comando in dialettica con il pensiero di Seneca, specie quello espresso nel *De clementia*<sup>24</sup>: da un lato in merito all'importanza, per chi è al potere, di gestire con cognizione la propria immagine sociale; dall'altro lato per quanto attiene al concetto di coscienza, unica entità con la quale Aezio si confronta e alla quale relaziona il suo comportamento:

*paneg. pros. IA 5-9 Lateant ergo {h}ii quos deprehendi pudet [- nec vero] | bonae conversationis est nimis pet[ere secre]l| tum; | et tamen mali frustra arbitros f[ugiunt:] | quid enim eis prodest non habere co[nscios, cum] | habent conscientiam?*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Sintetizzo così il senso dell'inizio del primo frammento di *paneg. pros.*, in base alla *restitutio* da me proposta *exempli gratia*: dettagli in Bruzzone 1995-1998. Quanto alla *probitas* di Aezio si veda anche *infra* nota 31; cfr. inoltre il passo di Plin. *paneg.* 83, 1 citato *infra* alla fine del § 4.

<sup>24</sup> Sui rapporti tra Merobaude e Seneca mi sono soffermata in Bruzzone 2000-2002 e Bruzzone 2002, spec. 57 ss.: a questi studi rinvio per dettagli e bibliografia. È noto il rilievo dell'influenza esercitata dal *De clementia* senecano sui panegiristi e sulla loro definizione delle *virtutes* del personaggio lodato.

<sup>25</sup> Qui Merobaude riprende quasi *ad verbum* il fr. 14 Haase (= 81 Vottero) di Seneca: *quid abscondis? ... Quid locum abditum legis et arbitros removes? Puta tibi contigisse ut oculos omnium effugias; demens, quid tibi prodest non habere conscientiam habenti conscientiam?* In Merobaude al motivo della coscienza della colpa è associato, con maggiore risalto che nel passo di Seneca, il motivo della visibilità della colpa: se Aezio agisce sempre palesemente, i malvagi cercano invano di nascondere i propri crimini, e sono assillati dall'incessante terrore di *deprehendi*, di essere scorti nel gesto disdicevole.

*paneg. pros.* IIA 12-15 *Habes tamen praemiatrice[m] | conscientiam tuam: etenim recte factorum / summus fructus est fecisse nec ullum virtutum pretium dignum ipsis extra ipsas est*<sup>26</sup>.

*paneg. pros.* IIA 19-20 *tu tibi inniteris, ad te respicis nec ullum quod | imitari velis extra te quaeris*<sup>27</sup>.

La modestia nella considerazione di sé sembra essere un ulteriore tratto caratteriale di Aezio, se ho ben ricostruito *paneg. pros.* IIB ante 1-1 [*aspice, qui parcissimus*] | [*t]ui aestimator* es, un passo gravemente corrotto<sup>28</sup>, così come l'assenza di qualsiasi brama di popolarità<sup>29</sup>.

Alcune di queste peculiarità aeziane sembrano trovare (come è stato ampiamente riconosciuto<sup>30</sup>) un puntuale riscontro in Frigerid. *apud* Greg. Tour. *Franc.* 2, 8 e nell'iscrizione della statua che il senato pose in onore di Aezio nell'*Atrium Libertatis* (*CIL VI* 41389 databile al 439-440; qui per esempio si loda l'uomo onesto, esente da ogni avidità: linea 12 *morum probo*<sup>31</sup>, *opum refugo*)<sup>32</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. Sen. *clem.* 1, 1, 1 *enim recte factorum verus fructus sit fecisse nec ullum virtutum pretium dignum illis extra ipsas sit.*

<sup>27</sup> Cfr. Sen. *clem.* 1, 1, 6 *nec, quod te imitari velit, exemplar extra te quaerit.*

<sup>28</sup> Cfr. Bruzzone 2018, 138-139. L'inizio del quarto frammento del panegirico in prosa (IIB) è preceduto da una lacuna che impedisce sia di contestualizzare in modo preciso il discorso sia ovviamente di avere la certezza sul referente di *aestimator*. La mia congettura trova il sostegno per es. in Plin. *paneg.* 21, 2 *tu ... beneficiorum tuorum parcissimus aestimator.*

<sup>29</sup> Ne parlerò più avanti, nel § 3. Come si è appena detto, Aezio si confronta esclusivamente con la sua coscienza e la sua visibilità è trasparenza: si veda *infra* § 4.

<sup>30</sup> Si vedano soprattutto Clover 1971, 38-39; Olajos 1971; Mazza 1986, 196 ss.; Zecchini 1993, 164 ss.

<sup>31</sup> La mia congettura *probitas* in *paneg. pros.* IA ante 1 (vedi *supra* nota 23 e contesto) è in linea con questo aggettivo *probus* attribuito nell'iscrizione ad Aezio.

<sup>32</sup> Alcuni studiosi (cfr. all'interno della bibliografia citata nella nota 30) hanno ritenuto che tutti questi testi intendano studiatamente produrre un'immagine complessiva di Aezio quale almeno una parte del senato ed egli stesso si preoccupavano di accreditare e diffondere.

## **2. La bellezza del corpo**

Merobaude accenna anche alla piacevolezza dell'aspetto fisico di Aezio in coerente associazione con le sue doti belliche ed etiche<sup>33</sup>: pochi tocchi che offrono una rappresentazione visiva del personaggio e che in qualche modo permettono di ricomporne un ritratto, sia pure minimo.

Fin da bambino Aezio si fa notare per la muscolatura armonica del corpo, che destà lo stupore dei barbari, impressionati di fronte a una complessione così imponente rispetto alla giovane età:

*paneg. poet. 133-134  
... stupuere feroces  
in tenero iam membra Getae.*

Come già per esempio Claudio a proposito di Stilicone in *Stil.* 1, 44 ss., Merobaude ritiene opportuno rimarcare per Aezio il suo aspetto aggraziato in una fase molto precoce della sua vita<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> La lode della bellezza del sovrano è un argomento che la trattatistica retorica consiglia di inserire nei panegirici (per es. Men. Rhet. 371, 15-17 Russell-Wilson, nella sezione relativa alla *physis*: in merito Pernot 1993, 159-161), e risulta un *topos* ricorrente: per es. già Curtius 1992, 203-205. Per i panegirici si veda, con dovizia di riscontri e bibliografia, Mause 1994, 153 ss., e per es. Neri 2004, 133 ss. e *passim*. Sulla tema della bellezza nella cultura tardoantica, su di un piano estetico oltre che fisiognomico, imprescindibile Neri 2004; cfr. poi, in un'orbita cronologica più ampia, i contributi ricompresi in Neri 2005; più di recente Gaillard-Seux 2020, spec. 102 ss. (e utili in generale anche altri studi parimenti raccolti in Gangloff-Maire 2020, per es. Husquin 2020b); Husquin 2020a. Qualche spunto sulle singole parti del corpo (nonché sull'idea di *beauté* nell'antichità) offrono alcune voci del *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité* curato da Bodiou-Mehl 2019. Di Teoderico nel panegirico di Ennodio mi occupo in Bruzzone 2002, § 4.

<sup>34</sup> Cfr. Mause 1994, 157-158. A proposito del ritratto di Stilicone in Claud. *Stil.* 1, 26-28, 44-50 (e 54-57 circa le reazioni che la sua bellezza produce) cfr. Neri 2004, 215-216. Per i dettagli del passo merobaudiano vedi Bruzzone 1999, 214 ss. e Ploton-Nicollet 2008, 577 ss.

Lo stesso re Alarico ammira la bellezza di Aezio<sup>35</sup> che ispira soggezione e venerazione<sup>36</sup>, e gli occhi che preannunciano sin da allora il suo glorioso destino:

*paneg. poet.* 134-136  
 ... *rex ipse verendum*  
*miratus pueri decus et prudentia fatum*  
*lumina.*

Gli occhi, e la loro luminosità in particolare (la metonimia poetica *lumina* del v. 136 potrebbe avere una qualche sfumatura connotativa in questo senso), costituiscono, come è noto, un fattore significativo della *venustas* carismatica degli imperatori e in generale dei capi politici e militari nelle loro raffigurazioni specie presso la letteratura tardoantica<sup>37</sup>: mostrano l'energia intellettuale e spirituale dell'individuo e nel caso specifico di Aezio bambino, insieme al fascino e alla robustezza, permettono di riconoscerne la autentica natura di comandante.

Il passo è emblematico di come i panegiristi vedessero nella *forma* del personaggio lodato la proiezione esterna non solo delle sue *virtutes* interiori ma anche dell'innata attitudine al ruolo di preminenza<sup>38</sup>.

Sul volto/sguardo di Aezio ormai adulto Merobaude sembra tornare in un passaggio lacunoso del panegirico in prosa:

*paneg. pros.* IB 12 [*in vult]u*<sup>39</sup> *aequalitas.*

---

<sup>35</sup> Anche per Stilicone, in occasione di una sua ambasceria, Claudio aveva registrato l'ammirazione dei Persiani in *Stil.* 1, 54-57: sono tutti colpiti dal suo aspetto, ma in particolare le donne.

<sup>36</sup> L'impressione di *reverentia* è sovente associata con la visione della bellezza degli imperatori specie nei testi encomiastici, ma anche per es. nell'*Historia Augusta*: Neri 2004, 139, 141.

<sup>37</sup> È stato ben sottolineato: Mause 1994, 158-159, e soprattutto Neri 2004, per es. 67-68, 74, 139, 213. Cfr. inoltre Hekster 2005, 163.

<sup>38</sup> Ricordo qui soltanto Plin. *paneg.* 4, 7. Cfr. Mause 1994, 162, anche per ulteriore documentazione nella panegiristica.

<sup>39</sup> [*in vult]u* *aequalitas* è congettura, non scontatissima per la verità, della seconda edizione di Niebur (1824; nella prima edizione del 1823 Niebuhr aveva diviso *uae* da *qualitas*) adottata poi dagli editori successivi. Discussione sulla plausibilità e sulle alternative in Ploton Nicollet 2008, 362-364 e Bruzzone 2018, 108.

Qui l'accento si direbbe posto sulla regolarità dei lineamenti, e/o sulla serenità dell'espressione, tratti che infondono fiducia e sicurezza<sup>40</sup>. In effetti dello stesso Aezio appena prima, come già si è accennato<sup>41</sup>, Merobaude annovera la pacatezza nei rapporti interpersonali (linee 11-12 *in conloquiis mansuetu|[dol]*) e, subito dopo, la breve durata dell'ira (linea 12 *in ira brevitas*) nonché la continuità nell'affetto (linee 12-13 *in amore / [diuturn]itas*): questa notazione estetica dell'*aequalitas* che affiora sopra il suo *vultus* risulterebbe dunque ben inserita quale dato fisico in un quadro in cui si mira a far convergere le doti di Aezio verso una complessiva stabilità e misura comportamentale, al riparo da eccessi.

### **3. Amore e linguaggio affettivo**

Ripetutamente nei panegirici di Merobaude ricorre il tema dell'amore per Aezio e dei sentimenti di fiducia, benevolenza, riconoscenza provati, senza dubbi né eccezioni, nei suoi riguardi.

Tutti non possono se non *amare* il generale, corrispondendo al suo amore per loro, ed è proprio il legame affettivo che ne sostiene e ne consolida l'*auctoritas*. Quello dell'amore reciproco tra chi detiene il potere e tutti gli altri è un *topos* encomiastico assai presente già nel panegirico di Plinio<sup>42</sup> (nonché nella poesia flavia d'occasione: in Stazio e in Marziale, per esempio)<sup>43</sup>, che notevole diffusione registra nella panegiristica imperiale in prosa e in versi<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> La fermezza distesa dello sguardo è elemento particolarmente apprezzato nella cultura antica: Neri 2004, per es. 68, 215 nota 628. Sulle connotazioni dei tratti del volto del personaggio lodato più spesso elogiate dai panegiristi si veda anche Mause 1994, 158-159.

<sup>41</sup> Vedi *supra* § 1.2, all'altezza delle note 18 e 19.

<sup>42</sup> Cfr. per es. Plin. *paneg.* 28, 2 *amor impendio isto, non venia quae sita*; 43, 2 *nunc a pluribus amaris; nam et plures amas*; 49, 2 *eris non crudelitatis sed amoris excubiis ... civium celebritate defenditur*; 68, 5 *amamus quidem te in quantum mereris; istud tamen non tui facimus amore sed nostri*; 72, 3 *nihil tibi amore civium antiquius, ut ante a nobis deinde a dis, atque ita ab illis amari velis, si a nobis ameris*

<sup>43</sup> Rosati 2011, spec. 271 ss.

<sup>44</sup> Per es. *Paneg.* 8/5, 3, 1; 8/5, 14, 4; 7/6, 16, 2 e 6; 7/6, 18, 7; 9/12, 2, 2; 9/12, 3, 1 e 3; 11/3, 5, 4; 12/2, 1, 3; 12/2, 16, 1-4; Claud. *Stil.* 2, 173; 3, 52 o *mundi communis amor* (con la medesima insistenza che si riscontra in Merobaude sulla nozione di *consensus*); 3, 194; 3, 222.

Rientra in questo ambito il rapporto personale di Merobaude con Aezio e il suo ruolo di panegirista, che non scende mai a servilismo o ad adulazione ma tiene a far apparire la propria valutazione come fondata su evidenze oggettive. Tra le virtù di Aezio spicca una forte dedizione per gli altri, accompagnata da disinteresse e modestia, come già si è accennato, che lo rende degno di essere amato da tutti. Per i meriti di Aezio non c'è premio adeguato, per i suoi atti valorosi l'unica ricompensa, dice Merobaude citando Seneca, è la sua coscienza: così in particolare in *paneg. pros.* IIA 12-15 già sopra ricordato<sup>45</sup>. Dunque le lodi che Merobaude e gli altri panegiristi propongono non sono mai 'su commissione', come forma di propaganda organizzata dall'alto: piuttosto risultano una iniziativa autonoma, dettata da un desiderio che irrinunciabilmente deve essere appagato:

*paneg. pros.* IIA 15-18 *Ergo | vel ego vel alii qui in hac dicendi professione | sunt, quotiens de actibus tuis aliqua disserimus, | aut ingenia nostra exercemus aut vota*<sup>46</sup>.

E malgrado Aezio non ambisca a celebrità, a onori, a encomi (egli guarda solo a sé, solo su di sé fa affidamento: *paneg. pros.* IIA 19-20 citato sopra<sup>47</sup>), ciò nonostante non c'è luogo o persona che manchi di elogi per lui:

*paneg. pros.* IIA 21-22 *nulla regio, nullus locus, nulla denique lingua | laudibus tuis vacua est.*

Alla straordinaria gratitudine e all'amore incondizionato e concorde del mondo si somma la fede assoluta nella veridicità di quanto i testimoni, la *fama* e, chiaramente, il panegirista raccontano dei successi da Aezio conseguiti:

*paneg. pros.* IIB 1-5 *quam enormis ubique et quam | [i]nsueta gratulatio sit, cum aliquis index de ac|[t]ibus tuis secunda loquitur. Praeter id enim quod | [i]n te mundi amor consonat, quem probasti,*|

---

<sup>45</sup> Cfr. § 1.2, all'altezza della nota 26; si veda anche Bruzzone 2018, 129-130.

<sup>46</sup> Credo infatti che in questa direzione vada intesa la frase della linea 18; essa presenta pesanti difficoltà esegetiche connesse con la lacuna laterale che investe la parola che segue *vota*: rinvio a Bruzzone 2018, 131-133. Sulla lealtà dei sentimenti nei suoi riguardi Merobaude insiste anche altrove, per es. *paneg. pros.* IIA 5-7. Cfr. in merito, tra gli altri, Consolino 2000, 189.

<sup>47</sup> Cfr. § 1.2, all'altezza della nota 27.

*[i]n successibus tuis veritas ipsa delectat: nemo | enim de fama dubitat  
quotiens vicies te nuntiat.*

La frase *[i]n te mundi amor consonat* suggerisce l'idea dell'armonia cosmica, che si esprime in un consenso universale intorno alla figura di Aezio<sup>48</sup>: egli garantisce protezione, sicurezza e prosperità, una nuova età dell'oro<sup>49</sup>, ed è ricambiato con un attaccamento affettivo di forte intensità.

Lo stesso concetto è formulato con un'enfasi del tutto particolare in *paneg. poet.* 106-107, dove compare il nome di Aezio per la prima (e unica) volta<sup>50</sup> nel corso del panegirico: attraverso una ardita inversione soggetto/oggetto<sup>51</sup> vengono proclamati l'amore e la stima di ogni categoria politica e sociale verso di lui<sup>52</sup>:

*Aëtium coniunctus amor populique patrumque  
et procerum mens omnis habet.*

Ancora nei versi immediatamente successivi, *paneg. poet.* 108-111, si insiste sulla spontaneità e sincerità della *fides*, del *favor* e dello *studium* per Aezio, e sulla unanimità di questi sentimenti, mai condizionati da pressioni o ingiunzioni esterne, ma incoraggiati dalla sua *nota virtus*:

*... iam quod sententia mundi*

<sup>48</sup> Ploton-Nicollet 2008, 402. Sulle possibili interpretazioni di *in te* (in dipendenza da *amor* o da *consonat*) si veda Bruzzone 2018, 140-141.

<sup>49</sup> Cfr. *paneg. poet.* 86 e 95 con il commento di Bruzzone 1999, 161-162 e 170: il ritorno dell'età dell'oro grazie agli interventi del personaggio lodato è un *topos* ricorrente nelle opere encomiastiche.

<sup>50</sup> Ma va sempre tenuto in conto che il testo è molto lacunoso.

<sup>51</sup> Aezio è l'oggetto del verbo *habet* che presenta come soggetti l'*amor coniunctus* e la *mens omnis*. L'effetto è quello di potenziare e amplificare la portata del pieno coinvolgimento nei confronti di Aezio. Ulteriori dettagli in Bruzzone 1999, 183-184 e Ploton-Nicollet 2008, 535 anche relativamente alla proposta di correzione di *habet in avet* avanzata da alcuni studiosi.

<sup>52</sup> Sul passo Bruzzone 1999, 183 ss. e Ploton-Nicollet 2008, 536. È acquisito (in particolare sin da Hellegouarc'h 1972, spec. 146-151; e poi per es. White 1978, 80-82; Citroni Marchetti 2000, *passim*) che il lessico dell'amore (il verbo *amare* e corradicali *amor, amicitia, amicus*) a partire dall'ultimo periodo della repubblica e poi in età imperiale è quello più comunemente usato per indicare i legami personali e politici. In un'ottica più ampia, sulla intercambiabilità di linguaggio e *topoi* tra la sfera erotica e quella encomiastica si veda Rosati 2003.

*cunctorumque fides nullis auctoribus ambit,  
Fata iubent: aderat studiis iuvitque favorem  
nota viri virtus.*

In questo passo alla prospettiva ‘burocratica’ e alla visione d’insieme di una umanità globalmente intesa indicate dal sintagma *sententia mundi* si unisce il richiamo alla totalità che consta di singoli elementi differenziati, *cunctorum fides*, ovvero alle coscienze individuali<sup>53</sup>.

#### **4. Potere e visibilità**

Particolarmente all’inizio del primo frammento conservato del panegirico in prosa (IA) Merobaude insiste sul tema della visibilità di Aezio.

È ben noto quanto lo sguardo sia un elemento cruciale della vita sociale dei Romani già in epoca antica e poi ancora di più in età imperiale<sup>54</sup>: guardare ed essere guardati è il meccanismo che definisce le relazioni che intercorrono tra i vari soggetti e lo strumento che misura i rapporti di potere. E l’esposizione della propria immagine sociale, se da un lato costituisce per chi è al potere una ineludibile conseguenza dell’altezza del suo *status*, dall’altro è sfruttata come mezzo per mostrare la propria idea di autorità: e in questo senso gli imperatori romani vi prestano molta attenzione<sup>55</sup>.

A Merobaude, impegnato a rappresentare e a elogiare l’operato di un uomo politico come Aezio, non sfugge naturalmente l’importanza rivestita dalle dinamiche della comunicazione visiva nella delineazione della sua immagine.

Il principio di visibilità di un capo assume in Merobaude a proposito Aezio una assolutezza che va oltre la stessa precettistica seneanca che pure svolge un ruolo significativo nella costruzione del suo personaggio<sup>56</sup>. Mi riferisco nello specifico a *paneg. pros.* IA ante 1-4:

---

<sup>53</sup> Mi soffermo sul motivo in Bruzzone 1999, 186-187.

<sup>54</sup> «Higly ocular» definisce la cultura romana Elsner 2007, 175. Tra la cospicua e stimolante bibliografia mi limito qui a ricordare gli studi raccolti in Bergmann-Kondoleon 1999 e in Fredrick 2002. Cfr. inoltre Bartsch 2006.

<sup>55</sup> Cfr. spec. Hekster 2005; Speriani 2019 (su Traiano nel panegirico di Plinio), con la bibliografia citata (specialmente nelle note 2, 3 e 4). Cfr. inoltre Rees 1998.

<sup>56</sup> Cfr. quanto osservato *supra* § 1.2 nota 24 e contesto.

... [tum minime ea probitas videtur conse| qui a fort]una tua potius quam a na[tura, cum] | nihil quod cupias latere deprehendi [potest; de]| nique omnia agis ut qui scias in conspe[ctu et iudi]l| cio omnium esse quod gesseris<sup>57</sup>.

Merobaude sembra qui recuperare Sen. *clem.* 1, 8, 4 *tibi non magis quam soli latere contingit. Multa contra te lux est, omnium in istam conversi oculi sunt; prodire te putas? oreris!*, dove Seneca invita Nerone a prendere atto che lui, come il sole, non può rimanere nasconduto: c'è sempre luce, e verso questa luce sono puntati gli occhi di tutti; il suo comportamento deve essere di necessità adeguato<sup>58</sup>. Merobaude supera per Aezio le indicazioni senecane, e asserisce che il suo comportamento irreprendibile non dipende in alcun modo dalla posizione che egli occupa, una posizione che per l'appunto lo mette in luce, esibendolo continuamente alla vista e al giudizio di tutti, ma da una sua intima propensione: Aezio conduce sempre un tipo di esistenza cristallino, improntato alla massima limpidezza, anche quando sarebbe eventualmente possibile nascondersi o dissimulare.

Qualsiasi osservatore, ispettore, giudice, pure il più severo, indagando approfonditamente nella sua vita, non troverebbe alcun momento che non sia da ammirare:

*paneg. pros. IA 9-15 Veniant sane ad [nos qui vo]|lunt arbitri, quam volunt severi iudic[es morum] | atque virtutum nec tantum Catones nost[ri, sed et pe]l| regrina Lac{a}ed<a>emoniorum et Athen[iensium] | nomina: nullum profecto tempus, null[um diem,] | nullam denique horam in actibus tuis quam [non adm]l| rentur invenient.*

L'anello di congiunzione tra Seneca e Merobaude potrebbe essere stato Plinio, che nel panegirico aveva evidenziato come Traiano, travalicando in questo senso i consigli senecani, fosse stato spinto da *moderatio* e *sanctitas* a esporsi allo sguardo e al giudizio degli dèi e degli uomini<sup>59</sup>:

<sup>57</sup> Sulla ricostruzione e interpretazione del testo vd. Bruzzone 1995-1998 e Bruzzone 2018, 66 ss.; Ploton-Nicollet 2008, 315 ss., 323 ss.

<sup>58</sup> Il che dovrebbe imporgli di mostrarsi come esempio per la comunità: cfr. Braund 2009, 253.

<sup>59</sup> In merito Rees 1998, 79-83; Speriani 2019, 310-313, 316; Blair 2019, 431-432. Cfr. anche Barton 2002, 226.

*paneg. 63, 8 Non adeo deos hominesque contempserant, ut in illa spatiosissima sede hominum deorumque coniectos in se oculos ferre ac perpeti possent. Tibi contra et moderatio tua suasit et sanctitas, ut te et religioni deorum et iudiciis hominum exhiberes.*

E ancora, aveva ribadito che, se il portato della sua eminente condizione era di non poter tenere nulla di occulto o riservato, per Traiano essere scrutato a fondo costituiva la più grande opportunità di gloria:

*paneg. 83, 1 Habet hoc primum magna fortuna, quod nihil tectum, nihil occultum esse patitur; principum vero non domus modo sed cubicula ipsa intimosque secessus recludit, omniaque arcana noscenda famae proponit atque explicat. Sed tibi, Caesar, nihil accommodatus fuerit ad gloriam quam penitus inspici.*

Alla spettacolarizzazione di Aezio, che modello esemplare di *virtus* si offre agli occhi di tutti mentre si fa carico di ogni gravosa responsabilità e stimola con la sua vicinanza lo slancio e l'emulazione dei suoi soldati, Merobaude sembra riferirsi in *paneg. pros. IA* 22-24, già sopra citato<sup>60</sup>, con l'espressione *in ore omnium* (linee 22-23)<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Si veda § 1.1, all'altezza della nota 4.

<sup>61</sup> Ma il testo è ricostruito e permane qualche incertezza.

## BIBLIOGRAFIA

- Barton 2002 = C. Barton, *Being in the Eyes. Shame and Sight in Ancient Rome*, in Fredrick 2002, 216-235.
- Bartsch 2006 = S. Bartsch, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago, 2006.
- Bergmann-Kondoleon 1999 = *The Art of Ancient Spectacle*. Edited by B. Bergmann and Ch. Kondoleon, Washington, 1999.
- Blair 2019 = S. Blair, *The Beast in His Den. The domus Flavia and the Rhetoric of Enclosure in Pliny's Panegyricus*, *Maia*, 71, 2019, 429-439.
- Bodiou-Mehl 2019 = *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, sous la direction de L. Bodiou et V. Mehl, préface de B. Andrieu, Rennes, 2019.
- Braund 1998 = S. Morton Braund, *Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny*, in Whitby 1998, 53-76.
- Braund 2009 = Seneca, *De Clementia*. Edited with Translation and Commentary by S. Braund, Oxford, 2009.
- Bruzzone 1995-1998 = A. Bruzzone, *Merobaude, gratiarum actio (panegyricus I) frg. IA, linn. 1-4: ipotesi integrativa ed esegetica*, *Helikon*, 35-38, 1995-1998, 411-418.
- Bruzzone 1999 = Flavio Merobaude, *Panegirico in versi*. Introduzione e commento a cura di A. Bruzzone, Roma, 1999.
- Bruzzone 2002 = A. Bruzzone, *In margine a Flavio Merobaude*, grat. act. fr. IA, II. 5-7, *InvLuc*, 24, 2002, 53-60.
- Bruzzone 2000-2002 = A. Bruzzone, *Suggerimenti senecane nella tarda antichità*, *Sandalion*, 23-25, 2000-2002, 53-64.
- Bruzzone 2004a = A. Bruzzone, *Il concilium deorum nella poesia panegiristica latina da Claudio a Sidonio Apollinare*, in *La poesia tardoantica e medievale*. Atti del II Convegno internazionale di studi (Perugia, 15-16 novembre 2001), Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni, 2, 2002, Alessandria, 2004, 129-141.
- Bruzzone 2004b = A. Bruzzone, *Iniuria iam pro voluntate: un'espresione «difficile ad intendersi» in Merobaude*, *InvLuc*, 26, 2004, 57-69.
- Bruzzone 2010a = A. Bruzzone, *Sull'ethos militare di Aezio: congettura a Merob. paneg. pros. frg. IA 18, C&C*, 5/1, 2010, 93-102.

- Bruzzone 2010b = A. Bruzzone, *Un locus desperatus in Merobaude: paneg. pros. fr. IA, ll. 21 ss.*, *InvLuc*, 32, 2010, 23-34.
- Bruzzone 2018 = Flavio Merobaude, *Panegirico in prosa per Aezio. Introduzione, edizione critica, traduzione, note testuali ed esegetiche a cura di A. Bruzzone*, Bari, 2018.
- Bruzzone 2022 = A. Bruzzone, *Lo spettacolo di Teoderico. Dinamiche dello sguardo nel panegirico di Ennodio*, in *Ennodio di Pavia: cultura, letteratura, stile fra V e VI secolo*, a cura di F. Gasti, Firenze, 2022.
- Citroni Marchetti 2000 = S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze, 2000.
- Clover 1971 = F. M. Clover, *Flavius Merobaudes. A Translation and Historical Commentary* (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. 61.1), Philadelphia, 1971.
- Consolino 2000 = F. E. Consolino, *Poesia e propaganda da Valentianino III ai regni romanobarbarici* (secc. V-VI), in *Letteratura e propaganda nell'Occidente latino da Augusto ai regni romano-barbarici*. Atti del Convegno Internazionale (Arcavacata di Rende, 25-26 maggio 1998), a cura di F. E. Consolino, Roma, 2000, 181-227.
- Curtius 1992 = E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, 1992 (ed. or. Bern, 1948).
- Del Chicca 1985 = F. Del Chicca, *La struttura retorica del panegirico latino tardoimperiale in prosa: teoria e prassi*, AFLC, n.s. 6 [43], 1985, 79-113.
- Elsner 2007 = J. Elsner, *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton, 2007.
- Fears 1981 = J. R. Fears, *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, ANRWII 17.2 (1981), 827-948.
- Formisano 2008 = M. Formisano, *Speculum principis, speculum oratoris: alcune considerazioni sui Panegyrici Latini come genere letterario*, in *Amicitiae templa serena. Studi in onore di G. Aricò*, a cura di L. Castagna e C. Riboldi, Milano, 581-599.
- Fredrick 2002 = D. Fredrick, *The Roman Gaze. Vision, Power, and the Body*, Edited by D. Fredrick, Baltimore – London, 2002.
- Gaillard-Seux 2020 = P. Gaillard-Seux, *Hygiène de vie du prince et formation de la vertu*, in Gangloff-Maire 2020, 93-116.

- Gangloff-Maire 2020 = A. Gangloff et B. Maire (édts), *La santé du prince. Corps, vertus et politiques dans l'Antiquité romaine*, Grenoble, 2020.
- Hekster 2005 = O. Hekster, *Captured in the Gaze of the Power. Visibility, Games and Roman Imperial Representation*, in O. Hekster - R. Fowler (Eds.), *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart, 2005, 157-176.
- Hellegouarc'h 1972 = J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris, 1972.
- Husquin 2020a = C. Husquin, *L'intégrité du corps en question. Perceptions et représentations de l'atteinte physique dans la Rome antique*, Rennes, 2020.
- Husquin 2020b = C. Husquin, *Corps du prince, réputation et postérité entre politique et pathologique: l'exemple de Caligula*, in Gangloff-Maire 2020, 135-152.
- Kennedy 2019 = S. Kennedy, *Winter is coming: the Barbarization of Roman Leaders in Imperial Panegyric from A.D. 446–68*, *CQ*, 69.1, 2019, 422-434.
- Lassandro 2000 = D. Lassandro, *Sacratissimus imperator. L'immagine del princeps nell'oratoria tardoantica*, Bari, 2000.
- L'Huillier 1992 = M.-C. L'Huillier, *L'empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1992.
- Lucarini 2010 = C. M. Lucarini, *Ad centonem qui Hippodamia appellatur* (Anth. Lat. 1.11 R.) et *Merobaudem*, *Hermes*, 138, 2010, 502-503.
- Mause 1994 = M. Mause, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, Stuttgart, 1994.
- Mazza 1986 = M. Mazza, *Il principe e il panegirista. Poesia e politica nella tarda antichità*, in M. Mazza, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità*, Napoli, 1986, 151-207 (già pubblicato, con il titolo *Merobaude. Poesia e politica nella tarda antichità*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*. Atti del V Corso della Scuola Superiore di archeologia e civiltà medievali presso il Centro di cultura scientifica “E. Maiorana” (Erice, 6-12 dicembre 1981), Messina, 1984, 379-430).
- Neri 2004 = V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, 2004.

- Neri 2005 = *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica.* Atti del Seminario (Bologna, 20-21 novembre 2003), a cura di V. Neri, Bologna, 2005.
- Niebuhr 1823 = *Fl. Merobaudis carminum orationisque reliquiae ex membranis Sangallensibus editae* a B. G. Niebuhr C. F., Sangalli, 1823.
- Niebuhr 1824 = *Fl. Merobaudis carminum panegyricique reliquiae ex membranis Sangallensibus editae* a B. G. Niebuhr C. F., editio altera, emendatior, Bonnae, 1824.
- Nixon - Saylor Rodgers 1994 = C. E. V. Nixon and B. Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini. Introduction, Translation, and Historical Commentary, with the Latin Text of R. A. B. Mynors*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1994.
- Olajos 1971 = T. Olajos, *L'inscription de la statue d'Aétius et Merobaudes*, in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy (Cambridge 1967)*, Oxford, 1971, 469-472.
- Pernot 1993 = L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Tome I: *Histoire et technique*; Tome II: *Les valeurs*, Paris, 1993.
- Ploton-Nicollet 2008 = F. Ploton-Nicollet, *Édition critique, traduction et commentaire de l'œuvre de Flavius Mérobaude*. Thèse pour obtenir le grade de docteur, Université de Paris IV-Sorbonne, 14 novembre 2008 (tesi non pubblicata).
- Rees 1998 = R. Rees, *The private lives of public figures in Latin Prose Panegyric*, in Whitby 1998, 77-101.
- Rosati 2003 = G. Rosati, Dominus/domina: moduli dell'encomio cortigiano e del corteggiamento amoroso, in *Fecunda licentia. Tradizione e innovazione in Ovidio elegiaco*. Atti delle giornate di studio Università Cattolica del Sacro Cuore (Brescia e Milano, 16-17 aprile 2002), a cura di R. Gazich, Milano, 2003, 49-69.
- Rosati 2011 = G. Rosati, *Amare il tiranno. Creazione del consenso e linguaggio encomiastico nella cultura flavia*, in Dicere laudes. *Elogio, comunicazione, creazione del consenso*. Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2010), a cura di G. Urso, Pisa, 2011, 265-280.
- Speriani 2019 = S. Speriani, *(Corto)circuiti visivi nel Panegirico di Plinio a Traiano*, Maia, 71, 2019, 304-320.

- Vollmer 1905 = *Fl. Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii carmina. Eugenii Toletani Episcopi carmina et epistulae, cum appendicula carminum spuriorum*, edidit F. Vollmer (*MGH, AA* 14), Berolini, 1905.
- Wallace-Hadrill 1981 = A. Wallace-Hadrill, *The Emperor and his Virtues, Historia*, 50, 1981, 298-323.
- Wallace-Hadrill 1982 = A. Wallace-Hadrill, *Civilis Princeps: Between Citizen and King, JRS*, 72, 1982, 32-48.
- Whitby 1998 = *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*. Edited with an Introduction by M. Whitby, Leiden - Boston - Köln, 1998.
- White 1978 = P. White, *Amicitia and the Profession of Poetry in Early Imperial Rome, JRS*, 68, 1978, 74-92.
- Zecchini 1993 = G. Zecchini, *L'Imitatio Caesaris di Aezio*, in G. Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, 1993, 163-179 (articolo lievemente modificato rispetto a quello già pubblicato in *Latomus*, 44, 1985, 124-142).

## «VIDISTI TE». AETERNITAS IMPERIE OMEN ANNORUM NELLA POLITICA COSTANTINIANA

Maria Carolina CAMPONE\*  
(Dipartimento Umanistico,  
Accademia Militare “Nunziatella”, Napoli)

**Keywords:** Panegyric VI/7, *Constantine I, Apollo Grannus*, omen imperii.

**Abstract:** «*Vidisti te*. *Aeternitas imperii and omen annorum in Constantinian politics* Panegyric VI/7 is generally held to be evidence of a “pagan vision” and of Constantine’s link with the god Apollo. However, a careful reading of the text excludes a “vision” and suggests interpreting the presence of the god as an imperial self-celebration. The reference to Nestor gives the text a broader value, of a political nature, with a dual purpose: the preservation of the single authority for the purposes of the common good and the maintenance of harmony, based on the recognition of the role of others.

**Cuvinte-cheie:** Panegiricul VI/7, *Constantin I, Apollo Grannus*, omen imperii.

**Rezumat:** «*Vidisti te*. *Aeternitas imperii și omen annorum în politica constantiniană*. Panegiricul VI/7 este considerat în general o dovedă a unei „viziuni păgâne” și a legăturii lui Constantin cu Apollo Grannus. Cu toate acestea, o citire atentă a textului exclude o „viziune” și sugerează interpretarea prezenței zeului ca pe o autocelebrare imperială. Referirea la Nestor conferă textului o valoare mai largă, de natură politică, cu un dublu scop: păstrarea autorității individuale în scopul binelui comun și menținerea armoniei, bazată pe recunoașterea rolului celorlați.

### **Introduzione**

Nell’ambito degli studi dedicati a Costantino il Grande, un posto di rilievo occupa il *Panegirico VI/7*, pronunciato nel 310 a Treviri, in occasione dei *quinquennalia* dell’imperatore<sup>1</sup>. Citato costantemente

---

\* carolina.campone@gmail.com

<sup>1</sup> Sul *corpus* dei panegirici latini, cfr *Panégyriques latins*, ed. Édouard Galletier, Paris, 1949; *XII Panegyrici latini*, ed. Roger A. B. Mynors, Oxford, 1964; C. E.

dagli storici costantiniani come prova della vicinanza dell'imperatore a un culto solare, esso farebbe riferimento a una visione di natura pagana verificatasi presso Grand, nel territorio dei Vosgi, verso il 309 o anche prima<sup>2</sup>. Per tale motivo, l'anonimo testo retorico è stato interpretato come un precedente di quello di Eusebio di Cesarea relativo alla "visione" del ponte Milvio<sup>3</sup>, che gli autori cristiani avrebbero inutilmente cercato di assorbire e reinterpretare<sup>4</sup>. Non sono mancati neanche i tentativi di vedere nell'episodio delle Gallie un accenno a un'improbabile epifania del dio dei cristiani, della quale manca tuttavia qualunque indizio testuale<sup>5</sup>. Al riguardo, si è anche sottolineata una disrasia nell'atteggiamento della storiografia costantiniana, dovuta al fatto che, mentre il racconto di Eusebio e quello di Lattanzio<sup>6</sup> hanno goduto di vasto credito o comunque di ampia risonanza, questo invece sarebbe stato a lungo trascurato<sup>7</sup>.

L'ipotesi di una "visione di Grand" – quasi universalmente condivisa dagli studiosi – è stata anche utilizzata per sostenere che Costantino, in questa fase della sua vita, fosse seguace del *Sol Invictus*, di

V. Nixon-Barbara Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Berkeley, 1994; *Panegirici latini. Introduzione, traduzione e commento*, a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco, Torino, 2000. Sull'*Ordo Panegyricorum* e in particolare sui panegirici per Costantino, cfr Giulia Marconi, *La figura di Costantino nell'Ordo Panegyricorum. I panegiristi e la nascita del potere costantiniano*, in *Enciclopedia costantiniana*, a cura di Alberto Melloni, Peter Brown, Johannes Helmrath, Emanuela Prinzivalli, Silvia Ronchey, Norman Tanner, II, Roma, 2013, 31-44.

<sup>2</sup> La localizzazione dell'evento, sostenuta inizialmente da Jullian, è stata poi sempre accettata. Cfr Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, VII/1, *Les empereurs de Trèves. Les Chefs*, Paris, 1926, 107; Barbara Saylor Rodgers, *Constantine's Pagan Vision*, *Byzantium*, 50, 1980, 259-278.

<sup>3</sup> Eus. *Vita Constantini*, I, 29.

<sup>4</sup> Cfr Henri Grégoire, *La vision de Constantin liquidée*, *Byzantium*, 14, 1939, 341-351; Paul Orgels, *La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes*, *Bull. Acad. Royale Belg.*, 34, 1948, 176-208; Luigi Tartaglia, *Sulla vita di Costantino di Eusebio di Cesarea*, Napoli, 1984, 59.

<sup>5</sup> Cfr Timothy Barnes, *The Young Constantine as Judged by his Contemporaries*, in *Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption*, ed. Alexander Demandt, Joseph Engemann, Trier, 2006, 13-20, in part. 17.

<sup>6</sup> Lact. *de mort. persec.* XLIV.

<sup>7</sup> Cfr Alessandro Barbero, *Costantino il Vincitore*, Roma, 2016, 12. Sul significato delle "visioni" nell'esperienza costantiniana e, in particolare, su quella di Grand, cfr Maria Carolina Campone, *Costantino. Il fondatore*, Perugia, 2022, 46-86.

cui avrebbe ripreso il titolo, che ricorre anche in questo panegirico<sup>8</sup>, come sostengono coloro che trovano conferma a tale racconto nell'emissione di monete costantiniane dedicate proprio al *Sol Invictus*, iniziata appunto in quell'anno<sup>9</sup>.

L'importanza attribuita dagli storici, specie nell'ultimo trentennio, a sogni e visioni, quali indizi e vettori della memoria culturale<sup>10</sup>, e il fiorire di studi dedicati alla propaganda imperiale<sup>11</sup> invitano a rileggere con attenzione il Panegirico del 310, contestualizzandolo correttamente nell'ambito della produzione encomiastica tardoantica e dell'ideologia costantiniana.

## **Il testo**

Per inquadrare correttamente il problema, va anzitutto rilevato che l'intera orazione è pervasa da un'intensa religiosità pagana, evidente sin dal vocativo iniziale *sacratissime imperator*, che rende ragione della reiterata invocazione agli dei *boni et immortales* e al *numen* dell'imperatore, citato ben undici volte<sup>12</sup>.

In effetti, la sfera del sacro e quella del culto determinano un campo semantico ricorrente, evidenziato dalla figura etimologica (*sacratisse, sacrum, sacratiora, sacrarii*) ruotante intorno a un aggettivo, *sacer*, che, nella lingua latina, è una *vox media* dal significato tanto positivo ('sacro') quanto negativo ('maledetto')<sup>13</sup>. L'implicita opposizione semantica fra *sacer*, riferito a chi è sacro in quanto appartenente a un dio o agli dei, e *publicus*, inteso come proprio di chi appartiene

<sup>8</sup> Cfr Camille Jullian, *op. cit.*; Johannes Wienand, *Costantino e il Sol Invictus*, in *Encyclopedie costantiniana*, I, Roma, 2013, 177-195.

<sup>9</sup> Cfr Johannes Wienand, *op. cit.*

<sup>10</sup> Cfr Luigi Canetti, *La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni, Storica*, 54/XVIII, 2012, 7-43.

<sup>11</sup> Così, ad esempio, il Lenski ha ravvisato nell'iscrizione dell'Arco di Costantino tracce dell'*evocatio* e una prova della fede di Costantino in Apollo/Sol, risalente al periodo in cui «the emperor was visiting a temple of Apollo at Grand (Vosges) with his army, he witnessed a similar vision». Noël Lenski, *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, *Journal of Late Antiquity*, 1-2, 2008, 204-257, in part. 213.

<sup>12</sup> *Pan.* VI/7, 1, 1; 1, 4; 2, 1; 2, 5; 13, 3; 14, 1; 18, 7; 22, 2; 22, 6; 23, 1; 23, 3.

<sup>13</sup> Sul significato di *sacer*, cfr Moreno Morani, *Lat. «sacer» e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, *Aevum*, LV, 1981, 30-46.

allo Stato, opposizione ampiamente rilevata in passato<sup>14</sup>, determina, nel discorso encomiastico, una latente ambiguità di fondo che caratterizza il componimento. Questo, strutturato secondo i canoni della *ring composition*, si apre con l'invocazione all'imperatore, di cui si sottolineano la *pietas* e la *maiestas*, e si chiude con lo stesso termine (*imperator*) e con il medesimo accenno alla sovrabbondanza delle sue doti in relazione alla topica ammissione di inferiorità del retore.

Durante l'intero svolgimento della composizione, permane la costante differenza, in parte dovuta alle caratteristiche stesse dell'elogio politico, fra il principe e la *res publica*, in riferimento alla quale si pone in risalto la *vocatio* del primo a liberare la seconda per garantirne la sicurezza e la prosperità<sup>15</sup>, sì da meritare il titolo di *aeternus rei publicae custos* e la *sincera devotio* delle truppe (16, 6).

L'appartenenza di Costantino al mondo degli dei e non a quello degli uomini è ribadita da una scelta lessicale pertinente la sfera del sacro e del religioso, tanto in riferimento alla possibilità dell'oratore di declamarne i meriti e le qualità quanto in relazione alle caratteristiche stesse del figlio di Costanzo Cloro. Non a caso, prima di entrare nel vivo della trattazione, il retore chiarisce che *mihi fas esse duco omnium principum pietate meminisse, laudibus celebrare praesentem*<sup>16</sup>, in cui il lemma *fas* contribuisce a chiarire che il discorso rimanda all'ambito di un ordine inviolabile ed eterno pertinente la sfera della sacralità divina e cosmica<sup>17</sup>.

La stessa polarità fra umano e divino e una certa ambiguità caratterizzano anche il racconto della cosiddetta visione: *Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum. Hic est enim humanarum numerus aetatum quae tibi utique debentur ultra Pyliam senectutem. Et immo quid dico «credo»? Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt* (21, 4-5).

<sup>14</sup> Ivi.

<sup>15</sup> *Pan.* VI/7, 5, 1; 7, 5; 8, 3; 10, 1.

<sup>16</sup> Ivi, 1, 5. Sul significato di *fas*, da ultimo cfr Alfredo Mordechai Rabello, *Alcune note sul fas e i precetti noachidi*, *Fundamina*, 20/2, 2014, 756-764.

<sup>17</sup> Cfr Giuseppe Romaniello, *Dalla tenebra alla luce semantica: nei segreti della glottologia*, Roma, 2002, 84-86; Julien Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Milano, 2007, 121.

La precisione temporale della previsione – il regno di Costantino, mai sconfitto in battaglia, durò poco più di trenta anni – induce a individuare nel testo una profezia *ex post*, generalmente messa in relazione con un'apparizione dell'Apollo venerato a Grand e perciò detto Grannus<sup>18</sup>, il cui tempio sarebbe stato oggetto di particolare culto nelle Gallie. Divinità piuttosto ambigua dalle spiccate caratteristiche solari e mediche, Grannus era associato a Sirona, dea delle stelle e della fertilità, il cui culto era particolarmente diffuso nel territorio dei Lingoni e lungo il Reno<sup>19</sup>.

La presenza di Apollo e la sua identificazione con il nume celtico hanno fatto supporre che vi sia nel passo citato un riferimento a un effetto atmosferico della luce, che costituirebbe ulteriore prova della devozione a *Sol* da parte dell'imperatore<sup>20</sup>, anche se è evidente la non riscontrabilità, nel testo, di alcuna indicazione di influssi di una simbologia della luce e del sole. Peraltro, proprio il dato di fatto, citato dai fautori dell'identificazione del «tuo Apollo» con il *Grannus*, per cui l'associazione di questo dio con *Sol* è attestata da abbondante documentazione epigrafica, rende la rinuncia dell'oratore all'impiego di un chiaro riferimento onomastico estremamente significativa, ma anche problematica.

<sup>18</sup> Cfr Camille Jullian, *op. cit.*, 107, n. 2; Jean-Jacques Hatt, *La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du Labarum*, *Latomus*, 9, 1950, 427-436; Andreas Alföldi, *Costantino fra paganesimo e cristianesimo*, Bari, 1976, 7-11, 14; C. E. V. Nixon-Barbara Saylor Rodgers, *op. cit.*, 248, n. 91; Arnaldo Marcone, *Costantino*, Bari, 2000, 22-25; Christian Ronning, *Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin. Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit*, Tübingen, 2007, 315, n. 100; Timothy D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power in the Later Roman Empire*, Chichester, 2011, 79. Così anche Szidat, il quale arriva a parlare di una «apparizione di Apollo nel tempio di Grandt»: Joachim Szidat, *Il 311: l'editto di Serdica*, in *Enciclopedia costantiniana*, I, 153-166.

<sup>19</sup> Cfr A. Husar, *Cultul divinităților sămăduitoare Apollo Grannus și Sirona în Imperiul Roman/The Cult of the Healer Deities Apollo Grannus and Sirona in the Roman Empire*, *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane "Gheorghe Șincai" al Academiei*, 1, 1998, 207-216; Alasdair J. W. Watson, *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the End of the Second Century CE*, Oxford, BAR, 2007, 84.

<sup>20</sup> Cfr Peter Weiß, *Die Vision Constantins. Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von Alfred Heuß*, hrsg. von J. Bleicken et al., Kallmünz, 1993, 143-169; Id., *The Vision of Constantine*, *JRA*, 16, 2003, 237-259; Timothy D. Barnes, *Constantine...*, 74-80.

Tuttavia, una lettura attenta del testo porta a escludere l'opinione sinora invalsa, giacché poco dopo il retore continua dicendo: *Merito igitur augustissima illa delubra tantis donariis honestasti, ut iam vetera non querant. Iam omnia te vocare ad se templa videantur prae- cipueque Apollo noster, cuius ferventibus aquis periuria puniuntur, quae te maxime oportet odisse. Di immortales, quando illum dabitis diem, quo praesentissimus hic deus omni pace composita illos quoque Apollinis lucos et sacras aedes et anhela fontium ora circumeat? Quorum scaturigines leni tepore nebulosae adridere, Constantine, oculis tuis et osculis sese inserere velle videantur* (21, 7-22, 1).

A ben guardare, il brano è giocato sull'opposizione fra «il tuo Apollo» e «il nostro Apollo», secondo una dicotomia che riconduce la visione nell'ambito del rapporto fra Costantino e le Gallie, che percorre tutto il testo, ma anche nell'alveo di una distinzione evidente fra un culto personale e uno pubblico, implicito nell'opposizione stessa. Considerando che Treviri era capitale della provincia romana della Gallia Belgica, una delle regioni in cui il culto di Apollo Grannus si era maggiormente diffuso<sup>21</sup>, il «nostro Apollo» sembra da identificarsi proprio con questa divinità, collegata peraltro a sorgenti d'acqua termale, cui rimandano le *ferventibus aquis* citate, dato il carattere composito di *Grannus*, divinità solare, ma anche ctonia, legata a elementi del sottosuolo, come l'acqua sorgiva o termale. Che però Costantino non avesse affatto visitato i luoghi sacri al dio lo dicono sia l'esortazione finale che chiude il paragrafo 21 sia l'interrogativa-desiderativa che apre il successivo («quando concederete quel giorno in cui questo dio a noi tanto favorevole, ristabilita la pace, possa visitare anche i boschi di Apollo, il suo santo tempio, le bocche fumanti delle sorgenti?»).

Ciò porta, dunque, a escludere che anche il «tuo Apollo» si riferisca alla divinità celtica, non solo per la distinzione introdotta dal panegirista fra l'Apollo di Costantino e quello di Treviri, ma anche perché l'Apollo che incorona Costantino è in compagnia della Vittoria (*comitante*), secondo un'associazione cultuale propria del dio greco-romano, giustificata dal comune collegamento alla pianta di lauro che rimanda

---

<sup>21</sup> Cfr Elena Roveda, *Apollo Grannus: i luoghi di culto di un dio solare*, *Traces in Time*, 9, 2019, 70-94.

al repertorio mitologico greco ed esclude, invece, un riferimento al complesso ambito di significati del dio gallico<sup>22</sup>.

Posta questa distinzione fra le due divinità citate nel testo, occorre anche rilevare che, a ben guardare, difficilmente vi si può vedere l'accenno a una qualche visione: l'autore, infatti, attenua il valore della sua affermazione (*vidisti*) collocando subito dopo una proposizione parentetica il cui verbo di tipo estimativo (*credo*) fa riferimento non a una categoria oggettiva, ma ad una sensazione individuale<sup>23</sup>. Inoltre, a chiarire meglio il suo pensiero, il panegirista aggiunge che Costantino ha visto se stesso «in quell'aspetto a cui i regni di tutto il mondo sono debitori» quindi nelle sembianze del dio, aggiungendovi un'ulteriore riflessione personale («Ciò io credo insomma che sia capitato»), motivata da un processo di identificazione fra Costantino e Apollo («dal momento che sei tu, come lui, imperatore giovane, fiorente, salutifero e bellissimo») sotteso all'intero brano, che affonda le sue radici in una concezione teocratica del potere, codificata chiaramente in età ellenistica. L'Apollo medico greco-romano e Costantino sono unificati dalle comuni caratteristiche, sicché l'imperatore ora (*iam*) è pronto per incontrare il «nostro Apollo» nei suoi templi, espressione che potrebbe anche contenere un'allusione al santuario rurale di Hochscheid, sito proprio nella Gallia Belgica, o, più probabilmente, a uno di Treviri, dal momento che, nel prosieguo del testo, si fa riferimento a templi urbani restaurati per volere del sovrano<sup>24</sup>.

Ciò che sembra accreditare la “visione pagana” agli occhi di molti critici è proprio la menzione del «tempio più bello del mondo» (21, 3), in cui molti sostengono che fosse avvenuta l'epifania divina<sup>25</sup> e che in

<sup>22</sup> Stranamente Barbero cita, al riguardo, la Fortuna: a proposito di *Pan.* VI/7, 3-4, scrive che Apollo, insieme alla Fortuna, avrebbe offerto corone di alloro a Costantino, ma il testo latino esclude una simile traduzione, essendo la Fortuna citata nel paragrafo precedente. Altrove, invece, cita Apollo e la Vittoria con corone di alloro. Cfr Alessandro Barbero, *op. cit.*, 39; 84.

<sup>23</sup> Il verbo latino *credo* è traducibile con “ritenere vero, stimare, pensare, credere”.

<sup>24</sup> *Pan.* VI/7, 22, 4. A Treviri gli scavi hanno messo in luce il tempio di Herrenbrünnchen, in relazione con una vicina sorgente, probabilmente dedicato ad Apollo Grannus e Marte. Cfr Heinz Cüppers, *Treviri, Enciclopedia dell'Arte antica*, II, Supplemento, 5, Roma, 1997.

<sup>25</sup> *Pan.* VI/7, 21, 3: *deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum*, anche se il ricorso alla particella *ad* porta a escludere che Costantino si sia mai effettivamente recato nel santuario.

maniera corale viene identificato con il presunto santuario di Apollo a Grand, di cui non si è mai trovata traccia, ma di cui si dà per scontata l'esistenza a partire da una supposizione di Grenier<sup>26</sup>.

La notorietà del santuario vi avrebbe attrirato, secondo Salin, l'imperatore Caracalla prima e Costantino poi<sup>27</sup>. In realtà, la presenza di Caracalla a Grand, accettata senza discussioni da tutta la critica successiva, non trova alcun appiglio nelle fonti, giacché il passo di Cassio Dione, citato già da Salin come prova della devozione per il dio di Grand da parte del figlio di Settimio Severo, non fa riferimento alcuno a questo ipotetico tempio, ma a preghiere dell'imperatore per Grannus, Asclepio e Serapide<sup>28</sup>. Considerando che l'unico santuario conosciuto dedicato a tutte le tre divinità insieme si trovava ad Epidauro, la lettura corretta delle fonti farebbe escludere il legame con le Gallie.

Peraltro, nonostante piante e ipotesi ricostruttive dell'edificio religioso pubblicate in diversi studi<sup>29</sup>, già gli scavi degli anni Sessanta

<sup>26</sup> Cfr Albert Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, *REA*, 27/4, 1925, 345-349; Id., *La Gaule celtique*, Paris, 1946, 44.

<sup>27</sup> Cfr Jean Baptiste Prosper Jollois, *Mémoires sur quelques Antiquités remarquables du département des Vosges*, II, Paris, 1843, 32; Édouard Salin, *Fouilles de Grand (Vosges) campagne de 1960*, *CRAI*, 104/1, 1960, 261-262; 394-397; Id., *La campagne de fouilles de Grand (Vosges) en 1961*, *CRAI*, 105/2, 1961, 308-311. Il Jollois credette di aver identificato il tempio, per aver ritrovato delle decorazioni con motivi di grifoni: da qui la lunga teoria di autori che acriticamente riportano la notizia dell'edificio. In realtà, recenti campagne di scavo non hanno identificato alcun tempio a Grand. Cfr Thierry Dechezleprêtre, *Sur les traces d'Apollon: Grand la Gallo-romaine*, Paris, 2010; Id., *L'agglomération antique de Grand (Vosges): les grandes phases de la recherche*, in *Grand, Archéologie et territoire*, I, ed. Th. Dechezleprêtre, Paris, 2013, 7-35.

<sup>28</sup> D.C., LXXVII, 15, 6-7. Lo storico riferisce che, dopo aver sconfitto gli Alemanni nel 213 d.C., l'imperatore fu colpito da una misteriosa malattia e, per invocare la propria guarigione, si rivolse inutilmente ad Apollo Grannus, Asclepio e Serapide, inviando loro doni e preghiere e recandosi personalmente da loro (ἢλθε δὲ καὶ αὐτὸς). Nel mondo antico, esisteva un tempio comune ai tre dei, fondato nel santuario di Epidauro dal senatore Antonino Pitodoro. Cfr Paus. II, 27, 6; Pausania, *La Corinzia e l'Argolide*, a cura di D. Musti, M. Torelli, Milano, 1986, 305. D'altro canto, in questi anni si fa molto numerosa la presenza di iscrizioni che legano Caracalla al territorio di Baden-Baden, in Germania, nella zona in cui l'imperatore era impegnato a combattere gli Alemanni, e che attestano l'esistenza di un legame particolare con la città, in cui era diffuso il culto di Apollo Grannus. Cfr Egon Schallmayer, *Aquae-das römische Baden-Baden*, Stuttgart, 1989, 55-57.

<sup>29</sup> Cfr Edmond Frézouls, *Les villes antiques de la France*, Belgique 1, Amiens, Beauvais, Grand, Metz, Strasbourg, 1982, 177-234.

non avevano consentito di identificare alcun tempio nell'area dell'antica Grand e anche in merito alla cosiddetta "basilica", che i primi archeologi credevano fosse l'edificio sacro<sup>30</sup>, erano stati avanzati forti dubbi, tanto che la costruzione è stata poi spiegata come un tribunale o una curia<sup>31</sup>, ritenendosi inammissibile l'ipotesi che queste strutture fossero pertinenti un tempio gallo-romano<sup>32</sup>. Nel corso degli anni Ottanta, sono stati individuati resti di due edifici sacri, uno dei quali forse connesso al culto di Marte sulla base di un'iscrizione precedentemente rinvenuta *in loco* e un altro, invece, per il quale gli archeologi escludono ogni connessione con il culto di Apollo<sup>33</sup>. Nulla ha consentito sinora di riconoscere il tempio sulla cui esistenza gli storici costantiniani non hanno alcun dubbio e all'interno del quale sostengono che Costantino avrebbe visto Apollo<sup>34</sup>.

Proprio la difficoltà di individuare un edificio dedicato al dio in una regione in cui comunque il culto di Grannus è ampiamente attestato dalle fonti letterarie e da documenti epigrafici, ha fatto anche supporre che l'oggetto della visione non fosse affatto tale divinità, ma un Giove celtico rappresentato come cavaliere, il cui culto era particolarmente diffuso in ambito militare nel III secolo<sup>35</sup>, ipotesi che tuttavia, ancora una volta, non trova riscontro nelle fonti.

In realtà, leggendo attentamente il testo, ci si accorge che, a detta del panegirista, Costantino deviò «verso il tempio più bello del mondo, anzi (*immo*) verso il dio, come hai visto, propizio»: dunque non è detto che abbia visitato alcun tempio e, quanto alla proposizione parentetica, la benevolenza del dio potrebbe essere un riferimento ai successi fino ad allora conseguiti. Si spiega così la formula *praesens deus*, utilizzata da Plauto, Terenzio, Catullo, Cicerone, Livio e dai poeti di età

<sup>30</sup> Cfr Félix Voulot, *Sur deux mégalithes vosgiens et sur les signes gravés sur les roches, Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, III, 1880, 333-341.

<sup>31</sup> Cfr Roger Billoret, *Grand, "La gallo-romaine"*, Nancy, 1980, 16.

<sup>32</sup> Cfr Thierry Dechezleprêtre, *op. cit.*, 18.

<sup>33</sup> Cfr Antoine Dufresne, *Notice sur quelques antiquités trouvées dans l'ancienne province leuke depuis 1832 jusqu'en 1847, Mémoires de l'Academie nationale de Metz*, 1848-1849, 25; Paul Vipard, *Les inscriptions romaines de Grand (Vosges). Première partie: épigraphie lapidaire et en bronze*, in *Grand Archéologie et territoire*, ed. Thierry Dechezleprêtre, *L'agglomération...*, 33.

<sup>34</sup> Così, ad esempio, Noël Lenski, *op. cit.*, 213.

<sup>35</sup> Cfr Jean-Jacques Hatt, *op. cit.*, 84.

augustea per esaltare il soccorso prestato agli uomini da un'entità divina<sup>36</sup>.

L'episodio citato nel panegirico del 310 non può essere ritenuto pertanto un elemento a favore di una presunta adesione di Costantino al culto di *Sol*, culto peraltro particolarmente diffuso nelle legioni romane durante il III e IV secolo, per il quale non c'è bisogno di ricorrere ad elementi miracolistici onde suffragarne la presenza in tale fase della vicenda personale e politica di Costantino.

L'interpretazione oramai condivisa – che vede, nel racconto del panegirista, una visione – nacque con Grégoire e la critica che egli muoveva al testo di Eusebio, ritenuto interpolato<sup>37</sup>, teoria questa che, smontata dal Franchi de' Cavalieri<sup>38</sup>, non trova più consensi. L'identificazione, sottesa al testo, fra l'imperatore e una figura divina dagli attributi salutiferi e dall'aspetto giovanile – sia essa Apollo o *Sol Invictus* – ricalca quanto già era avvenuto, ad esempio, nella storiografia legata ad Alessandro Magno, icona di un concetto di immortalità ed eternità del potere, rievocato a bella posta e associato alla dimensione cosmica della vittoria costantiniana.

### **Numen ed aeternitas**

Il discorso encomiastico sembra portare alle estreme conseguenze un parallelismo fra *princeps* e divinità che si rivela evidente sin dall'inizio, allorché l'anonimo retore chiarisce che *Vt enim ipsos immortales deos, quamquam universos animo colamus, interdum tamen in suo quemque templo ac sede veneramur* (1, 5)<sup>39</sup>.

In effetti, se si esamina con attenzione l'intero componimento, si è colpiti dalla ricorsività del termine *numen*, che ritorna ben undici volte a designare la qualità divina dell'imperatore, venerare la quale

<sup>36</sup> Cfr Marco Rocco, *Ottaviano Augusto praesens deus: echi letterari di un sincretismo epicureo?*, in Saeculum aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea, I, *Augusto da uomo a dio*, a cura di Igor Baglioni, Atti del Convegno (Velletri, 8-12 luglio 2014), Roma, 2016, 179-192, in part. 180.

<sup>37</sup> Cfr Henri Grégoire, *La "conversion" de Constantin*, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 1930-1931, 231-272.

<sup>38</sup> Cfr Pio Franchi De' Cavalieri, *Costantiniana. Studi e testi*, Città del Vaticano, 1953.

<sup>39</sup> *Pan.* VI/7, 1, 5.

significava riconoscere la natura immortale dell'imperatore stesso, essendo il culto del *numen* sinonimico del culto diretto del *princeps*<sup>40</sup>. In età imperiale, infatti, esso è utilizzato in riferimento al *genius* dell'imperatore e diviene un mezzo attraverso il quale attribuirgli un carattere religioso, tipico dell'antica tradizione del re-dio, che altrimenti per i romani sarebbe stato inconcepibile.

Il reiterato richiamo a tale concetto è un segnale di grande interesse: esso è presente in una fase in cui Costantino avverte la necessità di trovare nuove forme, sia religiose sia dinastiche, di legittimazione del proprio potere e aggiunge alla sua titolatura l'epiteto *Invictus*, già presente nel formulario imperiale del III secolo, proprio della suprema divinità solare. Non a caso, i Lari paterni lo hanno accolto come *succeſſorem legitimum*, erede di un padre che fu *imperator in terris et in caelo deus* (7, 4, 1-2) ed egli stesso è *praesentem* esattamente (1, 5) come lo è il dio (21, 3).

Ciò si evince chiaramente dal prosieguo del testo, in cui il panegirista si chiede quando gli dei concederanno all'imperatore, definito *favorevolissimo dio*, con la stessa espressione usata poche righe prima a proposito del dio della “visione”, di venire a visitare i boschi sacri e i templi di Apollo, assicurando poi che, quando ciò accadrà, egli potrà ammirare la sede del suo *numen* e le acque termali ribollenti. Dunque, non solo Costantino non aveva ancora visto i luoghi sacri all'Apollo venerato nel territorio di Treviri, ma, considerando il senso dell'aggettivo *praesens* riferito indifferentemente al dio e al *princeps* (21, 3; 22, 1) è egli stesso il dio *praesentissimus*, celebrato nella sua qualità divina, secondo un processo di assimilazione agli dei superni che ne caratterizza l'ascesa.

Più che una vicinanza di Costantino alla divinità venerata oltralpe, sembra di vedere, nel panegirico del 310, un'allusione a un culto dell'imperatore piuttosto generico, soteriologico, medico e connesso alla vittoria, funzionale alla politica costantiniana. Una conferma in tal senso viene dall'accenno alla *sincera devotio* delle truppe (16, 6): com'è noto, la *devotio* era un preciso rito della religione romana, tramite il

<sup>40</sup> Cfr Arnaldo Marcone, *Il numen Augusti nel senatus consultum de Cn. Pisone patre*, in *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, eds. B. Holmes, K. D. Fischer, Berlin-München-Boston, 2015, 397-406, in part. 398-400. L'autore cita ad esempio l'espressione *iurare per numen* (*Hor., ep. 2, 1, 16*) che equivale, nel contesto, a *iurare per Iovem*.

quale, durante la battaglia, il generale poteva votare sé stesso o un legionario del proprio esercito agli dei Inferi. Il termine, già durante la prima età imperiale, aveva assunto un diverso significato, corrispondendo a «any prayer or ritual that consigned some person or thing to the gods of the underworld for destruction»<sup>41</sup>, come risulta chiaramente dal celebre caso della morte di Germanico, il presunto assassino del quale, Gneo Calpurnio Pisone, fu accusato di avergli somministrato del *venenum* e si rinvennero a supporto di ciò resti umani dissotterrati, *carmina* e *devotiones*<sup>42</sup>. L'ulteriore slittamento di significato, fino a coincidere con quello attuale di devozione, si attua proprio in questo periodo con la prima *devotio pro salute principis* ricevuta da Augusto nel 27 a.C.<sup>43</sup>.

Che l'episodio cui si fa riferimento sia avulso dalla successiva conversione cristiana, che sia invece una rivisitazione *ex post*, creata allo scopo di individuare in Costantino un “prescelto” o che sia un semplice *topos* letterario, funzionava comunque benissimo in vista delle soluzioni volute dall'imperatore.

Quanto alla presenza della Vittoria, per la quale più volte si è fatto riferimento alla monetazione degli anni compresi fra il 310 e il 315, va rilevato che in tali esemplari, come il noto aureo dalla zecca di Ticinum, emesso nel 313, è proprio questa divinità a porgere la corona a Costantino, con una differenza importante rispetto al *Panegirico VI/7*, secondo una ben nota iconografia, attestata già in età repubblicana, in cui la dea incorona un trofeo o il vincitore di una battaglia. Nel testo encomiastico, invece, il gesto dell'offerta della corona è fatto dal solo

<sup>41</sup> James B. Rives, *Magic, Religion, and law: the case of the Lex Cornelia de sicariis et beneficiis*, in *Religion and law in classical and Christian Rome*, ed. Clifford Ando, Jörg Rüpke, Stoccarda, 2006, 47-67, in part. 57.

<sup>42</sup> Tac. *Ann.* 2.69.3; 3.12.2 (*devotiones* e *venenum*); cfr Suet. *Cal.* 3.3; Cass. Dio, 57.18.9; Anne-Marie Tupet, *Les pratiques magiques à la mort de Germanicus*, in *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines, d'histoire romaine et d'archéologie: Hommage à la mémoire de P. Wuilleumier*, Parigi, 1980, 345-352; Henk S. Versnel, *Destruction, «devotio» and despair in a situation of anomie: the mourning of Germanicus in triple perspective*, in Perennitas. *Studi in onore di A. Brelich*, Roma, 1980, 541-618; Fritz Graf, *Fluch und Verwünschung*, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum. III, Divination, Prayer, Veneration, Hikesia, Asylia, Oath, Malediction, Profanation, Magic Rituals*, ed. V. Lambrinoudakis et al., Los Angeles, 2005, 247-271, in part. 265; James B. Rives, *op. cit.*, 55-58.

<sup>43</sup> Cfr Giorgio Ferri, *La devotio: per un'analisi storico-religiosa della (auto)-consacrazione agli déi inferi nella religione romana*, MEFRA [En ligne], 129/2, 2017, mis en ligne le 16 février 2018, consulté le 24 février 2023.

Apollo e non è quindi legato immediatamente al contesto militare, se non attraverso la presenza significativa, ma secondaria, di una vittoria che è *comes*, termine che aveva una sua precisa connotazione in ambito militare<sup>44</sup>.

Le corone, poi, costituiscono un *omen*, corrispondendo tale sostanzivo al greco *kledōn*, che implica l'ascolto da parte di chi riceve un presagio<sup>45</sup>. Termine tecnico della divinazione<sup>46</sup>, lo era anche del linguaggio giuridico-sacrilego, nel cui ambito si riferiva al voto detto *prerogativum* ossia quello espresso dalla centuria o dalla tribù, che, in seguito alla sorte decretata dai sacerdoti, era chiamata a votare per prima<sup>47</sup>, per cui costituisce, nel panegirico, un ulteriore indizio a favore di una lettura eminentemente politica del testo. L'accenno iniziale alla discendenza da Claudio il Gotico, che trova un corrispettivo nel *Panegirico V/8*, di poco successivo<sup>48</sup>, la sacralizzazione dei natali e il velato legame con Alessandro Magno suggeriscono che l'*omen* sia qui un termine tecnico, che allude al tentativo di Costantino di legittimare le proprie mire.

Nella storiografia imperiale, l'*omen imperii* aveva finito col diventare un vero e proprio *topos*, con evidente riferimento alla predestinazione e alla protezione divina assicurate al detentore del potere<sup>49</sup>. La novità è data, nel *Panegirico* del 310, dall'associazione con Apollo, un dio che a Roma non aveva mai avuto grande seguito, il cui risalto trova un unico precedente, nella storia romana, nel culto tributatogli da Augusto, che gli aveva dedicato un tempio sul Palatino, in cui era conservata la raccolta di oracoli dei Libri Sibillini<sup>50</sup>, accanto alla sua casa, ne

<sup>44</sup> CIL VI, 41134; 41129; 41140. Cfr Julio Rodriguez Gonzales, *Historia de las legiones Romanas*, Madrid, 2003, 530.

<sup>45</sup> Er. 5, 72; Esch. *Pr.* 486; Sof. *El.* 1110; Plut. Sull'uso latino del termine, invece, cfr Cic. *Div.* 1, 103; *Fam.* 3, 12, 2; *Phil.* 11, 11; Hor. *Carm.* 3, 11, 51.

<sup>46</sup> Cfr Santiago Montero, *L'imperatore e le consultazioni divinatorie: verba e silentia*, in *Le sons du pouvoir dans les mondes anciens*, Actes du colloque international de l'Université de la Rochelle (25-27 novembre 2010), Collection ISTA, 1224, Besançon, 2012, 297-308.

<sup>47</sup> Cic. *De div.* II, 40; *Ad Quint. fr.* 2, 14, 4; *Phil.* 2, 82; *Liv.* 24, 7, 12.

<sup>48</sup> Pan. *V/8*, 2, 5; IV/10, 2. Il primo dei due è datato al 311. Cfr Giulia Marconi, *op. cit.*, 35.

<sup>49</sup> Cfr Alberto Barzanò, *Il "topos" dell'"omen imperii" nella storiografia di età imperiale*, Milano, 1993, 261-273.

<sup>50</sup> Cfr A. Boldrer, *Augusto e il Tempio di Apollo Palatino*, in Saeculum aureum..., II. *La vita religiosa a Roma all'epoca di Augusto*, a cura di Igor Baglioni, Roma, 2016, 143-156. Sul valore di questi testi oracolari nell'ideologia augustea, cfr Ernesto

aveva fatto addirittura un dio “domestico”, suo nume tutelare<sup>51</sup>, quasi un membro della famiglia, stando a una nota affermazione di Ovidio<sup>52</sup>, aveva rinnovato e ingrandito l’antico tempio di Apollo Sosiano e istituito giochi quinquennali in suo onore.

Acquista dunque un rilievo particolare l’affermazione del panegirista *Haec est fides, haec religio Palatini sacrarii devota penetralibus* (16, 1), affermazione di grande rilievo, dal momento che il riferimento a un culto legato al Palatino chiarisce meglio il contesto culturale di riferimento. Secondo un procedimento che rimanda alla politica augustea, Costantino, servendosi della religione e di una divinità complessa, propone la sua immagine, volutamente ambigua, come elemento imprescindibile dell’identità di Roma, in una progressiva conquista dell’impero attraverso una personale dimensione divina in via di acquisizione. La sua vicinanza a complesse divinità solari – un dato accreditato dal linguaggio encomiastico e dall’ufficialità di un certo tipo di testimonianze – è uno strumento particolarmente potente. L’autore del panegirico, che attinge all’immaginazione mitologica, concettualizza il rapporto fra l’imperatore e il dio associandoli in uno spazio che non è Roma, ma la città che in quel momento era la capitale costantiniana.

La scelta di Apollo da parte di Costantino era segno di una rottura col sistema tetrarchico e con le divinità – Giove ed Ercole – legate alle famiglie di Diocleziano e Massimano e, nel contempo, di un collegamento ideale con le origini stesse dell’impero attraverso Augusto e il culto di Apollo, primordialmente connesso, nell’ideologia augustea, alla romanità.

Anche l’identificazione con il dio, fulcro centrale del Panegirico, aveva il suo precedente diretto nell’esperienza augustea, nel cui ambito Apollo, acclamato come Pacificatore (epiteto di Augusto), era invocato come garante e protettore della *res publica*<sup>53</sup>. Egli era anche connesso, nella religione greco-romana, all’ordine, alla stabilità, all’equilibrio,

---

Bianchi, *Augusto e l’utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose. Una contestualizzazione frammentaria*, in *Studi su Augusto*, a cura di Giovanni Negri e Alfredo Valvo, Torino, 2016, 7-54, in part. 27.

<sup>51</sup> Cfr Amelia Carolina Sparavigna, *Il Sole, la Luna ed Ottaviano Augusto-Simboli vari e riferimenti astronomici*, Zenodo, 2021.

<sup>52</sup> Ov. *Met.* 15, 865.

<sup>53</sup> Cfr Augusto Fraschetti, *Roma e il principe*, Bari, 2018; Orazio Licandro, *Augusto e la res publica imperiale*, Torino, 2018, 131.

simboleggiando così l'adesione costantiniana ai valori aviti dello stato in un momento in cui l'equilibrio politico era ancora assai precario.

Tramite il culto apollineo, Augusto prima e Costantino poi ri-propongono un nodo concettuale fondamentale, quello dell'*aeternitas Augusti*, coincidente con l'*aeternitas imperii*, su cui si fondavano la stabilità politica e la sicurezza. Esso trovava, sin dall'età augustea, una concreta manifestazione nella solidità del potere del *princeps*, nella sua fortuna e nella sua salvezza, al punto che era proprio il *princeps*, con il suo corpo mortale, a incarnare l'eternità dell'impero<sup>54</sup>, potendolo così guidare verso una persistente età dell'oro.

A tale concetto si legano le attese millenaristiche concretizzatesi nel concetto del *saeculum aureum*, che spiegano l'importanza assunta, nel programma costantiniano, dalla riforma calendariale con la fissazione delle date fondamentali per la religione cristiana.

I riferimenti calendariali e le riforme dei due imperatori inducono alle medesime riflessioni: in ambedue i casi emerge la ricerca di una precisa conoscenza iniziatica tramite culti e simboli di natura palinogenetica, in cui l'uomo si presenta come il Divino nello Stato, incarnazione della *potestas* e *maiestas* del nume. Nella sacralità di Augusto come in quella di Costantino si ritrovano le tracce di una riflessione teorizzata poi da Proclo, basata sul valore della luce e di vitalità cosmiche, intese non immediatamente come entità teistiche, ma come autentica potenza encosmica, materia essenziale del *Nous*, permanenza del Divino nella caduta esperienza umana. Non sembra casuale al riguardo che Apollo sia presentato da Proclo, nel commento al *Cratilo* platonico, con i caratteri e le virtù propri dell'Unificatore, dell'Autorità che realizza il Bene nella sua totalità e nella molteplice manifestazione dell'esistenza terrena, simbolo di colui che, spiritualizzando sé stesso, sacralizza il cosmo, la patria e la comunità tutta, giacché egli «ha la funzione di unificare la molteplicità riconducendola ad unità»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Cfr Gianfranco Purpura, *Sull'eternità dell'impero, dell'augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso*, *Iuris Antiqui Historia*, XI, 2019, 31-62. Sul "doppio corpo" dell'imperatore, cfr Florence Dupont, *L'autre corps de l'empereur-dieu*, in *Le corps des dieux: le temps de la réflexion*, a cura di Florence Dupont, Charles Malamoud, Jean-Pierre Vernant, Paris, 1986, 231-252; Federico Boni, *Il corpo mediale del leader. Rituali del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*, Roma, 2002, 43; Valerio Marotta, *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.). Studi di diritto pubblico romano*, Torino, 2016, 140.

<sup>55</sup> Proclo, *Commentario al Cratilo*, CLXXIV, 104ss., ed. Pasquali. Al riguardo, cfr Giovanni Reale, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone Intorno al Bene*

Una simile riflessione permeava da tempo la fede nell'imperituro dominio romano, tanto da aver ispirato già la monetazione di età repubblicana, a riprova di quanto fosse connaturata al concetto di potere: lo si evince dalla persistente presenza di *Sol* nell'iconografia imperiale e in quella monetale, come dimostra una lunga serie di emissioni che risale almeno al II secolo a.C. e alle monete di Cornelio Sisena (118/117 a.C.), di Manlio Aquilio (109/108), di Aulo Postumio Albino (96 a.C.), fino a quelle di Publio Clodio (42 a.C.), in cui è presente l'associazione del sole con la corona radiata, ripresa da Costantino in un noto aureo da Ticino del 313, come allusione al *magnus annus*, di cui è chiara eco nell'*Oratio ad sanctorum coetum*<sup>56</sup>.

In tal senso, vanno intesi tanto i rilievi di *Sol* e *Luna* nell'Arco di Costantino quanto due tipi monetali successivi al 315 con l'incoronazione dell'imperatore da parte del *Sol Invictus* e la consegna del globo con la Vittoria da parte del medesimo dio, da intendere più che come vicinanza del principe alla divinità solare, come allusione al potere cosmico legato all'*aeternitas imperii*. Il legame con l'illustre predecessore, *pater patriae* e fondatore dell'impero, evidenziato anche per altri aspetti della politica costantiniana<sup>57</sup>, farebbe pensare alla volontà di impostare sin da subito la figura imperiale in base a un prototipo illustre, riproponendo così implicitamente quel ruolo di "ri-fondatore", pacificatore e *pontifex*, che la coeva storiografia cercava di accreditare per Costantino. Non a caso, i rilievi adrianei reimpiegati nell'Arco costantino con scene di sacrifici, in particolare quello con l'ara e, in alto, Apollo con la Vittoria, ripropongono l'iconografia augustea dell'*Ara pacis*, in cui l'imperatore, col capo velato, è colto nel momento in cui esplica la sua funzione sacerdotale, iconografia fissata nella statua di Augusto dalla via Labicana (Roma, Palazzo Massimo alle Terme).

---

nella Repubblica e nel Filebo, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di Giovanni Reale, Milano, 1994, 295-321, in part. 309-310. Sulle influenze dei circoli neoplatonici sulle decisioni politiche di Costantino, cfr Maria Carolina Campone, *op. cit.*, 101-112.

<sup>56</sup> Const. *Or. XIX* (PG 20, 1291-1292).

<sup>57</sup> Cfr Catherine Ware, *A Literary Commentary on Panegyrici Latini VI (7) An Oration delivered before the Emperor Constantine in Trier ca. AD 310*, Cambridge, 2021, 52-55; Maria Carolina Campone, *op. cit.*, 144-168.

### **Abilità oratoria ed autorità politica**

La rivisitazione del modello augusteo nel Panegirico esaminato sembra svilupparsi lungo più direttive che includono l'aspetto religioso, con la ripresa del culto di Apollo; il rilievo conferito al ruolo di *pontifex* implicito nei vaticini e nel loro peso; l'attesa millenaristica del *saeculum aureum*; la riproposizione del mito di Troia e della figura di Alessandro Magno, il tutto funzionale a una politica basata sul tema portante dell'*aeternitas*.

L'investitura politica del *princeps* con corone, ciascuna delle quali porta un presagio di trent'anni, assume, in tale contesto, un valore molto ampio, di natura politica, cui contribuisce il riferimento a Nestore (*ultra Pyliam senectutem*), essendo questi il campione dell'oratoria nell'Iliade, ma anche espressione di vere e proprie istanze di natura politica nella messa in crisi di un'autorità costituita, come dimostra l'episodio di Agamennone e Crise<sup>58</sup>. In effetti, la presenza di Nestore e il parallelo inedito con Costantino, proposto in una fase di ascesa del sovrano, è emblematica e merita un chiarimento, atto a comprendere meglio il nesso implicito tra le due figure: l'eroe di Pilo, nel corso dell'Iliade, esprime in genere l'opinione più autorevole, quasi sempre seguita da tutti gli altri; sue sono le digressioni mitiche più lunghe; a lui tocca imprimere una svolta all'azione epica, in punti cruciali del poema<sup>59</sup>. Quanto alla sua capacità oratoria, l'introduzione che il poeta gli riserva (*Il. I*, 247-253) è unica per estensione e implicazioni, sicché egli è presentato in modo diffuso e non legato al solo contesto, secondo una modalità, volta a illustrarne lo statuto epistemologico, comune solo a quello dell'indovino Calcante<sup>60</sup>.

In tutta la prima parte del poema omerico, la figura dell'anziano eroe, che apparentemente non avrebbe nulla in comune con Costantino, si fa portatrice di valori ed idee di ordine etico-politico espresse

---

<sup>58</sup> *Il. I*, 247-284.

<sup>59</sup> Nestore è l'unico che osa mettersi fra Achille e Agamennone nella contesa del I libro; propone la costruzione del baluardo acheo nel VII; mette in moto l'ambascieria del IX e, grazie al suo intervento, Patroclo, nell'XI libro, vestirà le armi di Achille.

<sup>60</sup> *Il. I*, 68-73. Al riguardo, cfr Bernardo Ballesteros Petrella, *Nestore oratore nell'Iliade: strategie del narratore, posizioni del personaggio*, *Talia dixit*, 7, 2012, 1-29.

lungo due direttive fondamentali, entrambe necessarie al mantenimento della compagnia achea. Da un lato, infatti, egli sembra impegnato nel tentativo di confermare l'autorità di Agamennone, da un altro, tenta evidentemente di far sì che Achille torni a combattere nell'esercito acheo. Eppure, sia a livello espressivo che contestuale, queste due istanze si pongono a un grado di notevole astrazione, determinato dalla natura fortemente gnomica della parola di Nestore, sicché, al di là dei problemi contingenti su cui egli è chiamato a intervenire, emerge un dato sostanziale della sua figura: la conservazione dell'autorità unica ai fini del bene comune e il mantenimento di una concordia, basata sul riconoscimento del ruolo altrui. Egli rende evidente l'attenzione alla parola dei personaggi come momento fondante e determinante l'atto politico, dato il valore attribuito alla capacità oratoria nella letteratura classica e post-classica, il che rende estremamente importante la sua presenza nel *Panegirico* del 310.

Acquista così un rilievo particolare il generico, ma fondamentale richiamo alla pace e alla composizione dei conflitti, aspirazione che, nel determinato momento storico in cui l'orazione fu composta, aveva grande importanza per l'impero stremato dalle guerre intestine e quindi era di forte impatto sugli uditori. La ricorsività del termine *pax* nel testo, in associazione a elementi dal forte valore simbolico – *pacem Romani imperii* (6, 2), *Reges ipsos ... pacem violaverant* (10, 2), *hoc est non pacem emere parcendo* (12, 4) *pacem supplices petiverunt* (13, 5), *omni pace composita* (22, 1) – fa del *Panegirico VI/7* un momento centrale nella formazione del modello di potere costantiniano, che fa appello tanto al *numen* imperiale quanto a elementi culturali locali e chiarisce le intenzioni del *princeps* ben prima della battaglia del ponte Milvio.

La rievocazione di Nestore implica la presenza di un evidente progetto politico, che, di nuovo, ha molto in comune con quello di Augusto, non solo per la presenza del dio di Delo, ma anche per il legame col mito di Troia, riproposto in alcune delle versioni relative alla fondazione di Costantinopoli e al “furto” del Palladio, trasferito da Costantino nella nuova capitale<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Cfr Enrica Follieri, *La fondazione di Costantinopoli. Riti pagani e cristiani*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Atti del I Seminario internazionale “Da Roma alla terza Roma” (21-23 aprile 1981); Napoli, 1982, 217-231; Maria Carolina Campone, *Sotto il segno del Toro. La fondazione di Costantinopoli tra elementi astrologici e influenze neopitagoriche*, *Studi sull'Oriente cristiano*, 26/1, 2022, 97-118.

## Conclusioni

Il *Panegirico VI/7*, un testo spesso trascurato nel processo critico di ricostruzione dell'ideologia costantiniana<sup>62</sup>, si rivela invece di fondamentale importanza: in un periodo precedente la vittoria su Massenzio vi emergono, quali punti forti del programma imperiale, la predestinazione all'impero per via dinastica, tramite la presunta discendenza da Claudio il Gotico<sup>63</sup>, e il rapporto privilegiato con una particolare divinità, utilizzata per collegare immediatamente Costantino ad Augusto, proponendo il primo come rifondatore dell'*imperium*. In tal senso, il *Panegirico* rappresenta bene alcune caratteristiche di un genere che, come si è rilevato, non era più solo un mezzo di propaganda imperiale o di comunicazione 'discendente' dalla corte e dall'imperatore ai sudditi, ma piuttosto uno strumento di comunicazione autorizzato dal basso verso l'alto. Tenendo conto di tale assunto, l'identificazione tra la divinità e il *princeps* appare qui un dato voluto, onde confermare il prototipo dell'imperatore *theophiles* (amato dal dio) creando una concezione inedita del potere imperiale, quale poi si ritroverà, in chiave cristiana, nell'*Oratio ad sanctorum coetum*. Tale concezione recepiva le attese escatologiche, legate al rinnovamento cosmico prodotto dal *numen* di un giovane principe, che, manifestatesi già in età augustea, erano state riproposte durante l'età severiana e l'epoca tetrarchica, come prova una serie di coni monetali<sup>64</sup>. Proprio in virtù del suo *numen*, il prescelto sarebbe stato riconosciuto come tale e cooptato dagli altri augusti nel sistema tetrarchico. In tal senso, si può condividere il punto di vista di chi ha definito la tetrarchia non un modello

<sup>62</sup> Val la pena ricordare che solo nel 2017 ha visto la luce l'edizione italiana dei *Panegirici*, curata da Domenico Lassandro, e che del solo *Panegirico IV/10* è stato pubblicato uno studio specifico in lingua italiana. Cfr Nazario, *Panegirico in onore di Costantino*, a cura di Carmela Laudani, Bari, 2014; *Panegirici latini* cit.

<sup>63</sup> *Pan.* VI/7, 2: «Inizierò dal primo dio tra i tuoi antenati, del quale forse molti sono ancora all'oscuro, benché quanti lo amano lo conoscano molto bene. Infatti tu sei legato da un vincolo ancestrale a quel divino Claudio che fu il primo a riformare la disciplina oramai in rovina dell'impero Romano».

<sup>64</sup> Su alcuni coni, ad esempio, l'immagine di un bambino, signore del mondo e signore dei cieli, assiso su un globo o raffigurato in un uovo, allude a un nuovo ciclo del tempo, un rinnovamento cosmico quale quello prefigurato, per l'epoca augustea, da Virgilio nell'*Ecloga IV*. Cfr Donald MacDonald, *A new coin type of Stobi, Archaeologia Bulgarica*, XII/1, 2008, 28; Gianfranco Purpura, *op. cit.*, 43; Maria Carolina Campone, *op. cit.*, 166-167.

burocratico di dinasticismo, ma «un meccanismo di selezione divina degli imperatori» volto a enfatizzarne il potere assoluto in maniera sempre più scoperta<sup>65</sup>.

La cosiddetta “visione di Grand” dunque si può interpretare come momento significativo nel processo di rafforzamento di un sistema legittimante basato sull’*aeternitas* imperiale.

---

<sup>65</sup> Tale cambio di rotta nella propaganda imperiale, che peraltro non cerca neanché di nascondere l’enfatizzazione del potere personale, è stato messo in relazione con la diffusa sensazione di incertezza e insicurezza connessa al lungo periodo dell’anarchia militare. Cfr Arnold H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford, 1964; Reinhold Meyer, *Usurpation of Status and Status Symbols in the Roman Empire*, *Historia*, 20, 1971, 275-302; Valerio Marotta, op. cit., 139-160; Antonio Pio Di Cosmo, *Le insigne ed i riti d’ascesa degli imperatori. Senso e significatività dei segni dell’eccellenza da Costantino a Valentiniano I*, AHAM, 53, 2019, 33-51, in part. 34.

## LA CASA DI DIO TRA LE CASE DEGLI UOMINI. LO SPAZIO SACRO COME PAESAGGIO CULTURALE

Saverio CARILLO\*

(Dipartimento di Architettura e Disegno Industriale,  
Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”)

**Keywords:** Spazio sacro, architettura e design liturgico, Cimitile, ambone, casa rurale e paesaggio.

**Abstract:** *The house of God among the houses of men. The sacred space as a cultural landscape.* A depiction of an angel incensing the body of a deceased while standing on the top of the roof of a house, inside a frescoed arcosolium in the Paleo-Christian complex of Cimitile induces us to reflect on the shape and design of the liturgical place for the proclamation of the word inside the Christian worship hall. The contribution illustrates the close analogies between the traditional residence of the territory and the profound formal assonances with the environments in which the Christian liturgy developed and became explicit in works of fixed furniture within sacred spaces.

**Cuvinte-cheie:** spațiu sacru, arhitectură și design liturgic, Cimitile, amvon, casă rurală și peisaj.

**Rezumat:** *Casa lui Dumnezeu printre casele oamenilor. Spațiu sacru ca landscape cultural.* O reprezentare a unui înger care sămâie trupul unui decedat în timp ce stă în vârful acoperișului unei case, în interiorul unui arcosolium cu fresce din complexul paleo-creștin din Cimitile, ne determină să reflectăm asupra formei și designului locului liturgic pentru proclamarea cuvântului în interiorul sălii de cult creștin. Contribuția ilustrează analogiile strânse dintre reședința tradițională a teritoriului și asonanțele formale profunde cu mediile în care liturgia creștină s-a dezvoltat și a devenit explicită în lucrările de mobilier fix în spațiile sacre.

### **Introduzione**

«Quello che vi dico nelle tenebre ditelo nella luce, e quello che ascoltate all'orecchio predicatelo sui tetti» (Mt 10, 27). L'espressione

---

\* saverio.carillo@unicampania.it

del vangelo di Matteo costituisce una traccia significativa per illustrare anche l'impegno pubblistico del Nazareno che, appunto, nella consegna che egli faceva ai continuatori del suo messaggio, esortava a salire sui tetti delle case per propagare l'annuncio che salva. Peculiare appare quindi l'invito ad affacciarsi dalle coperture degli edifici per comunicare ciò che il Signore aveva sussurrato alle orecchie dei suoi sodali. Architettonicamente il tetto, all'interno della narrazione del Nuovo Testamento, resta anche scenograficamente significativo *medium* per poter praticare il miracolo della guarigione del paralitico (*Lc 5,17-26*) che verrà calato col suo lettuccio dalla terminazione sommitale della casa dove era entrato il Maestro. L'idea di un tetto smontabile, in realtà, non è poi lontana dalle condizioni delle case, anche italiane, né lontana dalle tipologie di case con differenti aperture zenitali come il *compluvio* della casa romana, o a corte centrale come la diffusa residenza italiana, che fino all'avvento del Novecento, potevano avere, soprattutto per l'Italia rurale, tetti di paglia che poi non era difficile smontare per dover praticare eventi ed esperienze inedite quale quella di dover calare un malato dalle coperture della residenza. La casa come luogo laico in cui, tuttavia, si consuma il miracolo – si faccia mente locale a Cana di Galilea (*Gv 2, 1-12*) –, qualcosa di simile, a quanto pare, era accaduto in Italia nel 1953, quando a Siracusa il capoletto in gesso di una povera famiglia del luogo si era messo a lacrimare e quella minuscola casetta era stata assalita dalla folla per la prodigiosa manifestazione del divino che entrava nella storia degli uomini attraverso una secolare immagine seriale, in gesso, della Vergine Maria. Eppure già Girolamo, in una lettera a Paolino di Nola aveva avvertito che il divino non resiedeva in luoghi storici e geografici ben precisi, ma aveva preso albergo presso gli uomini. «Noi giudicar dobbiamo in particolare di ciaschedun fedele non dal luogo, ov'egli dimora, ma piuttosto dal merito della sua fede. Non è già né in Gerusalemme, né sopra il monte di Garizin, che i veri adoratori hanno ad adorare il Padre celeste: *Dio è spirito, e quelli che lo adorano, bisogna che ciò eseguiscano in spirito e verità. Lo spirito di Dio soffia ove vuole. La terra e tutto ciò che in essa contienisi è del Signore.* Dopo che la Giudea, simile in questa parte al vello di Gedeone, è rimasta nella siccità, e la rugiada del cielo si è sparsa per tutta la terra; dopochè vennero moltissimi dall'oriente e dall'occidente a riposarsi nel seno di Abramo, la cognizione di Dio non fu più ristretta alla sola Giudea, né l'augusto suo nome rinchiuso

nel territorio d'Israello; ma la voce degli apostoli tuonò per tutta la terra, le parole fecersi intendere fino alle estremità del mondo»<sup>1</sup>.

### ***La condizione di despazializzazione del divino***

Particolarmente interessante ai fini dell'esposizione qui proposta è ritrovare nel contesto delle sopravvivenze paoliniane di Cimitile un'interessante rappresentazione iconografica nell'intradosso di un arcosolio prossimo al Recinto musivo dove la tradizione colloca la sepoltura di San Felice in Pincis, dello stesso Paolino – almeno nella sua prima inumazione – e quella della moglie del Nolano Terasia, insieme a quella di molti altri cristiani dei primi secoli. L'arcosolio (**Fig. 1**) collocato nel breve passaggio in direzione nord-sud, verso la basilichetta dei SS Martiri, espone nella sua partizione inferiore l'impiego di un sarcofago dal prezioso rilievo lapideo sopra il quale insiste la nicchia a lunetta incassata nella muratura decorata nella fronte e nell'intradosso dell'arco da cospicue testimonianze pittoriche ad affresco. Sull'arcosolio e la sua composizione ha allestito una convincente esegeti Carlo Ebanista alla quale si rimanda<sup>2</sup> rilevando che l'organizzazione figurale dell'assetto architettonico della sepoltura resta afferente, nell'edizione pervenuta, a una redazione risalente al XII secolo, definendo questo suo assunto dal confronto filologico con altre esperienze similari. «La lunetta è incorniciata da un tralcio grigio, su fondo rosso desinente in una foglia; i girali contengono fiori campaniformi in arancio e bianco. Lacunosa nella parte inferiore dov'era raffigurato il defunto, la lunetta è dominata dalla rappresentazione di Cristo tra la Madonna e S. Giovanni Evangelista; le figure appaiono statiche e prive di volume, mentre i panneggi sono resi schematicamente. Al centro, in corrispondenza dell'agnello dell'intradosso, campeggia la figura di Cristo con ampia aureola crucigena, in giallo e rosso, decorata da pasticche bianche; il volto è inquadrato dai lunghi capelli e dalla barba a 2 punte. Sulla tunica bianca indossa il mantello marrone che gli lascia scoperta la spalla destra,

<sup>1</sup> Onorato Olcese (a cura di), *Lettere scelte di San Girolamo rivedute sul testo originale e di nuovo tradotte in italiano da una Società di Letterati Cattolici*, divise in due tomi, tomo secondo, da Placido Maria Visaj, Stampatore-librajo nei Tre Re, Milano, 1820, 78-79.

<sup>2</sup> Carlo Ebanista, *Et Manent in mediis. Quasi Gemma intersita tectis. La Basilica di S. Felice a Cimitile. Storia degli scavi fasi edilizie reperti*, Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti - Arte Tipografica, Napoli, 2003, 299-303.

portata all'altezza del petto, benedice, mentre la sinistra sosteneva, a quanto pare, il codice aperto. A destra è raffigurata la Vergine avvolta completamente dal mantello rosso, mentre dall'altro lato compare S. Giovanni Evangelista con la tunica verde e il manto rosso; le aureole gialle, profilate in nero, sono arricchite da perline bianche. La Madonna ha la mano destra alzata verso Cristo, mentre con la sinistra indica il defunto sul letto funebre; al contrario l'Evangelista ha la sinistra alzata e aperta verso Cristo, mentre con la destra (non più conservata) indicava il cadavere»<sup>3</sup>.

Nello specifico, per gli aspetti pertinenti l'esposizione che qui si ha interesse ad evidenziare, resta significativa l'immagine dell'angelo dipinto sull'intradosso meridionale della lamia dell'arcosolio che, dal tetto di un edificio, lascia oscillare un turibolo che brucia incenso sopra il feretro del defunto (**Fig. 2**). In questa circostanza l'operazione di incensare dalla sommità di una residenza autorizzerebbe a pensare, in maniera traslata, che quell'incenso diffuso, possa in realtà, inverare le sacre parole del Maestro che aveva chiesto di irradiare dai tetti ciò che lui aveva sussurrato agli orecchi dei suoi discepoli, facendo acquisire agli spazi architettonici, valori simbolici e squisitamente sinergici con l'azione operata dai medesimi uomini. Quest'aspetto, derivante evidentemente dal linguaggio scritturale, costituisce traccia significativa non solo per poter comprendere il messaggio evangelico, ma anche per decodificare il percorso ideativo ed evocativo degli spazi sacri nella loro più compiuta e circostanziata esegeesi del *concept* progettuale. Si stabilisce, in questo modo, una relazione sinergica tra l'azione compiuta dai credenti nell'annunciare la *parola che salva* e la varia umanità che tale parola riceve. Si rimarca, inoltre, per i credenti, il valore di comunità orante che ritrova proprio nel suo aggregarsi la ragione profonda della presenza del divino. Inizia così a manifestarsi, in maniera plastica, l'identificazione tra lo spazio architettonico, la *chiesa*, e la comunità che in essa si raduna l'*ecclesia*.

Si palesa anche ulteriormente il tema liturgico del luogo dove pronunciare la *parola* che salva che deve essere in una postazione eminente e sopraelevata come, appunto, l'ambone, il pulpito, il pergamo ossia postazioni di immediata visibilità e connotate dalla corretta e puntuale diffusione acustica del suono del parlato, affinché quella parola offerta alla comunità risulti compresa e condivisa da molti.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, 300-301.

Il tetto della casa (**Fig. 3**) dalla quale promulgare il messaggio salvifico definisce, in chiave secolare, lo spazio storico, temporale, in cui l'uomo vive e conduce la propria esistenza giacché il divino cristiano ha scelto di differenziarsi dal sacro tradizionale, consumando una despazializzazione. San Girolamo, al riguardo, scrivendo a Paolino di Nola, annotava: «Ma quelli che appagasi solamente col dire: *questo tempio è del Signore; questo tempio è del Signore;* ascoltino quello, che ad essi dice il santo apostolo Paolo: *voi siete il tempio del Signore, e lo Spirito Santo abita in voi,* il cielo è aperto egualmente ai cittadini di Gerusalemme, come a quelli che dimorano nella gran Bretagna, perché il *Regno di Dio*, dice *Gesù Cristo*, è *dentro di voi*. S. Antonio ed una infinità di solitarj dell'Egitto, della Mesopotamia, del Ponto, della Cappadocia, dell'Armenia non lasciarono punto di salire al cielo, quantunque non avessero mai veduto Gerusalemme. S. Ilarione nato e vissuto nella Palestina non andò che una sol volta a Gerusalemme, né dimorovi che un solo giorno per mostrare altrui che egli non ispreggiava i luoghi santi a lui tanto vicini, ma che d'altronde non riputava che la presenza di Dio fosse ristretta soltanto in quella città»<sup>4</sup>.

### ***La casa rurale come metafora secolare dello spazio sacro cristiano***

«Nelle basiliche primitive eravi un leggio marmoreo, elevato su parecchi gradini e collocato nel coro avanti all'altare recinto da transenne e detto *bema*, destinato ai cantori. Esempi tipici di amboni, spesso in numero di due che si fronteggiavano, esistono ancora in Roma nelle basiliche di S. Lorenzo e. m., di S. Clemente, di S. M. in Cosmedin, ecc. Dall'ambone il diacono leggeva l'Evangelo, il suddiacono l'Epistola, il lettore le Sacre Scritture; fu in seguito adibito anche per la predicazione, a maggior comodità dei fedeli, ed allora si chiamò più comunemente *pulpito*. Nell'arte lombarda si costruirono amboni a forma rettangolare, portati da colonne e riccamente scolpiti: il leggio nel mezzo del parapetto anteriore è sorretto da un'aquila in marmo o bronzo, come a S. Ambrogio a Milano, nella basilica di S. Giovanni a Monza, ecc.»<sup>5</sup>. La collocazione alta del proclamatore della parola esplicitava il contenuto fisico e materiale della rappresentazione indicata dal testo

<sup>4</sup> Onorato Olcese (a cura di), *op. cit.*, 79-80.

<sup>5</sup> Oreste Pantalini, *Arte Sacra e Liturgia. Prontuario delle prescrizioni ecclesiastiche*, Editore Ulrico Hoepli, Milano, 1932, 8-9.

evangelico che, nella consuetudine della condizione secolare dell'uomo, andava a raffigurare il momento specifico dell'ascolto della parola che salva. L'immagine del tetto appare squisitamente significativa proprio perché, in qualche misura, trasforma, la stessa aula liturgica in cui si celebrano i misteri eucaristici, in una casa. La basilica cristiana come casa della comunità orante nella quale il divino conserva la sua corporeità nelle specie del pane e del vino, e, come presenza tangibile, ha bisogno di un tetto sotto cui riparare la propria persona. Molto efficace, da questo punto di vista, è la cultura tradizionale della residenza legata soprattutto alla tradizione agricola e rurale; quella che veniva considerata la più prossima alle condizioni originarie dell'uomo necessitato a procacciarsi il *da vivere attraverso il sudore della fronte*.

«Il tetto dell'antica casa romana viene di solito rappresentato a pioventi di debole pendenza e coperto di tegole ed embrici. Ma non sappiamo quasi nulla dell'antica architettura rustica. Un affresco di Pompei figura una casetta da contadino di forma generale identica alle attuali di qualche regione vicina, se non proprio del posto: essa mostra però una forte pendenza nel tetto che può essere in rapporto con un materiale di copertura del tutto diverso. In ogni modo l'uso degli embrici cadde in abbandono, nella nostra penisola, e soltanto modernamente si è di nuovo diffuso nei borghi e nelle campagne»<sup>6</sup>.

La casa dunque come luogo di ristoro e di riparo per l'uomo e la sua comunità elementare di appartenenza (**Fig. 4**): la sua famiglia di origine, e l'altra, quella immaginata, da generare, per la quale si è anche impegnato nella realizzazione del ricovero, del riparo, del *tetto*, sotto cui alloggiare i congiunti. Così le case rurali venivano allestite secondo l'impegno singolo e il sostegno di alcuni riferimenti tra i prossimi della comunità di appartenenza. «Queste eran fatte, una volta, tutte a mano; talora, da un solo uomo, come il palazzo di Ulisse. Ma anche più tardi, quando sulla casa del contadino si riflette un poco dell'arte muraria urbana e delle sue mutazioni di stile, essa si mantiene soprattutto fedele a regole tradizionali corrispondenti ai bisogni, ai costumi, ai materiali più facilmente accessibili di ciascuna regione. Le sue diverse forme sono, perciò, il risultato di una opera condotta dall'uomo in perfetta armonia con la terra, e costituiscono, insieme, un documento della sua storia, delle vicende della sua cultura materiale»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Renato Biasutti, *Architettura rustica nella Campania. (I tetti)*, *Le vie d'Italia*, a. XXXI, n. 12, Dicembre 1925, 1381.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1380.

La configurazione ‘a casa’ degli amboni così come ricordata da alcuni esempi superstiti come quello della Cattedrale di Ravello<sup>8</sup> (**Fig. 5**) e quelli riproposti nel restauro (del 1895) di Giovanni Battista Giovenale per Santa Maria in Cosmedin<sup>9</sup> a Roma (**Fig. 6**), appaiono quali archetipi di arredi liturgici concepiti ispirandosi alla forma elementare della residenza e, dal tetto di essa, poteva essere offerta alla comunità la *Parola che salva*. Parimenti, infatti, dal tetto della casa dipinta si Cimitile l’angelo brucia l’incenso per onorare il corpo sepolto nell’arcosolio prossimo al recinto mosaicato del cenobio paoliniano.

La casa connota il luogo secolare nel quale il popolo cristiano vive e, nell’esperienza del proprio vissuto, matura la sua relazione col divino, un divino che, come ricorda San Girolamo, chiede agli stessi israeliti di non ancorarsi alle antiche tradizioni e di accettare la scelta secolare fatta dal Messia. «Il Salvatore parlando ai suoi discepoli nel tempio: *Levatevi* disse ad essi, *usciamo di qui*: ed agli ebrei: *le vostre case rimarranno deserte*. Se il cielo e la terra devono passare, tutte le cose della terra passeranno egualmente»<sup>10</sup>.

In questo scenario la casa assume il connotato particolare del luogo in cui la dimensione della prossimità tra uomini è dimensione condivisa di comunionalità. La casa rappresenta, implicitamente, il luogo fisico in cui trova riparo, ristoro e protezione la comunità dei credenti. «Il tipo più comune e diffuso di copertura dell’abitazione rurale, il tipo che si potrebbe chiamare “italico”, è il tetto a due pioventi coperto di tegole curve, i “coppi” dei dialetti settentrionali. Nelle vecchie case, fuori però della montagna, la pendenza è spesso alquanto forte, probabilmente in relazione con la necessità di aumentare lo spazio del sottetto o solaio, il quale è adibito in talune parti della regione a fienile. Nella montagna la pendenza dei pioventi è sempre piccola, con una eccezione che segnaliamo più avanti; e compaiono le pietre allineate in prossimità degli orli per assicurare le tegole dal vento. Le gronde

<sup>8</sup> Cfr Ruggero Martines (a cura di), *Il Duomo di Ravello*, BetaGamma Editrice, Viterbo sd.

<sup>9</sup> Cfr Giovanni Battista Giovenale, *La basilica di S. Maria in Cosmedin*, estratto dall’Annuario dell’Associazione fra i Cultori di architettura, anno V-MDCCXCV, Roma, Tipografia Biccheri, 1895; Saverio Carillo, *Due restauri romani come modelli di spazi sacri. La diaconia in scola greca di Santa Maria in Cosmedin e Santa Sabina sull’Aventino*, *Studi sull’Oriente Cristiano*, 26/2, Roma, 2022, 171-192.

<sup>10</sup> Onorato Olcese (a cura di), *op. cit.*, 79

sono dovunque poco sporgenti e non compiono alcuna funzione di riparo.

Le deviazioni dalla forma descritta indicano influssi edilizi recenti: così il tetto a un solo piovente dove la casa non sia interamente addossata al monte; quello, quasi sempre recentissimo, a tre, onde l'edificio appare da un lato come mozzo e incompleto. Oppure rappresentano, come i tetti a quattro pioventi, forme non esclusivamente rurali. Anche nell'uso del materiale di copertura sono indizio sicuro di costruzione moderna gli embrici piatti alternati con le tegole, e tutt'affatto recente è l'uso dei soli embrici»<sup>11</sup>. Peculiare appare dunque la considerazione del profondo valore antropologico che assume la configurazione dell'ambone che tende ad assomigliare alla casa dell'uomo esaltando anche alcune parti della residenza come ad esempio il tetto che volge a diventare una delle forme più significative degli arredi liturgici fissi.

Peculiare per la comprensione anche della tradizione culturale italiana circa il valore sacrale della residenza rurale e di quella che tradizionalmente rappresenta la perspicua scelta di campo del monachesimo delle origini resta un passo di una lettera di Girolamo a Paolino laddove, dopo che il Nolano aveva effettuato la scelta di campo di liberarsi delle sue ingenti risorse, tuttavia domandava se poi era necessario, per aderire profondamente all'insegnamento del Nazareno, recarsi nei luoghi in cui il Redentore aveva versato il sangue. Girolamo dopo un lungo preambolo argomenta: «Egli è, io vi rispondo, per mostrarvi, che senza pregiudizio della vostra fede potete astenervi di vedere la città di Gerusalemme; che sebbene io dimori in un luogo così santo, non posso per questo riputarmi migliore; e che tanto qui come in qualunque altro luogo, le vostre buone opere sono sempre d'un egual merito agli occhi di Dio. Del resto per non celarvi in questa parte i miei candidi sentimenti, dirovvi che quando penso al partito che voi avete abbracciato, e al fervore con cui rinunciaste al mondo, parmi che voi non doviate più essere indifferente per i luoghi della vostra dimora. Dopo che vi siete allontanato dalla folla e dal tumulto delle città, non vi rimane che la scelta d'un soggiorno campestre, e di ricercare *Gesù Cristo* nel ritiro; di pregare solitario con lui sulla montagna, e di non curarvi

---

<sup>11</sup> Renato Biasutti, *op. cit.*, 1381.

punto d'altra vicinanza, fuor di quella dei luoghi santi, onde vivere costantemente, lungi dalle città, secondo i principj del vostro stato»<sup>12</sup>.

La posizione eminente, che come si è visto finora rappresenta un *topos* della rappresentazione ideale della tensione sacra cristiana appare come riconosciuta, anche dal punto di vista architettonico, quale collocazione alta che mima anche la biblica collocazione sull'alto del monte quale dimensione ermeneuta del rapporto di vicinanza con quel divino che si è reso prossimo del suo interlocutore umano. «La cattedra (o gli amboni; in particolare, quando ce n'è più di uno, l'ambone più alto) dovrebbe essere qualcosa di più che un semplice leggio ordinario. La sua dimensione e la sua forma devono mostrare chiaramente che è il luogo della chiesa più sacro dopo l'altare. La si potrebbe associare a una nuova forma di arca, o di armadio biblico nel muro, con un velo simile al conopeo del tabernacolo, e qualche cero. Un candelabro a sette bracci accanto all'arca e sette lampade attorno all'altare (come nella visione dell'Apocalisse) accentuerebbero il legame tra questi due punti di convergenza della celebrazione»<sup>13</sup>. La sottolineatura della posizione eminente, alta, rimarca il carattere dell'indicazione che il Maestro aveva dato ai suoi apostoli con l'aggiunta della figura della lampada che illumina essendo la *parola* offerta dall'ambone anche traccia luminosa per il cammino dell'uomo.

Per altri versi, utilizzando alcune considerazioni esposte da Luis Maldonado, che, a sua volta, attinge alla riflessione di Mircea Eliade<sup>14</sup>, i riferimenti all'esperienza contingente dell'uomo nei suoi rapporti col divino, attraverso i mezzi cogenti che l'esistenza gli mette a disposizione, danno luogo a fenomeni di *ierofanìa*. «Il sacro si manifesta attraverso cose distinte dal sacro stesso. Ogni ierofanìa, anche la più elementare, rivela questa paradossale coincidenza del sacro col profano, dell'essere col non essere, dell'assoluto col relativo, dell'eterno col contingente e caduco. Perciò, tutte le ierofanìe sono prefigurazioni della Incarnazione, e i simboli ne sono un prolungamento»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Onorato Olcese (a cura di), *op. cit.*, 81.

<sup>13</sup> Louis Bouyer, *Architettura e Liturgia* (trad. Valerio Lanzarini), Edizioni Qiqajom – Comunità di Bose, Magnano, 1994, 64.

<sup>14</sup> Cfr Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (trad. Virginia Vacca), Editore Boringhieri, Torino, 1976.

<sup>15</sup> Luis Maldonado, *Secolarizzazione della liturgia* (trad. Luigi Rolfo), Edizioni Paoline, Roma 1972, 245.

Paradossale resta dunque, in chiave liturgica, considerare come la multilateralità e la eterogeneità di aspetti ed esperienze, anche apparentemente contraddittorie, possano costituire la potenziale rappresentazione del sacro. «Ora, il sacro si manifesta nelle molteplici sacralità o ierofanie (dette anche *kratofanìe* in quanto il sacro è la divinità come forza). Anzi, non sappiamo se esista qualcosa che non sia stato trasformato qualche volta in ierofania. Qui si può mettere tutto nell'elenco: gesti, danze, giochi, strumenti musicali, architettura, mezzi di trasporto, animali, piante, uffici, tecniche, opere artigianali, lavori, caccia, pesca, agricoltura... Certo non tutto è stato ierofania contemporaneamente, nella stessa cultura e nello stesso periodo di tempo: ogni tempo ha distinto qualcosa come resto, come profano; ma ogni distinzione, vista sotto questa prospettiva è precaria. La frontiera di separazione è così instabile, così costantemente oscillante, che tutto può diventare sacro in quanto ierofania»<sup>16</sup>.

### ***Considerazioni di chiusura: lo spazio della vita come metafora dello spazio sacro***

Il valore rappresentativo della casa dell'uomo come spazio in cui riconoscere la dimensione potenziale del divino, giacché egli ha voluto rapportarsi pienamente alla condizione umana, viene letto, colto e metabolizzato dalla tradizione espressiva cristiana recuperando, con i testi della Sacra Scrittura, anche gli ambienti e i simboli dedotti dalla condizione del vissuto nella contingenza storica dell'uomo colto nel tempo storico del secolo. Uno scatto particolare, con la collocazione emblemante dell'ambone (**Fig. 7**), pone un'intelocuzione dialettica rispetto alla tradizione ebraica e vede per l'esperienza cristiana il cambiamento di presupposti che rispetto al luogo sacrale venivano correlati alla modalità di accesso e alla considerazione che si aveva per lo spazio sacro. «L'ammirazione dei Giudei per il Tempio, ai tempi di Gesù, sembra dipendere più dall'orgoglio nazionalista che dalla profonda fede religiosa. Nei primi capitoli di Luca il tempio è teatro di avvenimenti significativi per i tempi nuovi che hanno inizio: in esso Gesù compirà gesti eloquenti e pronuncerà parole decisive; ad esso ancora per un certo tempo salgono i membri della comunità cristiana di Gerusalemme per

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, 244-245.

la preghiera. Ma ormai il Tempio ha perso la sua funzione, che era anche didattica e profetica, in ordine alla nuova economia dei rapporti che Dio voleva stabilire con gli uomini nel Verbo incarnato»<sup>17</sup>. L'occasione dell'ascolto della sacra parola si deve trasporre in uno spazio pertinente il *design liturgico*, dove, evidentemente, la connotazione descrittiva e la preziosità delle finiture restano tracce implicite alla sacralità del messaggio offerto da quell'arredo fisso all'interno del sacro luogo (**Fig. 8**). «Un altro importante elemento primitivo dell'arredo ecclesiastico è offerto dall'ambone. L'esempio più celebre è quello di Aghia Sofia di Costantinopoli, descritto da Paolo Silenziario: collegato alla "solea" in complessi e fastosi riti sacri, era pure proteso verso il popolo, quasi al centro della chiesa. Si spiega così l'etimologia greca, come elemento sporgente nel mezzo di un piano. Pure nelle basiliche ravennati l'ambone era collocato sin dalle origini quasi in mezzo alla navata principale; rialzato di qualche gradino sul pavimento, dominava l'assemblea e si collegava ad essa per mezzo di due scalette disposte lungo l'asse della chiesa, non ingombranti per il pubblico. Anche a Ravenna gli amboni sono stati poi rimossi, ma tuttora sussistono, parzialmente ricostruiti in un intercolumnio delle chiese»<sup>18</sup>. La dimensione dello spazio sacro deve dunque rappresentarsi anche attraverso le condizioni contemporanee della vita dell'uomo e come tale, inevitabilmente, deve trarre occasioni di ricerca di nuove soluzioni, anche progettuali, affinché lo spazio che definisce il proprio 'sacro' contemporaneo sia invertito in condizioni che rappresentino autenticamente il sentire storico del proprio tempo. Uno dei padri conciliari del Vaticano Secondo, tra gli interpreti di maggior vaglia attinenti le questioni di architettura e, segnatamente, di architettura liturgica ricordava: «La luce che proviene dal dettato conciliare, così semplice nelle enunciazioni ma così decisivo nelle sue implicazioni operative, contribuirà a far perdere lungo la via le scorie dell'effimere del caduco, per ritrovare nei caratteri autentici e primari del tema sacro le più profonde virtualità artistiche, per esprimersi con un timbro nuovo e attualissimo sì, ma tale da succedere

<sup>17</sup> Luigi Della Torre, *Funzione e significato dell'edificio sacro*, in Luciano Bertoni, Luigi Della Torre, Liliana Grassi, Glauco Gresleri, Antonio Savioli, Giorgio Trebbi, *L'edificio sacro per la comunità cristiana. Sussidi per la pastorale liturgica*, Editrice Queriniana, Brescia, 1966, 31.

<sup>18</sup> Guglielmo De Angelis D'Ossat, *Antiche chiese e liturgia nuova*, in Pina Ciampani (a cura di), *Architettura e liturgia*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Assisi, 1965, 128.

in armoniosa sequenza di continuità ai secoli più grandi del passato. In questa profonda illuminazione del tema sacro in architettura s'inscrive, come elemento non obliabile e consequenziale, la ricerca di un rapporto effettivo e storicamente valido fra Chiesa e insediamento umano che l'accoglie, la concreta dimostrazione dell'arte di irradiare, di evangelizzare, che dà al tempio di pietra il carattere eterno e nobilissimo a un tempo, di tenda di Dio in mezzo agli uomini»<sup>19</sup>.

Restava necessario all'uomo contemporaneo doversi staccare dalle ansie della frenetica dimensione che i ritmi e i tempi della modernità potevano imporre alla dimensione socializzata del vivere la spiritualità e la traccia rappresentativa del contenuto dell'annuncio che salva.

Andava valorizzato il recupero originario dei contenuti della fede che erano tutti già presenti proprio nell'annuncio di ciò che, sussurrato all'orecchio, doveva essere annunciato, propagato dai tetti, così come dal dipinto cimitilese quell'angelo diffondeva incenso purificatore dalla sommità del tetto della casa del defunto ivi seppellito. D'altra parte Girolamo aveva indicato a Paolino il valore profondo dell'esperienza del distacco dal frastuono della città recuperando nell'innocenza primitiva della campagna l'originaria condizione di relazione diretta ed amplificata con il sacro. L'idea e l'aspetto dell'ambiente rurale che descrive anche un paesaggio quotidiano e secolare può mutuare attese di percorsi di ierofanie secondo anche lo spirito di rinuncia che Paolino aveva sottoscritto col rimettere in gioco l'enorme patrimonio. La contrapposizione città e campagna resta ulteriore traccia significativa per leggere i contesti geografici e le varietà paesistiche dei territori. «Il Mezzogiorno, fuori delle maggiori città, sembra essere più amorevole custode di queste sue tradizioni edilizie. Non si è trovato persino, in un'isola cara agli Dei mediterranei, un sindaco capace di promulgare e, ciò che non appare meno sorprendente, di far approvare dalle superiori autorità burocratiche, un regolamento edilizio inteso a conservare nelle nuove costruzioni le forme della locale architettura rusticana? Nello stesso senso opera certamente anche il più lento progresso economico. Ma oltre alle semplici forze dell'inerzia, è giusto riconoscere che nel Mezzogiorno ha esercitato per lungo tempo i suoi benefici effetti sull'arte paesana quell'attaccamento fervido e intelligente alle proprie cose che non si

---

<sup>19</sup> Guacomo Lercaro, *Bologna 1955-Assisi 1965. Due tappe del Movimento per l'Architettura sacra*, in Pina Ciampani (a cura di), *Architettura e liturgia*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Assisi 1965, 12.

appaga della semplice conservazione: ma ne provoca un lento perfezionamento, ne accresce un po' alla volta l'utilità, l'efficienza e la bellezza»<sup>20</sup>.

È significativo che sia poi, in realtà, anche la ricerca scientifica, anche legata ad altre tematiche, a contenere utili categorie per la lettura dei luoghi e, con essi, degli spazi che sul territorio, storicamente, si sono e vanno generandosi<sup>21</sup>. In tal senso, i territori stessi e il paesaggio rappresentano in essi la cultura materiale che si fa *specchio* della dimensione spirituale degli uomini agli occhi degli studiosi più attenti. «Perciò, anche, nel Mezzogiorno, quando si prenda a considerare una regione piuttosto ampia, si nota quasi sempre una maggiore varietà architettonica, dovuta sia alla continuazione di vecchi tipi locali, sia alla minore diffusione di quelli più recenti e generalizzati. La struttura fondamentale, invece, varia assai meno, perché risponde a poche forme di economia agraria. Il genio o la storia di ciascuna popolazione si sono quindi espressi specialmente nei particolari della costruzione, sui quali ci sarebbe da raccogliere un ricchissimo materiale di osservazioni. In queste poche colonne noi ci limiteremo a dire sommariamente di uno solo di essi, la forma generale e il materiale di copertura del tetto, e per una sola regione, la Campania, tra il Sele e il Garigliano»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Renato Biasutti, *op. cit.*, 1380.4

<sup>21</sup> Cfr Emilio Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, II ed., Editori Laterza, Roma-Bari, 1974; Eugenio Turri, *Semiotologia del Paesaggio italiano*, Longanesi & C., Milano, 1979.

<sup>22</sup> Renato Biasutti, *op. cit.*, 1380.

## Didascalie

**Fig. 1.** Cimitile, Complesso Basilicale Paleocristiano, Arcosolio con sarcofago scolpito e decorazione ad affresco datata al XII secolo.

**Fig. 2.** Cimitile, Complesso Basilicale Paleocristiano, Arcosolio, intradosso della volta con scena affrescata di angelo che dal tetto di una casa, con il turibolo in mano, incensa la salma del defunto.

**Fig. 3.** Lettura grafica della scena con l'angelo incensante da Cimitile (elaborazione grafica Saverio Carillo).

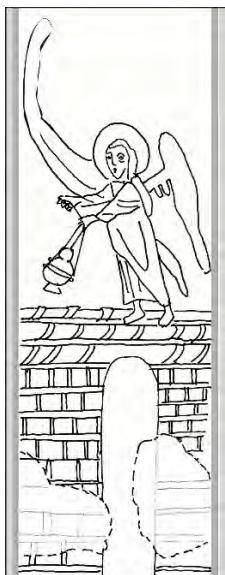
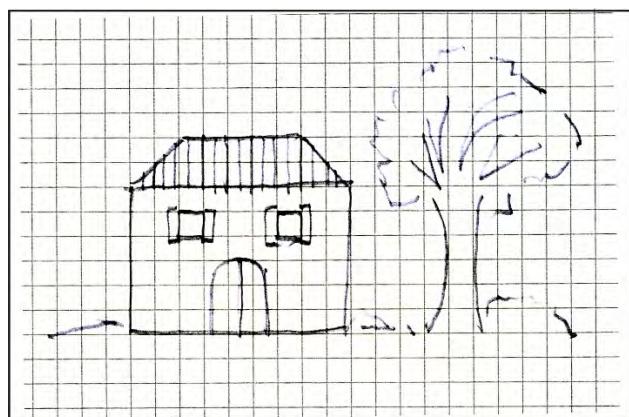
**Fig. 4.** Schema grafico della fronte elementare dell'immagine di casa con la configurazione del tetto a due spioventi.

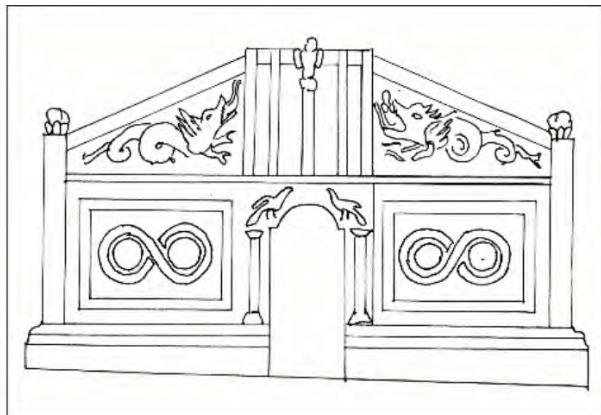
**Fig. 5.** Lettura grafica della configurazione 'a casa' dell'Ambone della Cattedrale di Ravello, Ambone Rogadeo (elaborazione grafica Saverio Carillo).

**Fig. 6.** Interno della Chiesa di Santa Maria in Cosmedin a Roma, con la sistemazione dei doppi amboni a seguito del progetto di restauro di Giovanni Battista Giovenale (1895).

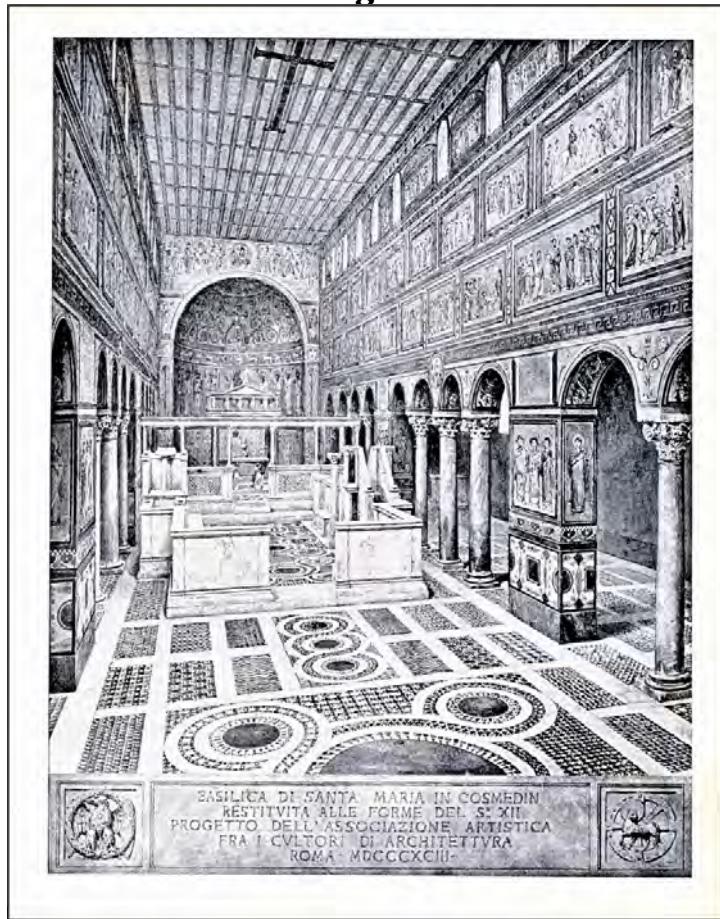
**Fig. 7.** Schema di riferimento grafico della tipologia di ambone a doppia scala dal *Prontuario di Liturgia* del prof Oreste Pantalini (1932).

**Fig. 8.** Schema di restauro grafico del pulpito della Cattedrale di Ferenino (da Ferdinando Mazzanti 1896).

**Fig. 1****Fig. 2****Fig. 3****Fig. 4**



**Fig. 5**



**Fig. 6**

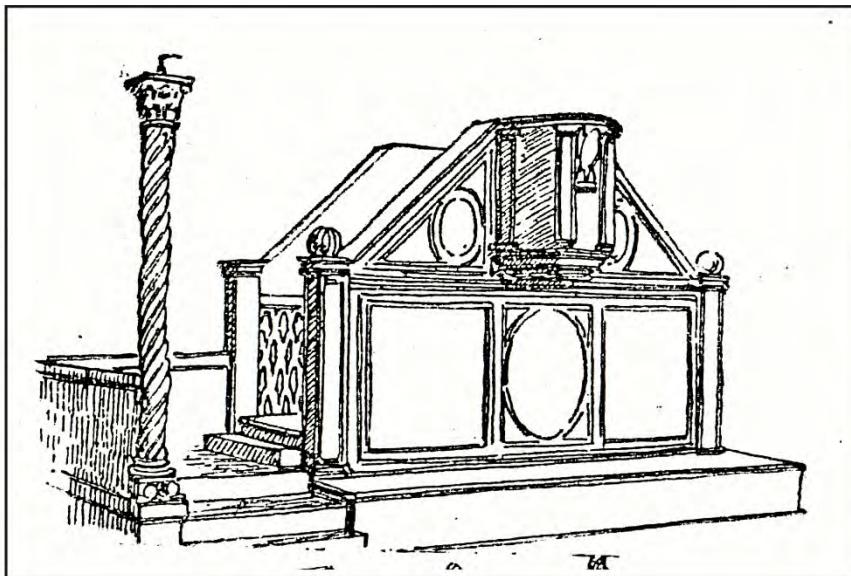
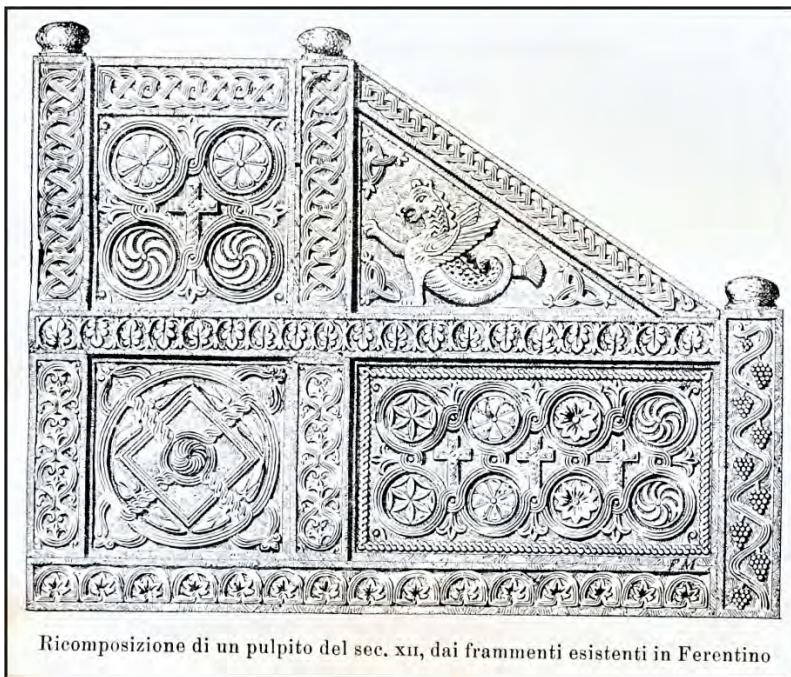


Fig. 7



Ricomposizione di un pulpito del sec. XII, dai frammenti esistenti in Ferentino

Fig. 8



## CREAȚIE, MIȘCARE, ÎNDUMNEZEIRE. PERSPECTIVE METAFIZICO-TEOLOGICE ASUPRA LIBERTĂȚII ÎN PRIMELE SECOLE ALE CREȘTINISMULUI\*

Florin CRÎȘMĂREANU\*\*  
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

**Keywords:** *creation, movement, freedom, will, deification.*

**Abstract:** *Creation, movement, deification. Metaphysical-theological perspectives on freedom in the first centuries of Christianity.* The present research started from a statement that Hannah Arendt makes regarding freedom, considered as one of the last issues that are among the concerns of philosophers. Moreover, she also identifies an exact date for the entry of freedom into the field of philosophy: the writings of Saint Augustine. In this article, however, I try to point out that the issue of freedom has also been a constant concern of Greek Christian authors such as Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor. In the second part of the text we try to capture some of the characteristics of freedom and the indissoluble connection with the problem of movement and deification, as it appears in the writings of Maximus the Confessor. This representative author for the Byzantine paradigm succeeds – directly or through Ne-mesius of Emesa and Stoicism – to make full use of Stagirite ideas about movement and, going beyond them, to reframe it by relating it to the idea of deification.

**Cuvinte-cheie:** creație, mișcare, libertate, voință, îndumnezeire.

**Rezumat:** Prezenta cercetare a plecat de la o afirmație pe care Hannah Arendt o face cu privire la libertate, considerată ca una dintre ultimele probleme-tici ce intră printre preocupările filosofilor. Mai mult decât atât, această autoare identifică și o dată exactă pentru intrarea libertății în câmpul filosofiei: scrierile sfântului Augustin. Or, în rândurile acestui articol încerc să evidențiez faptul că problema libertății a preocupat constant și pe autorii creștini de limbă greacă, precum Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul. În a doua parte a textului încercăm să surprindem câteva dintre caracteristicile libertății și legătura indisolubilă cu problematica mișcării și îndumnezeirii, aşa cum apar acestea în

\* **Acknowledgment:** This work was supported by a grant of Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS -UEFISCDI, project number **PN-III-P1-1.1-TE-2021-0469**, within PNCDI III.

\*\* fcrismareanu@gmail.com

*screrile lui Maxim Mărturisitorul. Acest autor reprezentativ pentru paradigmă bizantină reușește – direct sau prin intermediul lui Nemesius de Emesa și stoicismului – să valorifice din plin ideile Stagiritului despre mișcare și, depășindu-le, să reîncadreze acest concept raportându-l la ideea de îndumnezeire.*

Hannah Arendt afirmă la un moment dat că problema libertății a intrat relativ târziu printre preocupările gânditorilor occidentali<sup>1</sup>. Vechii grecii nu s-ar fi gândit la libertate, nu au făcut din această problematică o temă de reflecție, deoarece ei au experimentat-o în spațiul public<sup>2</sup>. Altfel spus, semnificația inițială a libertății, care era indisolubil legată de domeniul *praxis*-ului, a ținut-o departe de speculația metafizică. Abia odată cu impunerea creștinismului datele problemei se vor schimba radical. Perspectiva aceasta face din libertate o temă eminentamente creștină. Prin urmare, potrivit acestor interpretări, înțelegem că, deși termenul există și descrie anumite preocupări pentru problema libertății în antichitatea clasică<sup>3</sup>, meditația serioasă a supra problemei începe abia odată cu creștinismul<sup>4</sup>. Totuși, dacă aş dori să înțeleg problematica libertății în toată complexitatea sa, nu aş miza totul pe sfântul Augustin, cum fac K. Jaspers și H. Arendt, ci ar trebui avuți în vedere și autori precum Origen (cca 185-253), capadocienii – Grigorie al Nyssei (330/335-394), în special – și, mai ales, pe

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la liberté?*, în *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, 189. Cel mai probabil, această perspectivă de a înțelege lucrurile este influențată de K. Jaspers, pentru care „nici un filosof înainte de Augustin nu cunoaște problemele pe care le pune libertatea” (Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, vol. 2 : *Platon, saint Augustin*, trad. G. Floquet et alii, Paris, Plon, 1989, 246).

<sup>2</sup> În acest sens, É. Gilson spune că atunci când Aristotel „folosește cuvântul *eleutheria*, prin care traducem ideea de libertate, este un sens politic pe care i-l acordă [...]. Această noțiune, pe care o considerăm eminentă psihologică și metafizică, a fost la început doar o noțiune politică și socială” (Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2008, 296). Pe de altă parte, unii autori susțin că, în Atena lui Pericle, „libertatea începe să aibă chipul culturii: a fi liber înseamnă și a fi o persoană instruită” (Adrian Muraru, *Libertate și liber arbitru la Origen*, Iași, Editura UAIC, 2006, 231).

<sup>3</sup> R. Müller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, în special 45-51.

<sup>4</sup> „La notion de volonté libre, tout compte fait marginale dans la pensée classique, est devenue la catégorie centrale de la théologie chrétienne” (Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire: pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, Homo sacer*, II, 2, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008, 95).

Maxim Mărturisitorul (580-662), la care întâlnim o abordare interesantă cu privire la libertate (έλευθερία), în strânsă legătură cu învățătura aristotelică despre mișcare (κίνησις).

I. Când discutăm despre primele secole ale creștinismului, Origen este un autor imposibil de evitat. Influența sa asupra tradiției creștine este imensă, dificil de evaluat în toate ramificațiile sale. Chiar dacă ἔλευθερία este un termen care apare foarte rar în scările păstrate de la Origen<sup>5</sup>, problematica libertății a intrat și ea printre preocupările alexandrinului. Cu privire la acest subiect, exegetii au, de regulă, în vedere două scăreri de-ale sale: *De principiis* și *De oratione*. În aceste lucrări pot fi identificate două paliere care separă, cel puțin metodologic, discuția despre libertate. La un prim nivel, alexandrinul tratează această problematică plecând de la κοινωνίᾳ ἔννοιαι („noțiuni comune”), iar tipul de libertate obținut în acest prin stadiu nu ar fi decât o „libertate a indiferenței morale [...], libertatea este indeterminare, căci ea nu oferă sens”<sup>6</sup>. De aceea, explicația alexandrinului nu poate rămâne la acest nivel, ci trebuie să facă un pas în față, către adevăratul criteriu al cunoașterii, care nu poate fi altul pentru el decât revelația<sup>7</sup>. Ceea ce înseamnă că „doctrina origeniană a libertății” este în fapt comentariu la această revelație, sigura care dă temei<sup>8</sup>. Vedem astfel că alexandrinul își aruncă plasa hermeneutică și peste această problematică a libertății. Este posibil ca exegetii<sup>9</sup> care au evidențiat acest lucru să aibă într-o oarecare măsură dreptate, însă simțul comun ne îndeamnă să formulăm o interogație simplă: interpreții experimențiali devin *din ce în ce mai liberi*, iar cei incapabili de înțelegere unui text, fie el și sacru, sunt *lipsiți de orice libertate*? Sau, în ce măsură este diferită libertatea (înțeleasă ca o problemă hermeneutică) de înțelesul său civicopolitic, identificabil încă din Atena lui Pericle?

---

<sup>5</sup> A. Muraru, *op. cit.*, 366.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 325.

<sup>7</sup> Unii exegeti, precum Albrecht Dihle, au susținut că Origen a împrumutat de la stoici învățătura despre libertate pe care a aplicat-o Scripturii (Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, California, University of California Press (*Sather Classical Lectures*), 1982, 110-111; A. Muraru, *op. cit.*, 264, 294).

<sup>8</sup> A. Muraru, *op. cit.*, 337; „o doctrină completă și consistentă a libertății poate fi construită numai prin modificarea scenariului ontologic, iar această sugestie îi este oferită lui Origen de către revelația creștină. A înțelege libertatea înseamnă a înțelege ce este răul” (*ibidem*, 296).

<sup>9</sup> *Ibidem*, 344-345.

Dintre Părinții greci, Grigorie al Nyssei a acordat o atenție mai mare libertății umane, susținând că aceasta a fost dată omului în momentul în care a fost creat după chipul lui Dumnezeu<sup>10</sup>. Prefigurând cumva distincția maximiană între *voința naturală* (θέλημα φυσικόν) și cea *gnomică* (γνώμη)<sup>11</sup>, Grigorie al Nyssei susține că libertatea lui Dumnezeu (ἐλευθερίος)<sup>12</sup> nu poate conține în ea nici o alegere, pentru că în El nu există răul. De această libertate depinde exclusiv libertatea umană, deoarece, în mod progresiv, omul este chemat să devină liber (ἐλευθερος)<sup>13</sup>. Astfel se explică de ce în repetate rânduri, în scrierile patristice, întâlnim libertatea asociată cu noțiunea de „eliberare de patimi”. Omul a fost creat liber, însă aceste patimi au umbrit sensul inițial al libertății și, de aceea, este necesar un efort pentru a redobândi acest sens inițial. Libertatea este înțeleasă ca o eliberare de patimi<sup>14</sup>, și, fiindcă este dăruită încă din momentul creației, trebuie

<sup>10</sup> Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Tome I (*Homélies I-V*), II; GNO VI, 55 (SC 613, 196-197). „L’Homélie II explicite la différence qui sépare la liberté originelle de l’homme (τὸ αὐτεξόυσιον) de la liberté de choix (προαιρέσις) dont il jouit après le péché d’Adam” (SC 613, 52)

<sup>11</sup> Distincția dintre *voința naturală* și cea *gnomică* este argumentată de Maxim plecând de la următoarea deosebire: „nu e același lucru voința celui ce vioiește și obiectul voit, precum nici puterea văzătoare a celui ce vede și obiectul văzut. Primul aparține ființei, iar al doilea este în afara ei” (*Disputa cu Pyrrhus*, trad. de D. Stăniloae, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, 2012, 487). Prin urmare, pentru Maxim, voința naturală ține de ființă, iar voința gnomică de ipostas. De fapt, în termenii lui Maxim, „voința gnomică definește persoana” (*Op. III*, trad. de D. Stăniloae, 311). Distincția dintre voința naturală și cea gnomică ar putea fi regăsită *in nuce* la Nemesius de Emesa, care spune: „actul voluntar deține o extensiune mai mare. Pentru că orice alegere este și voluntară, dar nu orice act voluntar ține de alegere” (*De natura hominis XXXIII*, trad. de Walter Alexander Prager, 2012, p. 229); sau „voința aparține scopului, în schimb alegerea revine celor orientate către scop” (*ibidem*, 231).

<sup>12</sup> Cu privire la libertatea divină, vezi Grigorie al Nyssei, *Omilia X*, GNO VI, 396-402.

<sup>13</sup> SC 613, 53; 234-235. Si la Maxim „libertatea este un semn al chipului, care se folosește pentru a dobândi binele divin menit omului: înfierea spirituală (*Ambigua* 42; PG 91, 1345C)” (Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, traducere de Anca Popescu, București, Sofia, 2005, 138).

<sup>14</sup> Libertatea este înțeleasă de Maxim și ca o eliberare de patimi (*Ep. I*, trad. de D. Stăniloae, 39 *et passim*), dar aceasta este libertatea unei creațuri, care se poate manifesta doar cu privire la cele ce țin de noi, care cad în puterea noastră. În termenii lui Maxim, „ne folosim de cele ce depind de noi prin libertate” (*Op. I*, trad. de D. Stăniloae, 276).

ie din când „curățat” acest drum care are un scop clar definit: *îndumnezeirea omului*. Maxim Mărturisitorul vorbește explicit despre „libertatea sufletului” din „robia patimilor”<sup>15</sup>, sau despre „libertatea de robia cea după trup”<sup>16</sup>. Lupta aceasta trebuie dusă până la final, abia „în Hristos ne odihnim sabatic de păcate”<sup>17</sup>. Într-adevăr, libertatea înțeleasă ca eliberare de păcate este un deziderat, care poate să nu fie realizat, deoarece este libertatea unei creații, care nu reușește întotdeauna ceea ce își propune.

Ideea că libertatea a fost dată omului în momentul în care a fost creat se regăsește clar formulată și la Maxim Mărturisitorul<sup>18</sup>, mai ales în *Ambigua ad Iohannem*, unde el susține cu fermitate unitatea dintre trup și suflet încă de la momentul conceperii<sup>19</sup>, poziție care reprezenta o reacție destul de dură la adresa origeniștilor, care apărau ideea preexistenței sufletelor. În *Ambiguum 7*, Maxim se distanțează cel mai clar de paradigma origenistă, care era construită pe triada platoniciană: *στάσις* - *γένεσις* - *κίνησις*. Evident, acest punct de plecare este unul cosmologic, însă consecințele care se degajă exced acest cadru. Maxim schimbă această triadă astfel: *γένεσις* – *κίνησις* - *στάσις*<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Maxim Mărturisitorul, *Ambiguum 6*, trad. de D. Stăniloae, ed. 2006, 98

<sup>16</sup> *Ibidem*, 20, 179.

<sup>17</sup> Sfântul Epifanie de Salamina, *Panarion. Împotriva tuturor erezilor*, vol. I (*Cartea I, 1-26*), traducere, introducere și note de Dionisie Constantin Pîrvuloiu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă (*Credința Ortodoxă*), 2021, 84.

<sup>18</sup> O posibilă sursă ar putea fi și aici Nemesius de Emesa, pentru care „libertatea este introdusă <în om> laolaltă cu rațiunea” (*De natura hominis XXXXI*, trad. cit., 271). Pe de altă parte, libertatea înțeleasă drept un principiu al existenței se regăsește în opinia unor exegeti în scrierile lui Epictet (M. Pohlenz, *op. cit.*, 187; A. Muraru, *op. cit.*, 240).

<sup>19</sup> Maxim Mărturisitorul, *Ambiguum 42*, trad. cit., 417-418: „Unii zic că sufletele există înaintea trupurilor, iar alții, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de mijloc a Părinților noștri, care nu afirmă nici preexistență, nici postexistență sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistența lor. Nu ne abatem în nici o parte, neaplecându-ne nicidcum, nici la dreapta, nici la stânga, cum zice Sfânta Scriptură”.

<sup>20</sup> Un exeget apreciază că „the Maximian triad of creation-movement-rest is equivalent with his triad of procession-conversion-rest” (Torstein Theodor Tollesen, *Causality and Mouvement in St. Maximus' Ambiguum 7, Studia Patristica*, 54, 2010, 85-93, aici 86). Cu privire la acest subiect, vezi și Polycarp Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* (36), Centro Studi Sant'Anselmo, Roma, 1955, 92-116; Ladislav

De regulă, exegetiile se opresc asupra textului din *Ambiguum 7* atunci când discută despre mișcare și modul în care Maxim s-a îndepărtat de tradiția originist-evagriană. Este bine cunoscut acest episod și întors pe toate părțile de către aceia care s-au aplecat asupra scrierilor maximiene.

Însă, problematica mișării capătă valențe polisemantice<sup>21</sup>. Spre pildă, în textele lui Maxim mai găsim o stranie asociere între problema *mișării* și aceea a *libertății*, care, la prima vedere aparțin unor registre diferite: *mișarea* este legată de *trup*, iar *libertatea* este mai degrabă asociată *spiritului*. Totuși, încă din antichitate, filosofii au observat că lucrurile nu sunt aşa de simple, iar cele două registre uneori se întrepătrund, *mișarea* și *libertatea* fiind frecvent definite împreună, condiționându-se reciproc.

**II.** Punctul de plecare al analizei noastre îl constituie textele lui Maxim Mărturisitorul în care întâlnim ideea că libertatea (ἐλευθερία) nu ar fi altceva decât mișarea (κίνησις) vieții înzestrare cu inteligență<sup>22</sup>. Pentru o mai bună contextualizare a acestei teze, redăm pasajul mai larg din scrierea maximiană, unde se face trimitere la trei feluri de viață: al plantelor, cel senzorial și cel intelligent/înțelegător (cum traduce frecvent D. Stăniloae)<sup>23</sup>. Apoi, Mărturisitorul detaliază: „plantei îi e proprie mișarea prin care se naște, se hrănește și crește. Vieții senzoriale, mișarea prin impulsuri, iar celei înțelegătoare, libertatea”<sup>24</sup>.

Chvátal, « *Mouvement circulaire, rectiligne et spiral* ». *Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007, 195-197 ; Idem, *Maxime le Confesseur et la tradition philosophique : à propos d'une définition de la kinésis*, *Studia patristica*, 48, 2010, 117-122 ; Vladimir Cvetkovic, *St. Maximus on Πάθος and Κίνησις in Ambiguum 7*, *Studia Patristica*, 54, 2010, 95-104.

<sup>21</sup> „Libertatea nu se înțelege într-un singur fel” (Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 513). Așa cum o arată textele maximiene, problema libertății nu ține exclusiv de moralitate – cum susțin unii exegeti: „libertatea trebuie afirmată deoarece ea este condiție a moralității” (A. Muraru, *op. cit.*, 239) –, ci îmbracă mai multe forme. Perspectivele exegeticice asupra libertății pot fi foarte diverse: etice, metafizice, fizice, antropologice, etc.

<sup>22</sup> Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, PG 91, 301 B; ed. M. Doucet, 558.

<sup>23</sup> *Ibidem*, trad. cit., 495.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 495. Este evident că această tripartiție, fie direct, fie indirect – printr-un comentator –, este preluată de la Aristotel, care în *De anima* II, 4 et passim, vorbește despre: „<facultatea> intelectuală, sensibilă sau nutritivă” (trad. de Al. Baumgarten, Humanitas, 2005, 101). În același tratat, Stagiritul vorbește despre problema mișării care este legată de facultățile amintite: „De vreme ce toate dispun

Ideea continuă: „dacă deci celor înțelegătoare/ inteligente le aparține prin fire mișcarea liberă, atunci tot ce e înțelegător e prin fire și voitor. Căci Fericitul Diadoh al Foticeii a definit libertatea ca voință”<sup>25</sup>. Într-adevăr, o voință care nu e liberă nu mai poate fi numită astfel, cu toate că vedem în fiecare zi situații care contrazic această teză. Totuși, la Maxim intervine o distincție importantă, cea între *voința naturală* și *voință gnomică*: „voința omenească ce se mișcă prin imitare spre bine nu poate fi una cu voința cea bună prin fire”<sup>26</sup>. Așa cum „nu e același lucru capacitatea de a voi și a voi de fapt, precum nici capacitatea de a grăi și a grăi de fapt. Căci capacitatea de a grăi o are cineva pururi, dar nu grăiește pururi”<sup>27</sup>. Așadar, prima ține de natura umană și este înclinată întotdeauna spre bine, ceea ce însemnă că nu este legată de libertate în nici un fel, iar a doua, gnomică, care ține de persoană („voința gnomică definește persoana”<sup>28</sup>), este o dispoziție care poate încina atât spre bine, cât și spre rău. Aceasta este indisolubil legată de libertate, care întruchipează o definiție negativă: absența ori cărei constrângeri.

Așa cum evidențiază unii exegeti, interpretarea care a influențat cel mai mult perioada premodernă o întâlnim în *Etymologicum magnum*, care preia și alte subiecte din scrierile maximiene<sup>29</sup>, și definește ἐλευθερία prin expresia „a merge unde dorește”. După cum no-

---

de mișcarea conformă creșterii și pieirii, s-ar putea crede că facultatea generativă și cea de hrănire, prezente la toți, ar provoca mișcarea” (*ibidem*, III, 9; trad. de Al. Baumgarten, Humanitas, 2005, 201). Intermediarul cel mai probabil este Nemesius de Emesa, care vorbește despre cele trei tipuri de viață chiar la debutul tratatului său, vezi *De natura hominis*, I; trad. cit., 35. Mai sistematic abordează problema în cap. 15: „sufletul mai este divizat și astfel, după facultăți, specii, sau părți, anume, în părțile vegetativă, numită deopotrivă a creșterii, și afectivă, în partea senzitivă și în cea rațională” – trad. cit., 161). Cert este că „mișcarea (*kinesis*) grecilor are o extensie mult mai largă decât mișcarea aşa cum o înțelegem noi (...) Aristotel (în *Fizica* 192b) distinge trei specii ale mișcării: în ordinea cantității este creșterea (și scădere); în ordinea calității, este alterarea și mișcarea locală sau locomoția, pe care Aristotel o numește *phora*” (Donald J. Allan, *Aristote le philosoph*, trad. C. Lefèvre, Louvain, Editions Nauwelaerts / Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1962, 49).

<sup>25</sup> Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 496. Într-adevăr, „libertatea după Părinți e voință” (*ibidem*, 497).

<sup>26</sup> Idem, *Op. I.10*, trad. de D. Stăniloae, ed. 2012, 284.

<sup>27</sup> Idem, *Op. III*, trad. cit., 304-305.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 311.

<sup>29</sup> Vezi Florin Crășmăreanu, *Gastrimargia: animalul margos și pelicanul în scrierea maximiană Quaestiones et dubia*, *C&C*, 14, 2019, 43-73.

tează Max Pohlenz, această definiție surprinde dimensiunea negativă a termenului ἐλευθερία înțeleasă drept absență a constrângerilor: rădăcina ἐλευθ νu desemnează pur și simplu mersul ca un act fizic, ci întotdeauna o mișcare îndreptată spre un scop (τέλος), pornind deci dintr-un act de voință. El o leagă în special de modul în care Lucretius a definit-o drept *potestas per quam progredimur quo dicit quemque voluntas*<sup>30</sup> și de descrierea lui Epictet din *Conversații*: „Este liber cel care trăiește așa cum vrea, cel care nu poate fi constrâns, nici împiedecat, nici forțat [...]. Dacă sunt liber [...] călătoresc unde vreau, vin de unde vreau și merg unde vreau”<sup>31</sup>. Așadar, de-a lungul Antichițății, cel mai frecvent opus al noțiunii de ἐλευθερία este prezența obstacolelor care împiedică libertatea de mișcare<sup>32</sup>.

**III.** În ceea ce privește semnificația pe care o acordă Maxim libertății, interesante mi se par sursele sale. Totuși, exegetii nu au acordat prea mare atenție acestui aspect. Spre exemplu, Lars Thunberg, în celebra lucrare dedicată antropologiei Sfântului Maxim<sup>33</sup>, alocă mai puțin de două pagini acestui subiect, legând problemei libertății – fără a trimite la definiția adoptată de Maxim în *Disputa cu Pyrrhus* – de aceea a chipului (εἰκὼν). În acest sens, nu ar trebui neglijat termenul pe care îl folosește Maxim atunci când se referă la crearea omului: „Dumnezeu cel bun, făcând tot sufletul după chipul Său, îl aduce la existență înzestrat cu capacitatea de a se mișca prin sine (αὐτοκίνητος)”<sup>34</sup>. Prin urmare, autodeterminarea umană nu este altceva decât nucleul însușirii de chip al omului<sup>35</sup>. Omul prin acest act de voință li-

<sup>30</sup> Lucretius, *De rerum natura* II, 257; trad. de T. Naum, 1965, 92.

<sup>31</sup> Epictet, *Conversații*, IV, 1, 1 (trad. de C. Bejan, 381): *ibidem*, 34 (trad. cit., 385).

<sup>32</sup> Max Pohlenz, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. J.-F. Goffinet, Paris, Payot, 1956, 181, n. 4.

<sup>33</sup> Lars Thunberg, *op. cit.*

<sup>34</sup> Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica* I, 11; trad. de D. Stăniloae, *Filocalia* II, 2005, 121.

<sup>35</sup> Maxim face o distincție între chip (omul) și Arhetip (Hristos): „Dacă omul e chipul ființei dumnezeiești, iar ființa dumnezeiască e liberă, rezultă că și chipul e liber prin fire, dacă păstrează asemănarea cu Arhetipul. Iar dacă e așa și dacă Arhetipul prin fire S-a făcut și chip prin fire, urmează că Același a fost voitor după amândouă firile Lui. Căci s-a arătat mai înainte din Părinți că voința e libertate după fire” (*Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 513). Marcel Doucet notează în acest sens că „Maxime (ni dans la Dispute ni ailleurs) ne s'attache pas à l'expression scripturaire faisant du Christ l'image de Dieu (2 Cor. 4, 4 ; Col. 1, 15), retenue, pendant la période de l'élaboration de la doctrine trinitaire, par Origène et Athanase, par exem-

beră se poate îndrepta spre scopul său, dobândirea măntuirii. Problema teleologică din scrierile Părintilor, cu modificările de rigoare, se revendică tot din scrierile filosofilor greci. Ceea ce spune Maxim în acest loc aici este foarte aproape de ceea ce afirmase Aristotel, în *Etica Nicomahică*: „gândirea în ea însăși nu determină însă nici o mișcare, ci doar gândirea orientată spre un scop, adică gândirea practică”<sup>36</sup>.

Mai mult decât atât, nu putem vorbi despre κίνησις (care definiște libertatea și timpul la Maxim)<sup>37</sup> fără a-l invoca pe Aristotel, care pare a-l influența pe Maxim în această direcție, în special prin *Fizica* și *Etica Nicomahică*. Spre exemplu, Stagiritul, în *Etica Nicomahică*, cartea VI, cap. II, vorbește despre principiul activității, care este alegerea liberă ce urmează mișcării<sup>38</sup>. Totuși, κίνησις la Aristotel nu este definită exclusiv pe o structură triadică a temporalității: trecut, prezent și viitor, ci este în aceeași măsură definită drept o mișcare unei acțiuni, adică în momentul producerii unui acțiuni transformatoare.

Cartea a III-a din *Fizica* (200b) se deschide cu problema mișcării, care trebuie cercetată de către filosof. De fapt, primele cărți ale *Fizicii* pledează pentru înțelegerea naturii ca fiind alternanța mișcării

---

ple, pour exprimer la relation intra-trinitaire du Verbe et du Père. L'image réside, pour Maxime, dans le *noûs* humaine (*Thal* 65, PG 90, 741B). Dieu le Verbe, considéré dans l'identité indivise de la nature divine, n'est qu'archétype (Dieu est lumière par essence, archétype ; l'homme est lumière par participation, image. Le Fils comme Dieu est, comme l'Esprit, archétype, non image – *Thal* 8, PG 90, 285A), Maxime ne suit pas ceux qui, comme Évagre, avaient parlé de l'esprit comme image de l'Image (Évagre, *Cent. III*, éd. Guillaumont, p. 111). C'est, comme les autres hommes, en sa seule humanité, que le Christ est dit image" (Marcel Doucet, *La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture, Science et Esprit*, 37/2, 1985, 123-159, aici 130).

<sup>36</sup> Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea VI, cap. II; trad. de S. Petecel, 135.

<sup>37</sup> Alături de libertate, înțeleasă ca mișcarea independentă a vieții înzestrante cu inteligență, în *Questiones ad Thalassium*, Maxim definește timpul în legătură cu mișcarea: „timpul este mișcarea finită – χρόνος περιφομενή κίνησις”. Cu privire la problematica timpului la Maxim, vezi Sotiris Mitalexis, *Ever-Moving Repose: The notion of time in Maximus the Confessor's philosophy through the perspective of a relational ontology*, Berlin, Freie Universität Berlin, PhD diss., 2014; vezi și Idem, *A Note on the Definition of χρόνος and αἰών in St. Maximus the Confessor through Aristotle*, în Maxim Vasiljević (ed.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection – Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, October 18-21 2012, California*, Sebastian Press, 2013, 419-426.

<sup>38</sup> Interesant este faptul că, în paralel cu această tradiție aristotelică, „ceea ce este oferit de Origen ca ‘gen’ al libertății este <tot> mișcarea” (A. Muraru, *op. cit.*, 305).

și a repausului, poziționându-se astfel împotriva celor care susțineau fie mișcare exclusivă, adeptii lui Heraclit, fie cei care militau pentru repausul total, precum eleații. Aristotel arată că mintea noastră întâmpină dificultăți atunci când își propune să înțeleagă mișcarea, deoarece noi suntem tentați să gândim întotdeauna acte complete, iar mișcarea este prin excelență incompletă („posibilul căruia îi revine acțul este ceva incomplet”). Chiar și așa, mintea noastră va gândi actele complete, supuse mișcării, ca fiind incomplete.

Pentru Maxim, „toată viața celor făcute se arată prin mișcare [...], căci nu poate fi viață fără mișcare înnăscută”<sup>39</sup>. Mișcarea este înnăscută, „mișcarea cea după fire”<sup>40</sup>, fire pe care a făcut-o Dumnezeu. Aproape în termeni aristotelici, Mărturisitorul „deosebește de cele mișcate pe Cel ce mișcă”<sup>41</sup>, care este „cauza mișcării”. Totuși, aceeași idee se regăsește și la Origen, care în *De Principiis* (III, 1, 2) deosebește între cele care au în ele însese cauza mișcării și cele care au această cauză în exterior. A. Muraru apreciază că Origen ar fi influențat în acest sens de învățătura stoică: „care a propus și el asimilarea libertății cu mișcarea”<sup>42</sup>. Totuși, spre deosebire de stoicism, Origen își fundamentează libertatea în λόγος, care ne oferă posibilitatea de a alege<sup>43</sup>. Așadar, Origen susține că „doar acest λόγος dă posibilitatea libertății”<sup>44</sup>. Mai mult decât atât, Maxim spune – preluând o formulare impusă de stoicism, dar cu rădăcini tot în aristotelism – că „de aceea s-a spus de unele că depind de noi, iar de altele că «se pot face prin noi», fiindcă deliberăm despre orice lucru”<sup>45</sup>. În *Opusculul I.7*, Maxim definește libertatea într-un sens care se regăsește în filosofia antichității: „libertatea este luarea legitimă în stăpânire a celor ce depind de noi, sau dorirea nerobită a celor ce depind de noi”<sup>46</sup>. Tradusă

<sup>39</sup> Maxim Mărturisitorul, *Ep. VII*, trad. de D. Stăniloae, 82-83.

<sup>40</sup> Idem, *Ep. II*, trad. cit., 47.

<sup>41</sup> Idem, *Ep. VI*, trad. cit., 77.

<sup>42</sup> A. Muraru, *op. cit.*, 306.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 309-311.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 312-313.

<sup>45</sup> Maxim Mărturisitorul, *Op. I.5*, trad. cit., 273.

<sup>46</sup> Idem, *Op. I.7*, trad. cit., 275-276. Prima sursă care ne vine în minte cu privire la această idee este filosofia stoică, în special Epictet, *Manualul 1.1-3*: „dințre lucruri, unele depind de noi, altele nu depind de noi [...]. Lucrurile care depind de noi sunt prin natura lor libere, lipsite de orice obstacol și de orice piedică. Cele care nu depind de noi sunt lipsite de forță, supuse sclaviei, piedicilor și străine nouă. Amintește-ți, așadar, că, dacă socotești libere lucrurile care sunt prin natura lor

în alt limbaj, cele care nu țin de noi aparțin naturii, or, Maxim spune că cele ce țin de natură, în acest caz și voința naturală, nu se educă : „cele naturale nu se învață [...] nimeni nu învață vreodată a voi, urmează că omul este voitor prin fire”<sup>47</sup>. Iar voința nu este nimic altceva decât libertatea, acordată omului încă din momentul conceperii sale, în pântecetele mamei: „dacă omul este liber prin fire, urmează că este voitor prin fire”<sup>48</sup>. Concluzia care ne interesează aici este aceea că *omul este prin natură liber*, libertatea nefiind o achiziție culturală sau dobândită prin educație.

Cu toate că este evidentă influența idelor lui Aristotel în scrierile lui Maxim, cel mai probabil însușite și prin intermediul lui Nemesius de Emesa<sup>49</sup>, numele Stagiritului nu are decât foarte puține o-

---

supuse sclaviei și drept ale tale cele ce sunt străine de tine, vei fi împiedicat să acționezi, vei fi trist, vei fi agitat și le vei aduce reproșuri zeilor și oamenilor” (trad. de C. Bejan, 481). Totuși, înaintea stoicilor, întâlnim distincția între „lucruri care țin de noi” (adică vicii și virtuți) și „lucruri care nu țin de noi” la Aristotel: „alegerea deliberată privește lucrurile ce depind de noi” (*Etica Nicomahică*, III, 2; 1111b, trad. de S. Petecel, 55); „ca obiect al deliberării noastre rămâne deci ceea ce depinde de noi însine și poate fi realizat de noi. Cauzele lucrurilor par să fie natura, necesitatea și hazardul, la care se adaugă intelectul și tot ce reprezintă opera omului. Dar fiecare om deliberează asupra lucrurilor pe care el însuși le poate realiza” (*ibidem*, III, 3; 1112a, trad. cit., 57). Un autor pe care Maxim l-a citit cu siguranță este Nemesius din Emesa, care, în bună tradiție aristotelică, vorbește despre lucruri care țin de noi și altele care nu stau în puterea noastră: „actele voluntare și involuntare țin de noi, iar digestia și creșterea nu stau în puterea noastră” (*De natura hominis* XXXII, trad. cit., 225); sau „alegerea este o dorință deliberativă pentru lucrurile care stau în puterea noastră, sau deliberarea appetitivă despre cele care stau în puterea noastră” (*ibidem* XXXIII, trad. cit., 233). La fel, „deliberăm despre cele ce stau sub controlul nostru” (*ibidem* XXXIV, trad. cit., 235). Niciodată nu deliberam asupra celor care ies din sfera puterii noastre, nu putem delibera asupra celor care se petrec din nevoie, care se petrec întotdeauna la fel, sau despre cele naturale” (*ibidem* XXXIV, trad. cit., 237; vezi și cap. XXXIX, XXXX).

<sup>47</sup> Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 497.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 497. Pentru Maxim, modelul acestei libertăți umane este libertatea divină: „dacă omul a fost făcut după chipul Dumnezeirii fericite și mai presus de ființă, iar firea dumnezeiască e liberă prin fire, urmează că și omul, fiind cu adevărat chipul Ei, e liber” (*ibidem*). Omul este, aşadar, liber prin natura sa, iar libertatea, fiind naturală, nu se poate dobândi sau învăța.

<sup>49</sup> „Maxime a fait des études très soignées, qui embrassaient à la fois la théologie aussi bien que les disciplines libérales. Ainsi, il est clair que, soit directement, soit indirectement – notamment par l’intermédiaire de l’œuvre *De natura hominis* de Nemesius d’Émèse –, il a pris connaissance de la philosophie antique païenne ; en effet, le vocabulaire technique dont il se sert, en particulier les termes qu’il em-

curențe în opera maximiană. După cunoștința mea, numele Apiostrōtēlēs are doar trei ocurențe în textele păstrate de la Maxim: *Quaestiones et dubia* (q. 126), scolii la textele lui Dionisie Areopagitul, DN 377, 7 *sqq*<sup>50</sup> – unde Aristotel este citat împreună cu tratatul său *De generatione animalium* – și în *Epistola VII*, către Ioan presbiterul<sup>51</sup>, unde îl întâlnim pe filosoful grec citat încă o dată alături de Epicur și nu într-un sens elogios, dimpotrivă. Totuși, numărul redus de citări ale unui autor nu reprezintă tocmai un argument puternic pentru a susține faptul că Maxim Mărturisitorul nu citise în mod direct scrierile lui Aristotel.

Chiar dacă Aristotel consideră că mișcare este întotdeauna între lucruri și este nepieritoare (*Fizica*), el crede că sufletul uman este muritor, prin urmare – potrivit acestei perspective – nu putem avea de-a face cu nici un fel de mișcare după moarte. Cu toate că folosește unele idei aristotelice, Maxim se opune clar învățăturii sale, fără însă a-l numi explicit pe Stagirit, care susținea eternitatea lumii și a materiei<sup>52</sup>. Concluzia lui Maxim este clară: eternitatea materiei este o doctrină absurdă, deoarece, dacă ar fi aşa, „ar exista după realități diferențe: Dumnezeu și materia”, ceea ce nu este cu putință. Pentru autorul bizantin, lumea are în mod evident un început în timp: „cunoștința lucrurilor având-o Făcătorul preexistentă în Sine din veci, a adus-o la ființă (a substanțializat-o) și a scos-o la iveală atunci când a voit. Căci

---

ploie pour décrire l'agir humaine et la volonté humaine, sont tributaires de ceux qu'on trouve chez les philosophes grecs” (Bram Roosen et Peter van Deun, *Les collections de définitions philosophico-théologiques appartenant à la tradition de Maxime le Confesseur : le recueil centré sur δηωνυμον, συνάνυμον, παρώνυμον, ἐτερόνυμον*, în M. Cacouros, M.-H. Congourdeau (éds.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XXe Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 2001)*, Leuven, Peeters, 2006, 53 ; vezi, de asemenea, R.-A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine*, *RecTh* 21, 1954, 71-77).

<sup>50</sup> Beate R. Suchla, *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum* (Patristische Texte und Studien 62), Berlin, Walter De Gruyter, 2011, 405. 5-6 (trad. de D. Stăniloae în Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, București, Paideia, 1996, 220).

<sup>51</sup> Maxim Mărturisitorul, *Ep. VII*, trad. cit., 84.

<sup>52</sup> Vezi, în special, Maxim, *Ambiguum* 10. Pentru această chestiune, vezi și Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Iași, Polirom, 2009, 709.

este o nebunie a te îndoi că Dumnezeu Cel atotputernic poate să aducă ceva la ființă, atunci când vrea”<sup>53</sup>.

Aristotel nu-l mai poate ajuta de aici în acolo pe Maxim, care forțează limitele limbajului, recurgând la formulări oximoronice: este „un lucru minunat să vezi o *stabilitate pururea mișcătoare* și luncioasă și o *mișcare pururea mobilă*”<sup>54</sup>. Pentru Maxim, *eon*-ul, veșnicia, este ace(e)lași cu *repausul* (comentariul la Schimbarea la Față), iar dragostea nu reprezintă altceva decât repausul (στάσις), un sfârșit al mișcării care produce o bucurie (ἀπόλαυσις) deplină (*Ep.* 2)<sup>55</sup>. Așadar, pentru Maxim, dragostea, repausul și bucuria sunt intim legate și interdependente una de celalătă. În *Quaestiones ad Thalassium*, 59 (CCSG 22, 53), Maxim identifică „repausul întruna mișcător” (ἀεικίνητος στάσις) cu bucuria (ἀπόλαυσις). În alte cuvinte, este vorba despre Ziua a Opta de care vorbește Maxim în *Quaestiones et dubia*, care nu este altceva decât împărăția lui Dumnezeu. Or, această Ziuă a Opta, sabatul, nu este altceva decât „nepătimirea (ἐλευθερία) sufletului rațional”<sup>56</sup>.

**IV.** „Fiindcă libertatea voinței face cu puțință o separație de Dumnezeu, dar nu e în stare să suprime consecințele acestei separații. Creația nu poate transforma ea însăși blestemul lui Adam în binecuvântare. De aceea Dumnezeu a trebuit să deschidă El Însuși o cale de întoarcere spre El, ba chiar să devină El Însuși „cale”, „doctor”, „ușă” etc.<sup>57</sup>. Așadar, trecând dinspre registrul filosofic înspre cel teologic, înțelegerea voințelor și a libertății la Maxim, ridică o serie de probleme. Acestea vin cumva în cascadă, iar prima dintre ele mi se pare aceasta: în Hristos nu este voință gnomică<sup>58</sup>, deoarece „omenescul lui

<sup>53</sup> Maxim Mărturisitorul, *De caritate* IV, 4, trad. de D. Stăniloae, *Filocalia* II, 2005, 99.

<sup>54</sup> Idem, *Ambiguum* 71, trad. cit., 523.

<sup>55</sup> Lars Thunberg, *op. cit.*, 352-353.

<sup>56</sup> Maxim Mărturisitorul, *Capita theologica et oeconomica* I, 37; trad. de D. Stăniloae, *Filocalia* II, 2005, 179.

<sup>57</sup> Evagrie Ponticul, *Kephalaia Gnostica* VI, 20; vezi și Gabriel Bunge, *Studiul introductiv*, în Avva Evagrie Ponticul, *Scrisori din pustie*. Introduse și comentate de schimărhimandrit Gabriel Bunge. Traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2022, 166-167.

<sup>58</sup> Maxim susține că în Hristos nu este voință gnomică (socotință, cum traduce Stăniloae): „afirmând o socotință în Hristos, cum a arătat discuția despre ea, îl dogmatizează simplu om, trebuind să delibereze ca noi din neștiință și îndoială și având în Sine cele contrare, odată ce cineva deliberează despre cele îndoielnice, și nu despre ceea ce nu e îndoielnic. Noi avem în mod natural prin fire simpla dorință a binelui. Iar experiența felului de a fi al binelui o avem prin cercetare și deliberare.

Hristos nu se mișcă prin libera alegere, ca al nostru, ajungând prin sfătuirea cu sine și prin judecată la cunoașterea celor contrare între ele, ca să nu se cugete, putându-se schimba prin fire în alegere. Ci, luând existența odată cu unirea cu Dumnezeu Cuvântul, a avut mișcarea nesupusă îndoielii, mai bine zis statornică, potrivit dorinței naturale sau voinței<sup>59</sup>.

Esențial în acest moment pentru înțelegerea libertății Mântuitorului<sup>60</sup> și implicit a libertății noastre este episodul agoniei lui Hristos din Grădina Ghetsimani<sup>61</sup>. Pentru Maxim, miza era una uriașă: dacă se admitea în Hristos doar o voință, cea divină (cum doreau monoteiștii), atunci cum se putea accepta refuzul paharului de către Hristos? Prin urmare, pericopa evanghelică „*Eli, eli, lama sabah tani*, „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?” (Mt. 27, 46)” trebuie coroborată cu „Părintele Meu, de este cu puțință, treacă de la Mine paharul acesta, dar nu precum voi esc Eu, ci precum voi ești Tu” (Mt. 26,

---

Și de aceea se vorbește în chip potrivit cu privire la noi de socotință care e modul întrebuiențării, nu rațiunea firii. Căci și firea s-a schimbat infinit. Dar în umanitatea Domnului, care nu subzistă ca ipostas în mod simplu ca noi, ci dumnezeiește – căci era Dumnezeu, Care S-a arătat pentru noi în trup din noi – nu se poate afirma socotință. Căci prin ea însăși existența Sa sau prin faptul de a subzista (de a fi în ipostas) dumnezeiește, avea în mod natural binele ca propriu și răul îi era străin” (Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrrhus*, trad. cit., 501-502). În interpretarea unui exeget, „sans doute, il n'y a pas, selon Maxime, de délibération dans le Christ ; mais les deux « moments » (dans le cas de l'agonie : l'instance de refus, puis celle d'acceptation) dans l'exercice d'une même puissance volitive ne sont pas absents chez le Christ, le second comportant, même sans délibération, la mise en relation, œuvre de raison, d'un moyen (la Passion) et d'une fin (le salut voulu par le Père)” (M. Doucet, *op. cit.*, 72).

<sup>59</sup> Maxim Mărturisitorul, *Op. I.11*, trad. cit., 290.

<sup>60</sup> Problematica cu privire la libertatea lui Hristos este una justificată pentru exegiza contemporană, de vreme ce „le problème débattu au 7<sup>e</sup> siècle n'était pas de savoir si le Christ comme homme était libre ou non : il était de savoir s'il avait ou non une faculté de volonté comme partie de sa nature humaine. Si l'on admettait qu'il en avait une, il allait de soi pour tous que le Christ jouissait d'une liberté humaine, ou plus précisément, d'un pouvoir humain d'auto-détermination” (M. Doucet, *op. cit.*, 78).

<sup>61</sup> Cu privire la acest subiect, vezi François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, préface de M.-J. Le Guillou, Paris, Beauchesne (coll. Théologie historique, 52), 1979. O critică foarte intemeiată a acestei lucrări găsim la M. Doucet, *op. cit.*, 53-83.

39; 26, 42)<sup>62</sup>. Potrivit lui Maxim, „omenescul lui Hristos nu se mișca prin libera alegere, ca al nostru, ajungând prin sfătuirea cu sine și prin judecată la cunoașterea celor contrare între ele, ca să nu se cugete putându-se schimba prin fire în alegere. Ci, luând existență odată cu unirea cu Dumnezeu Cuvântul, a avut mișcarea nesupusă îndoielii, mai bine zis statornică, potrivit dorinței naturale sau voinței, sau, ca să spunem mai propriu, și-a avut stabilitatea nemîscată în El, potrivit venirii la o existență desăvârșit curată și îndumnezeită în Dumnezeu-Cuvântul”<sup>63</sup>. În alți termeni, „Cuvântul întrupat avea ca om capacitatea de a voi mișcată de voia Lui dumnezească”<sup>64</sup>. Aparentă contradicție între cele două episoade este explicată de un exeget astfel: „chiar în soluția oferită de Maxim, mișcarea naturală de respingere a paharului prezentă în Hristos este anulată în cadrul voinței umane de o decizie rațională, astfel că nu există opoziție între voința umană și voința divină în interiorul aceluiasi subiect care voiește”<sup>65</sup>.

Pe de altă parte, cel mai confortabil răspuns pe care îl putem formula ar presupune ieșirea din sfera libertății umane și acceptarea libertății divine, peste puterea noastră de înțelegere. În acest sens, există cel puțin un argument biblic, mai exact cel din *Cartea Facerii* (1, 26): „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră”, de unde putem trage concluzia că actul liber al creație este constitutiv facerii omului, îl precedă într-o anumită măsură<sup>66</sup>. Dar, Maxim nu se

<sup>62</sup> Pentru Maxim, „cuvântul: ‘Nu precum Eu voiesc, ci precum Tu’ nu arată nimic altceva decât că a îmbrăcat trup cu adevărat temător de moarte. Căci e propriu trupului a se teme de moarte, a se feri de ea și a se întrista până la moarte” (*Op. XXIV*, trad. cit., 477); vezi întregul *Opuscul 6: Despre cuvântul*: „Părinte, de este cu puțință, să treacă de la mine acest pahar (*Matei 26, 39*)” (trad. cit., 322-325).

<sup>63</sup> Maxim Mărturisitorul, *Op. I.11*, trad. cit., 290.

<sup>64</sup> Idem, *Op. III*, trad. cit., 305.

<sup>65</sup> „Même dans la solution de Maxime, le mouvement naturel de rejet de la Coupe dans le Christ est annulé dans la volonté humaine par une décision rationnelle, en sorte qu'il n'y a pas de contrariété entre la volonté humaine et la volonté divine d'un même sujet voulant” (M. Doucet, *op. cit.* 59).

<sup>66</sup> Unii autori din tradiția evagriană, ale căror texte este foarte posibil să le fi cunoscut Maxim, vorbeau despre „starea primordială, dinainte de mișcare” (*Ucenicii lui Evagrie, Capete filocalice*, traducere, introducere, note și comentarii de Ieromonah Agapie Corbu, ediție bilingvă, text grec stabilit de Paul Géhin, Arad, Editura Sfântul Nectarie, 2020, 99). În termenii lui Maxim, „facerea celor făcute de Dumnezeu, inteligibile și sensibile, e cugetată anteroară mișcării. Căci nu poate fi mișcarea înaintea facerii” (*Ambiguum 7*, trad. cit., 102). Așadar, a fost o vreme când mișcarea nu exista și va veni un timp când mișcarea nu va mai fi.

mulțumește cu răspunsuri la îndemână, confortabile, ci dă profunzime subiectului prin introducerea unei distincții care lămurește în mare măsură problema: deosebirea dintre λόγος (rațiune) și τρόπος (mod), pe care o aplică și în cazul lui Hristos: „omenescul Lui se deosebește de al nostru nu pentru rațiunea firii, ci pentru modul nou al nașterii, fiind Același ca noi, dar nefiind Același pentru nașterea fără de să-mântă”<sup>67</sup>. Prin urmare, „dacă capacitatea de a voi și voirea de fapt nu sunt unul și același lucru [...], Cuvântul Întrupat avea ca om capacitatea de a voi mișcată de voia Lui dumnezească”<sup>68</sup>.

O a doua distincție introdusă de Maxim în centrul voinței umane, este aceea dintre „rațiunea facultății (sau a „puterii după fire”, cum traduce D. Stăniloae)” proprie naturii și „modul de mișcare”<sup>69</sup> propriu fiecărei libertăți în acțiune, care evidențiază o diferență aparent insurmontabilă dintre *tropos*-ul păcătos al oamenilor, care se păstrează astfel chiar dacă *logos*-ul naturii lor rămâne îndreptat pururi spre bine. Întrebarea este dacă Hristos poate să salveze *tropos*-ul păcătos al oamenilor?

V. Din scrierile maximiene înțelegem că modul păcătos (*tropos*-ul) al libertății umane este convertit prin *tr-un act dublu liber al Cuvântului*, prima dată dinspre natura divină spre cea umană și apoi dinspre natura umană spre cea divină.

Așadar, pe de o parte, actul prin care „El a asumat”, sau primit ca a Lui ceea ce este omenesc („afară de păcat” – *Ev. 4, 15*) prin însăși întruparea Sa. Pe de altă parte, tot ca urmare a actului voluntar și gratuit de a asuma natura noastră, Hristos consumă tot ce este proprietatea omului (anume patimile) precum face focul cu ceara. În cuvintele lui Maxim, „numai prin asumare, din milă, se poate socoti că Cel ce e capul întregului trup și-a însușit ca Doctor bolile celui suferind, până a ne elibera de acestea, Ca Dumnezeu care S-a întrupat pentru noi, luându-le de la noi și desființându-le cu puterea trupului asumat al Lui. Căci motivul patimilor e îndoit: unul e certarea, altul necinstea. Primul caracterizează firea noastră, al doilea o altereză. Pe primul l-a primit ca om pentru noi voindu-l ființial, adeverind firea și înlăturând osânda noastră, pe al doilea l-a însușit iarăși în chip economic (mântuitor) ca un iubitor de oameni arătându-Se în noi și în modul

<sup>67</sup> Maxim Mărturisitorul, *Op. IV*, trad. cit., 317.

<sup>68</sup> Idem, *Op. III*, trad. cit., 305.

<sup>69</sup> Idem, *Op. XX*, trad. cit., 457.

nostru nevindecat, ca, consumând tot ce e al nostru ca focul ceară, sau ca soarele aburul pământului, să ne transmită cele ale Sale și să ne facă încă de aici nepătimitori și nestricăcioși prin făgăduință<sup>70</sup>. Astfel, prin moartea Sa, modul (*tropos-ul*) nostru nevindecat este „total distrus” astfel încât „ne transmite”, prin învierea sa, „nepătimirea și incoruptibilitatea, conform făgăduinței”.

Coroborat cu acest subiect, se poate ridica o altă problemă, mai dificilă, din punctul meu de vedere: dacă firea este și rămâne nealteleată – „voința noastră este vădit simplă și nicidcum fără de păcat din pricina alunecării ei aici și acolo, care nu alterează firea, dar abate mișcarea”<sup>71</sup> –, indiferent ce am delibera și decide noi la un moment dat, este nevoie de o *îndumnezeire a firii*, cum afirmă în repetate rânduri unii exegeți<sup>72</sup>. Pentru un răspuns satisfăcător este necesară o cercetare atentă a textelor maximiene, pe care o vom face cu alt prilej.

Încercând să formulăm concluzia acestui studiu, trebuie să recunoaștem faptul că, deși termenul ἐλευθερία este întâlnit în scrierile filosofilor antici, nu este diminuată în nici un fel dificultatea de a ști ce înțelegeau grecii prin libertate. Obstacolul epistemologic sau hermeneutic se regăsește în tendința inevitabilă de a proiecta retrospecțiv asupra unui concept falduri de sens pe care le-a căpătat mult mai târziu. De fapt, cu alte cuvinte, acesta este chiar avertismentul lui Max Pohlenz, din debutul cărții sale dedicate problematicii libertății în Grecia antică. Dar, oare, prin astfel de afirmații, nu suntem într-un registru al dezideratului? Este posibil ca exegeza modernă să nu fie de loc afectată de aceste *Wirkungsgeschichte* ale tezelor antice despre libertate?

De asemenea, contrar tezei susținute de Hannah Arendt, am evidențiat faptul că problematica libertății nu poate fi identificată *abia odată cu scrierile augustiniene* (teză reductivă din punct de vedere hermeneutic), ci trebuie avută în vedere și tradiția greacă a creștinismului din primele secole, reprezentată în acest articol prin câțiva autori semnificativi. Totodată, nu trebuie neglijat nici faptul că unii autori, aşa cum este Maxim Mărturisitorul, valorifică ideile despre libertate extrase din scrierile Stagiritului, fie în mod direct, fie, cel mai pro-

<sup>70</sup> Maxim Mărturisitorul, *Op. XX*, trad. cit., 459.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 458.

<sup>72</sup> Vezi, spre exemplu, Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, trad. de Marinela Bojin, ediție îngrijită de pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia, 2013, 218-219.

babil, prin intermediar. Problema libertății nu era un secundară, reflectată doar în dimensiunea sa practică, cotidiană, ci și o preocupare teoretică, aşa cum reiese din scrierile autorilor de limbă greacă antenți. Pentru Maxim Mărturisitorul, în bună tradiție aristotelică-stoică, „libertatea este luarea legitimă în stăpânire a celor ce pot fi făcute de noi, sau luarea în stăpânire a celor ce depind de noi, sau dorirea ne-robită a celor ce depind de noi”<sup>73</sup>.

Pe lângă faptul că scrierile lui Aristotel, unde discută despre problema mișcării, a timpului și a libertății, ar putea constitui o sursă destul de certă pentru Maxim, putem constata totodată și limitele acestor subiecte de proveniență aristotelică. Mișcarea, aşa cum o înțelege Stagiritul, nu este de folos pentru un autor creștin decât până la un punct. Dincolo de acest punct, în care mișcarea teoretizată de Aristotel se oprește, mai putem vorbi despre libertate? *In Patria libertatea, condiționată de mișcare, mai are ea vreun sens?*

Odată cu, „sfârșitul mișcării”<sup>74</sup> intră în scenă un alt tip de libertate, cea oferită de Hristos, care nu poate fi gândită în categoriile aristotelice care privesc lumea naturală, deoarece Hristos le face pe toate mai presus de noi. Ideal ar fi ca libertății lui Dumnezeu de a se face om, omul să răspundă cu libertatea sa în Hristos, Dumnezeu-Om.

Paradoxal, acolo unde se oprește libertatea aristotelică (condiționată de mișcare!), se naște libertatea în Hristos. Moartea care la Aristotel nu duce la nici un „dincolo”, aduce, în creștinism, libertatea totală în Hristos, tocmai prin Moarte Sa. În cuvinte și mai puține, evanghelistul Ioan ne spune că doar „adevărul vă va face liberi” (In. 8, 32). Dacă Adevărul se află alături de noi „până la sfârșitul veacului” (Mt. 28, 19), atunci trebuie să trăim întotdeauna „ca oamenii liberi” (1 Pt. 2, 16).

---

<sup>73</sup> Maxim Mărturisitorul, *Op. I.7*, trad. cit., 275.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 279.

## UN'UMILIANTE INDIGENZA: NOTA TESTUALE ED ESEGETICA AD AMMIANO, 14, 6, 13

Fabrizio FERACO\*  
(Università della Calabria)

**Keywords:** *Ammianus Marcellinus, textual criticism, poverty, begging.*

**Abstract:** *A humbling poverty: textual and exegetic note about Ammianus, 14, 6, 13.* In the first Roman digression, Ammianus describes the humbling condition of a respectable foreigner, who is forced, in order to live, to offer his greeting to a rich man. I pay attention, in particular, to the last part of this sketch. On the one hand, I propose to correct the transmitted reading et non temisero in et <si> non ut miser and I mean ut miser in a declaratory-casual sense (= “since you are poor”); on the other hand, I accept the reading stipi, that is proposed by Demandt, but not the preposition in and moreover I interpret stipi in the sense of “begging”, because, in my opinion, in this context the key element is the poverty of the foreigner.

**Cuvinte-cheie:** *Ammianus Marcellinus, critică textuală, săracie, cerșetorie.*

**Rezumat:** *O săracie umilitoare: notă textuală și exegetică despre Ammianus, 14, 6, 13.* În prima digresiune română, Ammianus descrie condiția umilitoare a unui străin respectabil, care este nevoit, pentru a trăi, să-și ofere salutul unui om bogat. În special, ultimei părți a acestei schițe. Pe de o parte, îmi propun să corectez lectura transmisă et non temisero în et <si> non ut miser și mă refer la ut miser în sens declarativ-cazual (= „de vreme ce eşti sărac”); pe de altă parte, accept lectura stipi, care este propusă de Demandt, dar nu și prepoziția in și, mai mult, interpretez stipi în sensul de „cerșit”, deoarece, în opinia mea, în acest context elementul-cheie este săracia străinului.

Nei §§ 12-13 della prima delle due digressioni romane delle *Res gestae* (14, 6)<sup>1</sup>, Ammiano parla delle umiliazioni che subisce uno stra-

---

\* fabrizio.feraco@unical.it

<sup>1</sup> Per un quadro critico sulle due digressioni rimando a Carmelo Salemme, *Similitudini nella storia. Un capitolo su Ammiano Marcellino*, Napoli, 1989, 12-13, n. 6.

niero rispettabile (*honestus advena*)<sup>2</sup>, nel momento in cui entra nella dimora di un uomo ricco e superbo (*bene nummatum tumentemque*) a porgere il proprio saluto. All'inizio è accolto calorosamente, *tamquam exoptatus*, e si meraviglia che uomo così rilevante manifesti una grande attenzione nei suoi confronti, pur non avendolo mai visto prima. Il giorno successivo, confidando nella *affabilitas* manifestata verso la sua persona, ritorna, ma viene ricevuto come se fosse capitato lì per la prima volta: cfr. § 13 *Hacque affabilitate confisus cum eadem postridie feceris, ut incognitus haerebis et repentinus hortatore illo hesterno <...>*<sup>3</sup> *numerando, qui sis vel unde venias diutius ambigente.* Poi però viene riconosciuto e accolto come amico. Tuttavia, se, nel corso della sua assidua e continuativa attività di *salutatio*, gli capiterà di assentarsi per pochi giorni, tornerà a subire di nuovo le medesime umiliazioni: cfr. § 13 ... *si te salutandi assiduitati dederis triennio indiscretus et per totidem dierum<sup>4</sup> defueris tempus, reverteris ad paria preferenda...*

<sup>2</sup> Wilhelm Ensslin, *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, *Klio Beiheft* 16, Wiesbaden, 1923 (= Aaalen, 1963), 7 vede nella figura dell'*honestus advena* di 14, 6, 12 lo stesso Ammiano, in quanto alcuni ambienti nobiliari romani non avevano concesso allo storico di farvi parte come membro alla pari.

<sup>3</sup> Seyfarth conserva opportunamente la lacuna della tradizione manoscritta; per i vari tentativi di colmare la lacuna rinvio all'apparato dell'edizione teubneriana dello stesso Seyfarth (*Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, edidit Wolfgang Seyfarth adiuvantibus Liselotte Jacob-Karau et Ilse Ulmann, vol. I [libri XIV-XXV], Leipzig, 1978 [= Stuttgart-Leipzig, 1999]).

<sup>4</sup> L'integrazione *dierum* (accolta nel testo da tutti i più recenti editori) è dovuta al Valesio, che non esclude neppure la possibilità di leggere *mensium*: cfr. *Ammiani Marcellini Quae supersunt* cum notis integris Frid. Lindenbrogii, Henr. et Hadr. Valesiorum et Iac. Gronovii quibus Thom. Reinesii quasdam et suas adiecit Io. Augustin. Wagner. Editionem absoluti Car. Gottlob Aug. Erfurdt, II vol., Lipsiae, 1808 (= Hildesheim-New York, 1975), 39: «Arguit enim superbiam et iniquitatem illorum Nobilium, quos cum adsiduo officio per triennium colueris, si forte triduo, aut trimestri spatio absis, prioris obsequiu tui oblivio subit» (il Gronovio, in maniera dubitativa, si chiede se non si debba leggere: *tot dierum defueris tempus*; così Gardthausen, mentre Eyssenhardt stampa la lezione tradita: *per totidem defueris tempus*). La proposta di leggere *mensium* è preferita da Henricus Dederichs, *Quaestiones Ammianeae grammatica et criticae*, Monasterii, 1878, 27-28, il quale ritiene non verisimile che, passati soltanto tre giorni, il ricco dimenticasse l'atto di ossequio nei suoi confronti. Ma è proprio il contrasto tra il periodo di tempo di tre anni di frequentazione della casa e l'assenza da questa di soli tre giorni a contribuire ad evidenziare la condizione di totale indifferenza patita dallo straniero impegnato nella sua umiliante attività di salutatore. Tra l'altro, da un punto di vista paleografico, è

A questo punto Ammiano fa una considerazione conclusiva sul destino quasi inevitabile che tocca al malcapitato straniero per il resto della sua vita. Proprio in questa parte conclusiva si concentrano i problemi di natura testuale ed esegetica sui quali intendo porre la mia attenzione. Partiamo dal testo dell'edizione di Seyfarth: ... *nec, ubi esses, interrogatus et, ni inde miser discesseris, aetatem omnem frustra in stipi te conteres summittendo*. Anzitutto, la lettura *et ni inde miser* è frutto di una congettura di Novák, che così corregge la lezione tradita *et non temisero* della seconda mano di V e di E<sup>5</sup>; la proposta di Novák viene accolta nel testo, oltre che da Seyfarth, anche dagli altri editori più recenti, a partire da Clark<sup>6</sup>. Il senso attribuito all'espressione *ni inde miser discesseris* non è sempre esattamente lo stesso nelle traduzioni proposte. Rolfe traduce: «unless you abandon the quest in sorrow»<sup>7</sup>, intendendo *ni* nel senso di “a meno che”, ma non fornendo, a mio parere, di *miser* un senso convincente con «in sorrow» (concretualmente non distante Selem: «se miseramente non te ne andrai di lì»<sup>8</sup> nella resa di *miser* con un avverbio; cfr. anche Seyfarth: «Wenn er sich dann nicht von dort voller Kummer entfernt»<sup>9</sup>). Da questo punto di vista, differente è la proposta interpretativa di Galletier-Fontaine nella loro traduzione: «si tu ne t'eloignes pas de lui, infortuné que tu

---

molto probabile che in una sequenza come *totidem dierum defueris* sia stato omesso per errore il sostantivo *dierum*.

<sup>5</sup> Cfr. Robert Novák, *Ad Ammianum Marcellinum*, LF, 5, 1887, 341, che critica la congettura di Eyssenhardt, il quale, seguito da Gardthausen, stampa: *et quo tandem miser* (nelle antiche edizioni di Sabino e Accursio si legge: *et non e medio*, in quella del Gelenio: *et num è medio*). Ricordiamo anche *et cur tandem miser* di Henricus Dederichs, *Quaestiones Ammianeae*, cit., 28 (evidentemente pone in connessione questa interrogativa indiretta con la precedente, vale a dire *ubi esses*); Ernestus Schneider, *Quaestiones Ammianeae*, Berolini, 1879, 1-2 propone di leggere: *aut an notum visurus discesseris* («Ac peregrinos prope urbem in villis amicorum nonnumquam versatos esse probabile duco», spiega lo studioso).

<sup>6</sup> Va tuttavia detto che quest'ultimo, in apparato, propone una sua congettura: *et ni inde vel sero*; sempre dall'apparato di Clark apprendiamo anche le proposte di Petschenig: *et ni saltem sero*, Traube: *et ni ante miser*, Heraeus: *et ni tandem* (*isero = dierum*, termine adoperato poco prima).

<sup>7</sup> *Ammianus Marcellinus*, with an English Translation by John C. Rolfe, I, London-Cambridge Mass., 1935, 43.

<sup>8</sup> *Ammiano Marcellino, Le Storie*, a cura di Antonio Selem, Torino, 1973<sup>2</sup> (= 2007), 81.

<sup>9</sup> *Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte*, lateinisch und deutsch und mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth, I. Buch 14-17, Berlin, 1968, 75.

es»<sup>10</sup>, simile alla quale è quella di Viansino: «e se (disgraziato che sei!) non te ne terrai lontano»<sup>11</sup> (cfr. anche Caltabiano: «e se tu, infelice, non ti allontanerai da quel luogo»<sup>12</sup>).

La mia proposta è quella di correggere la lezione tradita *et non temisero in et <si> non ut miser*, con l'uso di *ut* comparativo, che assume in questo caso un valore dichiarativo-causale: «come (c'è da attendersi dal fatto che), dato il fatto che, in quanto»<sup>13</sup>. Si tratta di uso altrove attestato in Ammiano<sup>14</sup>; per limitarmi a qualche esempio tratto dal libro XIV, cfr. 14, 9, 6 *Cumque pertinacius ut legum gnarus accusatorem flagitaret...;* 10, 5 ... *ne eum ut praepotens acueret...;* 11, 8 ... *qui eum ut truculentum horrebant...* Qui sostanzialmente si sta dicendo che se lo straniero, data la sua condizione di povertà (*ut miser*), non si allontanerà dalla casa del ricco signore, sarà costretto a vivere la sua vita subendo questa condizione di subalternità (concetto quest'ultimo contenuto nella proposizione che chiude il periodo e che pure presenta, come vedremo, un problema testuale). Non ritengo che l'aggettivo *miser* sia qui da intendere in riferimento ad una condizione di miseria morale, ma ad una più concreta situazione di povertà (cfr. *ThLL* VIII 1104, 25, s. v. *miser*). L'elemento della povertà è centrale, in quanto è evidentemente il motivo che spinge l'*honestus advena* a frequentare la casa del ricco signore. Alla condizione di povero si fa già in precedenza riferimento in 14, 6, 12 ... *miraberis numquam antea visus summatem virum tenuem te sic enixius observantem...*: sono posti a diretto contatto i termini in antitesi *summam* e *tenuem*, con il primo riferito al padrone di casa, di cui sappiamo che era facoltoso (*bene nummatum*), il secondo allo straniero, che evidentemente aveva poca disponibilità economica (sulla contrapposizione nel senso di 'ricchezza vs. povertà' cfr. *infra*). Questo senso da attribuire all'aggettivo *tenuis* (per il quale cfr. Georges-Calonghi, s. v.: «trasl. di pers. **indigente, povero**») è

<sup>10</sup> Ammien Marcellin, *Histoires*, I, livres XIV-XVI, texte établi et traduit par Édouard Galletier avec la collaboration de Jacques Fontaine, Paris, 2021<sup>5</sup> (prima ed. 1968), 76.

<sup>11</sup> Ammiano Marcellino, *Storie*, I, libri XIV-XVII, testo critico, traduzione e commento di Giovanni Viansino, Milano, 2001, 57.

<sup>12</sup> Ammiano Marcellino, *Storie*, a cura di Matilde Caltabiano, Milano, 1989, 116.

<sup>13</sup> Cfr. Alfonso Traina-Tullio Bertotti, *Sintassi normativa della lingua latina*, Bologna, 2003<sup>3</sup>, 465 n. 3a.

<sup>14</sup> Cfr. Giovanni Viansino, *Ammiani Marcellini rerum gestarum Lexicon*, II, Hildesheim-Zürich-New York, 1985, 744-745, s. v. *ut*: «c. causativa vi».

altrove attestato in Ammiano; cfr. 30, 5, 6 ... *iuxta opulentas et tenues* (sc. *fortunas*)...<sup>15</sup>.

Occorre aggiungere che le traduzioni di questo luogo ammianeo non hanno evidenziato la coordinazione *nec...et*<sup>16</sup>, che invece è importante, perché in essa è possibile riscontrare, se così si può dire, oltre al danno anche la beffa subita dal forestiero: non solo emerge il totale disinteresse nei suoi confronti (*nec, ubi esses*<sup>17</sup>, *interrogatus*), ma anche il fatto che, anzi (*et*), ciononostante, è costretto dalle sue ristrettezze a continuare a frequentare la casa di quell'uomo, da cui non riceve altro se non umiliazioni. Per la coordinazione *nec...et* in Ammiano cfr., ad es., 18, 4, 3 ... *nec opes eius augebat* (sc. Ursicino) *ut ceteri et domo sua non cederet Antiochiae, quam molestissime flagitabat* (sc.

<sup>15</sup> Carmelo Salemme, *Similitudini*, cit., 107 accosta le umiliazioni del forestiero di 14, 6, 13 a quelle del *cliens* in Iuv. 5, 12 ss.; in questi versi di Giovenale emerge in maniera evidente il fatto che l'amicizia con un personaggio importante ha come ricompensa il cibo (cfr., in particolare, v. 14 *Fructus amicitiae magnae cibus...*).

<sup>16</sup> Cfr. John C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*, cit., 43: «... you will not be asked where you were, and unless...»; Antonio Selem, *Ammiano Marcellino*, cit., 81: «... senza che ti chieda dove tu sia stato, per cui, se...»; Édouard Galletier-Jacques Fontaine, *Ammien Marcellin*, cit., 75-76: «il ne te demandera pas où tu étais et, si...»; Wolfgang Seyfarth, *Ammianus Marcellinus*, cit., 75: «.... fragt man ihn nicht einmal, wo er so lange war. Wenn...»; Matilde Caltabiano, *Ammiano Marcellino*, cit., 116: «Egli non ti chiederà dove sei stato e se...»; Giovanni Viansino, *Ammiano Marcellino*, cit., 57: «non ti chiederà dove tu ora ti trovi; e se...».

<sup>17</sup> Robert Novák, *Ad Ammianum*, cit., 341-342 si è posto il problema del congiuntivo imperfetto *esses*, che qui, a suo giudizio, non funziona dal punto di vista della *consecutio temporum*; la sua proposta è di correggere la lezione tradita in *eras*, considerato il fatto che Ammiano talora adopera nelle interrogative indirette l'indicativo (cfr., ad es., 28, 4, 15 ... *interroganteque musico, quid ei poterit hoc prodesse...* [per le interrogative indirette con l'indicativo nel tardo latino cfr. Johann Baptist Hofmann-Anton Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München, 1965 (= 1972), 538-539]). Si tratterebbe dunque di un caso di *lectio difficilior* erroneamente corretta: «... et fortasse ex illo *eras* a librario est mutatum». Effettivamente problematico è *esses* dal punto di vista della *consecutio temporum*, anche se, in realtà, Ammiano non è sempre rigorosissimo da questo punto di vista (come già notavano Georgius Hassenstein, *De syntaxi Ammiani Marcellini*, Regimonti, 1877, 52 e Henricus Ehrismann, *De temporum et modorum usu Ammianeo*, Argentorati, 1886, 16). Provo a fornire una mia ipotesi al riguardo: l'interrogativa indiretta dipende da *interrogatus*, participio perfetto cui sarà stato attribuito, forse inconsciamente, il valore di tempo storico, cosa che potrebbe giustificare il congiuntivo imperfetto dell'interrogativa indiretta.

Eusebio): notiamo, analogamente al caso di 14, 6, 13, che a *et segue la negazione non*.

Come sopra accennato, problemi pone anche la proposizione che chiude il § 13 e, in particolare, la porzione di testo successiva al termine *omnem*: lezioni dei codici sono *frustram stipite* (V) e *frustra stipite* (E). Nelle più antiche edizioni, come si apprende dall'apparato di Seyfarth, si stampa *frustra in stipite*, testo poi generalmente accolto da tutti gli editori successivi, compreso inizialmente lo stesso Seyfarth, nella sua edizione commentata<sup>18</sup>. Problematico però è, a questo punto, il senso da attribuire all'intera espressione. Il Valesio, a proposito di *stipite*, così intende: «*Stipitem autem vocat hominem stupidum, et in quo nullus residet sensus non magis, quam in stipite*» (per il senso da attribuire al termine, rimanda a Ter. *Haut. 876 s. in me quidvis harum rerum convenit / quae sunt dicta in stulto, caudex stipes asinu' plumbeus*)<sup>19</sup>. La proposta interpretativa del Valesio è ripresa in diverse traduzioni più recenti<sup>20</sup>. Differente è l'interpretazione di Wagner, che la fonda sulla connessione con il participio *tumentem*, riferito al ricco all'inizio del § 12 (cfr., al riguardo, *infra*): «*tempus operamque perdes, si rigidam prae fastu cervicem flectere et mollire coneris*»<sup>21</sup>. Langen, che non condivide l'esegesi di Wagner, opina che qui Ammiano intenda dire che lo straniero si sottomette al ricco per conservarne l'ami-

<sup>18</sup> Wolfgang Seyfarth, *Ammianus Marcellinus*, cit., 262, n. 98 sostiene che sicuramente l'espressione *in stipite conteres summittendo* doveva costituire una locuzione proverbiale, non altrimenti nota (argomento piuttosto debole a difesa di una scelta testuale, sulla quale lo stesso editore si è in seguito ricreduto [cfr. *infra*]).

<sup>19</sup> Cfr. Io. Augustin. Wagner-Car. Gottlob Aug. Erfurdt, *Ammiani Marcellini*, cit., 40.

<sup>20</sup> Cfr. John C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*, cit., 43: «... you will waste your whole life to no purpose in paying court to the blockhead»; Antonio Selem, *Ammiano Marcellino*, cit., 81: «... consumerai invano tutta la tua vita a corteggiare un cretino»; Édouard Galletier-Jacques Fontaine, *Ammien Marcellin*, cit., 76: «... tu passeras toute ta vie à rendre vainement hommage à ce butor»; Matilde Caltabiano, *Ammiano Marcellino*, cit., 116: «... trascorrerai invano tutta la vita a sottometterti a uno sciocco».

<sup>21</sup> Segue l'interpretazione di Wagner Giovanni Viansino, *Ammiano Marcellino*, cit., 57: «... consumerai inutilmente tutta la vita... cercando di portare un tronco a piegarsi a terra!» (anche se il testo latino stampato da Viansino è quello dell'edizione teubneriana di Seyfarth); opera invece una sorta di fusione delle due interpretazioni Seyfarth, *Ammianus Marcellinus*, cit., 75, che così traduce: «... wird er sein ganzes Leben vergeblich damit verbringen, einen groben Klotz von seiner Höhe herabzusenken».

cizia; il testo da lui proposto, «leni mutatione», è il seguente: *in stipite conteres submittendo*<sup>22</sup>. A differenza di quanto in un primo tempo stampato, Seyfarth, nella sua edizione teubneriana, opta per il seguente testo: ... *aetatem omnem frustra in stipi te conteres summittendo*. Sostanzialmente lo studioso accoglie la critica mossagli da Demandt nella recensione all'edizione dello stesso Seyfarth con traduzione e commento<sup>23</sup>. Demandt, se da un lato propone di interpretare *stips*, come in Petron. 43, 5, nel senso di “zuccone”, dall'altro non esclude che si possa intendere *stips* nel senso di “elemosina”, come nelle espressioni *stips collaticia* o *stips precaria*, altrove adoperate da Ammiano (cfr. rispettivamente 14, 1, 4 e 6, 11 e 26, 10, 14).

Il testo proposto da Demandt è, a mio parere, plausibile. Tuttavia non reputo necessario stampare *in* prima di *stipi*. Anzitutto, la preposizione non si trova nei codici; è vero che la si potrebbe ricavare dalla lezione *frustram* di V, ma è anche vero che la *m* finale potrebbe non essere altro se non un'errata aggiunta dovuta alla lettera finale delle parole immediatamente precedenti, vale a dire *aetatem omnem*. È certamente vero che un'espressione come *aetatem omnem... conteres* può essere costruita con *in* e l'ablativo<sup>24</sup>; ma in questo luogo risulterebbe eccessiva la distanza tra *in* e *summittendo*, contro quello che è l'*usus scribendi* ammianeo, che prevede che siano a stretto contatto *in* e l'ablativo del gerundio o del gerundivo<sup>25</sup> (secondo il testo di Seyfarth si ha la sequenza: *in*, poi il dativo *stipi*, poi il pronome *te*, quindi *conteres* e da ultimo *summittendo*: improbabile). Intendo dunque *summittendo* come ablativo semplice del gerundio, che tuttavia svolge una funzione sintattica analoga a quella del partecipio presente<sup>26</sup>, secondo un uso

<sup>22</sup> Cfr. Peter Langen, *Emendationes Ammianeae*, Düren, 1867, 10; a partire dalla proposta di Langen, Henricus Dederichs, *Quaestiones Ammianeae*, cit., 29-30 elabora una sua improbabile congettura: *aetatem omnem frustra in stipite conteres immutando*.

<sup>23</sup> Cfr. Alexander Demandt, recensione a Seyfarth, Berlin, 1968, *Gnomon*, 47, 1975, 274.

<sup>24</sup> Cfr. Pieter de Jonge, *Sprachlicher und historischer Kommentar zu Ammianus Marcellinus XIV 1-7*, Groningen, 1935 (= 1972), 96 (che, oltre a menzionare Amm. 20, 8, 7 *in multis bellis et asperis aetatem sine fructu conterens miles...*, cita esempi ciceroniani; cfr., al riguardo, anche Gavin Kelly, *Ammianus Marcellinus. The Allusive Historian*, Cambridge, 2008, 203).

<sup>25</sup> Per i vari esempi rimando al lessico di Giovanni Viansino, *Ammiani Marcellini*, cit., I, 694, s. v. *in*.

<sup>26</sup> Cfr. Alfonso Traina-Tullio Bertotti, *Sintassi normativa*, cit., 300, n. 2.

normale nel tardo latino e anche in Ammiano<sup>27</sup>. Per quanto riguarda *stipi*, non avrei dubbi a ritenerlo adoperato nel significato di “elemosina”, coerentemente con il contesto, nel quale, come sopra già messo in rilievo, elemento chiave è quello dell’indigenza dello straniero; al contrario, non mi pare di cogliere dal testo evidenti motivi per cui Ammiano avrebbe dovuto definire uno ‘stupido’ o uno ‘zuccone’ il ricco padrone di casa. A me, più che ad un imbecille, il personaggio in questione fa pensare ad un ricco signore del tutto indifferente alla sorte dei tanti ‘salutatori’ che frequentano la sua casa (*nec, ubi esses, interrogatus*) e di cui non ha alcuna considerazione. Dunque, sostanzialmente qui si dice che lo straniero indigente sarà condannato a vivere sottomettendosi alla richiesta, in cambio del saluto, di un piccolo obolo (*stipi te... summittendo*), unico suo mezzo di sostentamento; qui *summittere* è adoperato nella seguente accezione: «(refl.) to submit, bow down, surrender (to circumstances etc.)» (*OLD*, p. 1845, s. v.)<sup>28</sup>; è un arrendersi alle circostanze e, nel caso specifico, alla sua condizione di mendicante. Si può inoltre aggiungere che la conclusione di questa sezione determina una struttura ad anello della stessa. All’inizio del § 12 il ricco è presentato come *bene nummatum tumentemque*; alla fine del § 13 si dice, a proposito del povero, *stipi... summittendo*. È individuabile una doppia contrapposizione: da un lato *bene nummatum* vs. *stipi*, dunque ‘ricchezza vs. povertà’; dall’altro *tumentem* vs. *summittendo*, dunque ‘alto vs. basso’, in quanto propriamente il primo termine indica l’atto del ‘gonfiarsi’, il secondo quello dell’abbassarsi’. C’è da dire, inoltre, che quanto appena osservato si inserisce bene in una certa propensione da parte di Ammiano a strutturare il discorso secondo elementi fra loro in contrasto, aspetto che Rosen connette con la ricerca del pathos<sup>29</sup>. Sulla base di queste contrapposizioni, risulta rafforzata, a mio parere, l’idea che con *stipi* si debba intendere il riferimento all’elemosina. Aggiungerei, a questo riguardo, anche il confronto con Amm. 26, 10, 14 (il contesto è quello della vendetta consumata contro

<sup>27</sup> Diversi gli esempi forniti da Harald Hagendahl, *Studia Ammianeae*, Uppsala, 1921, 120; cfr. anche *Ammiano Marcellino. Giuliano e il paganesimo morente*. Antologia delle Storie a cura di Tullio Aguzzino, Torino, 1972, 73, a proposito di Amm. 20, 5, 10 ... *haec obiurgando dixisse*.

<sup>28</sup> Cfr., ad es., Ov. *epist.* 4, 151 *Et pugnare diu nec me summittere culpae;* Sen. *epist.* 66, 6 *Animus... neutri se fortunae summittens...*

<sup>29</sup> Cfr. Klaus Rosen, *Studien zur Darstellungskunst und Glaubwürdigkeit des Ammianus Marcellinus*, Bonn, 1970, 199.

i partigiani di Procopio) ...*proscriptiones et exsilia et quae leviora quibusdam videntur, quamquam sint aspera, viri pertulere summates et, ut ditaretur alius, genere nobilis et forte meritis locupletior actus patrimonio praeceps trususque in exsilium consumebatur angore aut stipe precaria victitabat...*: sono presenti nel medesimo contesto l'espressione *viri... summates* e il termine *stipe* = “elemosina”, analogamente a 14, 6, 12-13, in cui troviamo dapprima *summatem virum* e poi *stipi*, cui è attribuibile lo stesso significato che il termine assume in 26, 10, 14<sup>30</sup>.

In conclusione, questi sono il testo e la traduzione che propongo per la parte conclusiva di 14, 6, 13: ... *nec, ubi esses, interrogatus et <si> non, ut miser, discesseris, aetatem omnem frustra stipi te conteres summittendo*: «... e non solo non ti verrà chiesto dove eri, ma anzi se, dato che sei povero, non te ne andrai, consumerai tutta la tua vita invano, abbassandoti a chiedere l'elemosina».

---

<sup>30</sup> Per *stips* = “elemosina” cfr. anche Amm. 14, 1, 4 (si parla delle vittime innocenti della crudeltà di Gallo) *Quorum pars necati, alii puniti bonorum multatione actique laribus suis extorres, nullo sibi relicto praeter querellas et lacrimas stipe collaticia victitabant...*



## DAL PULPITO VIENE LA DEDICA: LEONE, *ACCEPTUS* E L'ISCRIZIONE DELL'AMBONE DI MONTE SANT'ANGELO

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

**Keywords:** *Acceptus sculptor, Leo archbishop of Siponto, Medieval Latin inscriptions, Leonine verses, Early Romanesque sculpture in Apulia.*

**Abstract:** *The Pulpit speaks from the pulpit: Leo, Acceptus, and the inscription on the pulpit of the Sanctuary of Monte Sant'Angelo.* This article investigates the documentary and epigraphic evidence related to the figure of Leo, archbishop of Siponto († 1050). The profile of the sculptor Acceptus is then examined, along with a metrical inscription engraved on the bishop's throne of Monte Sant'Angelo and two couple of leonine verses on the fragmentary beams of a pulpit carved by Acceptus in 1041. Conjectural supplements are then proposed with an explication of the content. The personified pulpit is given the floor, invoking the gift of everlasting life for the client (presumably the bishop commissioning the work) and divine protection for the sculptor Acceptus, the beloved by the people.

**Cuvinte-cheie:** *sculptorul Acceptus, Leon, arhiepiscop de Siponto, inscripții latine medievale, sculptură romanică timpurie din Apulia.*

**Rezumat:** *Amvonul vorbește de la amvon: Leon, Acceptus și inscripția de pe amvonul sanctuarului din Monte Sant'Angelo.* Acest articol investighează dovezile documentare și epigrafice legate de figura lui Leon, arhiepiscop de Siponto († 1050). Apoi este examinat profilul sculptorului Acceptus, împreună cu o inscripție metrică gravată pe tronul episcopului de la Monte Sant'Angelo și două versuri ale lui Leon de pe grinzile fragmentare ale unui amvon sculptat de Acceptus în 1041. Sunt propuse apoi suplimente conjecturale, cu explicația conținutului. Amvonul personificat primește cuvântul, invocând darul vieții veșnice pentru client (probabil episcopul care a comandat lucrarea) și protecția divină pentru sculptorul Acceptus, iubitul de popor.

---

\* alessandro.lagioia@uniba.it

I. Alcune fotografie<sup>1</sup> del prezioso archivio di Giovanni Tancredi (1872-1948)<sup>2</sup> mostrano agli inizi del Novecento il così detto ambone di *Acceptus* – che si può oggi ammirare nella ricca collezione del Museo Lapidario del Santuario di Monte Sant’Angelo sul Gargano<sup>3</sup> – ancora inglobato a sostegno e decorazione dell’altare maggiore della Basilica, dedicato all’Arcangelo. A epoca imprecisata risale lo smembramento, che ne ha provocato la perdita e il danneggiamento di diversi elementi marmorei che lo componevano. Ciro Angelillis, che fra i primi si occupò del monumento, cogliendone – sulla scorta di Martin Wackernagel<sup>4</sup> – il valore storico fondamentale per individuare e datare i «prodromi» del linguaggio romanico in Puglia, ipotizzò che le travi e i pilastrini superstiti fossero stati incorporati nell’altare di San Michele «dopo lo scempio operato dai Francesi del 1799, in cui fu profanato il detto altare, asportando, tra l’altro, il prezioso paliotto di argento che lo adornava»<sup>5</sup>. Ciò non implica, tuttavia, che a quell’epoca il pulpito fosse ancora integro: è anzi probabile che proprio lo stato frammentario avesse favorito l’affrettato reimpegno nell’altare da ricostituire per l’Arcangelo con mezzi e ‘pezzi’ di fortuna. Anche Wackernagel, il primo studioso che ne ricompose idealmente la struttura e dedicò un contributo specifico alla evanescente figura dell’arcidiacono *Acceptus*, aveva visto e fotografato ancora murati i resti dell’ambone, avanzando l’ipotesi – rimasta nella sostanza immutata – dell’esistenza di una bottega legata a

<sup>1</sup> L. Roberti, *La Fototeca Tancredi. Genti e luoghi del Gargano nei primi anni del '900*, Foggia, 2002, 35, nrr. 1-5.

<sup>2</sup> Cittadino di Monte Sant’Angelo, studioso poliedrico, docente di storia dell’arte e ispettore onorario alle antichità del comune garganico, la cui fototeca – oltre 700 scatti risalenti ai primi decenni del ’900 – costituisce un patrimonio di primaria importanza per la ricostruzione della società e del folclore locale, nonché per la storia del Santuario micaelico nelle fasi precedenti a taluni inopinati interventi di restauro operati negli anni ’50 e ’60.

<sup>3</sup> Nel catalogo dei reperti, a cura di S. Mola e G. Bertelli (Fragmenta. *Il Museo Lapidario del Santuario micaelico del Gargano*, Foggia, 2001), le schede relative all’ambone sono state redatte da S. Mola (24-30), che aveva già realizzato un’ampia scheda sul manufatto nel catalogo della mostra documentaria (allestita a Monte Sant’Angelo presso il Museo G. Tancredi, 25 settembre - 5 novembre 1990) a cura di P. Belli D’Elia, *L’Angelo la Montagna il Pellegrino. Monte Sant’Angelo e il santuario di San Michele del Gargano*, Foggia-Roma, 1999, 76-79.

<sup>4</sup> M. Wackernagel, *La bottega dell’«archidiaconus Acceptus» scultore pugliese dell’XI secolo*, *Bollettino d’Arte*, 2, 1908, 143-150.

<sup>5</sup> C. Angelillis, *Il santuario del Gargano e il culto di San Michele nel mondo*, I, Foggia, 1955, 290.

questo «curioso prete scultore od appaltatore di opere scultorie»<sup>6</sup>. Dalle sue maestranze furono realizzati, fra diverse opere architettoniche, anche altri due pulpiti, quello ancora integro della Cattedrale di San Sabino a Canosa e un terzo che doveva adornare la Basilica di Santa Maria di Siponto, i cui resti l'archeologo tedesco riconobbe, analogamente murati, questa volta sulla facciata esterna della chiesa sipontina e in un vano di passaggio della canonica<sup>7</sup>.

La presenza, sul leggio in marmo dell'ambone del Santuario gar-ganico, di una iscrizione<sup>8</sup> recante la datazione all'anno 1041 rappresenta un valore storico aggiunto a quello artistico del manufatto, indubbiamente il più raffinato dei tre pulpiti superstiti. Proprio le prerogative di quest'opera e di poche altre testimonianze della scultura pugliese della prima metà del sec. XI, hanno consentito di risalire «alle sorgenti del Romanico» in Puglia<sup>9</sup>, fissando a epoca così antica le prime forme di un'arte che si ritiene innestata nel solco della tradizione bizantina, ma ricca di fermenti nuovi e vivificata con originali apporti occidentali.

Come ha sottolineato Pina Belli D'Elia, l'esame del raffinatissimo trattamento plastico delle superfici del pulpito di Monte Sant'Angelo, in particolare dell'aquila con le ali aperte a sostegno del leggio dimostra che «le fonti sono senza dubbio bizantine»; nei modi della realizzazione «si rivela tuttavia l'impronta di una personalità geniale, capace

<sup>6</sup> Wackernagel, *op. cit.*, 150.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 147-149; cfr. J. R. Gaborit, *L'ambon de Sainte Marie de Siponto et les origines de la sculpture romane en Pouille*, in P. Gallais, Y. - J. Riou, *Mélanges offerts à René Crozet*, I, Poitiers, 1966, 253-257. Lo studioso francese era molto critico nei confronti dell'intuizione di Wackernagel, ritenendo che «la "bottega" d'*Acceptus* n'est rien d'autre qu'une légende» (257); la sua posizione è stata però superata grazie a rinvenimenti successivi che hanno sostanzialmente riabilitato l'idea pionieristica dell'archeologo tedesco, confermando la tesi di una scuola legata al *magister Acceptus*, che ha operato attivamente nei principali centri del territorio pugliese, eseguendo lavori a Canosa, Bari, Siponto e Monte Sant'Angelo. Vd. T. Garton, *Early Romanesque Sculpture in Apulia*, New York-London, 1984, 62-64. La studiosa ipotizza (66) che la bottega di *Acceptus* avesse sede a Bari e che si sviluppò in virtù della fabbrica della cattedrale avviata sotto l'arcivescovo Bisanzio (1025-1035).

<sup>8</sup> †AN(N)I D(OMI)NI M(I)L(LE)S(IMO) QUADRAGESIMO · I INDIC(TI)O(NE) VIII. L'iscrizione reca *anni anziché anno*.

<sup>9</sup> Mi limito in questa sede, a fronte di una bibliografia ormai vastissima sul Romanico pugliese, a segnalare solo una studiosa, Pina Belli D'Elia, e un volume da lei curato, *Alle sorgenti del Romanico. Puglia XI*, Bari, 1987<sup>2</sup>, che costituisce il catalogo di una importante mostra allestita presso la Pinacoteca Provinciale di Bari nel giugno-dicembre del 1975, a cui risale anche la prima edizione del testo.

di rielaborare i dati delle fonti e di farli propri, caricandoli di una forza espressiva ignota ai modelli orientali»<sup>10</sup>. La suggestiva ipotesi della studiosa è che alla nascita e formazione di questo nuovo linguaggio plastico, che in alcuni casi – come quello in esame – si traduce in un prodotto già maturo e senza precedenti, avesse concorso la tendenza, propria degli scultori pugliesi di quell'epoca di fermento e sperimentazione, alla trasposizione su marmo e in scala monumentale di tratti stilistici e suggerimenti provenienti dalla toteutica e, soprattutto, dalle arti lignee e di lavorazione degli avori. Sul modello degli arredi liturgici mobili con applicazioni metalliche, diffusi in epoca altomedievale, sarebbero stati realizzati in Puglia cattedre, plutei, pulpiti e altre suppellettili finalizzate alla solenne monumentalizzazione dei più importanti edifici di culto, in Capitanata e in Terra di Bari, nella stagione storica inaugurata dalla riaffermata presenza bizantina, all'indomani della vittoria su Melo di Basilio Boioannes (1018).

Nel contesto specifico della sede garganica, la ‘rifondazione’ dell’antica diocesi di Siponto nel secondo o terzo decennio dell’XI secolo<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, 36, 39. Le schede del catalogo relative ai pulpiti e ai troni vescovili di Monte Sant’Angelo e di Canosa sono state redatte da Belli D’Elia in collaborazione con Garton, autrice di un importante lavoro di tesi (London, 1974), successivamente pubblicato come volume monografico (*supra*, n. 7).

<sup>11</sup> La questione dell’epoca della rifondazione della diocesi di Siponto, legata alla cronologia del suo primo arcivescovo Leone, resta controversa: *infra*, 409-415. L’evento è in genere ricondotto a una trasformazione politica in atto tra il 1018 e il 1023, anni dopo la riconquista bizantina di quell’area, la così detta ‘seconda colonizzazione’, che avvenne alla fine del IX secolo. Secondo Vera von Falkenhausen (*La dominazione bizantina nell’Italia meridionale dal IX all’XI secolo*, Bari, 1978, 57), Siponto fu elevata a sede arcivescovile prima del 1023, ma solo più tardi il fatto compiuto fu riconosciuto ufficialmente anche a Roma da papa Benedetto IX. Sulla stessa linea interpretativa delle fonti si era attestato già J. Gay (*Le monastère de Tremiti au XI<sup>e</sup> siècle, d’après un cartulaire inédit, Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 17, 1897, 387-407: 401): «En réalité, depuis que la domination byzantine avait repris autour du Gargano une force nouvelle, [...] la politique des catapans devait tendre à y constituer un archevêché autonome, échappant ainsi complètement à l’autorité de l’évêque lombard de Bénévent»; si può aggiungere che anche il riconoscimento papale di determinate scelte locali potrebbe essere avvenuto più tardi, per garantire un’ufficialità a nomine che ne erano formalmente prive. Vd. P. Corsi, *Ai confini dell’Impero. Bisanzio e la Puglia dal VI all’XI secolo*, Bari, 2003, 186-187, 247-248. Successivamente, ha ricostruito il ruolo centrale dell’arcivescovato di Siponto nel quadro della “grecizzazione” della parte settentrionale della Puglia N. Lavermicocca, *Puglia bizantina. Storia e cultura di una regione mediterranea (876-1071)*, Lecce, 2012, 141, 143-146.

comportò anche l'indipendenza del Santuario micaelico dalla comune giurisdizione di Benevento, cui era stata soggetta per circa duecento anni. Artefice di questo riconoscimento e del 'rilancio' della tradizione bizantina del culto micaelico sul Gargano, di cui restano anche altre tracce significative<sup>12</sup>, è considerata la figura di Leone, primo arcivescovo della ricostituita diocesi di Siponto. La centralità di questa figura di committente è ormai entrata nella 'vulgata' della ricostruzione storica e della storia dell'arte dei luoghi di culto della Puglia interessati dalla 'ribizantinizzazione'. Va subito premesso, tuttavia, che i dati documentali sulla figura di questo *Leo archiepiscopus* sono scarsi e contraddittori. A parte le notizie fornite dai cronisti seicenteschi, Ughelli e Sarnelli<sup>13</sup>, in gran parte non verificabili, oggi possediamo solo il regesto del privilegio col quale papa Benedetto IX, costituendo Siponto in diocesi autonoma da Benevento, elevò Leone ad arcivescovo, ponen-

---

<sup>12</sup> Mi riferisco in particolare agli interventi operati sulla redazione originaria della leggenda di fondazione del Santuario garganico e alla realizzazione di almeno una delle due versioni greche della leggenda latina con opportuni 'ritocchi' del racconto originario, su cui rinvio ad A. Lagioia, *La memoria agiografica di san Michele sul Gargano*, Bari, 2017, 88-96.

<sup>13</sup> Cfr. F. Ughelli, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium*, VII, Romae, 1659, 1116 (2<sup>a</sup> ed.: Venetiis, 1721, 821-823); P. Sarnelli, *Cronologia de' Vescovi ed Arcivescovi sipontini*, Manfredonia, 1680, 123-124, 127-129. La tradizione recepita dal polignanese Sarnelli vuole Leone nativo di Monte Sant'Angelo; per questa ragione egli avrebbe posto la propria sede arcivescovile sul Gargano, retta per circa sedici anni, fino alla morte avvenuta nel 1050. A questo stesso anno risale un concilio tenutosi a Siponto, sotto papa Leone IX, nel quale il successore di Benedetto depose due vescovi simoniaci. Si è supposto, ma senza elementi di prova (come rilevò Angelillis, *op. cit.*, II, 134, n. 1), che uno di essi potesse essere proprio il presule sipontino al quale Benedetto IX aveva assegnato l'arcivescovato. Contrasti fra le due chiese, sipontina e garganica, dopo la morte di Leone, nonché l'opera di demolizione delle strutture bizantine intrapresa dai Normanni all'indomani della vittoria di Civitate nel 1053 e della cattura di Leone IX, comportarono una temporanea riconferma dei diritti metropolitici di Benevento su Siponto e Monte Sant'Angelo, durata tredici anni.

dolo quindi a capo di essa<sup>14</sup>. L'anno del perduto privilegio<sup>15</sup> è imprecisabile e la forbice cronologica orientativamente stabilita da Kehr-Holtzmann, ma ripresa da più studiosi<sup>16</sup>, ossia tra il 1036 e il 1040, mal si concilia con i dati ricavabili da pochi altri documenti, che oggi si possono aggiungere a comporre il magro dossier sull'arcivescovo sipontino. Il primo e più importante è un atto di donazione proveniente dal cartulario del monastero di S. Maria delle Tremiti, sottoscritto col consenso del clero diocesano nel luglio del 1023 da Leone, che vi figura già in veste di arcivescovo di Siponto (*divina concedente gratia sancte Sipontine sedis archiepiscopus*)<sup>17</sup>. Sempre con tale titolo (Venerabili

<sup>14</sup> P. F. Kehr - W. Holtzmann, *Italia pontificia*, IX, Berolini, 1962, 235, nr. 10: *Benedictus (IX) obtentu (s.) Angeli constituit Sipontinam ecclesiam in archiepiscopalem sedem et promovet Leonem ep. in archiepiscopum*. Il privilegio di Benedetto (o, forse, solo questo suo regesto) fu menzionato, in seguito, da papa Innocenzo III in una lettera inviata al clero sipontino nel maggio del 1202, come risposta 'definitiva' alle ripetute istanze, avanzate nel tempo dal capitolo garganico, per ottenere il riconoscimento della concattedralità rispetto alla sede arcivescovile di Siponto, a partire dalla menzione di entrambe le chiese nei *tituli* delle bolle e dei mandati ufficiali. Invero, Papa Innocenzo si limita a richiamare, in merito, una precedente ispezione del privilegio di Benedetto effettuata da papa Alessandro III (1159-1181), in questi termini: *Inspexit quoque scriptum bonae memoriae Benedicti Papae, cuius tempore in Ecclesia vestra sedes archiepiscopalnis fuerat constituta, et ex tenore ipsius, quem Garganici pro se facere reputabant, comperit manifeste tantum Ecclesiam vestram archiepiscopalem sedem fuisse constitutam ab ipso, cum ipse Leonem quondam Sipontinensem archiepiscopum non in Sipontinam et Garganicam, sed in Sipontinam tantum, Angeli obtentu se assereret promovisse* (S. Baluzius, *Epistolarum Innocentii III Romani pontificis libri undecim*, I, Parisiis, 1682, 633). La stessa *epist.* 5, 41 secondo l'ed. storica di Étienne Baluze qui riprodotta (poi confluita come nr. 42 in *PL* 214, 999-1003), presenta non poche varianti testuali nella versione edita da Ughelli, *op. cit.*, VII, 1127.

<sup>15</sup> Perduto era già all'epoca dell'Ughelli, per sua esplicita menzione: *op. cit.*, VII, 822.

<sup>16</sup> Vd., e.g., O. Capitani, *s.v. Benedetto IX*, in M. Simonetti et alii (a cura di), *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma, 2000, 142.

<sup>17</sup> A. Petrucci, *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1055-1237)*, II, Roma, 1960, nr. 8, 24-27. Fu parzialmente edito la prima volta da Gay (*op. cit.*, 407), il quale rilevò l'incongruenza (403-404) fra il contenuto di quest'atto rogato nel 1023, in virtù del quale la diocesi sipontina donava al cenobio del monastero delle Tremiti la chiesa di S. Maria di Calena (vicino Peschici) con degli appezzamenti di terreno, e la donazione della stessa chiesa all'abate di Montecassino da parte del principe Riccardo I conte di Aversa, a seguito degli accordi presi nel Concilio di Melfi nel 1059. Lo studioso ipotizzò che una delle due donazioni fosse falsa, ma è più verosimile che in un'epoca di rivolgimenti continui e di anarchia, in

*Archiepiscopo de civitate Siponti) Leone è poi richiamato nella menzione (sebbene indiretta)<sup>18</sup> di due sigilli risalenti agli anni 1029 e 1030. Una simile datazione porterebbe a escludere il ruolo di papa Benedetto IX (1034-1044) quale artefice della promozione di Leone, a favore del suo omonimo predecessore Benedetto VIII (il quale morì nel 1024), ipotesi avanzata da Klewitz e Petrucci, respinta invece da Holtzmann<sup>19</sup>. È noto, comunque, che questo papa sostenne in ogni modo la politica antibizantina in Italia meridionale, nella persona di Melo da Bari e dei suoi seguaci, mentre Leone è considerato espressione ‘politica’ della riaffermata presenza bizantina, cui si è già accennato.*

II. A ben guardare, la figura di Leone risulta poco attestata anche a livello di testimonianze monumentali, giacché troviamo – o meglio trovavamo – un *Leo* esplicitamente menzionato nel santuario garganico solo in un'iscrizione perduta, posta alla base della cattedra episcopale tuttora presente nella grotta-santuario di San Michele. La complessità del manufatto obbliga a un rapido *excursus*, funzionale però a chiarire alcuni aspetti del contesto storico originario in cui fu realizzato l'ambone. A differenza di esso, la cattedra è di discussa datazione, oscillante fra l'epoca di Leone stesso, che morì intorno al 1050, e il secolo

---

cui versava la Puglia, le rivendicazioni e i conflitti territoriali, dovuti al riconoscimento o meno delle rispettive autorità e istituzioni che emanavano questi atti, fossero molto frequenti. Anche se il *Chartularium Tremitense* presenta solo una tradizione indiretta (costituita principalmente dall'attuale ms. *Vaticanus Lat. 10657*), non vi sono elementi in questo, come negli altri documenti notarili in esso trascritti, che possano far pensare a un falso elaborato più tardi e, dunque, che anche la datazione sia stata falsata, a meno che non si voglia pensare a un mero errore dell'amauense. Sull'anno 1023 non sembra nutrire dubbi Corsi, *op. cit.*, 212.

<sup>18</sup> Si tratta di un privilegio del 1095 di Enrico conte di Monte Sant'Angelo (1081-1102), in cui vengono confermate alcune donazioni fatte al monastero di S. Giovanni in Lamis e perciò menzionati come documenti anteriori i sigilli dei catapani e protospatari (G. Del Giudice, *Codice diplomatico del Regno di Carlo I e II d'Angiò*, I, Napoli, 1863, *Appendice I*, nr. 5, XIII-XIX: XIV-XV). A dicembre del 1025 o 1026 e al catapano Basilio Boiohannes attribuisce Lavermicocca (*op. cit.*, 151) il *sigillum* in favore dell'abate Pietro, che Del Giudice assegna invece a un certo protospatario Bicciano (o *de Bicciano*) e all'anno 1030 (*ibidem*, XIV-XV e n. 1).

<sup>19</sup> Cfr. Petrucci, *op. cit.*, II, 25; Holtzmann, *op. cit.*, IX, 235. L'incertezza su quale dei due papi fosse l'artefice della nomina ufficiale di Leone emerge già dal dettato oscuro del Sarnelli (*op. cit.*, 123): «Fu egli assunto a detta Cattedra Arcivescovale da Papa Benedetto VIII, detto IX, del 1034».

successivo<sup>20</sup>. Secondo Belli D'Elia, è probabile che sia stata allestita «intorno alla metà del XII secolo come documento apocrifo, che valesse a testimoniare nei secoli venturi dei diritti di parità che il Santuario rivendicava in nome di Leone, nei confronti della sede sipontina»<sup>21</sup>. Fra gli studiosi che, invece, hanno ascritto il trono vescovile all'epoca stessa di Leone – salvo alcuni rimaneggiamenti posteriori<sup>22</sup> –, c'è chi ha ritenuto superiori solo le iscrizioni<sup>23</sup>. Alla base del seggio, la superficie epigrafica ha oggi perduto (probabilmente anche per l'uso mai interrotto della cattedra) uno e in alcuni punti anche due strati originari della roccia calcarea, divenuta friabile e porosa; tuttavia, sotto il sedile, fra i due leoni accovacciati di supporto, almeno fino al 1860<sup>24</sup> si leggeva:

<sup>20</sup> Vd. la scheda riassuntiva di S. Mola, nel già citato catalogo a cura di Belli D'Elia, *L'Angelo cit.*, 76-79; cfr. pure Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 31-35; Garton, *op. cit.*, 89, 313-315; per le valutazioni dei primi storici dell'arte che si occuparono del manufatto, perlomeno orientati verso una datazione fra gli anni '30 e '50 del sec. XI, vd. Angelillis, *op. cit.*, I, 268-272.

<sup>21</sup> *Le cattedre*, in *La Puglia fra Bisanzio e l'Occidente*, Milano, 1980, 217; cfr. pure Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 35. Sposta questa tesi della studiosa anche F. Gandolfo, s.v. cattedra, in A. M. Romanini (a cura di), *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, IV, Roma, 1993, 502.

<sup>22</sup> Mi riferisco, in particolare, al tozzo bassorilievo con relativa iscrizione raffigurante san Michele che uccide il drago sul pannello esterno del bracciolo sinistro; più dubbia, invece, è la datazione dei due leoni che sorreggono il seggio, che si sospetta siano interpolazioni del maturo Duecento realizzate in una pietra calcarea diversa (cfr. Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 34; Garton, *op. cit.*, 90; Mola, *op. cit.*, 77); andrebbe appurato, in effetti, se si trattasse di una roccia differente, mentre non mi sembra sia stato valutato che almeno il dettaglio della coda di uno dei due leoni (quello in evidenza), che risale aderente al fianco dell'animale sino a terminare con un motivo a pennacchio sul dorso, presenta evidenti analogie – con buona pace di Garton (*op. cit.*, 89-90) – con quello della cattedra di Siponto, attribuito proprio all'epoca di Leone, su cui vd., *infra*, 422.

<sup>23</sup> Vd., e.g., Garton, *op. cit.*, 89-90. La studiosa ritiene che le parti superiori del seggio possano risalire all'epoca di Leone, ossia al secondo quarto del sec. XI, mentre «the inscription on the back fits rather badly, and seems almost to have been an afterthought» (89), così come i leoni «may be later replacements of the original supports» (90).

<sup>24</sup> H. W. Schulz, *Denkmaeler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, I, Dresden, 1860, 241. Stando ad Angelillis (*op. cit.*, I, 270), il disegno pubblicato dallo studioso tedesco (in questo articolo, fig. 1) fu realizzato tra il 1842 e il 1843. Che l'iscrizione fosse «ancora visibile al tempo di Bertaux» (Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 31) mi pare invece dubbio, perché É. Bertaux (*L'art dans l'Italie méridionale*, Paris, 1904, 447, n. 2) dichiara di non aver potuto neppure scattare una fotografia al magnesio a causa dell'umidità della grotta e alle luci delle lampade, per cui è proba-

*SUME LEONI*. Il messaggio non è affatto chiaro, anche se certamente connesso con la figura di Leone vescovo. Émile Bertaux, seguito dagli studiosi successivi, pensò a una dedica al Signore a corredo del manufatto: «Seigneur, reçois ce trône, au nom de Léon»<sup>25</sup>. Il significato e la funzione logica da attribuire a *Leoni* (un dativo di vantaggio?) è abbastanza inconsueto. Anche l'interpretazione avanzata da Angelillis – «attribuisci (quest'opera) a Leone»<sup>26</sup> – e ripresa da Garton<sup>27</sup> non restituisce un messaggio chiaro. Inoltre, nell'ipotesi che il manufatto sia seriore all'epoca e alla committenza di Leone, è plausibile che la forma corretta<sup>28</sup> del dettato epigrafico fosse *sume Leoni-s* (scil. *sedem*), interpretabile come un invito rivolto ai successori del protovescovo, che partiva – come di consueto – dal manufatto stesso: «Assumi la cat德拉/sede (che è stata) di Leone». Come memoriale è generalmente interpretata l'ampia iscrizione metrica che corre – come per il trono vescovile della cattedrale di Canosa<sup>29</sup> – sulla cornice dello schienale a timpano, ed è ancora oggi quasi interamente leggibile, sebbene anche la superficie della spalliera risulti visibilmente degradata dall'erosione. Due esametri compongono un elegante gioco verbale e visivo, per cui la rima prodotta dall'omoteleuto finale è rimarcata dall'incisione di esso al centro dei due righi di scrittura (**fig. 1**):

SEDES HEC NU~~MERO~~ DIFFERT A SEDE                    SI P ONTI  
 IUS ET HONOR SE~~DIS~~ QUE SUNT SIBI SUNT QUOQUE M        ]

---

bile che, a causa della scarsa visibilità, soprattutto per le iscrizioni, si sia affidato ai disegni riprodotti da Schulz.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, 448. Vd. in merito le osservazioni di Angelillis (*op. cit.*, I, 268-270), che però attribuisce erroneamente a Bertaux la datazione del trono e dell'iscrizione all'epoca di Leone.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, I, 270.

<sup>27</sup> Garton, *op. cit.*, 315.

<sup>28</sup> Nella “Platea della Basilica” del 1678 (II), compilata su incarico del cardinale Orsini, l'iscrizione fu trascritta da un notaio nella forma *sume Leon* (vd. Angelillis, *op. cit.*, I, 270, n. 2), che non risolve il problema testuale, ma solleva qualche dubbio in più, purtroppo irrisolvibile, sulla bontà della trascrizione fornita da Schulz.

<sup>29</sup> Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 86-91. Questo trono fu realizzato dallo scultore Romualdo per Ursone vescovo (1079-1089) a partire dai resti di un più antico seggio datato all'epoca stessa del pulpito canosino e, quindi, riconducibile alla bottega di *Acceptus*. L'iscrizione sul dossale (due distici elegiaci) è stata apposta sui pezzi non ancora assemblati.

Si è pensato che l’iscrizione sia stata aggiunta alla cattedra preesistente – dunque priva di qualsiasi iscrizione o corredata solo di quella sotto il sedile – e comunque concepita proprio per rivendicare alla sede garganica la concattedralità rispetto a quella sipontina. L’ipotesi che il trono non recasse in origine alcuna iscrizione mi lascia tuttavia perplesso. La prassi consueta per questi corredi ecclesiastici (cibori, amboni e seggi) di pregio e prestigio era quella di lasciare un segno tangibile dell’impegno finanziario del committente e di quello artistico dell’artefice. D’altro canto, la volontà di legare il manufatto al nome di un predecessore, ancorché proto-vescovo della diocesi, anziché al proprio è anche questa un’eventualità che suscita qualche perplessità. Non si capisce, infatti, perché il vescovo in carica avrebbe trascurato di legare il proprio nome a un’opera così rilevante anche sul piano simbolico, considerato il carattere peculiare dei troni vescovili realizzati in Italia meridionale a partire dalla fine dell’XI secolo, ossia «l’intento di evidenziare i valori di circoscrizione laica del potere vescovile»<sup>30</sup> anche attraverso la scelta della decorazione. Allo stato attuale, si può solo osservare che la scrittura, a intaglio marcato e profondo sul timpano della spalliera, era evidenziata dall’impiego di mastice scuro, in modo del tutto analogo ai risalti cromatici delle decorazioni a intaglio del seggio che, forse anche sovrabbondanti, interagivano<sup>31</sup> con il trattamento plastico delle superfici.

Passando al dettato testuale, che si espunga – come io credo opportuno – o meno la consonante iniziale di *sibi*, il messaggio è chiaro: «Questa sede/sedia differisce nel numero da quella di Siponto. / La dignità e il diritto (vescovile) che sono lì [o: propri dell’una] spettano anche a Monte». Più ambiguo resta, invece, l’intento: si può, infatti, pensare che l’iscrizione metrica mirasse a sottolineare lo sdoppiamento della sede vescovile, sipontina e garganica, che dovevano godere di pari diritti, ovvero che rimarcasse l’unicità della *sedes*, che era solo bipartita (*numero = tantum numero*), giacché due erano le chiese dell’arcivescovato e le rispettive cattedre (in tale duplice senso, giuridico e materiale, va certamente inteso il termine *sedes*). Gli studiosi propendono per la prima opzione esegetica. Per Belli D’Elia si tratte-

---

<sup>30</sup> Gandolfo, *op. cit.*, 500.

<sup>31</sup> Oggi tracce più evidenti di una pasta grigiastra si trovano sulla trave destra dello schienale, addossata e murata alla parete, come riempimento della decorazione a rombi intagliati, ma è verosimile che fossero stati utilizzati anche altri «mastici colorati e pasta di tartaruga» (Mola, *op. cit.*, 76).

rebbe di una «esplicita dichiarazione di principio, certo dettata dai rettori del Santuario»<sup>32</sup>. Secondo Mola l'intervento potrebbe risalire «al 1167, data di una bolla di Alessandro III favorevole alla concattedralità»<sup>33</sup>. Questo documento, giuntoci anche attraverso regesto<sup>34</sup>, viene giustamente richiamato<sup>35</sup> nella sua importanza, in quanto il testo della bolla fu fatto incidere su una lapide che ancora oggi sovrasta il portale interno di accesso alla grotta, di epoca normanna<sup>36</sup>. L'interpretazione che ne è stata data mi sembra tuttavia forviante. Non si tratta, infatti, di un «documento che fa fede del diritto di concattedralità»<sup>37</sup>, bensì di un mandato papale alla esecuzione di una visita ufficiale congiunta, da parte dei clERICI di Siponto e di Monte Sant'Angelo, alla corte del re di Sicilia (Guglielmo II) in vista della individuazione e ratifica formale di un successore alla sede vescovile, rimasta vacante. Sulla elezione dovevano essere insorti, evidentemente, forti attriti fra i due capitolI. Ciò che rileva, tuttavia, non è la parità fra le due chiese, autorizzate alla missione congiunta, bensì che il papa vi ribadisca l'unicità della diocesi (*quoniam ecclesia vestra et ecclesia Montis Gargani una sedes esse consuevit*) e la conseguente necessità di esprimere – senz'alcuna *dissentioNis scintilla* – un'unica candidatura: *indignum enim esset et honestati vestre plurimum derogaret si utraque prescriptarum ecclesiarum proprium episcopum peteret*. È significativo, peraltro, che la bolla fosse diretta *ecclesiae Sipontinae clericis*, in conformità cioè con la prassi giuridica che riconosceva quell'unica *sedes* amministrativa e ancor più eloquente il dato storico della scelta, certamente voluta dal papa stesso, di un successore *super partes* al soglio vescovile<sup>38</sup>. A conferma di ciò, possediamo almeno altri due regesti<sup>39</sup> relativi a mandati

<sup>32</sup> *La Puglia* cit., 218.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, 76.

<sup>34</sup> Kehr-Holtzmann, *op. cit.*, IX, 238, nr. 19.

<sup>35</sup> Cfr. pure Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 35.

<sup>36</sup> Un'immagine dell'epigrafe a doppio riquadro e con i caratteri rilevati in rosso, è visibile in Belli D'Elia, *L'Angelo* cit., 69. Il contenuto è stato trascritto diplomaticamente da Schulz (*op. cit.*, I, 236), edito da P. Jaffé (*Regesta Pontificum Romanorum*, II, Graz, 1956, 218) e tradotto, fra gli altri, da Angelillis (*op. cit.*, I, 82).

<sup>37</sup> Angelillis, *op. cit.*, I, 82; sulla questione della bolla di Alessandro III, vd. pure Id., *op. cit.*, II, 137-138.

<sup>38</sup> Un certo Gerardo *Veronensis*, già suo cappellano e vescovo di una delle diocesi della regione spalatino-dalmata: cfr. *PL* 214, 1001, n. 158; Kehr - Holtzmann, *op. cit.*, IX, 238, nr. 19.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 238-239, nrr. 19 e 22.

perentori dello stesso papa Alessandro III nei confronti del clero di Monte Sant'Angelo per rivendicazioni consistenti nel riconoscimento della chiesa garganica come seconda sede episcopale parallela a quella sipontina, in virtù della quale istanza a entrambe e non solo a Siponto dovesse essere concesso, ad esempio, di somministrare il *chrisma* (cioè l'olio del sacramento post-battesimale) durante la comunione<sup>40</sup>. Si trattava di una questione annosa: la controversia sui diritti di concattedralità potrebbe essere insorta poco dopo la morte di Leone stesso, primo *archiepiscopus* della diocesi riunita, e di certo si protrasse a più riprese dal 1066, quando fu ristabilito l'arcivescovato di Siponto (dopo una temporanea riaggregazione con la diocesi di Benevento), fino agli inizi del sec. XIII. Ripercorre utilmente i principali episodi della disputa del clero locale l'articolata lettera di Innocenzo III, inviata all'intero capitolo sipontino nel 1202 e già menzionata sopra<sup>41</sup>, dalla quale si evince che ben tre papi, dopo Benedetto, dovettero in qualche misura intervenire sulla controversia – Pasquale II (1099-1118), Eugenio III (1145-1153) e Alessandro III (1159-1181) – e che il clero garganico era giunto a falsificare, interpolandolo, un privilegio di papa Eugenio all'*archiepiscopus Ecclesiae Sipontinae*, al fine di inserire nel *titulus* anche la menzione della chiesa garganica e poterne giustificare così, storicamente, l'autonomia giuridica<sup>42</sup>.

L'epoca della falsificazione del privilegio sarebbe la più propizia per datare l'iscrizione del trono, soprattutto se interpretata in chiave polemica come rivendicazione (presunta) della parità delle due *sedes*. Tuttavia, in un complesso così variegato di rivendicazioni e istanze protattesi nel tempo ritengo arduo e temerario ogni tentativo d'individuazione di un momento preciso della disputa, che consenta addirittura di datare il trono vescovile o quantomeno l'intervento epigrafico (se si accetta che sia seriore all'allestimento del manufatto). In ogni

<sup>40</sup> *Ibidem*, 238, nr. 22: *Alexander III canonicis Sipontinae eccl.: ...nuntiat saepius canonicos Garganicae ecclesiae sibi conquestos esse... et postulasse, ut, cum duae sedes episcopales sint, chrisma in coena Domini faciat in utraque ecclesia confici.* La questione non era di secondaria importanza, dal momento che dalla medesima disposizione papale – sebbene si tratti di un regesto – si evince chiaramente che essa comportasse anche l'autonomia di gestione delle oblazioni che affluivano al santuario garganico (*ibidem*, 239).

<sup>41</sup> Vd. n. 14.

<sup>42</sup> Baluzius, *op. cit.*, I, 632-633 (= *PL* 214, 1000 B); Ughelli, *op. cit.*, VII, 1126 D - 1127 A.

caso, sarei più propenso a escludere l'ipotesi della committenza garganica dell'iscrizione, giacché è poco plausibile che il clero locale potesse spingersi fino a operare un intervento così ardito, con il ricorso a una scrittura esposta di carattere ufficiale, certamente contrario alla volontà e del vescovo di Siponto e di quello di Roma. Inoltre, il tenore dell'iscrizione, ancorché ambiguo e involuto, ma soprattutto la scelta di rimarcare graficamente l'unità delle due chiese nell'omoteleuto inciso, per così dire, απὸ κοινού (*Sip-onti ~ M-onti*) inducono, piuttosto, a interpretare il messaggio nel senso contrario alla comune esegeti: vi sarebbe ribadita, cioè, l'unità della *sedes* arcivescovile sipontina – unica legittimamente menzionata nei *tituli* della documentazione ufficiale sin dalla nomina di Leone – pur in presenza di due cattedre e di due *ecclesiae*, intese, queste, solo come *sedes* materiali, dislocate – come osservò Bertaux – «l'un dans la ville qui est au bord de la mer, l'autre sur la montagne qui domine le golfe»<sup>43</sup>. Il dettato epigrafico, allora, potrebbe essere stato concepito dal vescovo di Siponto in risposta alle continue istanze e lamentele del clero garganico e in conformità dei *mandata* ufficiali già pervenuti dalla Sede Apostolica, che, negando al Santuario alcune concessioni, ribadivano l'unicità nominale e giuridica della sede (*quoniam utraque ecclesia una sedes esse consuevit*)<sup>44</sup>. La dignità della *sedes* garganica veniva così garantita e ‘onorata’, fatta salva, però, l'unicità della *potestas* vescovile. Del resto, i troni delle sedi secondarie avevano come finalità primaria proprio quella di rappresentare simbolicamente il vescovo titolare<sup>45</sup>, che, in questo caso, ri-

<sup>43</sup> *Op. cit.*, 447. Non mi sembra, peraltro, una sovra-interpretazione romantica del dettato epigrafico, giacché, a ben guardare, la distribuzione dei due vocaboli finali del distico, dove *-PONTI* e *MONTI* risultano perfettamente allineati con un visibile stacco della sillaba iniziale del primo toponimo (*SI PONTI*), induce a credere che l'arguto artefice dei versi abbia inteso suggerire anche un gioco di parole fra la marittima Siponto e Monte Sant'Angelo, basato su una paretimologia del primo termine (*Si + pontus*) rispetto a *mons*. Sebbene la denominazione greca dell'antica colonia di Diomede (Σιποῦς) fosse curiosamente posta da Strabone in correlazione con le «seppie» (Σηπιοῦς < σηπία) che le onde avrebbero gettato sulla costa sipontina (Strabo, 6, 3, 9), la lessicografia medievale avrebbe recepito da Lucano (5, 377-378 *subdia Sipus / montibus*) la definizione di Siponto come «cittadina ai piedi dei monti»: cfr. Papias, s.v. *Sipus*: “*civitas iuxta montem Garganum*”. Peraltro, il passo lucaneo (così come Sil., 8, 633) conferma la sistole del versificatore medievale, rispetto alla quantità originaria della sillaba iniziale (*Sipontum*).

<sup>44</sup> È quanto riporta il regesto della summenzionata bolla di Alessandro III, dell'aprile del 1168 o 1169 (Kehr - Holtzmann, *op. cit.*, IX, 238, nr. 19).

<sup>45</sup> Gandolfo, *op. cit.*, 500.

siedeva a Siponto. A conclusione di questa analisi, non si può neppure dare per acquisito il tenore polemico dell’iscrizione sul dossale: in questi stessi termini, in ultima istanza, avrebbe potuto esprimersi anche un committente, come poteva esse lo stesso Leone, non animato da interessi di parte, ma piuttosto dalla volontà di rimarcare la solida unità della sua diocesi.

A ‘disambiguare’ il messaggio epigrafico avrebbe molto giovato, di certo, l’esame della cattedra gemella di quella garganica, ossia il trono vescovile allestito per la Cattedrale di S. Maria di Siponto, di cui ci resta solo un imponente leone che reggeva il sedile, di taglio piuttosto rigido e tozzo, che viene però datato all’epoca stessa di Leone<sup>46</sup>. È un dettaglio questo, relativo alla scelta dell’animale ornamentale e di sostegno, che accomunerebbe i due troni e potrebbe essere interpretato anche in funzione allusiva alla figura del vescovo *Leo*<sup>47</sup>, ma nulla aggiungerebbe, in ogni caso, all’ipotesi della contemporaneità o seniorità del manufatto garganico, in quanto si potrebbe obiettare che questo fosse stato realizzato proprio con un intento imitativo dell’originale sipontino.

III. Ciò che più rileva, ai fini di questa indagine, è che, al di là dell’epoca effettiva di realizzazione del trono garganico, il corredo epigrafico che rievoca Leone rivestì, di fatto, una funzione memoriale. Le stesse prerogative caratterizzano pure l’unica altra iscrizione recante una menzione di Leone e giunta, in parte, fino a noi. In un frammento di trave<sup>48</sup> originariamente appartenente a un ciborio della Chiesa di

---

<sup>46</sup> Belli D’Elia-Garton, *op. cit.*, 64.

<sup>47</sup> Correggendo Schulz (*op. cit.*, I, 241), che aveva interpretato l’iscrizione fra i due leoni con riferimento alla loro funzione di sostegno (quasi il suo dettato fosse: *sumite, leones*), Bertaux (*op. cit.*, 448) fu il primo a collegare il messaggio «dans une sorte d’enigme» al nome proprio del protovescovo garganico.

<sup>48</sup> Si pensò inizialmente che appartenesse anch’esso a un ambone, mentre è stato ricondotto a un epistilio di ciborio in base all’iscrizione in greco incisa sulla cornice inferiore: cfr. Wackernagel, *op. cit.*, 6; Gaborit, *op. cit.*, 254-255; Belli D’Elia-Garton, *op. cit.*, 61; G. Cavallo, *La cultura artistica in Italia meridionale*, in Id. (a cura di), *I bizantini in Italia*, Milano, 1982, 260, nr. 97; G. Bertelli, *Acceptus e magister David a Siponto: nuove acquisizioni*, in M. Guidetti - S. Mondini (a cura di), «A mari usque ad mare». *Cultura visuale e materiale dall’Adriatico all’India*, Venezia, 2016, 63-71: 66, 70; Bertelli (*op. cit.*, 64-66) ha accostato a questo frammento di trave un altro di più recente acquisizione, con analoga iscrizione in greco nella cornice inferiore, che sembra appartenere allo stesso ciborio.

Siponto, dove compariva un'iscrizione bilingue, latina e greca, che correva rispettivamente sulla cornice superiore e inferiore, si legge oggi: *MEMOR ESTO LEONI*, facilmente integrabile in *Leoni<s>* nella parte mancante. Non abbiamo una datazione del frammento, che potrebbe essere stato commissionato dall'arcivescovo Leone<sup>49</sup> per la chiesa di Siponto, sempre nell'ambito progettuale di risistemazione di quello spazio sacro (nelle fasi successive alla riottenuta indipendenza), ma che nella più curata e originale fattura del fregio centrale<sup>50</sup> potrebbe far pensare anche a un'epoca più matura della scultura pugliese. Tuttavia, la scelta di un'iscrizione bilingue non può essere trascurata e fa supporre una volontà precisa di rimarcare lo stretto legame col mondo bizantino, che riconduce all'epoca di Leone più che a quella della definitiva affermazione normanna. Inoltre, l'esame paleografico dell'iscrizione conferma, a mio avviso, una evidente affinità, nel trattamento di alcune lettere, con la capitale maiuscola dell'epigrafe dell'ambone di Monte Sant'Angelo<sup>51</sup>.

Stando alle testimonianze in nostro possesso, dunque, solo labili e ipotizzabili sono i legami fra il vescovo Leone e il *magister Acceptus*, che per tradizione epigrafica risulta meglio attestato rispetto al suo presunto committente, al punto che, a differenza di Leone, è riuscito anche a 'guadagnarsi' uno spazio in qualche autorevole encyclopedie<sup>52</sup>. Oltre all'iscrizione datata dell'ambone di Monte Sant'Angelo, possediamo anche un frammento di trave rinvenuto nella chiesa di Siponto, che ci fornisce un *terminus a quo* della sua attività in Puglia, l'anno 1039, con una preghiera in terza persona di remissione dei suoi peccati (*DMITTE CRIMINA ACCEPTO*)<sup>53</sup>, verosimilmente attraverso la stessa

<sup>49</sup> L'identificazione con il primo arcivescovo della sede sipontina era stata già avanzata da Wackernagel, *op. cit.*, 150.

<sup>50</sup> Così rilevano Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 61.

<sup>51</sup> Si noti, in particolare, nelle due travi 'ricongiunte' da Bertelli (*supra*, n. 48) la presenza degli stessi lievi ingrossamenti mediani, a scopo ornamentale, di alcune lettere come la *O*, la presenza di un trattino sommitale sporgente a sinistra sulla *A*, il curioso trattamento della *S* serpentiforme e con un occhiello più corto o più lungo. Pur mancando una *S*, le prime due caratteristiche si riconoscono pure nella trave di Siponto del 1039 con il nome di *Acceptus*.

<sup>52</sup> Cfr., s.v. Accetto/*Acceptus*, A. Petrucci, *DBI*, I, Roma, 1960, 70-72; P. Belli D'Elia, *Encyclopedia dell'Arte Medievale*, I, Roma, 1991, 85-87; C. Hourihane, *The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture*, I, Oxford, 2012, 7-8.

<sup>53</sup> Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 60; Per l'aspetto paleografico vd. M. Pierno, *Artisti nella Puglia centro-settentrionale tra XI e XIII secolo. Produzione artistica*

realizzazione artistica. Dall'iscrizione incisa sul fianco laterale destro della cassa dell'ambone marmoreo nella chiesa di San Sabino a Canosa – l'unico integro dei tre attribuiti alla sua bottega – si ricava invece il titolo di arcidiacono – †*EGO ACCEPTUS PECCATOR ARCHIDIAC(O)N(US) FECI HOC OPUS* – e il nome di un presbitero suo committente – †*P(ER) IUSSIONEM D(OMI)NI MEI GUITBERTI VEN(ERABIL)IS P(RES)B(YTE)R(I)* – inciso sul bordo della balaustra, ma non l'anno di realizzazione; ciò ha generato opinioni contrastanti sulla cronologia relativa di questo pulpito canosino, che, con ogni evidenza, presenta una pesante plasticità e rigidezza schematica rispetto alle realizzazioni di Siponto e del Gargano<sup>54</sup>. Ci si è anche interrogati sullo «strano caso» di un arcidiacono che prende ordini da un prete suo *dominus*, ma credo che *presbyter* vada qui inteso, com'è oggi<sup>55</sup>, quale sacerdote di secondo livello nell'ordine sacro, superiore quindi al diaconato e propedeutico all'episcopato<sup>56</sup>; curiosa, piuttosto, è la coincidenza di un *archidiaconus* che è anche *sculptor*, giacché come tale semplicemente, nonché con l'epiteto di *acceptus*, è menzionato nell'epigrafe del pulpito di Monte Sant'Angelo.

---

*tra stile, identità ed autocoscienza*, *Venezia Arti*, 26, 2017, 18. La forma *DMITTE* per *DIMITTE* è forse dovuta alla erronea incisione di un'altra *D* prima del verbo, che non ha senso ed evidenzia, in ogni caso, i limiti della trascrizione epigrafica e forse anche della redazione testuale in lingua latina in quell'epoca e area geografica.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 80-86. L'irrigidimento delle forme e le differenze così evidenti rispetto agli altri due amboni sono stati variamente spiegati: un cambiamento di stile, l'influenza di modelli lignei e metallici 'tradotti' nelle forme marmoree, l'impiego di assistenti. Sullo *status quaestionis* vd. A. Thiery (in A. Prandi, *L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento dell'opera di Émile Bertaux*, V, Rome, 1978, 644-645), il quale, sulla scorta già di Wackernagel e Schettini, riconosce nel pulpito garganico uno stile e una tecnica più evoluti rispetto al lavoro per il duomo di Canosa. Garton (*op. cit.*, 88) ricava, evidentemente dalla datazione al 1039 della trave sipontina che menziona *Acceptus*, una superiorità di due anni del pulpito garganico, per cui l'ordine di realizzazione dei tre amboni sarebbe: Canosa, Siponto, Monte Sant'Angelo.

<sup>55</sup> Ma l'uso è attestato a partire almeno da Ottato di Milevi (1, 13, 2 *Quid commemorem...diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos?*) e Sidonio Apollinare (cfr. *epist. 4, 11, 3; 4, 25, 4*). Vd. Ducange, *s.vv. 'sacerdos secundi ordinis', 'archidiaconus'*.

<sup>56</sup> Si noti che negli *Annales Barenenses* (che si fermano all'anno 1115) il termine *presbyter* è impiegato in aggiunta a *episcopus* e, di fatto, come sinonimo (Anon. Baren., *ann. 22*, p. 119 ed. W. Churchill).

IV. Rispetto a quello canosino, per l'ambone garganico non disponiamo del nome del committente che, con ogni verosimiglianza e per analogia con quello integro già menzionato, doveva comparire nell'iscrizione, quasi del tutto perduta, che correva sulla trave della balaustra<sup>57</sup>, dove oggi si legge solo: *SULIS ALME BONU.... VIRTU....* (**figg. 2-3**). Considerando gli spazi e la natura esametrica di tale iscrizione, *almē* è un'invocazione – forse al Signore<sup>58</sup> – per la benevola accoglienza del manufatto offerto dal presule a testimonianza della sua virtù (*<PRE>SULIS, ALME, BONU<M> \_ \_ VIRTU \_ \_ \_*). È solo ipotizzabile, anche se probabile, che il presule in questione fosse il vescovo Leone, il cui nome poteva comparire nel resto dell'iscrizione. Una siffatta ipotesi di ricostruzione aiuta a decodificare meglio il messaggio contenuto nei quattro versi armoniosamente distribuiti<sup>59</sup> sulla fascia superiore e inferiore delle tre travi che sorreggevano la cassa dell'ambone e che presentano al centro un consueto (ma non freddamente impostato) motivo di decorazione a tralci, boccioli e fiorellini<sup>60</sup>. L'epigrafe è stata variamente interpretata, a causa della perdita di piccole porzioni di testo che erano contenute in due dei quattro pilastrini angolari, andati probabilmente distrutti, e in un terzo, che conserva solo due lettere iniziali dell'epigrafe. Proprio per queste lacune testuali e per l'impossibilità di cogliere la struttura complessiva del manufatto quando esso era ancora inglobato nell'altare<sup>61</sup>, in passato furono elaborate diverse congetture d'integrazione e d'interpretazione, che sono oggi da respingere, come quelle formulate da Angelillis<sup>62</sup> (e con troppa

<sup>57</sup> Un utile parallelo è rappresentato dall'iscrizione sulla cornice superiore del lettorino aggettante su base semicircolare del così detto ambone dell'Epistola del Duomo di Ravello (*<CONSTAN>TINUS CONSTRUXIT PRESUL OPIMUS*), commissionato dal vescovo Costantino Rogadeo (1094-1150): vd. A. Montefusco, *La storia dei pulpiti nelle fonti e nei documenti*, in R. Martines (a cura di), *La Cattedrale di Ravello*, Viterbo, 2001, 43-46: 43.

<sup>58</sup> Vd., s.v. *almus*, A. Blaise-H. Chirat, *Dict. Lat. Franç. des Auteurs Chrét.*, Strasbourg, 1954, § 1.

<sup>59</sup> Per l'esame paleografico vd. Pierno, *op. cit.*, 18-19.

<sup>60</sup> Per l'apparato decorativo cfr. Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 41-43; Thiery, *op. cit.*, 645.

<sup>61</sup> Ne sono prova numerosi segni di croce tracciati a sgraffio sulle travi quali testimonianze di devozione dei pellegrini, che non sarebbe stato possibile apporre quando il pulpito era sopraelevato sulle colonne che reggevano la cassa.

<sup>62</sup> Con liberi spostamenti dei frammenti testuali originari, una buona dose d'integrazioni suppletive rispetto allo spazio epigrafico disponibile e di 'superfetazioni' esegetiche, lo studioso si dichiarava convinto che l'epigrafe, «salvo qualche e-

fiducia riprese da Alfredo Petrucci<sup>63)</sup>), convinto che l'epigrafe fosse più ampia e contenesse una invocazione all'Arcangelo. La successiva versione ricostruttiva di Schäfer Schuchardt<sup>64</sup> è quella che ha avuto più fortuna<sup>65</sup>; è dunque utile partire da essa<sup>66</sup> per riesaminare il testo:

† *HOC MUNUS PARVUM – CONFER SIBI TU PIE MAGNUM – –*  
*ATQUE POLI P... (ME/PI) AM SCANDERE FAC ANIMAM*  
*SCULPTOR ET ACCEPTUS + BULGO SIC NOMEN ADEPTUS – –*  
*POSCIT UTA T.... TIVI NULLO SENTIAT ICTUS*

Secondo lo studioso tedesco, vi sarebbe una invocazione al Benigno (il vocativo *pie* al v. 1), nella persona dell'Arcangelo Michele, perché porti «a Lui» (così è forzatamente inteso *sibi*), ossia a Dio, il *parvum munus* come una grande opera, con la preghiera ulteriore che l'anima dell'invocante – *<me>am* (e parlerebbe dunque in prima persona), ovvero *<pi>am* – possa ascendere al cielo. Nei due versi successivi lo scultore e «l'Amato del popolo», che si è fatto cioè un tale nome fra la gente (vale a dire 'popolare' come *Acceptus*), chiede di non sentire «colpi» da parte di nessuno («von keinem die Schläge»)<sup>67</sup>.

I problemi più grossi, a livello testuale, sono rappresentati da *sibi* al v. 1, *tibi* al v. 4, che resta in sospeso senza una opportuna integrazione, nonché, nello stesso ultimo verso, da *nullo...ictus*, che impone una integrazione. Ai fini di una migliore ipotesi in tal senso e di esegeti complessiva dell'epigrafe, è opportuno prendere in considerazione, anzitutto, lo spazio epigrafico disponibile, che denota una pianificazione del *layout* non certo inferiore allo studio armonioso delle

---

ventuale variazione di vocabolo», non potesse che suonare in questi termini: *<SANCTE MICHAEL ME>AM SCANDERE FAC ANIMAM VIRTU<TE DONI VO>TIVI NULLO SENTIAT ICTU SIBI TU<UM NOMEN MEREBET VER>E MAGNUM ATQUE POLITUM SIC NON POTENS GRATIAM TAM<EN ADEPTUS POSCIT UT ATROX FATUM AD CAVENDUM HO>C MUNUS PARVUM CONFERAT - QUOD EGO FECI<ARCHIDIACONUS SC>ULPTOR ET ACCEPTUS VULGO (op. cit., I, 293).*

<sup>63</sup> S.v. Accetto *cit.*, 71-72.

<sup>64</sup> H. Schäfer-Schuchardt, *Die Kanzeln des XI. bis XIII. Jahrhunderts in Apulien*, Würzburg, 1972, 14-20.

<sup>65</sup> Belli D'Elia-Garton, *op. cit.*, 43.

<sup>66</sup> Schäfer Schuchardt, *op. cit.*, 17.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 17.

forme: alla luce dei frammenti conservatisi<sup>68</sup>, i pilastrini mancanti potevano recare al massimo tre lettere ciascuno a integrazione, iniziale e finale, di ogni riga di scrittura. In secondo luogo, va tenuto conto della struttura metrica dei quattro versi e si deve sgombrare il campo dalla prospettiva di un unico breve componimento: che si tratti, invece, di due sezioni distinte è confermato dalla presenza di un distico elegiaco, che occupa la cornice superiore della trave, con il pilastrino dell'aquila che, perfettamente al centro, divide l'esametro dal pentametro (**fig. 3**), e di due esametri che occupano la cornice inferiore della trave, anch'essi distinti fra loro da trattini epigrafici posti al centro, e che il fregio floreale separa dai versi superiori: la fascia centrale di decorazione risulta così inquadrata fra i due righi di scrittura, una capitale assai curata ed elegante, quasi ulteriore ornamento del fregio stesso. Un altro aspetto trascurato, infine, è che si tratta di versi leonini; tenendo perciò conto della necessaria presenza della rima interna e dei presupposti precedenti, è possibile integrare ed emendare i quattro versi, con buona probabilità di restituzione del dettato originale, come segue (**figg. 2-4**):

† *Hoc munus parvum confers ibi tu, pie, magnum  
atque poli proortam scandere fac animam.*

〈†*Sculptor et Acceptus, bulgo (= vulgo) sic nomen adeptus,  
poscit ut at tentus tivi (= tibi) nullos sentiat ictus.*

Sono dell'avviso che una chiave di lettura utile a spiegare ragionevolmente i rapporti fra i personaggi presumibilmente richiamati nell'epigrafe sia la prospettiva dell'oggetto parlante, che in questo caso risulterebbe favorita sia dalla destinazione funzionale del pulpito stesso sia dalla presenza dell'imponente aquila a sostegno del leggio, la quale assolverebbe al ruolo di una *imago loquens*. Accogliendo questa ipotesi, nel primo distico la voce proveniente dal pulpito esalta, attraverso il topos della *deminutio*, il pregio del dono nella prospettiva devozionale e ultraterrena, rivolgendosi direttamente al suo committente e finanziatore, il *pius* invocato al primo verso e identificabile con Leone, il *praesul* già menzionato e verosimilmente nominato nell'iscrizione sul parapetto. A lui è rivolto l'augurio della grazia divina, in virtù delle

<sup>68</sup> Per un elenco dettagliato, rinvio alle schede, curate entrambe da Mola, dei cataloghi del Museo lapidario, *op. cit.*, 24-31, nrr. 22-23 e della mostra *L'Angelo cit.*, 60-64; cfr. pure Garton, *op. cit.*, 316-319.

sue benemerenze. Il motivo è ben attestato con riferimento specifico alla committenza, anche laica, di tale tipologia di arredi<sup>69</sup>. In questo caso, la vivace immagine dell'ascesa celeste rappresentata dallo *scandere*, così materiale, dell'*anima* del vescovo non può ritenersi a mio avviso casuale, ma è da porre in relazione, ancora una volta, con la struttura del manufatto stesso e la perduta scala del pulpito che consentiva ai lettori/cantori e al vescovo di raggiungere una posizione sopraelevata, all'interno della grotta garganica, rispettivamente, per i canti e la predicazione. Il termine stesso *ambo* (ἀμβων) era etimologicamente riconlegato a «salire» (ἀναβαίνω)<sup>70</sup> e il verbo proprio, in latino, connesso con la prassi di *lectores* e *psalmistae* a partire dall'epoca carolingia, quando il suo impiego divenne d'uso comune, era *ascendere*<sup>71</sup>.

Nei due esametri della parte inferiore, nel rispetto di una 'opportuna' gerarchia dei rapporti, il pulpito *loquens* nomina l'artefice del manufatto, lo *sculptor Acceptus*, invocando per lui, che è già benvoluto dalla gente in virtù del proprio *nomen omen*, una protezione dalle avversità della sorte per la sua dedizione al vescovo:

«†Tu, o devoto, rechi questo piccolo dono (qui in terra), ma grande lassù,  
e fa' che la (tua) anima possa ascendere alla porta del cielo».

«†Lo scultore e ben Accetto, ché un tale nome si è guadagnato fra la gente,  
chiede che, dedito a te, non debba accusare nessun colpo (avverso)».

A parte la semplice *distinctio* differente al primo verso, che consente di risolvere il problema dell'esegesi di *confer sibi*, e l'integrazione della -s all'ultimo, la cui caduta è facilmente imputabile ad aplografia, a sostegno del nesso allitterante *poli p<ort>am* è una nutritissima serie

<sup>69</sup> Cfr., ad esempio, l'iscrizione dell'ambone così detto del Vangelo (1272) nel Duomo di Ravello, nella quale attraverso l'intercessione della Vergine, cui l'opera è consacrata, il nobile Nicola Rufolo invoca per sé e la propria famiglia il dono della salvezza ultraterrena: *Hoc tibi sit gratum pia / Virgo precareque natum / ut post ista bona det / eis celestia dona* (Montefusco, *op. cit.*, 44).

<sup>70</sup> Cfr. Paul. Sil., *descr. amb.* 210-211 τόνδε γὰρ οὗτοι χῶρον ἐφήμισαν ἀμβατὸν οἴμαις / θεοπεσίαις.

<sup>71</sup> Cfr. *Lib. Pont.* 155 Mommsen (= I, 303, 7 Duchesne) *in ambone ascendit; Ordo Rom.* I, 56 (ed. Andrieu) *Subdiaconus vero qui lecturus est.... ascendit in ambonem et legit; 62 diaconus in loco lectionis ascendit ad legendum; Ordo Rom. V Subdiaconi... in ambonem ex una parte ascendentibus et ex altera parte statim descendentes* (per un ambone servito da due scale).

di occorrenze, classiche e cristiane, sia dell'espressione *ianua caeli* sia delle varianti *porta caeli/poli*<sup>72</sup>. Il sintagma vanta un modello tanto aulico quanto può esserlo un celebre distico enniano, che presenta pure qualche affinità di senso col nostro, dal momento che vi è preconizzata l'ascesa all'empireo di Scipione<sup>73</sup>, mentre nell'esordio del *De ave Phoenice* attribuito a Lattanzio troviamo proprio coincidenza di *iunctura* (v. 2 *qua patet aeterni maxima porta poli*). Invero, non è necessario e forse neppure opportuno il richiamo di *exempla* "autoritativi"<sup>74</sup> per un'espressione/immagine largamente diffusa sin dalla classicità, tanto più che nel contesto specifico credo che operino soprattutto il modello e l'immagine biblici della scala di Giacobbe (Gn 28, 10-18), in cui compaiono i *lapides* e la *scala* che dalla terra conduce proprio alla *porta caeli*. Non è un caso che a distanza di trentacinque anni il noto episodio biblico del sogno di Giacobbe sarebbe stato raffigurato, nel santuario del Gargano, su una delle formelle<sup>75</sup> della imponente porta di bronzo, di fattura costantinopolitana.

Pur constatando la frequenza della ripresa dell'immagine della scala di Giacobbe nell'iconografia ecclesiastica, la grotta dell'Angelo presentava più elementi in comune con l'ambientazione e i dettagli dell'episodio biblico: oltre alle pietre (11 *tulit de lapidibus qui iacebant*) e alla scala (12 *scalam stantem super terram*), che potevano richiamare la conformazione stessa della grotta rocciosa con le sue tortuose scalinate d'accesso, la frequentazione angelica (12 *angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam*), nonché l'impressione suscitata dal luogo stesso, corrispondente alla sensazione provata dal figlio di Isacco (17 *terribilis inquit est locus iste, non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli*). Quest'ultimo versetto sarebbe stato infatti

<sup>72</sup> Sono state opportunamente raccolte e indagate, nella loro funzione talora programmatica o polemica, nel passaggio dalla classicità al tardoantico, da P. Mastrandrea, *Laudes Domini e Vestigia Ennii. Automatismi e volontarietà nel riuso dei testi*, *Il calamo della memoria*, 6, 2014, 51-80: 60-63.

<sup>73</sup> Enn., *epigr.* IV (= *frg. var.* 23-24 Vahlen) *Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est, / mi soli caeli maxima porta patet.*

<sup>74</sup> Per la ricorrenza più specifica dell'espressione *porta poli / poli porta* cfr. Ps. Paul. Nol., *carm.* 33, 124; Eug. Tolet., *carm.* 25, 244; *Hymn. hisp.* 174, 15 (CCSL 167, 639); Paul. Albar., *carm.* 9, 120 (CCCM 65A, 695).

<sup>75</sup> Vd. G. Bertelli - D. L. Moretti (a cura di), *La porta di bronzo della Reale Basilica Palatina di S. Michele in Monte Sant'Angelo* di G. Tancredi. Rist. anast. con aggiorn. scient., Bari, 2022, 97.

ripreso anche nella ben più tarda iscrizione del portale d'ingresso esterno del santuario<sup>76</sup>.

Anche la scala di accesso all'ambone realizzato da *Acceptus* poteva veicolare e rinforzare, in funzione allusiva, il richiamo al piano biblico senza intaccare la sua valenza immateriale, mentre comune al dettato dell'epigrafe e all'episodio del sogno di Giacobbe è la polarità terra-Cielo (*hoc - ibi*), cui corrisponde un accumulo di antitesi (piccolo/grande, umile/elevato, mortale/immortale). Scale e gradinate costituiscono, del resto, un motivo architettonico frequentemente e facilmente soggetto a sviluppi 'poetici' nella produzione epigrafica d'ambito ecclesiastico<sup>77</sup>. Con riferimento sempre all'impianto architettonico, il cenno a una *porta* non sarebbe incongruo rispetto al manufatto stesso: anche se la tipologia del nostro pulpito appare molto diversa e più modesta nelle dimensioni rispetto agli amboni di matrice bizantina, sappiamo che essi erano spesso muniti di una portella di accesso (anche due, se a "doppia rampa")<sup>78</sup>, come attesta pure il lungo carme ecfrastico di Paolo Silenziario dedicato all'ambone di Santa Sofia<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Per la datazione cfr. C. Angelillis, *op. cit.*, I, 38; M. Mignozzi, *Gigli di Francia, pietre del Gargano. L'apparato scultoreo del Santuario micaelico in età angioina: un'antologia critica*, Mottola, 2019, 148.

<sup>77</sup> All'epoca dell'abate Eustazio di Ognissanti (1105-1123) risale l'iscrizione metrica che corre sul gradino superiore del presbiterio della Basilica di San Nicola di Bari, in cui è sfruttato il motivo della umiltà quale prerogativa dell'ascensione dell'uomo con un formulario molto simile a quello della nostra epigrafe: *His gradibus tumidis ascensus ad alta negatur, / hiis gradibus blandis querere celsa datur. / Ergo ne tumeas, qui sursum scandere queris. / Sis humilis, supplex, planus, et altus eris.* Cfr. Bertaux, *op. cit.*, 450-451; G. Cioffari, *Storia della Basilica di S. Nicola di Bari*, I, *L'epoca normanno sveva*, Bari, 1984, 149-152. Bertaux (*op. cit.*, 450, n. 4) richiama l'iscrizione metrica dell'architrave della Basilica benedettina di San Michele a Sant'Angelo in Formis: *Conscendes celum, si te cognoveris ipsum / ut Desiderius qui...: sul suo contenuto vd. R. Favreau, *La mémoire du passé dans les inscriptions du haut Moyen Âge*, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (16-21 aprile 1998), Spoleto, 1999, 937-976: 947-948; qualche dubbio permane sulla sua datazione all'epoca dell'abate Desiderio da Montecassino, morto nel 1087.*

<sup>78</sup> Cfr. P. Rossi, *s.v. ambone*, in A. M. Romanini (a cura di), *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Roma, 1991, 491-495; M. Gianandrea, *Gli arredi ecclesiasti*, in U. Eco (a cura di), *Storia della civiltà europea* [guida multimediale], Milano, 2014.

<sup>79</sup> Paul. Sil., *descr. amb.* 173-175 ὑστατίῳ δ' ἐνέθηκε θύρην εὐπηγέα χώρῳ, / ἡρέμα γυρωθεῖσαν, ὅθεν κατ' ἐδέθλιον ἄντρου / ενιέροις βίβλοισιν ἀνειμένος ἔρχεται ἀνήρ. Una testimonianza di ambone a doppia rampa munito di porticine di accesso

Tornando all'iscrizione di Monte Sant'Angelo, non si può tuttavia escludere almeno un'alternativa all'integrazione proposta, rappresentata dall'ipotesi *poli p<sub>c</sub>atri am* che, pur non essendo supportata da un altrettanto rilevante corredo di occorrenze<sup>80</sup>, presenta un'unica ma non trascurabile prerogativa sul piano del *layout* epigrafico, consistente nella possibilità di valutare l'inserzione, nel perduto pilastrino angolare destro, di due lettere (rispettivamente, -AT- e -RI-) su ciascuna fascia (di 14 cm di larghezza) al di sopra dei leoncini alati contrapposti, in conformità con gli altri pilastrini inscritti, che presentano due o tre caratteri.

Nella coppia di esametri che segue, l'ambone *loquens* si fa portavoce della causa del suo artefice, al quale riserva un gioco verbale legato al nome dello scultore, *Acceptus*<sup>81</sup>, che è stato ben rilevato, mentre non mi pare sia stato colto un probabile doppio senso sotteso a quel generico riferimento finale ai «colpi»: non possono che essere quelli della sorte avversa<sup>82</sup> o del Maligno, ma, in riferimento a un *marmorarius* di professione necessariamente rimandano anche agli *ictus mallei*. Augurare allora a uno scultore *ut ...nullos sentiat ictus* suona quasi come uno scherzoso *adynaton*, peraltro in linea col gioco verbale sul suo *no-*

---

ai piedi della doppia scalinata è quello più antico fra i due conservati nel Duomo di Ravello (vd. Montefusco, *op. cit.*, 43).

<sup>80</sup> Mentre abbastanza ricorrente è l'espressione *patria c(a/o)elestis* o *in c(a/o)elis patria*, più tardi e sporadiche sono le occorrenze sia di *patria poli* sia di *patria c(a/o)eli*: cfr., e.g., *Lib. de grat. Nov. Test.* 1, 464; Bernh. Morlan., *cont. mundi* 1, 365; Gerhoh. Reichersberg., *psalm.* 118, 19 (*PL* 194, 743); Honor. August., *cant.* 2, 3, 6; *spec.* 1 (*PL* 172, 818); Herm. Werdin., *hort. delic.* 3742 (*in patria celi*); 5366; 5833; 9526; Christ. Campililien., *off.* 13, 125; 21, 261; 22, 127-128; *salut.* 16, 4-5; 82, 40; Raim. Lull., *Lib. de praedic.*, *dist. II B II, de sanct.*, *serm.* 94, II. Cfr. pure *patria ca(o)elorum in Vita Macar. Ant.* (*AASS, april.*, I, 869, 2); *Passion. Hispan.* 37, 14 (*BHL* 7571).

<sup>81</sup> Nonostante l'opinione contraria di Gaborit (*op. cit.*, 256), che *Acceptus* costituisca un nome proprio e non un soprannome mi sembra provato dalla frequenza riscontrabile nell'onomastica latina sin dall'antichità, quale antroponimo di schiavi e persone di umile condizione sociale: vd., *s.v. Acceptus*, *ThLL* I, 283, 78 - 284, 12.

<sup>82</sup> In questa accezione metaforica, il termine presenta un ampio corredo di occorrenze sin dall'antichità: vd., *s.v. ictus*, *ThLL* VII, 167, 73 - 168, 10. Cfr., in particolare, *Inscr. christ.* Diehl 1079, 5 *nec funeris ictum sentit*. La mancanza di un genitivo specificante la causa del male è certamente funzionale al gioco di senso perseguito.

*men-omen.* Con la proposta d'integrazione *at<tentus> tivi* (= *tibi*)<sup>83</sup>, si suppone che l'iscrizione ribadisca lo stretto legame fra committente e destinatario in una progressiva gerarchia dei rapporti (Dio/vescovo/diaco), in virtù della quale anche per l'umile *sculptor* ligo al suo committente s'invoca il giusto premio della protezione divina. Questa ipotesi ricostruttiva consente di mantenere un legame fra le due coppie di versi, impeniato intorno alla figura centrale del vescovo, risolvendo nella prospettiva che mi sembra più plausibile ed 'economica' i rapporti allocutivi (v. 1 *tu* ~ v. 4 *tivi*): l'ambone personificato si rivolge direttamente al vescovo, ritratto nell'atto di donazione del manufatto, per la cui realizzazione è invece ricordato il nome dell'artefice, un personaggio che doveva già aver acquisito una certa fama e 'autocoscienza' dei propri meriti; per la carità dell'uno e la dedizione dell'altro è invocato su entrambi il premio della bontà divina.

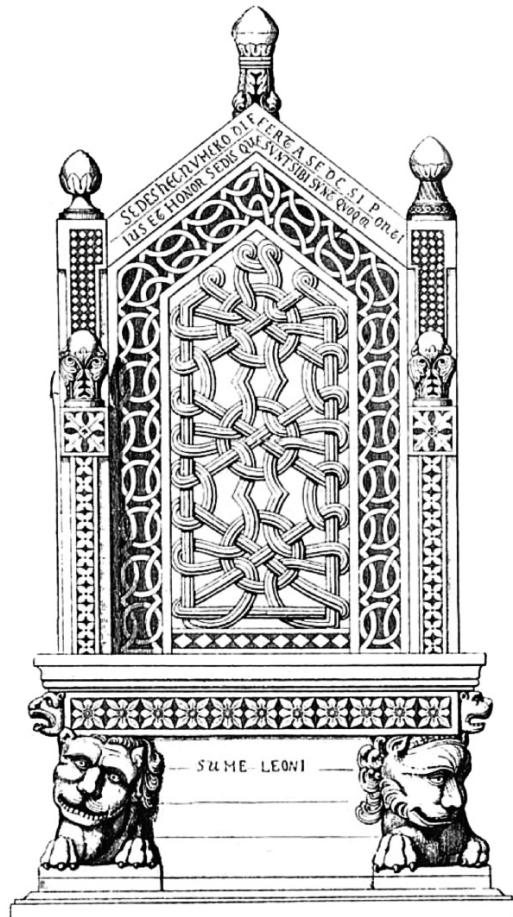
Un'ulteriore preghiera si può aggiungere, oggi, alle invocazioni dell'ambone stesso: che si provveda presto a un migliore allestimento dei suoi pezzi all'interno dell'importante Museo lapidario allocato nel suggestivo e storico ambiente porticato che costituisce il succorpo della Basilica garganica, d'epoca altomedievale. I frammenti marmorei dell'ambone sono oggi raccolti e ben illuminati, ma senza un ordine coerente che consenta una lettura e del manufatto nel suo insieme e del suo apparato epigrafico. Come rileva Rosalba De Feo proprio in tema di restauro dei pulpiti<sup>84</sup>, «un intervento corretto, che restituiscia dignità estetica all'opera deturpata dal tempo, dalle manomissioni e da eventi devastanti, nasce da una lettura analitica del manufatto». Nel caso specifico, se può dirsi salva la fruibilità estetica dell'opera, un'adeguata struttura che sorregga i singoli pezzi, ricollocati ciascuno al proprio posto, consentirebbe di superare anche l'altro limite, restituendo alle future generazioni l'unità – ancorché lacunosa – di un lavoro unico e straordinario, nonostante i danni del tempo e dell'uomo: quello di uno scultore che nel 1041 – un anno così difficile e turbolento per gli scontri decisivi dei Greci in Puglia contro gli alleati Normanni e Longobardi, in cui persero la vita anche due vescovi filobizantini<sup>85</sup> –

<sup>83</sup> Per l'accezione e la costruzione con il dativo, più ricorrente nell'età tardantica, cfr., s.v. *attendo*, *ThLL* II, 1123, 46 - 1123, 51; *Mittellatein. Wörterbuch*, I, München 1967, 1141, 56-58.

<sup>84</sup> *Un restauro difficile*, in Martines, *op. cit.*, 47-50: 47.

<sup>85</sup> Vd. Anon. Baren., *ann.* 20-23; cfr. Lup. Prot., *chron.* 137 (pp. 119-120, 139 ed. Churchill). Tre furono le grandi battaglie campali di quell'anno in Apulia, che

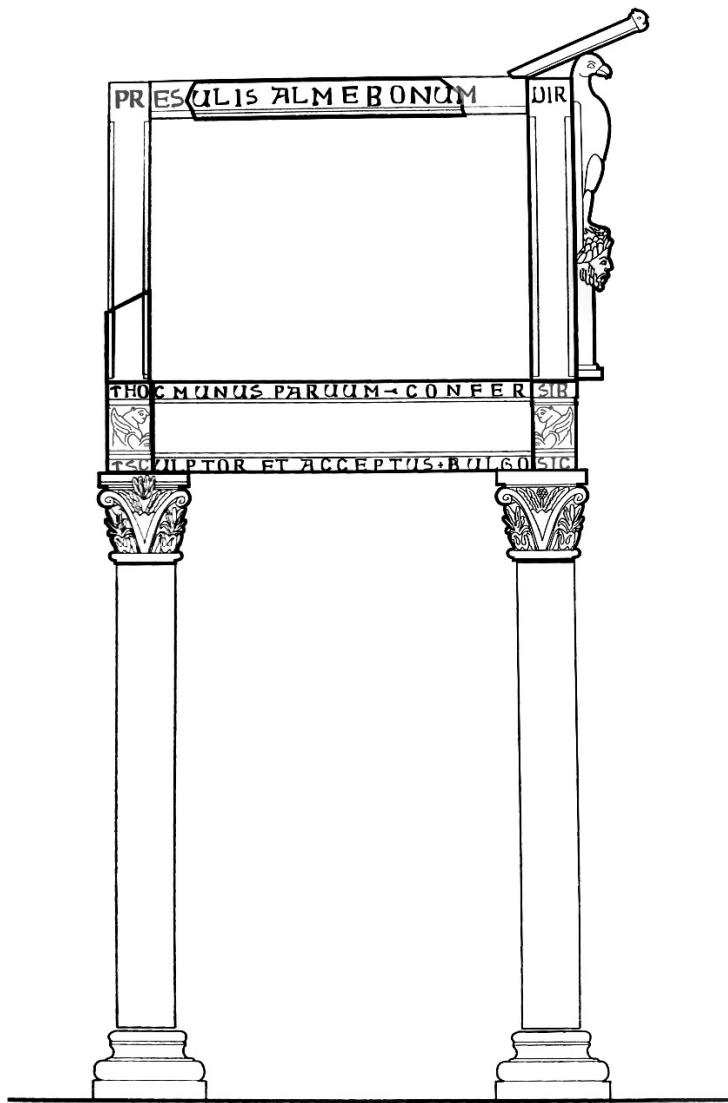
trovò il tempo e l'agio per realizzare un manufatto dalla perfetta armonia di forme e volumi, degno di un artista per sempre *acceptus*.



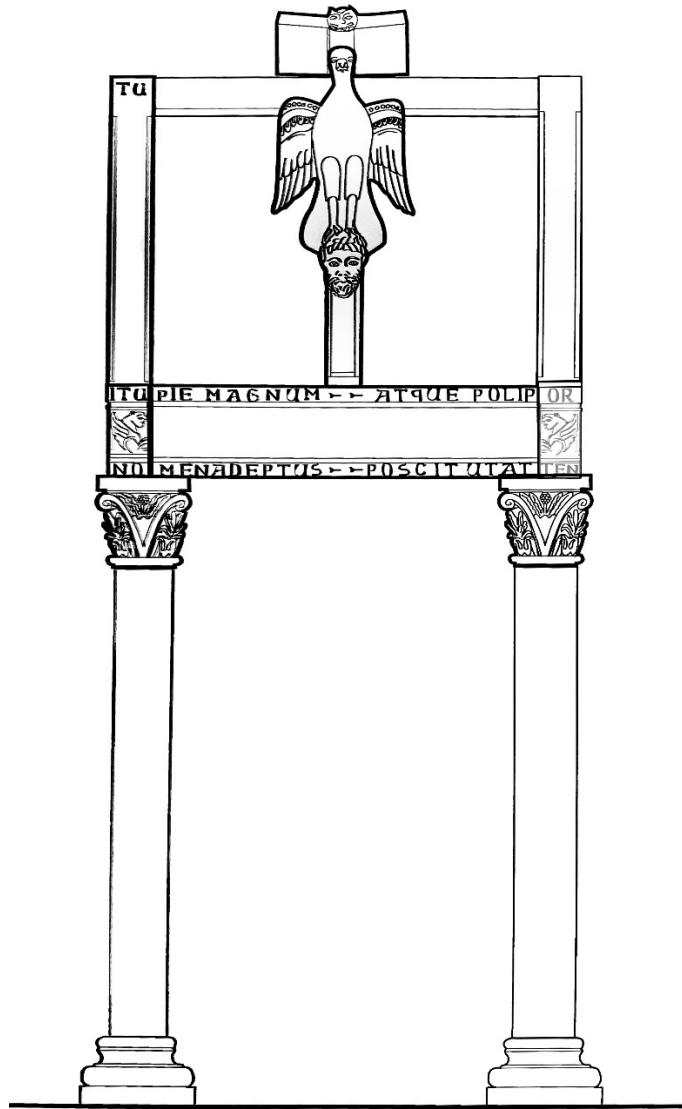
**Fig. 1:** Disegno del trono vescovile

---

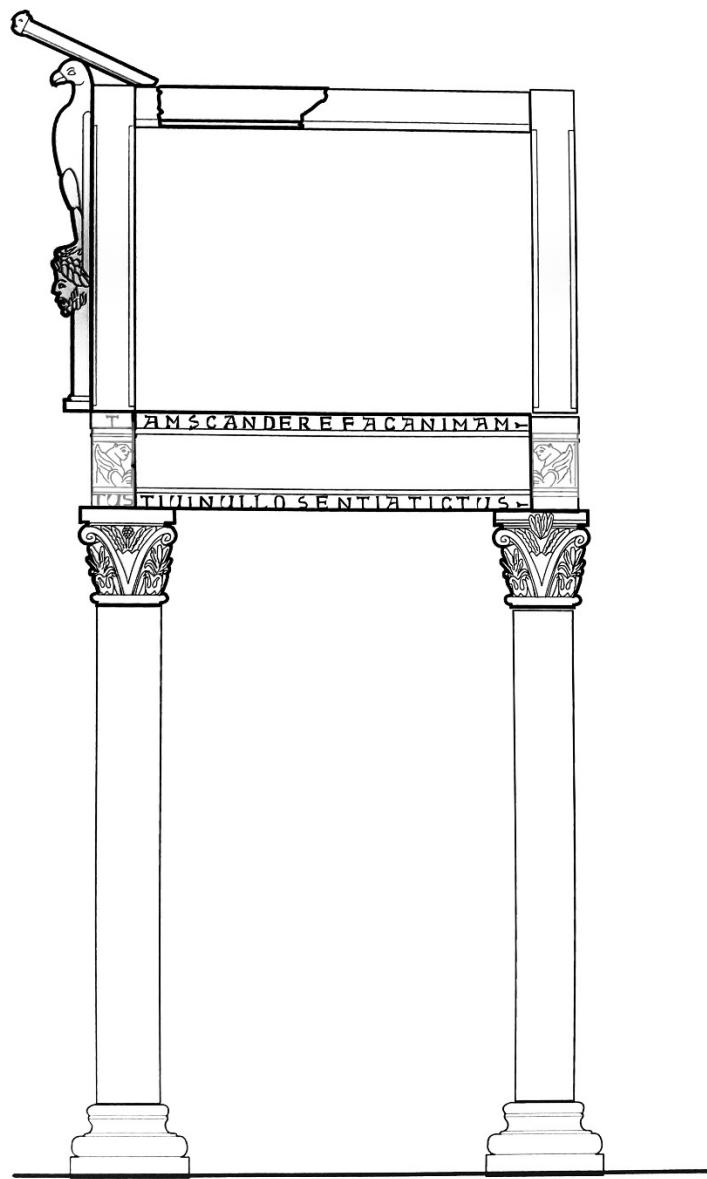
ebbero come teatro una vasta area di transumanza tra la Capitanata ed il Vulture: di Olivento a marzo, di Montemaggiore a maggio e di Montepeloso a settembre; nella seconda, svoltasi tra la modesta altura del Subappennino dauno e la riva sinistra del fiume Ofanto, persero la vita anche Angelo, vescovo di Troia, e Stefano, vescovo di Acerenza. Vd. Lavermicocca, *op. cit.*, 141-142.



**Fig. 2:** Ambone lato sinistro



**Fig. 3:** Ambone lato frontale



**Fig. 4:** Ambone lato destro

## HISTORIOGRAFÍA DE LAS REVUELTAS BAGAUDAS DESDE EL SIGLO III HASTA EL SIGLO XVIII

Francisco Javier SANZ HUESMA\*  
(Universidad de Zaragoza, España)

**Palabras clave:** *Historiografía, transmisión textual, fuentes, crónica, hagiografía.*

**Resumen:** *En el presente texto expondré el recorrido historiográfico de las revueltas bagaudas de los siglos III y V desde su primera aparición en las fuentes históricas hasta finales del siglo XVIII. Pretendo realizar un estudio de la historia de la historia de las revueltas bagaudas, con un doble objetivo: servir de instrumento para futuras indagaciones sobre el tema; y mostrar cómo se ha transmitido la información sobre los bagaudas a lo largo del tiempo y de qué manera esta transmisión ha influido en la visión de los mismos.*

**Keywords:** *historiography, textual transmission, sources, chronicle, hagiography.*

**Abstract:** *Historiography of the bagaudic revolts from the II<sup>nd</sup> century to the XVIII<sup>th</sup> century. In this text I will explain the historiographical path of the Bagaudic revolts of the II<sup>nd</sup> and V<sup>th</sup> centuries from their first appearance in the sources until the XVIII<sup>th</sup> century. I intend to carry out a study of the history of the Bagaudic unrests, with a double objective: to serve as an instrument for future investigations on the subject; and show how information about the bagaudas has been transmitted over time and this transmission has influenced the vision of them.*

**Cuvinte-cheie:** *istoriografie, transmitere textuală, izvoare istorice, cronica, hagiografie.*

**Rezumat:** *Istoriografia revoltelor bagauzilor din secolul al III-lea până în secolul al XVIII-lea. În acest text voi expune tradiția istoriografică a revoltelor bagauzilor din secolele III și V de la prima lor apariție în izvoarele istorice până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Intenționez să realizez un studiu al istoriei revoltelor bagauzilor, cu un dublu obiectiv: să servească drept instrument pentru viitoare investigații pe această temă și să arate cum informațiile despre*

---

\* gengisanz@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6775-0522>

*bagauzi au fost transmise de-a lungul timpului și cum această transmitere a influențat viziunea despre ei.*

## **1. Introducción**

En el presente trabajo pretendo realizar un estudio de cómo la historiografía ha tratado las revueltas bagadas producidas en los siglos III y V d. C. desde la historiografía contemporánea de las mismas hasta la Ilustración. No pretende este trabajo convertirse en una recopilación de fuentes, de las que afortunadamente contamos ya con varias<sup>1</sup>, ni se va a citar a todos los autores que en algún momento trataron la revuelta bagauda. Prestaré especial atención a las fuentes contemporáneas y las circunstancias en las que se escribieron, pero a partir de época medieval realizaré una selección en la que citaré a los autores más relevantes de cada momento, circunscribiéndolos en su contexto historiográfico y procurando destacar la evolución en el trato que se dio a este fenómeno histórico.

## **2. La historiografía contemporánea a las revueltas bagaudas (ss. III-V)**

El inicio de la historiografía sobre las revueltas bagaudas<sup>2</sup>, y así es aceptado por el conjunto de los historiadores<sup>3</sup>, es el Panegírico que Mamertino pronunció en honor del emperador Maximiano el 21 de abril de 289 en la ciudad de *Augusta Treverorum* (actual Trier<sup>4</sup>) aunque no los llama bagaudas en ningún momento, limitándose a describir sus acciones: (...) *cum militaris habitus ignari agricolae appetiuerunt, cum arator peditem, cum pastor equitem, cum hostem barbarum suorum cultorum rusticus uastator imitatus est*<sup>5</sup>. Cabe

<sup>1</sup> Czúth, 1965; Lassandro, 1981-1982; Sánchez León 1996a (la más completa y exhaustiva).

<sup>2</sup> Sobre el origen del término y sus variantes: Scaliger 1606, 222-223; AAVV 1732, 791-792; Moréri 1732, 861; Du Cange 1733, 281-282; Dubos 1734, 281-283; Minor 1996; Badot-De Decker 1992, 329-342; Sánchez León 1996b, 31-33.

<sup>3</sup> Sánchez León 1996a, 26. Se trata de la única fuente que no menciona el término “bagauda/bacauda” sobre la que hay absoluto consenso a la hora de incluirla en el listado de fuentes.

<sup>4</sup> Galletier 1949, 7-9; Nixon-Rodgers 1994, 42-43. Dudas sobre la autoría: Galletier 1949, xviii-xix; Nixon-Rodgers 1994, 9-10, 41-43.

<sup>5</sup> *Pan. Lat.* 2 (10). 4. 3.

preguntarse si Mamertino no mencionó a los bagaudas por su calificativo porque este no había nacido aún o, como ocurre con el usurpador Carausio, a quien nunca llama por su nombre sino “pirata”<sup>6</sup>, es una elección premeditada. No es esta una opción descartable, ya que el propio panegirista rechaza expresamente dar detalles sobre la revuelta bagauda<sup>7</sup>, lo que abundaría en la posibilidad de que decidiera omitir este término conscientemente. El silenciamiento de los nombres de los cabecillas de los bagaudas, Amando y Eliano y el hecho expreso de no querer hablar de la revuelta, sumado al mencionado ejemplo de Carausio, permiten sugerir que es una posibilidad muy a tener en cuenta, lo que llevaría el origen del apelativo bagauda ya a la misma época de la revuelta. En cualquier caso, debemos atender al tipo de obra con la que trabajamos, pues se trata de un panegírico, cuya finalidad no es la de transmitir información histórica sino engrandecer la figura del destinatario, en este caso el emperador Maximiano, y sostener un discurso de legitimación de los nuevos gobernantes en el que el tipo de lenguaje utilizado es muy importante<sup>8</sup>.

Por lo tanto, en una primera fase, los bagaudas (sin descartar que este fuera su apelativo desde un principio) son campesinos sin identificar, pero no bandidos<sup>9</sup>, quizá los miembros del ejército privado de dos usurpadores. Lo que es necesario señalar es que desde el punto de vista historiográfico el valor de la información aportada por este panegírico es de indudable utilidad para el investigador moderno<sup>10</sup>, pero no tuvo repercusión ninguna en la historiografía posterior.

<sup>6</sup> *Pan. Lat.* 2 (10). 12. 1. Nixon-Rodgers 1994, 72, n. 42.

<sup>7</sup> *Pan. Lat.* 2 (10). 4. 4. Sabbah 1984, 383. Chavot 2002, 278-279, profundiza en esta idea de no resaltar el papel de los bagaudas y da dos posibles razones: la desromanización y barbarización de los rebeldes y, más pragmático, el deseo de no dejar en evidencia la falta de efectivos militares en el norte de la Galia, lo que obligaría a sus habitantes a recurrir a la autodefensa.

<sup>8</sup> Rodríguez Fernández 2020. El valor histórico de los panegíricos es analizado por Nixon y Rodgers 1994, 33-34, que señalan que proporcionan más información histórica de lo que parece, sobre todo si se sabe leer entre líneas. Como medios de comunicación política los analiza Sabbah, 1984, 370-380. *Vid.* también el reciente punto de vista de Omissi 2018, 48-54. Sobre la intencionalidad y motivos: Zugravu 2019.

<sup>9</sup> La exclusión de los bagaudas como bandidos es resaltada por Nixon-Rodgers 1994, 61, n. 21.

<sup>10</sup> Según Sánchez León 1996a, 24, se trata, dado que es estrictamente contemporánea, de la fuente más precisa y digna de fe sobre el bagaudismo.

De hecho, los escritores del siglo IV tenían muy clara la diferencia entre Historia y Panegírica y la utilidad de cada una de ellas<sup>11</sup>.

Las primeras obras puramente históricas<sup>12</sup> que mencionan por primera vez a los bagaudas y los denominan, además, como tales, son el *Liber de Caesaribus* de Aurelio Víctor y el *Breviarium ab urbe condita* de Eutropio<sup>13</sup>. Ambas obras y autores tienen características comunes, pero también algunas diferencias que se demostrarán importantes para la historiografía de los bagaudas. Aurelio Víctor y Eutropio son contemporáneos: ambos nacieron alrededor del año 320 mientras que su fecha de fallecimiento se sitúa en las cercanías del año 389 en el caso de Aurelio Víctor y poco después del año 390 en el de Eutropio, escribieron sus obras en latín (aunque Eutropio era griego), eran paganos y tuvieron carreras administrativas distinguidas, siendo A. Víctor gobernador de Panonia en el año 360/361-365/ y prefecto de Roma en 388-389<sup>14</sup>, mientras que Eutropio aún llegó más lejos, al ser nombrado cónsul en 387 tras una larga y fructífera carrera<sup>15</sup>. También la fecha de publicación de sus obras es contemporánea, siendo la fecha de aparición del *Libro de los Césares* el año 361 y la del *Breviarium* 369<sup>16</sup>.

Sin embargo, para nuestros intereses, la más importante similitud es que, si bien con matices de importancia, ambos comparten la misma fuente primordial para el tema que nos ocupa: una historia, no conservada, de los emperadores desde Augusto hasta la muerte de Constantino, redactada en una fecha incierta del siglo IV y que la historiografía denomina *Kaisergeschichte (KG)* de Ennmann, pues fue este historiador el primero en proponer su existencia a partir de la

---

<sup>11</sup> Eutr. 10. 18.

<sup>12</sup> Sobre la historiografía del siglo IV: Momigliano 1989; Bonamante 2003; Ratti 2003. Distinción entre epítome y breviario en Gardi 1922, 17-22.

<sup>13</sup> A. Vic. 39. 17; Eutr. 9.20, 3.

<sup>14</sup> Sobre la vida de Víctor: Dufraigne 1975, ix-xv; Bird 1994, vii-xi; Falque 1999, 161-166; Nickbakht 2021, 1-6; Zugravu 2022, 11-25.

<sup>15</sup> Sobre la vida de Eutropio: De Boer 1972, 114-116; Bird 1993, vii-xviii; Falque 1999, 9-17; Bleckmann 2018, 3-7.

<sup>16</sup> Para Víctor: Nixon 1991, 113-125; Bird 1994, xi-xii; Sánchez León 1996a, 28; Falque 1999, 163; Nickbakht 2021, 20; Zugravu 2022, 26-29. Para Eutropio: De Boer 1972, 114; Bird 1993, xlvi-xlix; Sánchez León 1996a, 30; Falque 1999, 14; Bleckmann 2018, 4.

comparación de varias obras históricas del siglo IV<sup>17</sup>. Hay razones para concluir que la *KG* trató la revuelta bagauda: el interés que muestra por informar de las acciones de usurpadores y rebeldes y la posibilidad de que el autor de esta historia fuera un galo, en concreto Eusebio de Nantes<sup>18</sup>, por lo que estaría interesado en la historia de su región. La deducción obvia, en cualquier caso, es que el término *bagaudae/bacaudae* se utilizó por primera vez en la *KG*<sup>19</sup>.

Pero a pesar de tener una fuente en común, hay algunas diferencias de importancia entre ambos autores (lo que hace, además, improbable que Eutropio utilizara a Víctor como fuente<sup>20</sup>). La primera de ellas es el uso del término *bacaudae/bagaudae*, mientras que la segunda hace referencia al origen del apelativo: según Víctor fueron así llamados por los habitantes de la región (*quos Bagaudas incolae vocant*), si bien Eutropio informa que se lo habrían dado ellos mismos (*et factione sua Bacaudarum nomen inponerent*). La distinción es importante, pues no es lo mismo que un grupo de personas reciba una denominación concreta por los habitantes de su región a causa de unos hechos o que tal apelativo sea autoimpuesto por los propios protagonistas, ya que esto denotaría una cierta conciencia de pertenencia a un grupo, sobre todo, si el nombre tiene un significado positivo (“guerrero”, “luchador”). Víctor también incluye el término “ladrones” (*latronum*), que no aparece en Eutropio (ni lo hará en Jerónimo) y da una mayor sensación de amplitud de la revuelta, ya que explica que los bagaudas quemaron muchos campos y atacaron la mayoría de las ciudades. Otra diferencia entre ambos autores es la presencia del futuro usurpador Carausio como militar destacado de la campaña.

<sup>17</sup> Gardi 1922, 204-205; Barnes 1976, 259-265; Bird 1994, xii; Minor, 1996, 300; Falque 1999, 23-24, 172-173; Rohrbacher 2002, 44, 52; Serrano Madroñal 2020, 196. Dufraigne 1975, xxvi-xviii, niega la existencia de esta fuente y De Boer 1972, 116, la considera una invención. Sobre la *Kaisergeschichte*: Ennmann, 1884; Barnes 1970, 13-43; Ratti 2003, 210-212; Burgess 2005, 166-192; Zecchini 2016, 246-247.

<sup>18</sup> Burgess 1993b, 495-499, seguido por Rohrbacher 2002, 44. Serrano Madroñal 2020, 196, descarta que Víctor, por su cargo burocrático de carácter jurídico, tuviera acceso a información histórica.

<sup>19</sup> Minor 1996, 300, afirma que sería la variante en -c.

<sup>20</sup> Burgess 1995, 111.

Es difícil dirimir esta cuestión, pero una posible solución provendría del uso de la misma fuente, pero de distintas ediciones, como postula Burgess, que considera que Víctor usaría la edición terminada en 358, mientras que Eutropio haría lo propio, pero con la de 364 (y aún habría una tercera, en 378, que es la que utilizarían Jerónimo, Amiano Marcelino o el anónimo autor de la *Historia Augusta*)<sup>21</sup>.

De estas dos fuentes contemporáneas entre sí, la que mayor éxito posterior tuvo fue el *Breviario* de Eutropio y con mucha diferencia. Prácticamente al poco de su publicación ya había una traducción al griego debida a Peanio<sup>22</sup> y fue utilizada en un documento de finales del siglo IV, la *Passio S. Typassi martyres*, donde la revuelta bagauda aparece en un listado de problemas para los nuevos emperadores Diocleciano y Maximiano muy similar al de Eutropio (y al posterior de Jerónimo)<sup>23</sup>.

Habiendo establecido el éxito de Eutropio y su preeminencia como fuente, nos encontramos ante una disyuntiva a la hora de analizar si lo narrado sobre los bagaudas en autores posteriores toma como origen el *Breviario* o directamente la *Kaisergeschichte* de Ennemann, siendo esto particularmente importante en el caso de Jerónimo, quien tradujo la *Crónica Eclesiástica* de Eusebio del griego al latín, pero además la continuó hasta el año 378 (la escribió entre este año y 381<sup>24</sup>) y la complementó con noticias de la parte occidental, convirtiendo su obra, como bien dice Zecchini, en el texto base de la cronografía tardorromana y altomedieval<sup>25</sup>. En cuanto a las fuentes de Jerónimo, la historiografía está claramente dividida entre los estudiosos que consideran que Jerónimo sigue a Eutropio y los autores que opinan que su fuente es la *KG*<sup>26</sup>. Si la fuente fuera la *Kaiserges-*

<sup>21</sup> Burgess 2005, 190. La fecha más común es 357: Syme 1971, 222; Bird 1973, 377; Rohrbacher 2002, 44; Zecchini 2016, 246, deja abierta la posibilidad de una fecha posterior. Barnes 1970, 20, prefiere 340 como muy tarde.

<sup>22</sup> Venini 1983, 421-447; Bird 1993, lv; Roberto 2003, 243-247.

<sup>23</sup> Woods 1993, 78-84; Dearn 2001, 88-90.

<sup>24</sup> Grisart 1962, 248-258; Burgess 2002, 1; Zecchini 2016, 257. Para la vida de Jerónimo: Kelly 1975. Sobre el nacimiento de la *Crónica* como género historiográfico, Croke 1983, 168-185.

<sup>25</sup> Kelly 1975, 72-75; Zecchini 2013, 257-258; Burgess-Kulikowski 2013, 126-131, 184-186.

<sup>26</sup> Eutropio como fuente: de Boer 1972, 116-120; Lassandro, 1981-1982, 92, n. 96; Sánchez León 1996a, 36. Aceptan la *KG* como fuente: Helm 1927, 304-305; Bird 1973, 377; Burgess 1995b, 349-369; Rohrbacher 2002, 44; Serrano Madroñal

*chichete*, entonces ganaría peso la posibilidad de que ya en esa obra apareciera el hecho de que el término bagauda fue creado por los propios rebeldes y no por los indígenas de la zona.

La enorme influencia de la obra de Jerónimo puede comprobarse en su uso por autores posteriores. Un caso paradigmático es el de Próspero de Aquitania, quien realizó un epítome de la *Crónica* de Jerónimo, añadiendo una continuación de su propia mano y de la que hubo cuatro ediciones en los años 433, 445, 451 y 455<sup>27</sup>. Por ello no es de extrañar que su noticia sobre los bagaudas sea idéntica a la de su modelo<sup>28</sup>. Ya en el siglo VI, también el anónimo autor de la *Crónica Gálica* del año 511 resume y completa a Jerónimo (Lassandro incluye a Orosio como fuente<sup>29</sup>), dando una noticia de la revuelta bagauda similar<sup>30</sup>. También cabe citar a Jordanes, autor de la *De Summa temporum uel origine actibusque gentis Romanorum*, más conocida como *Romana* y terminada en 550-551<sup>31</sup>. En este caso la fuente de Jordanes para su narración de la revuelta bagauda fue Jerónimo, como puede comprobarse si se comparan ambas noticias<sup>32</sup>. También es importante dejar constancia de que los autores latinos que informan de las revueltas bagaudas del siglo V (Salviano, la *Crónica Gálica* del año 452 e Hidacio), como veremos, conocían e incluso continuaban la obra de Jerónimo por lo que, en principio, conocían su información sobre la revuelta de 285.

Finalmente, es necesario mencionar al hispano Paulo Orosio, que escribió su *Historiae adversus paganos* en 416-417<sup>33</sup>, cuya fuen-

2020, 212. Por su parte Ratti 1997, 480 es partidario de un uso de ambas, siendo Eutropio fuente para la época entre Augusto y Constantino y, por lo tanto, para la revuelta bagauda. Kelly 1975, n. 24, lo considera un problema irresoluble.

<sup>27</sup> Fuentes de Próspero: Muhlberger 1990, 48-79; Humphries 1996, 155-175; Burgess-Kulikowski 2013, 184-187.

<sup>28</sup> Prosp. 938.

<sup>29</sup> Lassandro 1981-1982, 93, n. 99.

<sup>30</sup> *Chron. Gall. a. DXI*. 443. Muhlberger 1990, 142; Burgess 2001b, 85-86, quien resalta las dificultades de esta obra.

<sup>31</sup> Goffart 1988, 21.

<sup>32</sup> Iord. *Rom.* 296. Goffart 1988, 48. Eutropio como fuente de Jordanes: Ratti 1996.

<sup>33</sup> Oros. *Hist.* 7. 25, 2. Sánchez Salor 1982, 16-18; Rohrbacher 2002, 137; Zecchinni 2016, 259. Lippold 1998, xxii, prefiere 417-418. Sobre la vida de Orosio, Sánchez Salor 1982, 7-19.

te para consignar la revuelta bagauda no fue Jerónimo (de quien conocía su obra) sino el *Breviario de Eutropio* como se puede deducir de la comparación de ambos textos<sup>34</sup>. Sin embargo, hay un dato que parece provenir de Víctor, pues Orosio indica que los bagaudas eran llamados así por otros y no por ellos mismos, como sostenía Eutropio (*quos Bacaudas vocabant*). Orosio es relevante no por lo que cuenta sobre los bagaudas, pues no aporta nada nuevo, sino porque su popularidad durante la Edad Media, traducida en una espectacular tradición manuscrita, fue enorme,<sup>35</sup> siendo además fundamental en el proceso de cristianización medieval de los bagaudas a través de su uso en la construcción de diferentes leyendas cristianas altomedievales<sup>36</sup>.

Esta segunda fase de la historiografía concluye que los bagaudas, si recogemos la información más fiable, se denominaron a sí mismos con ese epíteto (*bacaudae*), estaban bajo el mando de Amando y Eliano y fueron derrotados con facilidad por Maximiano en un lugar no identificado de la Galia. Su composición no ha cambiado: siguen siendo campesinos, aunque Víctor incluye por primera vez la denominación de ladrones (*latronum*) y da también una mayor extensión a la revuelta.

La primera fuente<sup>37</sup> que alude a una revuelta en el siglo V es la más compleja. En efecto, se trata de una breve noticia del autor griego Zósimo<sup>38</sup>, que redactó su *Historia Nueva* entre 507 y 518<sup>39</sup>, aludiendo a un grupo de bagaudas que le robaron el bagaje al general honoriano Saro cuando transitaba a través de los Alpes de Galia a Italia en el año 407<sup>40</sup>. No hay nada más: ni número, ni composición; de hecho, el único lazo que une la noticia de Zósimo a la historiogra-

<sup>34</sup> Lippold 1998, xxxviii-xxxix, considera que las fuentes para el periodo de 9-378 A.D. son Eutropio y Jerónimo; Lassandro, 1981-1982, 93, n. 97 (Eutropio); Sánchez León 1996, 41 (Eutropio como fuente para los bagaudas). Sobre el uso de Eutropio por Orosio: Ratti 1997b, 268-269.

<sup>35</sup> Lippold 1998, xlii-xlvi.

<sup>36</sup> Sánchez León 1996a, 43.

<sup>37</sup> Para una visión de conjunto sobre la historiografía occidental del s. V: Muhlberger 1990, 8-47; Orcástegui-Sarasa 1991, 63-82; Croke 2001, 291-331; Burgess-Kulikowski 2013, 173-189; Zecchini 2016, 264-267.

<sup>38</sup> Sobre su vida: Paschoud 2000, xvi-xx.

<sup>39</sup> Goffart 1971, 420-426; Blockley 1981, 50; Paschoud 2000, vii-xvi.

<sup>40</sup> Zos. 6. 2. 5.

fía de las revueltas bagaudas es, precisamente, el uso de ese término, pues el comportamiento descrito no pasa de ser un acto de bandidaje.

En general, se admite que las principales fuentes de Zósimo fueron Eunapio de Sardes y Olimpiodoro de Tebas<sup>41</sup>, siendo este último única fuente para Zósimo a partir de 5, 26<sup>42</sup>. Sin embargo, hay un desajuste en el tránsito de una fuente a otra, ya que los fragmentos que conservamos de Olimpiodoro proporcionan información a partir de 406/407 y hasta 425, pero la información de Eunapio sobre Occidente termina en 395 y en general en 404<sup>43</sup>. Además, Paschoud ha propuesto que la obra de Olimpiodoro propiamente dicha empezaría en realidad en el año 408, pero vendría precedida de una breve introducción como sugieren varios autores o una más amplia, que comenzaría con el reinado de Teodosio II, según Baldini<sup>44</sup>. En cuanto a las fuentes, Olimpiodoro, como partícipe de la vida política de la *pars Occidentis* en las décadas 410-420, era estrictamente contemporáneo de los hechos que narraba y gran parte de su información sería de primera mano, sin apenas historiadores intermedios<sup>45</sup>. Por lo tanto, a través del testimonio de Zósimo, tenemos una fuente contemporánea del episodio de los bagaudas en 407 que probablemente obtuvo su información del propio entorno político. Todo parece indicar en este caso que el término “bakaudas” proviene de Olimpiodoro. Lo que desconocemos es si en el texto original del tebano se daba una explicación de esa palabra o no se consideraba necesario al darse por entendido su significado (y encontrase los hechos inmersos en una introducción que resumiría el contexto anterior a 408) o, por el contrario, tal explicación existía y no fue recogida por Zósimo. También cabe especular con la posibilidad de que Zósimo ya hubiese tratado el tema de los bagaudas, en este caso de los de 285, en su obra, pues la parte donde debería aparecer esa revuelta, el reinado de Diocleciano,

<sup>41</sup> Paschoud 2000, xxxvi-lxxi; Traegold 2007, 110-113.

<sup>42</sup> Matthews 1970, 81; Paschoud 1985, 187.

<sup>43</sup> Matthews 1970, 87-88; Paschoud 2000, lxi-lxvi; Baldini 2000, 498.

<sup>44</sup> Paschoud 1985, 190; Baldini 2000, 497-502.

<sup>45</sup> Matthews 1970, 79-85, aunque propone una fuente latina pagana desconocida para los sucesos a partir del año 407 (89-92); Paschoud 1985, 181-183, también cree que Olimpiodoro utilizó una fuente escrita, además de las orales; Blockley 1981, 33-34; Baldini 2000, 501.

no se ha conservado (en este caso la fuente hubiera sido Eunapio<sup>46</sup>). Sin embargo, este episodio de bagaudismo iba a desaparecer de la historia, principalmente debido a la escasísima distribución posterior de Zósimo.

Como ocurría con la revuelta de 285, también nos encontramos con una fuente no histórica y contemporánea de los hechos. En efecto, Salviano de Marsella escribió su obra *De Gubernatione Dei* entre los años 440-450<sup>47</sup>, por lo que sus referencias a los bagaudas y los motivos de su revuelta contra el poder, podrían referirse a la revuelta gala de 435-37 y/o la hispana de 441-443<sup>48</sup>. Al no aportar geografía ni cronología de tales hechos, no se puede precisar más al respecto. Dado el tipo de obra al que nos referimos, es necesario resaltar que estamos ante una obra teológica y apologética, no histórica, y, por lo tanto, no debemos tratarla como tal<sup>49</sup>, escrita, además, para los habitantes de los alrededores de Marsella, no para el resto del Imperio<sup>50</sup>. Salviano no tiene intención de informar sobre los bagaudas, sino de utilizarlos en su argumentación sobre el pecado y la justicia divina.<sup>51</sup> La ascendencia de Salviano en la historiografía de las revueltas bagaudas es enorme, a pesar de no ser una obra histórica. De esta obra existen muchos manuscritos,<sup>52</sup> si bien su gran influencia es causada por su uso prolífico por parte de la historiografía moderna<sup>53</sup> debido a que es la única descripción de las causas que motivaron las revueltas bagaudas del siglo V. También es muy destacable la influencia que tuvo en la cristianización de los bagaudas al presentarlos de forma positiva<sup>54</sup>.

<sup>46</sup> Como señala Sánchez León 1996a, 76.

<sup>47</sup> Lagarrigue 1975, 11-15; Kasprzak 2017, 106, considera que se escribiría en 450-451. En cambio, Brown 2013, 441, sostiene que fue escrita a finales de 439. Sobre su vida, Kasprzak 2017, 92-104.

<sup>48</sup> *De Gub. Dei* 5, 21-26. Sánchez León 1996a, 87, da por hecho que Salviano conoce la revuelta bagauda de 285 gracias a Jerónimo y Orosio.

<sup>49</sup> Lagarrigue 1975, 29; Badot 1976, 396-397; Kasprzak 2017, 112. Sánchez León 1996a, 87, sin embargo, concluye que podemos considerar la obra de Salviano como una crónica.

<sup>50</sup> Brown 2013, 434.

<sup>51</sup> Lambert 2013, 270.

<sup>52</sup> Pellegrino 1952, 99-108; Lagarrigue 1975, 45-63; Kasprzak 2017, 108-109.

<sup>53</sup> Brown 2013, 433.

<sup>54</sup> Sánchez León 1996a, 89.

La revuelta bagauda que se produjo en Galia en 435-437 se ha transmitido en una única fuente, de forma similar a lo ocurrido con las hispanas. En este caso se trata de las tres breves noticias proporcionadas por la *Crónica Gálica* del año 452, de autor desconocido<sup>55</sup>. Es otra continuación de Jerónimo, escrita probablemente en la ciudad de Marsella y atribuida en su momento a Próspero de Aquitania<sup>56</sup>. Por desgracia, la *Crónica* como fuente deja mucho que desear, con graves errores cronológicos<sup>57</sup>, por lo que debemos lamentar que la única información sobre los bagaudas armoricanos de 435-437 sea tan deficiente. En cuanto a las fuentes que pudo usar el anónimo para redactar su crónica, conocemos dos escritas: una traducción y continuación de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, compuesta por Rufino de Aquilea, y una obra denominada *Narratio de imperatoribus domus Valentiniae et Theodosianae*<sup>58</sup>. Ella sirvió, a su vez, como fuente para la *Crónica* del año 511<sup>59</sup> pero, y esto es significativo, esta última no recoge la revuelta bagauda de 435-437 (ni las habidas en Hispania unos lustros después), aunque, en principio, conoce el término por ser un epitomista de Jerónimo. Y no cabe duda, pues la información es prácticamente idéntica, sirvió como fuente a la *Crónica* del s. XI de Sigeberto de Gembloux quien, por otra parte, no disponía de ninguna otra<sup>60</sup>.

También para las noticias sobre actuaciones de bagaudas en Hispania contamos con una fuente, en este caso el obispo galaico Hidacio, cuya obra termina en 469<sup>61</sup>. Y, como también es habitual, se

<sup>55</sup> *Chron. Gall. ad a. CCCCLI*, 117, 119, 133.

<sup>56</sup> Muhlberger 1990, 137-138; Burgess 2001a, 52.

<sup>57</sup> Muhlberger 1990, 152; Burgess 2001a, 57-60.

<sup>58</sup> Muhlberger 1990, 153-160, donde se aportan más posibles fuentes. Según Sánchez León 1996 a, 89, el autor conocía la obra de Salviano e incluso pertenecía a su entorno.

<sup>59</sup> Burgess 2001b, 86.

<sup>60</sup> *Chron. 437, 442*. Sánchez León 1996 a, 89; Burgess 2003, 54: Sigeberto usó hasta 136 entradas de esta *Crónica*. Sánchez León 1996a, 91, considera que Juan de Antioquía también usó la *Crónica* de 452, pero esto no se puede comprobar al quedar solo fragmentos de esta obra. Lo que sí es cierto es que Juan de Antioquía conocía el término “bagauda/bacauda” ya que el *Breviario de Eutropio* era su fuente principal, aunque en el fragmento que conservamos (201, 3) no lo usa: Roberto 2003, 249.

<sup>61</sup> Hyd. 125, 128, 141, 142, 156. Sobre la vida de Hidacio: Muhlberger 1990, 195-200; Vilella 1999, 39-54; Burgess 1993a, 3-6.

inscribe en la tradición de los continuadores de Jerónimo<sup>62</sup>. Las fuentes que usó Hidacio, además de Jerónimo<sup>63</sup>, a quien llegó a conocer de niño en una peregrinación a Belén, son mayoritariamente orales, en algunos casos cercanos a la corte sueva y en otros provenientes de embajadores, religiosos y viajeros en general, pero en ocasiones también escritos, ya que Burgess propone con verosimilitud que el obispo galaico utilizó, al igual que Próspero de Aquitania, una crónica de origen galo ahora perdida y que le informaría sobre el periodo entre 410 y 449, aproximadamente<sup>64</sup>. En el caso de Hidacio es difícil determinar si denomina a los bagaudas así porque su fuente oral lo hace o, por el contrario, recibida la información sobre la revuelta, es él, a partir de su idea del significado del término “bagauda/bacauda” tomado de Jerónimo, quien reelabora la información. Si nos encontráramos ante este último supuesto, significaría que el significado del término no habría variado desde su creación en el siglo III.

Tanto el cronista del año 452 como Hidacio son contemporáneos, pero el primero ignora por completo la revuelta bagauda de Tarragonense, mientras que Hidacio nada sabe de la armoricana, a pesar de contar con una fuente gala que abarcaría el tracto cronológico de la misma, lo que nos hace deducir que esta perdida crónica gala tampoco narró este acontecimiento<sup>65</sup>.

La narración de Hidacio sobre las revueltas bagaudas hispanas cayó en el olvido muy rápidamente: demasiado larga, detallada y centrada en aspectos de la Iglesia de Gallaecia<sup>66</sup>. De hecho, sólo se ha transmitido un manuscrito, ni siquiera completo de su obra, una copia tardía del mismo y varios resúmenes<sup>67</sup>. Es más, poco después de su escritura, ya había sido tergiversada en el aspecto que aquí interesa. En efecto, Isidoro, que se basó en Hidacio para redactar la parte del siglo V de su *Historia Gothorum Wanadaloum et Sueborum*, hizo

---

<sup>62</sup> Nautin 1986, 143-153; Candelle de Hartmann 1992, 250; Burgess 1993a, 6.

<sup>63</sup> Hidacio no conoció la obra de Orosio: Candelle de Hartmann 1992, 255-256; Muhlberger 1990, 206.

<sup>64</sup> Muhlberger 1990, 204-212; Sanz Huesma 2021, 445-447; Burgess 1993a, 7-8 (para la fuente gala).

<sup>65</sup> Sanz Huesma 2021, 448-449.

<sup>66</sup> Muhlberger 1990, 275. Fue leída por el cronista anónimo de 511, Isidoro y Fredegario.

<sup>67</sup> Burgess 1993a, 11-26 sobre la transmisión de la *Crónica*.

desaparecer a los bagaudas, a los que sustituyó por auxiliares godos, en un temprano ejemplo de cristianización de los bagaudas<sup>68</sup>.

Una vez analizadas las fuentes que mencionan expresamente a los bagaudas, es decir, la historiografía contemporánea de las revueltas, hay una característica común que destaca aplicable a las obras de carácter histórico: la escasez de información que proporcionan. Esto es así porque todas ellas son breviarios, epítomes o crónicas, géneros en los que la brevedad es el distintivo principal. Destaca, empero, el mayor detallismo que despliega Hidacio, que en este aspecto se aparta del canon histórico de las crónicas y su modelo Eusebio-Jerónimo<sup>69</sup> y ofrece mayor cantidad de información que el resto de las fuentes.

Otro punto en común muy significativo, sobre todo para la historiografía posterior, es que todas las revueltas bagaudas tienen una única fuente histórica que las recoge, independientemente de si posteriormente esa fuente es seguida por varios autores o no. En el caso de la revuelta de 285 la fuente primaria y única es la *Kaisergeschichte* de Ennmann (además, lógicamente, del *Panegírico* de Mamertino, que no usará ningún autor posterior), a partir de la cual, mediante la doble vía del *Breviario* de Eutropio y de la *Crónica* de Jerónimo, se transmitió la información al resto de las fuentes tardorromanas que narran los hechos, siendo el término común la variante en -c. Es decir, disponemos, en realidad, de una única fuente de carácter histórico para este suceso y, por lo tanto, de una única visión de los hechos. La situación es idéntica para el episodio de 407 en los Alpes, la bagauda armoricana de 435-437 y los distintos episodios producidos entre 441 y 454 en Hispania. Y también en este caso con la variante *bacauda*.

Las revueltas bagaudas del siglo V tienen en común con la gala de 285 que todas tienen una fuente única de los hechos, sin seguidores posteriores, con la única excepción del uso por Sigeberto de Gembloux de la Crónica Gálica del año 452, mientras que la *Kaisergeschichte*, la *Crónica* de Jerónimo y Orosio fueron fuentes a su vez de numerosos historiadores posteriores. Como veremos en el siguiente apartado, la fortuna de la revuelta de 285 en la Edad Media es am-

---

<sup>68</sup> Sánchez León 1984-1985, 300-301; Sanz Huesma 2021, 447-448. Las fuentes de Isidoro en Rodríguez Alonso 1975, 39-43; Burgess-Kulikowski 2013, 197.

<sup>69</sup> Burgess 1993a, 8-9.

plia, mientras que las revueltas del siglo V prácticamente desaparecen. También cabe reseñar otra diferencia notable: las fuentes de la quinta centuria son estrictamente contemporáneas de las revueltas, teniendo en cuenta que Zósimo realmente recoge la información proporcionada por Olimpiodoro.

En esta primera fase de su historiografía, los distintos autores no consideran las revueltas bagaudas como un único movimiento ni trazan líneas en común, no ya entre las del siglo III con las de la quinta centuria, tampoco entre las producidas en el propio s. V. A este respecto, solo tenemos una alusión de Salviano de Marsella, una fuente teológica y apologética, con lo que ello conlleva en cuanto a fiabilidad. Fue la historiografía posterior quien amplió el listado de fuentes, añadiendo muchas que no mencionaban expresamente a los bagaudas; no solo eso, añadió más revueltas bagaudas a la nómina o alargó las existentes.

### **3. Historiografía de las revueltas bagaudas en la Edad Media**

A lo largo del Medievo las noticias sobre las revueltas bagaudas, y en concreto sobre la del año 285, pues las del siglo V prácticamente desaparecen historiográficamente, se van a transmitir por dos vías principales: la puramente histórica y la hagiográfica, mucho más relevante<sup>70</sup>. Las crónicas<sup>71</sup> tienen como fuente principal la *Historia contra los paganos* de Paulo Orosio, obra que gozó de un inmenso éxito e incontestable influencia en la Edad Media, siendo la obra más influyente junto a la de Eusebio de Cesarea, y la *Crónica* de Jerónimo de Estridón<sup>72</sup>. Esto significa que la noticia que se va a recibir durante la Edad Media sobre la revuelta es la proveniente fundamentalmente de la *Kaisergeschichte*, que habría llegado a Orosio vía Eutropio.

---

<sup>70</sup> Para una visión general de la historiografía medieval: Lacroix, 1971; Hay 1977, 38-87; Orcástegui-Sarasa 1991, 83-230; Goetz 1999; Deliyannis 2003. El traspaso entre la tardorrománidad y el alto Medievo en Momigliano 1969.

<sup>71</sup> Sobre las crónicas: Guenée 1973; Chazan, 2006; Food 2012.

<sup>72</sup> Kempshall 2011, 64-79. Sánchez León 1996a, 115-116, recopila hasta 18 fuentes medievales dependientes de Orosio.

Por lo tanto, una revisión de las crónicas medievales<sup>73</sup> en las que sus autores han incluido la revuelta bagauda de 285 nos muestra, con variaciones y errores de copista, el mismo relato proveniente de las fuentes cristianas tardorromanas mencionadas, ya sea en las crónicas de procedencia carolingia (s. IX), como las de Freculfo de Lisieux y Adón de Vienne<sup>74</sup>, o en las más numerosas y completas de los siglos XI-XII<sup>75</sup>. Pondré como ejemplo la obra de Otto de Freising, quien, curiosamente, no utiliza el término “bagauda/bacauda”, aunque sí menciona a Amando y Eliano al mando de “*rustica manu seditiones tumultus in Gallias*”, por lo que no hay duda de que se está refiriendo a la revuelta de 285<sup>76</sup>. Aquí no hay una simple copia, como es el caso de, por ejemplo, la *Historia Eclesiástica* de Hugo de Fleury (compuesta en 1109), quien sigue fielmente el texto orosiano e incluye en la noticia a la Legión Tebana<sup>77</sup>. Otto hace una extensa exposición de sus fuentes, entre las que destaca Orosio<sup>78</sup>, y reelabora la noticia que este da sobre los bagaudas, incluyendo una amplia información sobre Mauricio y la Legión Tebana, constituyendo su aportación en una de las más elaboradas de la Edad Media. Finalmente, es necesario mencionar la obra de Vicente de Beauvois, autor de una verdadera enciclopedia de la época, la *Bibliotheca Mundi*, también llamada *Speculum maius* (1256-1259), cuya tercera parte estaba dedicada a la Historia y cuya principal virtud no es la información que proporciona, nada novedosa ya que toma su información de Hugo de Fleury, Sigeberto de Gembloux y Otto de Freising, sino por su enorme difusión en los siglos posteriores, a lo que ayudó una traducción al francés en 1333, siendo una obra de referencia para historiadores posteriores<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> Un utilísimo listado y breve análisis de las mismas en Sánchez León 1996a, 39-40, 48-50, 59-67, 141-145, lo que hace innecesario reproducirlas aquí. Se puede consultar también Lassandro 1980-1981, 96-110.

<sup>74</sup> En general Allen 2003 (sobre Freculfo, 39-41); Kaske 2010, sobre Ado; Burgess-Kulikowski 2013, 254.

<sup>75</sup> En general Hay 1977, 65-86; Goetz 2003; Briggs 2012.

<sup>76</sup> *Chron.* 3, 45. Sobre la vida de este autor: Mierow 2002, 3-17; Ehlers, 2013, 9-47.

<sup>77</sup> Sobre Hugo de Fleury: Baudin 2011; Briggs 2012, 396-399.

<sup>78</sup> Mierow 2002, 25.

<sup>79</sup> Lusignan 1977; Hay 1977, 64-65; Palmier-Foucart-Lusignan 1990; Orcás-tegui-Sarasa, 1991, 214-215.

Sin embargo, el mayor éxito de la revuelta de 285 se debe fundamentalmente a la cristianización de un fenómeno que no había tenido implicaciones religiosas en ningún momento, ya comenzada tempranamente por Isidoro de Sevilla quien, como ya se ha señalado, eliminó a los bagaudas y el asesinato del obispo León por éstos de su narración, tergiversando así a Hidacio. Incluso se dio el nombre de “Bacauda” a algunos obispos altomedievales, síntoma evidente de que los bagaudas comenzaron a tener una visión positiva.<sup>80</sup> Pero fue, sin duda, su aparición en el importante ciclo hagiográfico<sup>81</sup> del martirio de San Mauricio y la Legión Tebana lo que le dio una mayor presencia y perseverancia en el tiempo.

La primera aparición de Mauricio y la Legión Tebana se produjo en la obra de Euquerio *Pasión de los mártires de Agaune (Passio Acaunensium martyrum)*, escrita entre 443 y 451<sup>82</sup>, aunque en este texto no aparecen aún relacionados con los bagaudas, que no son nombrados, lo que es significativo dado el conocimiento que Euquerio tenía de Jerónimo<sup>83</sup>. La segunda se encuentra en un texto anónimo denominado *Passio Sanctorum qui passi sunt in Acauno X KL. Octobris*, cuya datación es anterior a mediados del siglo VIII y posiblemente deba situarse a principios del s. VI o incluso en el siglo V<sup>84</sup>, lo que llevaría la relación entre San Mauricio y los bagaudas a épocas muy tempranas. De hecho, entre la obra de Euquerio y la del anónimo, apenas habría medio siglo, lapso en el cual los bagaudas habrían entrado en la leyenda de la Legión Tebana, siendo este aspecto una de las principales diferencias entre ambas versiones: los bagaudas son la causa incidental que desata los hechos, pues los legionarios tebanos habrían sido enviados a luchar contra ellos, pero se habrían

---

<sup>80</sup> Sánchez León 1984-1985; Sánchez León 1996 a, 162-164.

<sup>81</sup> Sobre la hagiografía como género: Aigrain 2000.

<sup>82</sup> Chevalley et alii 2005, 424. Sobre la dudosa historicidad de esta leyenda, Woods 1994, 385-395, Carrié 2005, 9-36. En cambio, Jullian 1920, 41-47 y O'Reilly 1978, 195-207, dan verosimilitud histórica a los hechos. Ya Gibbon 1776, 566, n. 143, mostraba su extrañeza ante el silencio sobre este tema de Lactancio, Eusebio, Jerónimo y otros escritores cristianos tardorromanos (se basaba en Anónimo 1746, que hacía una recopilación de las teorías sobre el martirio y negaba su veracidad histórica).

<sup>83</sup> Opelt 1963, 476-483. Euquerio menciona que sus fuentes son orales.

<sup>84</sup> Chevalley 1990, 115; Chevalley et alii 2005, 428. Sobre la historia del texto, Chevallay 1990, 49-94.

negado a realizar sacrificios a los dioses paganos, lo que habría sido la causa de su desgracia, pues Maximiano ordenó diezmar la legión<sup>85</sup>.

A partir de este momento la historia de la revuelta bagauda de 285 y el martirio de la Legión Tebana van a estar unidos, no solo en la hagiografía, sino también en las obras históricas. Y se trata de un aspecto a resaltar porque el ciclo tebano va a ser muy difundido en la Edad Media<sup>86</sup>. En la transmisión de este ciclo hay dos importantes jalones a destacar: la obra de Sigeberto de Gembloux y la *Vita Babolini*. Sigeberto de Gembloux<sup>87</sup> escribió un influyente poema hagiográfico titulado *De Passio sanctorum Thebeorum* posiblemente en 1074, haciendo uso de una impresionante cantidad de fuentes, entre las que se encuentran Vegecio, Aurelio Víctor, Orosio, Isidoro<sup>88</sup>. La principal novedad que aporta Sigeberto es su excuso sobre los bagaudas<sup>89</sup>, que incluye el primer intento de indagar en el origen del término, donde los identifica con esclavos. Ya he comentado su conocimiento de la Crónica Gálica del año 452, de donde parece razonable suponer que vendría esta relación entre los bagaudas y los esclavos. Sin embargo, Sigeberto se abstiene de dar una causa a la revuelta bagauda, a pesar de lo detallado y sugerente de su narración. Es en este contexto de revuelta bagauda, presentada muy negativamente<sup>90</sup>, los legionarios no se niegan a combatir a los bagaudas, al contrario, pero sí a luchar contra cristianos y a adorar a los ídolos paganos, como les ordenaba el emperador Maximiano, en lo que sigue al anónimo de la *Pasión* de

<sup>85</sup> Roessli 2003, 7. Jullian 1920, 45, n.1, considera muy posible que el anónimo tuviera acceso a información anterior a Euquerio, de donde provendrían sus datos sobre los bagaudas. Es más, considera (47, n. 3) que Euquerio habría interpretado *Bagaudae* por *multitudo Christianorum*. Una comparación entre ambas obras en Chevalley et alii 2005.

<sup>86</sup> Zufferey 1983; Ripart, 2001, 211-250; Roessli 2003, 6-15.

<sup>87</sup> Sobre su vida y obra: Deploige 2010, 1358-1361; Chazan, 2015, 1-51.

<sup>88</sup> Dockès 1980, 357-358; Meyers, 2015, 59-60. Lassandro 1981-1982, 98, n. 106, incluye a Eutropio; Sánchez León 1996 a, 56-57, añade la versión anónima del martirio de Mauricio de Agaune, Próspero, Jordanes, la *Crónica del año 452* e Hidacio. De hecho, considera a Sigeberto el autor mejor informado sobre los bagaudas de toda la Edad Media.

<sup>89</sup> *De passione sanctorum Thebeorum*, 50-108, 196-216, 908-921: Dummer 1893.

<sup>90</sup> Dockès 1980, 363, no descarta que Sigeberto esté respondiendo a textos heréticos como la *vita Baboleni*.

Agaune y no a Euquerio.<sup>91</sup> Pero, aun sin el concurso de los tebanos, la revuelta bagauda fue derrotada. Cabe destacar que Sigeberto menciona que fueron los bagaudas quienes se denominaron así a sí mismos, retomando la tradición historiográfica de Aurelio Víctor.

El otro documento a comentar es la *Vita Baboleni*, que narra la vida del que fuera primer abad del monasterio de Saint-Maur-des-Fossés y que redactó un autor anónimo a mediados de siglo XI<sup>92</sup>. En esta obra aparece el martirio de los legionarios tebanos, pero se añaden dos nuevos elementos que lo distingue de la versión contemporánea de Sigeberto: la cristianización de los bagaudas, lo que hace que los tebanos rechacen combatir contra ellos, y su localización en un lugar concreto, el *castrum Bagaudarum*, donde se ubicaría posteriormente el citado monasterio de Saint-Maur-des-Fossés<sup>93</sup>. Este *castrum Bagaudarum* aparece mencionado en ocho diplomas de época merovingia relativos a la fundación del monasterio de Sain Maur, aunque son considerados apócrifos por la historiografía actual<sup>94</sup>.

La visión negativa de Sigeberto se ha transformado en la positiva del anónimo, ya que los convierte en soldados cristianos sitiados en su fortaleza por el emperador pagano<sup>95</sup>. A diferencia de Sigeberto, las fuentes de la *Vita Baboleni* son solo dos, de la que nos interesa Orosio, aunque el anónimo parece utilizar una ampliación de su obra, pues prodiga mucha más información que la proporcionada por el hispano<sup>96</sup>. Lo cierto es que, aunque falso, la *vita Babolini* es el único

<sup>91</sup> Sobre el dossier tebano de Sigeberto: Meyers 2015, 60.

<sup>92</sup> Gueneau 1933; Dockès 1980, 349-350; Cracco Ruggini 1995, 100-101; Sánchez León 1996a, 51, la data en 1060-1070.

<sup>93</sup> Sobre las circunstancias de la fundación del monasterio: Jullian, 1920b, 107-117; Cracco Ruggini 1995, 100-101.

<sup>94</sup> Jullian 1920b, 109-110; Dockès 1980, 346; Cracco Ruggini 1995, 101; Minor 1996, 302 ("of doubtful authenticity"); Sánchez León 1996a, 52-56, hace un resumen de la cuestión.

<sup>95</sup> Dockès 1980, 352-354, contextualiza este hecho con la lucha contra las herejías del siglo XI. Pottier 2011, 438, n. 38, sugiere que estamos ante un posicionamiento diferente sobre las revueltas campesinas francesas del s. XI trasladado al contexto bagauda. Carrié 2005, 34, opina que la *vita Baboleni* intenta conciliar las versiones del anónimo y de Euquerio sobre el martirio de la Legión Tebana.

<sup>96</sup> Jullian 1920b, 111 y n. 2; Cracco Ruggini 1995, 103 y n. 4; Sánchez León 1996a, 56. Lassandro 1981-1982, 84, considera es una falsedad que el anónimo se base en Orosio. Por su parte, Dockès 1980, 351 (propone que el autor utiliza el nombre de Orosio para dárselas de docto) y Carrié, 2005, 34, n. 109, consideran que la fuente es la *Pasión de los mártires de Augne*.

texto medieval en el que se da un origen a los bagaudas: soldados romanos establecidos en el *castrum Bagaudarum* desde tiempos de Julio César masacrados por ser cristianos<sup>97</sup>.

Quiero, aunque sea brevemente, reseñar la ausencia de autores hispanos medievales en este listado, ya que una de las revueltas bagaudas mejor documentadas tuvo lugar en solar peninsular. Esto es debido, en gran parte a la desaparición de Hidacio como fuente en época medieval, como ya he señalado. Solo un ejemplo bastará: la *Historia de los hechos de España* de Rodrigo Jiménez de Rada, escrito en 1243<sup>98</sup>, obra capital de la historiografía española. En ella podemos detectar un salto temporal entre las campañas de Walia en Hispania y las de Teodorico II, entre las que transcurre medio siglo en el que Jiménez de Rada no aporta ningún dato sobre la historia peninsular. Sus fuentes para este período son Jordanes (que no trata el tema de los bagaudas tarragonenses en su *Gética*) e Isidoro, ya que no conoce a Hidacio<sup>99</sup>. Esto explicaría la no mención de los bagaudas tarragonenses, pues Isidoro los eliminó de la narración hidaciana, pero es una elección del autor no mencionar los hechos ocurridos en el año 449, como tampoco menciona ningún otro en el período mencionado de 418-456, prefiriendo narrar las vicisitudes de los godos en Galia, siguiendo fielmente a Jordanes<sup>100</sup>.

A lo largo de la Edad Media las noticias sobre los bagaudas, casi exclusivamente de la revuelta de 285, se transmitieron de dos formas. La primera fue a través de Crónicas, es decir, de obras históricas, cuya aportación fue nula al limitarse a trasladar, con mayor o menor amplitud y fidelidad, la información proporcionada principalmente por Jerónimo y Orosio, es decir, por la *Kaisergeschichte*. La segunda forma de transmisión fueron las leyendas hagiográficas, integrando la revuelta bagauda en el popular ciclo de la Legión Tebana, lo que, a su vez, provocó una cristianización de la revuelta<sup>101</sup>, ya fuera

<sup>97</sup> Hay otra obra, esta sí completamente fantasiosa (no en vano Jullian 1920b, 116, n. 2, la llama “roman historique”), que da una enrevesada historia de los bagaudas y su origen. Se trata del *Libro de Amboise*, escrito a mediados del s.XII: Dockès 1980, 364-367; Sánchez León 1996a, 61-63.

<sup>98</sup> Jiménez de Rada 1989, 49-50.

<sup>99</sup> Jiménez de Rada 1989, 34.

<sup>100</sup> Jiménez de Rada 1989, pp. 96-101.

<sup>101</sup> Sánchez León 1996b, 97-106; d’Inca, 2016, 47-77.

porque los tebanos fueron martirizados en el contexto de la lucha contra los bagaudas (por no querer combatirlos, por no querer seguir los ritos paganos o por ambos extremos), ya porque los bagaudas fueron convertidos en soldados cristianos exterminados por el pagano Maximiano. Se puede incluir una tercera forma de transmisión muy relacionada con la segunda, la tradición oral, según la cual se habría transmitido generacionalmente una suerte de epopeya local sobre los bagaudas, en parte recogida por los clérigos e integrada en la leyenda hagiográfica<sup>102</sup>.

#### **4. Siglos XV-XVII**

Durante el Renacimiento se comenzaron a reunir, estudiar y comparar antiguos manuscritos, de forma que paulatinamente se ponía en manos de los historiadores ediciones comentadas de textos clásicos<sup>103</sup>. Varios autores no tuvieron éxito durante el Medievo y hubo que esperar a los siglos XIV-XVI para recuperarlos<sup>104</sup>. Un excelente ejemplo lo constituyen los *Panegíricos Latinos*, desparecidos completamente en la Edad Media, pero recuperados gracias a Johannes Aurispa, quien encontró un manuscrito que los contenía en Maguncia en el año 1433. A partir de la copia de Aurispa, ahora perdida como el propio manuscrito original, se derivaron varios manuscritos italianos a partir de los cuales se ha realizado la edición<sup>105</sup>. De la obra de Aurelio Víctor solo tenemos dos manuscritos, ambos del siglo XV, el primero perdido hasta su reencuentro en 1850 y el segundo también desaparecido hasta que fue redescubierto a finales del siglo XIX<sup>106</sup>. En comparación, de su contemporáneo Eutropio disponemos de casi ochenta<sup>107</sup>, a lo que habría que añadir el destacable hecho de que Eutropio contó con cuarenta ediciones de su obra entre 1450 y 1700, más que autores como Polibio o Dión Casio, por ejemplo, y solo una menos que Tucídides<sup>108</sup>. Se prefirió la sencillez de Eutropio al estilo

<sup>102</sup> Dockès 1980, 340-342; Badot-De Decker 1992, 345-346; Sánchez León 1996b, 104.

<sup>103</sup> Hal 1977, 87-132; Fryde 1983, 83-115; Reynolds-Wilson 1991, 122-163.

<sup>104</sup> Sobre la transmisión de textos, Reynolds 1983, xiii-xliv.

<sup>105</sup> Reynolds 1983, 289; Lassandro, 1988; Nixon-Rodgers 1995, 35-36; Rees 2012, 3-48.

<sup>106</sup> Dufraigne 1975, liii-liv; Reynolds 1983, 149-153.

<sup>107</sup> Scivioletto 1961; Bird 1993, lvi-lvii.

<sup>108</sup> Burke 1966, 136.

pretencioso y a las opiniones morales propias de Víctor<sup>109</sup>, quien prácticamente desapareció en la Edad Media.

Paradigmático es también el caso de Zósimo, del que solo se ha conservado un manuscrito, aunque cuatro manos diferentes intervieron en él, existiendo además lagunas. Se trata de un manuscrito de origen desconocido cuya consulta fue prohibida por su anticristianismo, lo que dificultó enormemente su posterior difusión<sup>110</sup>. En contraposición, es destacable la importancia que tuvo Orosio: su obra perduró durante la Edad Media con enorme éxito, de forma que hasta el siglo XV se dispone de 249 manuscritos<sup>111</sup> siendo además traducido tempranamente al italiano, alrededor de 1290, por Bono Giombani del Vecchio<sup>112</sup>. Finalmente, quiero señalar el caso de la Crónica Gálica del año 452, de la que se han transmitido seis manuscritos<sup>113</sup>, pero cuya particularidad reside en que durante muchos siglos, y así lo veremos reflejado en muchas de las obras comentadas, fue adjudicada a Próspero de Aquitania<sup>114</sup>.

Sería excesivamente prolífico describir aquí la transmisión textual de los diferentes autores que trataron las revueltas bagaudas. Sirvan como ejemplos los citados arriba, por ser representativos de los dos extremos, el del éxito (Eutropio, Orosio) y el olvido y posterior redescubrimiento, no exento éste de vicisitudes (*Panegíricos Latinos*, A. Víctor, Zósimo). Lo significativo es que a partir de los siglos XV-XVI muchas de nuestras fuentes contarán con sus primeras ediciones impresas, totales o parciales, que serán utilizadas por los historiadores posteriores que se interesen por el estudio de los bagaudas.

Además, los eruditos renacentistas no solo se limitaron a editar los textos clásicos, sino que realizaron comentarios de los mismos,

<sup>109</sup> Bird 1994, xiv. Ratti 1997, añade, a su vez, la neutralidad religiosa de Eutropio, a pesar de ser pagano, como una de las causas que le hizo muy popular entre los historiadores cristianos posteriores. Sin embargo, *vid. al respecto* Zugravu 2013.

<sup>110</sup> Paschoud 2000, lxxxviii-xciii.

<sup>111</sup> Bateley-Ross 1961; Mortensen 2000. Fue incluso traducido al árabe: Levi della Vida 1954.

<sup>112</sup> Mabboux 2018, 188-190. Sobre los manuscritos utilizados, Tassi 1849, xlvi-xlv.

<sup>113</sup> Burgess-Kulikowski 2013, 264.

<sup>114</sup> Muhlberger, 1990, 136-146; Burgess 2001a, 52-57.

en lo que se convertirá en un género literario en sí<sup>115</sup>. Nos interesa aquí especialmente el caso del flamenco Iustus Lipsius y su breve alusión a los bagaudas en 1581<sup>116</sup>, en concreto al comentar un pasaje de Tácito: es el primero en considerar necesario enmendar la lectura “bátavos” por “bagaudas” en el panegírico que Eumenio pronunció en Autun en 298<sup>117</sup>, en lo que será imitado por una gran parte de la historiografía moderna<sup>118</sup>. Se trata de la primera vez que se añade una fuente nueva a la historia de los bagaudas, el panegírico de Eumenio. En cuanto a las fuentes que Lipsius utiliza, son dos las mencionadas: Aurelio Víctor, a quien cita textualmente, y Orosio.

Es importante también la figura del filólogo Joseph Scaliger, sucesor del propio Lipsius en Leiden, quien en su magna obra de 1606 *Thesaurus Themporum* intentó reconstruir la *Crónica* de Eusebio de Cesarea, convirtiéndose en una obra de referencia para posteriores estudiosos. La relevancia de Scaliger es enorme, pues se le considera el fundador de la cronología como ciencia histórica.<sup>119</sup> Scaliger menciona a los bagaudas, basándose para ello en Jerónimo, al que hace depender de Eutropio, la *Crónica Gálica de 451* pero atribuida a Próspero, Salviano, Víctor Escoto, Eumenio, aceptando la rectificación de Lipsius y Zósimo, siendo esta la primera vez que aparece su testimonio sobre los bagaudas en una obra historiográfica, lo que le hizo relacionarlos con otros bandidos montañeses de los Pirineos y Panonia. Scaliger opina que el término no es una palabra gala, sino que hace referencia a una facción o pueblo (*neque enim est vox Gallica, sed nomen factionis, aut populi*). Además, su importancia radica en que relacionó a los bagaudas con los “baquates” que aparecen en una inscripción haciendo referencia a un pueblo cercano a Constantinopla<sup>120</sup>, en lo que fue seguido por varios autores posteriores, especialmente protestantes<sup>121</sup>.

---

<sup>115</sup> Grafton 1985; Grafton, 2017.

<sup>116</sup> Lipsius 1581, 181-182. Sobre el autor: Grafton 1987. Sobre esta obra y su transmisión: Landstheer 2017, 188-233.

<sup>117</sup> *Pan. Lat.* 9 (4) 4. 1-2. Nixon-Rodgers 1995, 146-148.

<sup>118</sup> Una visión general en Lassandro 1973, 300-308, aceptando la corrección de Lipsius. Nixon-Rodgers, 1995, 154, n. 12, mantienen la lectura original.

<sup>119</sup> Grafton 1975. Sobre la vida de Scaliger: Grafton 2010.

<sup>120</sup> Scaliger 1606, 222-223.

<sup>121</sup> De Clemangjis 1613, 42; Martini 1711 (1628), 78; Bechan 1629, 278; Faber 1696, 290. En Francia, Ménage 1610, 810-81, también sigue a Scaliger, en su entrada sobre “Bagans”, hace de ella una palabra de origen gascón que deriva de

También el Renacimiento vivió una revitalización de la forma de hacer Historia, con nuevos métodos e intereses (deseo de practicar el método histórico de los clásicos, biografías, historias locales y nacionales<sup>122</sup>) Comenzaron también las indagaciones sobre cuáles fueron las causas de la caída del Imperio Romano, evitando en general el providencialismo cristiano tardorromano y medieval<sup>123</sup>. Sin embargo, las revueltas bagaudas no ocuparon ningún lugar en esta investigación, señal evidente de que aún se consideraban episodios locales de escasa trascendencia. Su narración sigue sin recibir un análisis histórico, como ejemplifica la obra de Pomponio Leto, *Romanae Historiae Compendium ab interus Gordianus Iunoris usque ad Iustinianum tertium*, publicada en 1499, que es básicamente una colección de autores anteriores y donde la revuelta bagauda de 285 es expuesta siguiendo fielmente a Orosio, si bien con erratas (*bagaridarum* por bagaudas, *Amandrus* por Amando, por ejemplo), pero sin ninguna aportación original<sup>124</sup>. Similar caso es el de C. Baronio, que, en su magna obra publicada entre 1597 y 1607, citando a Eutropio y Orosio, ubica la revuelta en 297 y la relaciona con el martirio de la Legión Tebana, siguiendo a Euquerio<sup>125</sup>.

La revitalización de las historias nacionales y locales unido al creciente desarrollo de la filología<sup>126</sup> será importante para el estudio de los bagaudas, pues estos formaban parte de la historia de Francia y por ello comenzaron a recibir una mayor atención, aunque todavía secundaria, a lo largo del siglo XVII. Hito importante es la obra de A. Duchesne, publicada en 1636, *Historia Francorum Scriptores*<sup>127</sup>. Comienza con una nómina de pueblos bárbaros enemigos de Roma, entre los que se encuentran los bagaudas, por lo que da una descripción proveniente de Salviano, como el autor hace constar, de los motivos que los llevaron a la rebelión. Posteriormente señala que eran

---

“bagauda/bacauda” y da un amplio listado de la denominaciones de ladrones en distintos sitios del mundo, llamándose en Galia “bagaudas”.

<sup>122</sup> Panorama general en Lefebvre 1975, 55-92; Fryde 1983, 3-33; Esteve 2008.

<sup>123</sup> Mazzarino 1961.

<sup>124</sup> Pomponius Laetus 1499 2, 7. Sobre Pomponio, Accame 2015.

<sup>125</sup> Baronio 1609, 735.

<sup>126</sup> Monod, 1876; Langlois 1968, 270-338. Visión europea del periodo en Lefebvre 1975, 93-114; Hal 1977, 133-168.

<sup>127</sup> Bury 1997, 121-131. Sobre la corriente historiográfica en el que se encuadra la obra: MacKitterick, 1980.

cristianos que se habían tenido que refugiar en bosques y fortalezas (menciona expresamente el *castrum Bagaudarum* y su ubicación). A continuación recuerda que ya hubo una insurrección de bagaudas al mando de Amando y Eliano en época de Diocleciano (aquí sus fuentes son los panegíricos, Eutropio y Orosio) y la pone en relación con el martirio de la Legión Tebana por negarse a luchar contra los bagaudas cristianos. Finalmente, menciona la revuelta de Tibatón de 435, citando de forma literal la *Crónica Gálica de 452*, pero atribuyéndosela a Próspero<sup>128</sup>.

Uno de los autores que tratan las revueltas con detalle es C. Lecointe, en su obra *Annales Ecclesiastici Francorum III*, publicada en 1668. Tras una larga y detallada historia de la fundación del monasterio de Saint Maur en el año 638 (incluyendo la historia del *castrum Bagaudarum*), para lo que usa profusamente la *vita Babolini*, el autor hace un amplio excuso para tratar las revueltas bagaudas haciendo uso de Euquerio y de la citada *Vita Babolini*. Sin embargo, Lecointe hace hincapié en la versión muy distinta de Aurelio Víctor, que los ve como ladrones. También incluye la cita de Salviano donde expone su explicación de las causas del bagaudismo. Además, consigna con detalle las revueltas bagaudas del siglo V, tanto la hispana (cita a Hidacio) como la gala (cita a Próspero de Aquitania, atribuyéndole la *Crónica Gálica de 452*). Hay varios aspectos a resaltar en esta obra, destacando la crítica que se hace a la verosimilitud de lo narrado por el anónimo autor de la *Vita Baboleni*: niega que Julio César fundara el *castrum*, indica que Orosio no dice que Amando y Eliano fueran cristianos e incluso presenta varias grafías para el término: *bagauda*, *bacauda* y *vacauda*. Su criticismo le lleva a negar la veracidad del martirio de la legión Tebana y da por falsas la Actas de los mártires de Agaune. Para Lecointe el fenómeno bagauda no es de carácter religioso y lo desliga completamente de la peripecia tebana, a la que no da verosimilitud. Un último término es necesario señalar: su uso de las fuentes históricas, que conoce muy bien, tanto las cristianas como las paganas, y su discriminación de las mismas, decantándose por unas y señalando los errores de otras. Cita textualmente varias de ellas (Víctor, lo prefiere a Eutropio, a quien también conoce, Salviano, Próspero e Hidacio), lo que convierte a esta obra en una de

---

<sup>128</sup> Duchesne 1636, 89-91.

las primeras que recopila, transcribe y descarta fuentes sobre los bagaudas con cierta amplitud<sup>129</sup>.

Ese mismo año de 1668 E. de Mézeray publicó su *Historia abreviada de Francia*, donde da una amplia e interesante noticia sobre los bagaudas, utilizando diversas fuentes, aunque sin citarlas (puede rastrearse a Eutropio, Víctor, la *Crónica Gálica de 452*, y Salviano). Narra como los campesinos de las Galias aprovecharon el enfrentamiento entre Carino y Diocleciano para intentar librarse de los impuestos y los robos de los funcionarios, eligiendo para liderarlos a dos oficiales romanos, Amando y Eliano. A esta revuelta se unieron muchos esclavos y también varias ciudades, mientras que otras fueron conquistadas por sorpresa<sup>130</sup>. Denomina a la revuelta “mouvemente Bagauda” y da una etimología celta, por la que “bagauda” significaría “rebelde” o “rebelde de los bosques”<sup>131</sup>. Menciona también la existencia de la fortaleza de Saint Maur, que sería su base principal y, basándose en la *Vita Baboleni*, los hace cristianos<sup>132</sup>. La obra de Mazeray es importante por la enorme repercusión que tuvo, traducida en numerosas ediciones de la misma<sup>133</sup>.

Cabe destacar la importante figura de C. Du Cange, autor de un muy influyente *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis* en 1678, que tuvo varias ediciones con importantes adiciones, como la realizada por los benedictinos de Saint Maur en 1733 y que es la utilizada aquí<sup>134</sup>. En la entrada dedicada a “Bagaudae-Bacaudae”, se usan varias fuentes: Orosio, Eutropio y Peonio, Jerónimo (citado literalmente), Víctor Scoto (también citado), el habitual Salviano, Hidacio y se hace una breve referencia a Eumenio y la vida de San Mauricio. Es interesante que haya una entrada para el término “Bagauda” como región en la que vivían los rebeldes, para lo que usa

<sup>129</sup> Lecointe 1668, 73-82. Monod 1876, 49, destaca como virtud las dudas del autor sobre la veracidad de las fuentes. Basnage 1706, 448, 578-588, realiza una labor muy similar, añadiendo a Zósimo como fuente, dando algunas etimologías del origen de término y siguiendo también el apunte de Scaliger.

<sup>130</sup> Mézeray 1740, 331-332.

<sup>131</sup> Mézeray 1740, 332.

<sup>132</sup> Mézeray 1740, 332-333.

<sup>133</sup> Sobre este autor: Leffler 1978.

<sup>134</sup> Monod 1876, 16, n. 6. Ediciones en 1681, 1710, 1733 (ya con ampliaciones y supresiones), 1766 (con un suplemento), 1840-1850 (con material propio) y 1882-1887. Sobre la historia de esta obra: Cabrol-Leclerq, 1920-21, 1654-1660.

a la *Crónica del año 452*, aunque atribuida, una vez más, a Próspero. Se menciona también el *castrum Bagaudarum*, aludiendo a la *vita Baboleni* y a una par de cartularios de fundación del monasterio<sup>135</sup>. En la adicción hecha en 1733 se añadió un breve estudio etimológico del término, citándose a Víctor y al erudito francés Dadin de Hauterre, y por primera vez se relaciona a los bagaudas con revueltas anteriores como la de Materno, del siglo II<sup>136</sup>.

Ese mismo año de 1678 L. Moréri publicaba su Diccionario histórico, escrito en francés en vez de en latín, como era lo habitual. Se publicó en un solo tomo, pero a lo largo de los siglos XVII y XVIII tuvo múltiples reediciones, suplementos en varios tomos y traducciones<sup>137</sup>. Moréri comienza su amplia exposición sobre los bagaudas hablando de su significado en época de Diocleciano, que sería el de ladrones, pasando el término “bagaudia/bagauda” a significar facción o levantamiento sedicioso (a partir de los textos de Próspero y Salviano). Alude, aunque sin mencionar su autoría, a la idea de Scaliger sobre los “Baguates”, reproduciendo incluso la famosa inscripción. Alude después a la puerta *Bagaudarum* de París, lo que le permite hacer una amplio excursus sobre el origen de los bagaudas desde la instalación de Julio César de la *legio Alaudarum*, que acabaría convirtiéndose en *Bagaudarum*. Narra como los bagaudas se multiplicaron y se apoderaron de la región de París, de tal forma que dos de sus líderes se proclamaron Augustos a finales del siglo III, lo que obligó a la intervención de Maximiano. Bagauda fue el nombre que asumieron los aldeanos y esclavos armoricanos al amotinarse bajo el mando de Tibatón y los hispanos que se sublevaron (data mal los hechos, en 451-452). Cita como fuentes a Hidacio y Eutropio<sup>138</sup>.

Para terminar, cabe destacar el denominado *Dictionnaire de Trévoux*, cuya primera edición se publicó en 1701, y que puede considerarse un precursor de la *Encyclopédia*. La entrada dedicada a bagaudas incide sobre todo en el origen del término, dando tres opciones: que provenga del antiguo término galo *gau*, que significaría bosque; que su origen sea el celta, proveniendo del conocido *bagad*; o

<sup>135</sup> Du Cange 1733, col. 926-927 (ver al respecto más adelante, Dubos 1734, 420, sobre la “Bagaudia” como el país de los bagaudas). Monod 1876, 20-22; Langlois 1968, 305-308.

<sup>136</sup> Du Cange 1733, col. 927.

<sup>137</sup> Rey 1982, 89-90.

<sup>138</sup> Moréri 1732, 861.

que derive de la denominación de la legión *alauda*. El autor prefiere el término celta y lo traduce por rebelde<sup>139</sup>.

La historia regional o local también prestó cierta atención a los bagaudas. En 1612, A. Favyn escribió una Historia de Navarra en la que citaba a Orosio y a Víctor para describir a los bagaudas, asimilados a ladrones y habitantes de los bosques, asentados en fortalezas como Saint Maur, derrotados por Diocleciano en primera instancia pero reaparecidos en época de Aecio (sigue a Salviano<sup>140</sup>). Poco después, en 1614, A. Dubreul narraba en una obra dedicada a la ciudad de París el origen del monasterio de Saint Maur, remontándose a la tradición del asentamiento allí por César de una tropa, los bagaudas, que el autor traduce como “baudets”, especulando con la posibilidad de que se trate de los “alaudas” que menciona Suetonio. Alude brevemente a Orosio, Eutropio y Pomponio Leto y pone en relación a los bagaudas con una de las puertas de París, la puerta Baudets.<sup>141</sup> En 1648, A. Dadin publicó *Rerum Aquitanicarum*, donde relataba la revuelta bagauda de 285 basándose en Víctor y Peanio y las del siglo V tomando como fuente a Hidacio y a Salviano. Aceptaba, a su vez, la corrección que Lipsius hizo del panegírico de Eumenio<sup>142</sup>. Pero, sin duda, la detallada narración histórica de G. Boucher, *Belgium Romanum ecclesiasticum et civile*, publicada en Lieja en 1655, merece ser resaltada, pues trata el tema de las revueltas bagaudas con minuciosidad e integrándolo en el contexto político adecuado en cada ocasión. En el capítulo dedicado a Diocleciano y Maximiano, narra la revuelta de 285 (*bagaudae vel bacaudae*), basándose en A. Víctor y Mamertino, a los que cita literalmente, así como haciendo referencias a Salviano y a Eumenio. También alude al *castrum Bagaudarum*, en lo que sigue a Duchesne, y a la Legión Tebana, citando la *Vita Babo-*

<sup>139</sup> AAVV 1732, 791-792. Este diccionario tuvo numerosas reediciones y ampliaciones. En la de 1732, que es la usada aquí, se añadió la opinión de Tillemont sobre la no adscripción de los bagaudas al cristianismo, que el autor comparte. Sobre la autoría y las ediciones de este diccionario y su estrecha relación con de Furetiére: Macary 1973, 152 y n. 17

<sup>140</sup> Fuvyn 1612, 263. Sobre esta obra y el ambiente político en el que se escribió: Floristán Imízcoz 2012, 16-19.

<sup>141</sup> Dubreul 1614, 875-876.

<sup>142</sup> Dadin de Hauteserre 1648, 134, 181 (cita textual de Salviano): Poumera-de 2008.

*leni*<sup>143</sup>. Pero más interesante, por lo detallada, es su narración de la revuelta bagauda de 435-437, a la que no duda en denominar bagauda armoricana (*Armoricanum Bagaudis*), en una clara identificación, que encontraremos a menudo en la historiografía posterior, entre armorianos y bagaudas. Llama la atención su metódica descripción de Armórica y sus límites, citando incluso la noticia de Zósimo sobre los disturbios allí acontecidos en el año 410) y la relación que forma entre Litorio y la derrota bagauda, a partir de Sidonio Apolinar. Establece, a su vez, una relación de la revuelta bagauda con las acciones militares contemporáneas de burgundios y godos, analizando el contexto histórico en base a la Crónica Gálica del año 452, pero atribuida a Próspero una vez más<sup>144</sup>. Finalmente, menciona a los *bagaudae Aracellitani*, siguiendo en esta ocasión a Hidacio<sup>145</sup>.

Otra forma de transmisión de la revuelta bagauda fue su relación con el ciclo de la Legión Tebana. Es un caso muy interesante el de J. Dubourdieu quien, en una obra destinada a demostrar minuciosamente la falsedad del martirio de San Mauricio y sus legionarios (“plainly proving it to be fabulous” es el subtítulo de la obra), desmiente la teoría medieval de que los bagaudas eran cristianos, a lo que dedica una documentado capítulo. Cita numerosas fuentes: Salviano, Víctor, Eumenio (siguiendo a Lipsius), Mamertino (es uno de los pocos que lo menciona y cita textualmente), Hidacio y Próspero (de nuevo atribuyéndole la *Crónica de 452*). Incluso propugna que los bagaudas pasaron de Galia a Hispania. También afirma que “bagauda” no es un término francés sino el de una facción o partido. Además, rechaza la corriente historiográfica que relacionaba a los bagaudas con la usurpación de Carausio, añadiendo a Eutropio y Orosio a su listado de fuentes<sup>146</sup>. Por el contrario, al mencionado caso de Duchesne podemos añadir el de P. Chiflet, quien dedicó un amplio excuso al *castrum Bagaudarum* y la fundación de un monasterio en su ubicación a partir de documentos carolingios y la *Vita Baboleni*. Continúa la tradición de la fundación del *castrum* por Julio César y la

---

<sup>143</sup> Bouchier 1655, 220-221.

<sup>144</sup> Bouchier 1655, 484-487.

<sup>145</sup> Bouchier 1655, 500.

<sup>146</sup> Dubourdieu 1696, 90-146. Sobre este autor: Hagg-Haag 1877, 333-334. de L'Isle 1737, contestó a Dubouedieu capítulo a capítulo, haciendo amplio uso de las fuentes y defendiendo que si no todos los bagaudas eran cristianos, sí los había entre ellos (especialmente 163-180).

creencia de que Eliano y Amardo eran cristianos, incluyendo los hechos en el ciclo de la Legión Tebana. Sus fuentes son Aurelio Víctor, Eutropio, Salviano, Orosio y Pomponio Leto. Menciona que el término bagauda es de origen celta<sup>147</sup>.

A pesar de que los bagaudas tarraconenses reaparecen en la narración histórica gracias al redescubrimiento de Hidacio, la historiografía española del siglo XVII apenas les presta atención. El autor más destacado de principios del siglo XVI, Juan de Mariana, que publicó su *Historia General de España* en 1601 en castellano (en latín apareció en 1592), no mencionó a los bagaudas en su obra, a pesar de conocer muy bien el periodo y estar muy documentado. A este respecto llama la atención que sí mencione, por ejemplo, el saqueo del territorio de los vascones por los suevos, pero no haga ni el más mínimo comentario sobre las revueltas bagaudas de Tarragonense<sup>148</sup>. Esta ausencia explica por qué los bagaudas apenas aparecen en la historiografía española posterior, pues la obra de Mariana fue la de referencia hasta la aparición en el siglo XIX de la de M. Lafunte. Por otro lado, es llamativa la emotiva reivindicación que de ellos hace F. I. de Porres, basándose y citando literalmente la obra de Salviano, pero sin mencionar a Hidacio<sup>149</sup>.

Como indica Lefebvre<sup>150</sup>, el siglo XVII no trajo grandes avances a la Historia, como no lo hará el XVIII en sus inicios, pero sí aportó una mayor erudición, que se puede comprobar en la multiplicación de los diccionarios, glosarios, lexicones y todo tipo de recopilaciones, así como siguió desarrollando la filología como punto clave de la investigación histórica, proliferando las historias nacionales y locales. Hay varios aspectos destacables de este periodo respecto a la historiografía de las revueltas bagaudas. El primero de ellos hace referencia al uso de fuentes clásicas habituales, como son Eutropio, Orosio y Salviano, pero también la reivindicación de otras, especialmente los

<sup>147</sup> Chiflet 1681, 361-366, 384. Similar opinión en, Marolles 1630, II. 1. 5 quien, sin ser muy asertivo (“on dit” es la expresión que utiliza) narra cómo los tebanos fueron diezmados por negarse a adorar ídolos antes de emprender una campaña contra los “baccaudas”. También Mazeray 1740 333-334, da veracidad a la leyenda.

<sup>148</sup> de Mariana, 1678, 156. Sobre este autor: García Hernán, 2006, 139-144.

<sup>149</sup> de Porres 1648, 17.

<sup>150</sup> Lefebvre 1975, 93.

panegíricos latinos y Aurelio Víctor, muchas veces preferido a Eutropio, Hidacio, la Crónica Gálica del año 452, aunque atribuida a Próspero, e incluso Zósimo. También hay una deschristianización, aunque no completa, del fenómeno, desvinculándola de los ciclos hagiográficos medievales. En tercer lugar, siendo esto especialmente significativo, destaca la creación de lo que ya se podría denominar “movimiento bagaudico”, es decir, se relacionan entre sí las revueltas bagaudas de los siglos III y V y se les comienza a dar una causa común a ambas; de hecho, las revueltas de la quinta centuria aparecen ya de una forma habitual en los relatos históricos y el testimonio de Salviano es utilizado para explicar el origen de todas las revueltas bagaudas. En la mayoría de las ocasiones se resalta el carácter bandolerío de estas revueltas. Aunque las revueltas bagaudas empiezan a tener una presencia mayor en las obras históricas, siguen sin recibir una atención particular y siendo un tema histórico secundario: aún no se las considera una de las causas de la caída de Roma sino solo una revuelta que Maximiano no tuvo dificultades en derrotar. Finalmente, es la variante n -g la que prevalece en las diversas obras.

### **5. El siglo XVIII**

El siglo XVIII comenzó de manera similar al discurrir de la centuria anterior y habrá que esperar a la Ilustración para poder señalar un cambio<sup>151</sup>. Las obras filológicas de comparación de lenguas, los diversos compendios y diccionarios son numerosos, así como las historias nacionales y universales continúan publicándose. En ambos ámbitos volveremos a encontrar las revueltas bagaudas, con algunas aportaciones novedosas.

En la estela de la obra de du Cange, que fue reeditada y ampliada varias veces a lo largo del siglo XVIII, como ya he comentado, proliferaron los diccionarios, obras etimológicas, glosarios, anales, etc., en los que la definición del término “bagauda/bacauda” no registra novedades de consideración. Es el caso, por ejemplo, de las obras de Ker, donde menciona a Víctor y a Eutropio, así como la corrección de Scaliger<sup>152</sup>, o Reyher, quien cita en la entrada *Bagoda vel bagauda vel bacauda* que es una *vox Gallica* y los llama campesinos rebeldes,

---

<sup>151</sup> En general, Lefebvre 1975, 115-130.

<sup>152</sup> Ker 1709, s. v. *Bagaudae*.

usando como fuentes principales a Orosio y Salviano<sup>153</sup>. Destaca, por su enorme amplitud y ambición, el *Lexicón Universal* editado por Zedler entre 1731 y 1754, donde hay una breve entrada sobre los bagaudas de 285 y una alusión a las galas e hispanas del siglo V, citando a Salviano, Eutropio y Orosio y la autoridad de Tillemont<sup>154</sup>.

Hay dos hitos en la historiografía francesa y europea que conviene destacar, uno referido a la historia universal y el otro a la nacional. En el primer caso estoy haciendo referencia a la fundamental *Histoire des empereurs* de L. de Tillemont, la primera historia del imperio romano<sup>155</sup>, publicada entre 1696 y 1712, una obra minuciosa y documentada, muy atenta a las fuentes, sobre las que hace críticas muy acertadas<sup>156</sup>. Además, esta obra tuvo una gran influencia posterior, sobre todo en E. Gibbon. En su narración del reinado de Diocleciano, Tillemont utiliza a Aurelio Víctor para aseverar que Maximiano fue nombrado emperador y enviado a las Galias para asegurar estas y reprimir la revuelta bagauda (también alude a los panegíricos latinos). Señala, sin tomar partido, que los bagaudas se llamaban con ese apelativo a sí mismos o bien fueron llamados así por los habitantes de la región. Hace una referencia a la fundación de Saint Maur, que sería fundado por Julio César, pero ocupado y defendido posteriormente por los bagaudas, hasta que Maximiano lo destruyó. Reseña a su vez que los bagaudas, aun habiendo sido derrotados en 285, subsistieron hasta el siglo V (“cette faction subsistoit”), expandiéndose por Hispania. Tillemont también alude a la derrota de varios pueblos germanos por Maximiano, que sería posterior a la victoria de éste sobre los bagaudas<sup>157</sup>. De hecho, para el erudito francés, Eliano sería un tirano y así lo llama<sup>158</sup>. Hace, finalmente, un amplio excuso sobre Mauricio y la Legión Tebana, criticando la veracidad de la *Vita Baboleni* y afirmando que los bagaudas no fueron cristianos, basándose en Salviano, Euquerio y el anónimo que escribió sobre los márti-

<sup>153</sup> Reyher 1712, 214.

<sup>154</sup> Sedler 1731, 80. Sobre esta obra y su editor, Raupp 2006.

<sup>155</sup> Ridley 1992, 111.

<sup>156</sup> Monod 1876, 19-20; Bourde-Martin 1992, 93-94. Sobre la vida y obra de Tillemont, Ridley 1992.

<sup>157</sup> de Tillemont 1697, 4-5.

<sup>158</sup> de Tillemont 1697, 312.

res de Augne<sup>159</sup>. Nos encontramos ante una aportación muy valiosa y, como he comentado, muy influyente posteriormente.

El otro jalón de importancia, esta vez a nivel nacional, fue la obra de J. B. Dubos *Histoire critique de l'établissement de la Monarchie Françoise dans les Gaules*, aparecida en 1734<sup>160</sup>, con gran influencia en autores posteriores, especialmente en Voltaire quien, a pesar de ser crítico con él, lo tenía como un buen autor<sup>161</sup>. De hecho, una de sus principales características fue el uso sistemático de las fuentes, lo que lo distinguió de la mayoría de los historiadores de su época<sup>162</sup>. La primera vez que Dubos menciona a los bagaudas lo hace en el contexto de la usurpación de Constantino III, refiriéndose al episodio en el que los bagaudas asaltaron al general honoriano Saro en su cruce por los Alpes en 407, para lo que se basa en Zósimo<sup>163</sup>. Esta mención de los bagaudas le lleva a hacer una pequeña digresión sobre su origen en época de Diocleciano, haciendo uso tanto de Eutropio como de Víctor y aceptando la corrección de Lipsius sobre Eumenio, señalando que al principio el término de origen celta (*bagad*) sirvió para señalar a los que se habían levantado en armas para defender a su país, pero que acabó convirtiéndose en el nombre del partido de los que, por cualquier motivo, se rebelan contra el Imperio. Por eso utilizaría este término Zósimo: los bagaudas serían milicias galas que apoyaban al usurpador Constantino III<sup>164</sup>. Además de esta definición de “bagauda” como “rebelde”, Dubos aportó una idea que tendría importancia en el futuro de la historiografía baguda. Según él, cuando la *Cronica Gálica de 451*, que él sigue atribuyendo a Próspero de Aquitania, narra la revuelta de Tibatón en 434 (es cuando Dubos la fecha), está haciendo referencia a la creación de lo que él llama “la República de las Armóricas”. Se basa para ello en la definición de Du Cange del término “Bagaudia” como región donde viven los bagaudas y en la definición, ya comentada, del bagauda como el rebelde, sea cual sea su condición o partido (hace una comparación con la situación de los Países Bajos en 1555)<sup>165</sup>. Nacía así la identifica-

<sup>159</sup> de Tillemont 1697, 244-245.

<sup>160</sup> En general, Lombard 1913.

<sup>161</sup> Albina 1981, 356.

<sup>162</sup> Grell 1996, 178.

<sup>163</sup> Dubos 1734, 280-281.

<sup>164</sup> Dubos 1734, 281-283.

<sup>165</sup> Dubos 1734, 416-421.

ción entre bagaudas y armoricanos y la idea, de éxito posterior, de que los bagaudas crearon un estado independiente en Armórica (“les Confédérés de l’Union Armorique” los llama). Esta República de las Armóricas, que llegaría incluso a acuñar moneda<sup>166</sup>, tendría un papel fundamental en la futura historia de Francia al entregarse voluntariamente a Clodoveo<sup>167</sup>. Sin embargo, ya muy tempranamente esta “República” fue tachada como una invención, como puede leerse ya en Montesquieu y su duro ataque a las tesis de Dubos en *El espíritu de las Leyes* de 1754<sup>168</sup>.

Si a lo largo del siglo XVII la contribución española al estudio de las revueltas bagaudas fue escasa, no ocurre lo mismo en el XVIII<sup>169</sup>, donde encontramos numerosas aportaciones, de las que analizaré algunas de las más significativas. J. de Ferreras<sup>170</sup> utiliza a Hidacio para su narración sobre los bagaudas, que el traduce como “foragidos”, contra los que fue enviado primero Asturio en 442 y luego Merobaudes en 444, localizando en Araciel su derrota. Trata también los hechos del año 449, pero no los enlaza directamente con los bagaudas, sino que los hace protagonizar por “vandidos” al mando de Basilio, señalando que el texto de Hidacio es confuso, en lo que se convertirá en un lugar común en la historiografía posterior<sup>171</sup>. Sin embargo, no trata de buscar ninguna causa ni las relaciona con otra revueltas bagaudas. La obra de Ferreras influirá en autores como Masdeu, por ejemplo. Por su parte, P. de Peralta<sup>172</sup> se expresa en términos muy similares a Ferreras, siguiendo igualmente a Hidacio al pie de la letra y denominando bandidos a los bagaudas, pero difiere en su interpretación del texto hidaciano, ya que él considera que los muertos por Basilio serían bacaudas (usa este término) refugiados en la iglesia de Tarazona<sup>173</sup>. Tampoco el padre Flórez, en el tomo cuarto de su *Espa-*

<sup>166</sup> Sánchez León 1988.

<sup>167</sup> Lombard 1909, 687.

<sup>168</sup> Montesquieu 1877, 485-486.

<sup>169</sup> Sobre la historiografía española de este siglo: Maestre 1990; Morales Moya 1996; Sánchez Marcos 2003, 138-143.

<sup>170</sup> Maiso González 1994-1995; Morales Moya 1996, 26; Sánchez Marcos 2003, 143.

<sup>171</sup> de Ferreras, 1717, 63, 65, 69.

<sup>172</sup> Gil Amate 2021.

<sup>173</sup> Peralta y Barnuebo, 1730, 1340. 1342.

ña Sagrada<sup>174</sup> (en el apéndice dedicado a la edición de la *Crónica* de Hidacio), publicado en 1749, añadió nada significativo: admite las variantes en -c y g-, considera el término bagauda como el nombre asignado a todos los rebeldes contra Roma y menciona muy brevemente que la revuelta se debió a las cargas fiscales, fue iniciada por Tibatón en Galia y de allí pasó a Tarragonense<sup>175</sup>.

También el jurista español Marín y Mendoza escribió tratados históricos, interesando aquí su *Historia de la milicia española*, publicada en 1776, donde trataba la revuelta bagauda (o bacauda) tarragonense con algo más de detalle que sus antecesores. En su intento de demostrar que los bagaudas no eran una tropa parte de los godos, se remonta a los orígenes de los mismos, citando a Eutropio y Orosio (al que llama “Osorio”), concluyendo que el término pasó a denominar de gentes rústicas amotinadas (no ladrones, a diferencia de los autores antes citados) a cualquier amotinado contra el Imperio, en lo que sigue a Flórez. También sigue a Ducange y considera que dieron nombre a una región de Francia. Menciona sin ningún detalle sus actuaciones en 442, 443, 449 y 454 y recoge, con dudas, la localización de Araciel que propusiera Ferreras<sup>176</sup>.

Si como ya he dicho anteriormente, de Mariana no trató el tema de las revueltas bagaudas, es interesante observar como este tema sí fue tratado por uno de los editores de Mariana, Vicente Noguera, en la edición que de las obras de Mariana se hizo entre 1783 y 1796, en concreto en el tomo segundo, editado en 1785<sup>177</sup>. Dado que el padre Mariana obvió todo comentario sobre los bagaudas, su comentarista Noguera utilizó una nota al pie para dar su muy particular visión de los bagaudas: basándose en que Orosio denomina “rústicos” a los bagaudas, Noguera los identifica expresamente con las milicias locales que protegían los Pirineos y fueron apartado de su puesto por el usurpador Constantino III. Noguera hace una muy breve descripción de su origen en Galia como “tropas de gentes del campo”, sublevadas por causa de los excesivos impuestos (sigue a Salviano) y apunta la posibilidad de que fueran también bagaudas los componentes del

<sup>174</sup> Sobre esta magna obra: Morales Moya 1996, 40; Campos y Fernández de Sevilla 2010, 25-30; Sánchez Marcos 2003, 142.

<sup>175</sup> Flórez 1839, 401.

<sup>176</sup> Marín y Mendoza 1776, 231-233, 324.

<sup>177</sup> Sobre esta edición y sus vicisitudes: Goberna Ortiz 2016 (las notas del tomo II son todas de Noguera, 56).

ejército privado que Dídimo y Veriniano enfrentaron al del usurpador<sup>178</sup>.

Finalmente, merece mención el jesuita expulsado de España M. Aymerich, más conocido por su labor filosófica, pero que dejó un interesante Lexicón, publicado en el exilio italiano en 1787, siguiendo la amplia tradición europea y escrito en latín<sup>179</sup>. En su entrada sobre los *Baccaudae* (*sive Bagaudae*), se limita a hacer un recuento de fuentes (Salviano, Hidacio, Orosio, A. Víctor), mencionando su origen alpino en época de Diocleciano. Remite a Salviano para sus orígenes y a Hidacio para su actuación en Hispania, pero sin desarrollo de estas fuentes<sup>180</sup>.

Hay que esperar a la aparición de la Ilustración para que podamos hablar de una “escuela nueva de pensamiento histórico”, como la definió Collingwood<sup>181</sup>. Esta nueva revisión de la Historia estuvo encabezada principalmente por Voltaire y su deseo de darle un carácter científico pero también inmediato<sup>182</sup>. Este nuevo método tuvo una traducción en la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, publicada entre 1751 y 1765 bajo la dirección de Diderot y D'Álambert, que seguía la larga tradición de diccionarios y recopilaciones anteriores, pero aplicando los nuevos métodos, convirtiéndose en un gran acontecimiento, no solo para la Historia, sino para la cultura en general<sup>183</sup>. Sin embargo, la voz “bagaude” ofrece muy poca información, señalando simplemente que es como los galos de época de Diocleciano llamaban a los ladrones y acotando, con la cita de Salviano y Próspero, que *bagaudia* hace referencia a una sedición o revuelta de campesinos<sup>184</sup>. Como podemos comprobar, una pobre y poco novedosa información.

<sup>178</sup> de Mariana 1785, 128, n. 1, 479 (cita de Salviano).

<sup>179</sup> Teodoro Peris 2015.

<sup>180</sup> Aymerich 1787, 29.

<sup>181</sup> Collingwood, 95. Sobre este periodo historiográfico: Collingwood 1952, 95-101; Lefebvre 1975, 115-148; Hal 1977, 169-185; Breisach 2007, 203-214.

<sup>182</sup> Bourde-Martin, 1992, 99. Sobre la visión de la Historia y la historiografía de Voltaire: Meinecke 1943, 71-106; Lefebvre 1975, 131-143; Albina 1981; Bourde-Martin, 1992, 97-102; Pierse 2013.

<sup>183</sup> Ginzo Fernández, 116-117. En general sobre la Enciclopedia y su repercusión: Darnton 1982.

<sup>184</sup> Diderot-D'Alambert, 1751, 12.

Pero no cabe duda alguna que la gran figura de la Ilustración en el campo histórico fue el británico Edward Gibbon, autor de la monumental e influyente *Decadencia y caída del Imperio Romano*<sup>185</sup>. Gibbon puede considerarse como el primer historiador profesional, pues hasta ahora, a lo largo de los siglos precedentes, destacaba la figura del erudito que se ocupaba de muchas materias, siendo la Historia una más. El historiador británico destaca por un uso extensivo y minucioso de las fuentes, pero no desdenó apoyarse en autores modernos, entre los que destaca Tillemont, a quien cita en numerosas ocasiones<sup>186</sup>.

El relato de Gibbon de la revuelta bagauda de 285 (“general insurrection” de “peasants of Gaul”)<sup>187</sup> se basa en tres fuentes históricas (Eutropio, A. Víctor y el *Panegírico* de Mamertino), reconociendo él mismo que la historia de este suceso es narrado en unas pocas palabras por nuestros escasos escritos. Le da al término un origen celta, *bagad*, basándose en Scaliger y Du Cange<sup>188</sup>. Pero también da un origen celta a la propia rebelión, remontándola al funcionamiento de la sociedad gala desde tiempos de Julio César, una de cuyas características era la de una mayoría de campesinos sujetos a la tierra, ya por cadenas, ya por la ley, y reducidos a la servidumbre<sup>189</sup>. Gibbon ubica el origen de la revuelta en las turbulencias que se produjeron en Galia desde el reinado de Galieno hasta la ascensión de Diocleciano: sus habitantes se vieron abocados a una situación lamentable, acosados por “the tyranny of their masters, of the barbarians, of the soldiers, and the officers of the revenue”. El autor británico narra un panorama casi apocalíptico en el que multitudes de campesinos convertidos en soldados asolaban sus tierras como si fueran bárbaros, mientras los nobles galos se refugiaban en las ciudades<sup>190</sup>. Señala también, basándose en las monedas, que sus líderes Eliano y Amando (de qui-

<sup>185</sup> La bibliografía sobre Gibbon es inmensa, dada su enorme influencia posterior, por lo que solo reseñamos una muestra: Momigliano 1951; Meinecke 1943, 199-204; Jordan 1976; O’ Brian 1997, 67-204; Matthews 1997; Gosh 1997; Mankin, 2013; Roberts 2014; Kelly 2018.

<sup>186</sup> Jordan 1970; Chadwick 1976, 121-122; Ridley 1992, 111, Paschoud, 2008, 174-176.

<sup>187</sup> Gibbon 1776, 361. Gibbon compara falsamente estas revueltas con las sucedidas en Francia e Inglaterra en el siglo XIV: Bowersock 1976, 65.

<sup>188</sup> Gibbon 1776, 361, n. 16.

<sup>189</sup> Gibbon 1776, 361.

<sup>190</sup> Gibbon 1776, 361-362.

nes niega su cristianismo, pues considera poco fiable la *Vita Baboleni*<sup>191</sup>) asumieron las insignias imperiales pero fueron derrotados con facilidad por las tropas de Maximiano<sup>192</sup>.

La narración de Gibbon va a tener gran importancia posterior, aunque la información que aporta sobre los bagaudas no es novedosa en cuanto al relato de los hechos, en lo que se atiene escrupulosamente a la información que le proporcionan sus fuentes. No los considera ladrones, como sí lo hacen muchos de los autores que se han analizado aquí, ni considera que bagauda signifique rebelde, insur-recto contra el Imperio. Tampoco cita a Salviano para explicar la causa de la revuelta, sino que señala el problema estructural de las condiciones de la servidumbre gala ya desde tiempos de la conquista romana, exacerbadas por un período turbulento de invasiones y guerras civiles. Es decir, no busca explicar la revuelta de 285 a partir de Salviano (cuya obra, obviamente, conocía y usa posteriormente) y en esto se aleja de la gran mayoría de sus antecesores. También apunta a los bárbaros como una de las causas de la revuelta, así como a los militares y, significativamente, a los terratenientes galos, a los que no duda en llamar tiranos. Finalmente, es el primero que magnifica la gravedad de la revuelta, llegando incluso a escribir que esta revuelta “from its singularity, to be recorded in a history of human manners”<sup>193</sup>.

En su tratamiento de las revueltas bagaudas del siglo V, Gibbon no es tan preciso. Menciona a unos forajidos y bandoleros que roban el bagaje a Saro en los Alpes en 407, remitiendo a una nota que es Zósimo quien les da el nombre de *bagaudae*, quizá excesivamente odioso<sup>194</sup>. Mucho más inconcreto es al hablar de las revueltas gala e hispana: las provincias armoricanas y gran parte de las hispanas habrían obtenido lo que el autor denomina “disordly independence by the Confederations of the Bagaudae”<sup>195</sup>, término que nos remite a la “república de los armoricanos” de Dubos. En esta ocasión menciona a

<sup>191</sup> Gibbon 1776, 362, n. 23.

<sup>192</sup> Gibbon 1776, 362.

<sup>193</sup> Gibbon 1776, 361. Bowersock, 1976, 69, sin embargo, considera que Gibbon no prestó a los bagaudas la importancia adecuada.

<sup>194</sup> Gibbon 1910, 203, n. 1.

<sup>195</sup> Gibbon 1910, 407. Bowersock 1976, 65, aclara que Gibbon no se está refiriendo a Armórica, sino a América (era proclive a realizar paralelismos).

Hidacio de forma muy general y cita literalmente a Salviano<sup>196</sup>. Esta “confederación de bagaudas”, presuntamente independiente, seguiría activa aún en 457 y le entregaría su confianza al emperador Mayoriano<sup>197</sup>.

Ciertamente, la aportación de Gibbon al estudio de las revueltas bagaudas del siglo V es escasa y confusa. No trata su desarrollo, no las data, no menciona a sus líderes ni sus acciones ni sus derrotas y solo hace una leve alusión a la causa de las revueltas en una mención a Salviano. Destaca su insistencia en la independencia armoricana y la creación allí de un estado bagauda que se prolongaría más allá de la derrota de la revuelta en 437. En absoluto queda clarificado si las considera el mismo fenómeno que la revuelta de 285, aunque en principio no lo parece<sup>198</sup>. Probablemente, la enorme cantidad de hechos que hubo de narrar relativos al siglo V le impidió dedicarle una mayor atención a este fenómeno.

La Ilustración llegará a España<sup>199</sup> y también los nuevos tiempos en lo que a la Historia se refiere. El más importante de sus representantes es J. de Masdeu, que publicó, entre 1783 y 1805, una *Historia crítica de España y de la cultura española*, seguidora en parte de los nuevos preceptos de la historia ilustrada y con un gran sentido crítico<sup>200</sup>. Masdeu comienza su relato apuntando que los españoles se rebelaron porque el gobierno imperial no les mandaba ayuda para luchar contra los invasores<sup>201</sup>. Sigue la tradición de asignar al término bagauda (o bacauda, utiliza ambos) un origen céltico (“Junta”), definiéndolos como los que se rebelan contra Roma<sup>202</sup>. Posteriormente, distingue tres momentos: el primero, la derrota de los bagaudas de Tarragona por Asturio en el año 441; un segundo episodio, protagonizado por Merobaudes en 443, que vence a los bagaudas en *Aracillum*, que Masdeu localiza en Araciel o Aradillos<sup>203</sup>; y uno en el que Basilio, al que Masdeu califica como general godo, mata a unos bagaudas y al obispo León en la iglesia de Tarazona, a pesar de que los

<sup>196</sup> Gibbon 1910, 407, n. 1.

<sup>197</sup> Gibbon 1910, 428.

<sup>198</sup> Bowersock 1976, 65, considera que es imposible saberlo leyendo a Gibbon.

<sup>199</sup> En general: Herr 1964; Maestre 2002.

<sup>200</sup> Morales Moya 1996, 27-28.

<sup>201</sup> Masdeu 1791, 34.

<sup>202</sup> Masdeu 1791, 34-35.

<sup>203</sup> Masdeu 1791, 35.

bagaudas estaban confederados con los godos (449)<sup>204</sup>. En cambio, Masdeu excluye a los bagaudas del saqueo de los alrededores de Zaragoza y de la conquista de Lérida, que atribuye en solitario a los suevos<sup>205</sup>. Escasas novedades, ya que usa fundamentalmente a Hidacio y a Salviano, a quien cita traducido, e incorpora a Olimpiodoro<sup>206</sup>. “Crea” a los bagaudas de Tarragona, al leer mal a Hidacio, y, más significativo, hace de Basilio un godo.

La aportación de los historiadores del siglo XVIII a la historiografía de las revueltas bagaudas es irregular. Prospera la idea de una identificación entre bagaudas y ladrones, con autores incluso haciendo una correspondencia directa de ambos términos, habiendo casi unanimidad en el origen celta del término (*bagad*). Toma importancia la idea de que el término bagauda representa al rebelde contra el Imperio<sup>207</sup>, sea cual sea el motivo de su rebelión, pero también el concepto de Bagauda/Bagaudia como el de una facción o pueblo, no solo el territorio donde se desarrolla la revuelta. De hecho, se va asentando con firmeza la idea de un estado independiente bagauda creado en el siglo V en la región gala de Armórica, con capacidad incluso para negociar con emperadores como Mayoriano o reyes como Clodoveo. También se consolida la visión de un “movimiento bagaudico” que abarcaría los siglos III y V y las regiones de Galia e Hispania, basándose nuevamente en Salviano. Sorprendentemente, dada la trascendencia posterior de su obra, la aportación de Gibbon al tema es sustancial en cuanto a la revuelta del año 285, pero confusa y poco útil para las del siglo V.

Es destacable la importante aportación de la historiografía española, que hasta el momento apenas había tratado el tema. Destacan las diversas interpretaciones del difícil pasaje de Hidacio, que ya es usado profusamente, de los sucesos de Tarazona del año 449. También la historiografía hispana es tendente a definir al bagauda como el rebelde contra Roma, sin importar el motivo. Lo cierto es que la mayoría de los autores españoles se centran en las revueltas penin-

---

<sup>204</sup> Masdeu 1791, 48.

<sup>205</sup> Masdeu 1791, 47.

<sup>206</sup> Masdeu, 35, n. 1.

<sup>207</sup> Un ejemplo es Bullet 1759, 115, donde el bagauda queda definido como el rebelde.

sulares y apenas hacen referencia a los orígenes de las mismas o sus relaciones con otras revueltas.

### Bibliografía

- Accame, M. 2015: *Pomponio Leto, Giulio*, en *Dizionario biographico degli italiani*, Roma, 711-716.
- Aigrain, R. 2000<sup>2</sup>: *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*, Bruxelles.
- Albina, L. 1981: *Voltaire et ses sources historiques, Dix-huitième siècle*, 13, 349-359.
- Anónimo 1746: *Lettre d'un Bibliothécaire de Genève sur le Martire de la Legion Thebeene, Bibliothèque Raisonnée*, XXXVI, 427-454.
- AAVV 1732: *Dictionnaire universel françois et latin vulgairement appellé comme Dictionnaire de Trévoux. Tome premier A-C*, Paris.
- Aymerich, M. 1787: *Novum Lexicon, historicum et criticum*, Bassano.
- Badot, P. 1976: *L'utilisation de Salvien et de la Vita patrum iuresium comme sources historiques*, RBPH, 54, 391-405.
- Badot, P.-De Decker, D. 1992: *Le naissance du mouvement bagaud*, Klio, 74, 324-370.
- Baldini, A. 2000: *Considerazioni sulla cronologia di Olimpiodoro di Tebe*, Historia, 49.4, 488-502.
- Barnes, T. D. 1970: *The Lost Kaisergeschichte and the Latin Historical Tradition*, BHAC 1968/69, 13-43.
- Barnes, T. D. 1976: *The Epitome de Caesaribus and its Sources*, CP, 71, 259-265.
- Baronio, C. 1609<sup>2</sup>: *Annales ecclesiastici, tomus secundus*, Colonia.
- Basnage, S. 1706: *Annales político-ecclesiastici annorum DCXLV. Tomus secundus*, Rotterdam.
- Bateley, J. M., Ross, D. J. 1961: *A check list of manuscripts of Orosius Historiarum adeversus paganos libri septem*, Scriptorium, 15, 1961, 329-334.
- Baudin, P. 2011: *Hugues de Fleury et l'histoire normande*, en Crouch, D., Thompson, K. (eds.): *Normandy and its Neighbours, 900-1250. Essays for David Bates*, Turnhout, 157-174.
- Bechan, C. 1629: *Manductio ad Latinam Linguam*, Hannover.
- Bird, H. W. 1973: *Further Observations on the Dating of Enmann's Kaisergeschichte*, CQ, 23.2, 375-377.

- Bird, H. W. 1993: *Eutropius: Breviarium*, Liverpool.
- Bird, H. W. 1994: *Aurelius Victor: De Caesaribus*, Liverpool.
- Bleckmann, B. 2018: *Einleitung. I. Historiographische Bemerkungen*, en Eutropius, *Breviarum ab urbe condita*, Ediert, übersetzt und kommentiert von B. Bleckmann und J. Gross, Paderborn, 3-23.
- Blockley, R. C. 1981: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire I*, Liverpool.
- Bonamante, G. 2003: *Minor Latin Historians of the Fourth Century A. D.*, en Marasco, G. (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden-Boston, 85-12.
- Bouchier, G. 1655: *Belgium Romanum ecclesiaticum et civile*, Liège.
- Bourde, G., Martin, H. 1992: *Las escuelas históricas*, Madrid.
- Breisach, E. 2007<sup>3</sup>: *Historiography. Ancient, Medieval, and Modern*, Chicago-London.
- Bowersock, G. 1976: *Gibbon on War and Rebellion in the Decline of the Roman Empire*, *Daedalus*, 105.3, 63-71.
- Briggs, C. F. 2012: *History, Story, and Community. Representing the Past in Latin Christendom, 1050-1400*, en Foot, S., Robinson, C. (eds.): *The Oxford History of Historical Writing, Vol. 2 400-1400*, Oxford, 391-413.
- Brown, P. 2013: *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton.
- Bullet, J.-B. 1759: *Mémoirs sur la langue celtique. Tome second contenant la première partie du dictionnaire celtique*, Besançon.
- Burgess, R. W. 1993a: *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, Oxford.
- Burgess, R. W. 1993b: *Principes cum Tyrannis: Two Studies on the Kaisergeschichte and Its Tradition*, *CQ*, 43.2, 491-500.
- Burgess, R. W. 1995: *On the Date of the Kaisergeschichte*, *CP*, 90, 111-128.
- Burgess, R. W. 1995b: *Jerome and the Kaisergeschichte*, *Historia*, 44.3, 349-369.
- Burgess, R. W. 2001a: *The Gallic Chronicle of 452: A New Critical Edition whit a Brief Introduction*, en Mathisen, R. W., Shanzer

- D. (eds.) *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, London and New York, 52-84.
- Burgess, R. W. 2001b: *The Gallic Chronicle of 511: A New Critical Edition whit a Brief Introduction*, en Mathisen-Shanzer (eds.), 2001, 85-101.
- Burgess, R. W. 2002: *Jerome Explained: An Introduction to his Chronicle and a Guide to its Use*, AHB, 16, 1-32.
- Burgess, R. W. 2005: *A Common Source for Jerome, Eutropius, Festus, Ammianus, and the Epitome de Caesaribus between 358 and 378, along with Further Thoughts on the Date and Nature of the Kaisergeschichte*, CP, 100.2, 166-192.
- Burgess, R. W., Kulikowski, M. 2013: *Mosaic of Time. The Latin Chronicle Traditions. From First BC to the Sixth Century AD. A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages*, Turnhout.
- Burke, P. 1966: *A Survey of the Popularity of Ancient Historians, History and Theory*, 5.2, 135-152.
- Bury, E. 1997: *Le Père de l'Histoire de France: André Duchesne, Littératures Classiques*, 30, 121-131.
- Cabrol, F., Leclercq, H. 1920-1921: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie IV*, Paris.
- Campos y Fernández de Sevilla, F. J. 2010: *El P. Flórez y los estudios de la Historia Antigua de España en el reinado de Carlos III (1759-1788)*, Cuadernos de Investigación Histórica, 27, 23-63.
- Candelle de Hartmann, C. 1992: *Las lecturas de Hidacio de Chaves. Notas sobre la recepción literaria en la Gallaecia del s. V*, Mínerva, 6, 241-256.
- Carrié, J.-M. 2005: *Des Thébains en Occident? Historie militaire et hagiographie*, en Vermelinger, O., et alii (eds.): *Mauritius und die Thebäische Legion. Saint Maurice et la Légion Thébaine*, Fribourg, 9-57.
- Chadwick, O. 1992: *Gibbon and the Church Historians*, Daedalus, 105.3, 111-123.
- Chauvot, A. 2002: *Défaites militaires et problèmes internes dans les panégyriques d'époque tardive (289-313)*, Ktèma, 27, 271-279.
- Chazan, M. 2006: *La méthode critique des historiens dans les chroniques universelles médiévales*, en Chazan, M., Gahan, D. (eds.): *La Méthode Critique au Moyen Âge*, Turnhout, 223-256.

- Chazan, M. 2015: *Entre l'école et le siècle: Sigebert de Gembloux, un historien engagé*, en Strauss, J.-P. (ed.): *Sigebert de Gembloux*, Barcelona-Madrid, 1-50.
- Chevalley, É. 1990: *La Passion Anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique*, Vallesia, 45, 37-120.
- Chevalley, É., Favrod, J., Ripart, L. 2005: *Eucher et l'Anonyme. Les deux Passions de Saint Maurice*, en Vermelinger et alii (eds.): 2005, 423-438.
- Chiflet, P. F. 1681: *Beda Presbyteri et Fredegari Scholastichi Concordia*, Paris.
- Collingwood, R. G. 1952: *Idea de la Historia*, México-Buenos Aires.
- Cracco Ruggini, L. 1995: *Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la Vita Baboleni*, *Historia*, 44.1, 100-119.
- Croke, B. 1983: *The Origins of The Chistian World Chronicle*, en Croke, B., Emmett, A. (eds.) *History and Historians in Late Antiquity*, Sidney, 168-185.
- Croke, B. 2001: *Chronicles, Annals and “Consular Annals” in Late Antiquity*, Chiron, 31, 291-331.
- Czúth, B. 1965: *Die Quellen der Geschichte der Bagauden*, Szeged.
- Dadin de Hauteserre, A. 1648: *Rerum Aquitanicarum libri quinque*, Toulouse.
- Darnton, R. 1982: *L'aventure de L'Encyclopédie. Un best-seller au siècle de les Lumières*, Paris.
- Dearn, A. 2001: *The Passio S. Typassi Veterani as a Catholic Construction of the Past*, VCh, 55.1, 86-98.
- De Boer, W. 1972: *Some Minor Roman Historians*, Leiden.
- De Clemangiis, N. 1613: *Opera omnia*, Leiden.
- Deliyannis, D. M. (ed.) 2003: *Historiography in the Middle Ages*, Leiden-Boston.
- Deploige, J. 2010: *Sigebert of Gembloux*, en Dunphy, G. (ed.), *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden-Boston, 1358-1361.
- de Ferreras, F. 1717: *Historia de España. Parte tercera. Contiene los sucesos de los siglos V, VI, VIII*, Madrid.
- de Mariana, J. 1678: *Historia general de España, tomo primero*, Madrid.

- de Mariana, J. 1785: *Historia general de España que escribió el P. Juan de Mariana. Tomo segundo* (edición de V. Noguera Ramón), Valencia.
- de Porres, F. I. 1648: *Discursos morales aprendidos de las azañas valerosas, y sagradas fortunas del Iuez-Principe y Capitan General de Israel Gedeon, tomo séptimo*, Alcalá.
- de Tillemont, S. N. 1697: *Histoire des empereurs, tome quatrième*, Paris.
- Diderot, D., D'Alambert, J. L. R. (eds.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, II*, Paris, 12, s.v. *Bagaudes*.
- d'Inca, D. 2016: *Martiri e briganti. La "Bagaudia cristiana" e gli sviluppi delle riflessione sul martirio nella Gallia tardoantica e altomedievale*, Trapani.
- d'Isle, J. 1737: *Defense de la vérité du martyre de la légion Thebeene autremont de S. Maurice et de ses compagnons*, Nancy.
- Dockès, P. 1980: *Révoltes bagaudes et ensauvagement, ou la guerre sociale en Gaule*, en Dockès, P., Servet. J. M: *Sauvages et ensauvagés*, Lyon, 143-262.
- Dubos, J. B. 1734: *Histoire critique de l'établissement de la Monarchie Françoise dans les Gaules*, Bruxelles.
- Dubreul, A. 1614: *Théâtre des Antiquités de Paris*, Paris.
- Dubourdieu, J. 1696: *An Historical Dissertation upon the Theban Legion*, London.
- Du Cange, C. 1733<sup>2</sup>: *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latitatis*, Paris.
- Duchesne, A. 1636: *Historia Francorum Scriptores coetanei ab ipsius gentis origene, ad Pipinum usque regem. Tomus I*, Paris.
- Dufraigne, P. 1975: *Aurelius Victor. Livre des Césars*, Paris.
- Dummier, E. 1893: *Sigebert's von Gembloux. Passio Sanctae Luciae Virginis und Passio Sanctorum Thebeorum*, Berlin.
- Ehlers, J. 2013: *Otto von Freising: Ein Intellektuallerin Mittelalter*, München.
- Ennmann, A. 1884: *Eine verlorene Geschichte des romische Kaiser und das Buch De Virus illustribus Vrbis Romae*, Philologus, 4, 337-501.
- Esteve, C. 2008: *Orígenes, causas e inventores en la historiografía del Renacimiento*, Talia Dixit, 3, 77-103.
- Faber, B. 1696: *Thesaurus Eruditionis Scolasticae*, Lepizig.

- Falque, E. 1999: *Eutropio. Breviario. Aurelio Víctor. Libro de los Cesares. Introducciones, traducción y notas*, Madrid.
- Flórez, E. 1839<sup>3</sup>: *España Sagrada. Tomo IV. El origen y progreso de los obispados*, Madrid.
- Floristán Imízcoz, A. 2012: *Memorias de la conquista de Navarra hacia 1612 y 1712. La identidad navarra antes de la polémica de Amayur (1921-1931)*, *Memoria y Civilización*, 15, 11-29.
- Foot, S. 2012: *Annals and Chronicles in Western Europe*, en Foot-Robinson (eds.), 2012, 346-367.
- Fryde, E. 1983: *Humanism and Renaissance Historiography*, London.
- Fuvyn, A. 1612: *Histoire de Navarre*, Paris.
- Galletier, E. 1949: *Panégiriques latines I*, Paris.
- García Hernán, E. 2006: *La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII*, *Norba*, 19, 125-150.
- Gardi, M. L. 1922: *L'Epitome nella Letteratura Latina*, Napoli.
- Gibbon, E. 1776: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Volume I*, London.
- Gibbon, E. 1910: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Volume III*, London.
- Gila Amate, V. 2021: *Glorias españolas y Cónica de España: la Historia de España vindicada de Pedro Peralta Barnuevo*, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 27, 381-409.
- Ginzo Fernández, A. 2003: *Diderot preceptor de la Europa ilustrada, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 20, 107-143.
- Goberna Ortiz, F. 2016: *El impresor valenciano Manuel Monfort (1716-1785) y las dificultades que tuvo en la edición de los nueve de tomos de la Historia de España del padre Mariana, impresos en su oficina entre los años 1783 y 1796*, *Pasiones Bibliográficas*, II, 47-61.
- Gosh, P. 1997: *The conception on Gibbon's History*, en McKitterick, R., Quinault, R. (eds.) *Edward Gibbon and Empire*, Cambridge, 271-316.
- Goetz, H.-W. 1999: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter*, Berlin.
- Goetz, H.-W. 2003: *The Concept of Time in the Historiography of the Eleventh and Twelfth Centuries*, en Althoff, G., Fried, J., Geary, P. J. (eds.). *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge, 139-167.

- Goffart, W. 1971: *Zosimus, the First Historian of Rome* Fall, *AHR*, 78, 412-441.
- Goffart, W. 1998: *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton.
- Grafton, A. 1975: *Joseph Scaliger and historical Chronology: the rise and fall of a discipline*, *History and Theory*, 14.2, 156-185.
- Grafton, A. 1985: *Renaissance Readers and Ancient Textes: Comments on some Commentaries*, *Renaissance Quaterly*, 38.4, 615-649.
- Grafton, A. 1987: *Portrait of Justus Kipsius*, *American Scholar*, 56.3, 382-390.
- Grafton, A. 2010: *Scaliger, Joseph Justus*, en Grafton A. et alii (eds.): *The Classical Tradition*, Cambridge, 865-866.
- Grafton, A. 2017: *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge.
- Grell, Ch. 1996: *Clovis du Grand Siècle aux Lumières*, *Biliothèque de l'École des chartes*, 154.1, 173-218.
- Grisart, A. 1962: *La Chronique de s. Jérôme, Le lieu et la date de sa composition*, *Helikon*, 2, 248-25.
- Gueneau, R. 1933: *Saint Maur et les bagaudes*, *Le Vieux Saint Maur*, 10, 206-210.
- Guenée, B. 1973: *Histoire, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age*, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 28.4, 997-1016.
- Haag, E. 1877: *La France protestante*, volume 4, Paris.
- Hay, D. 1977: *Annalists and Historians. Western Historiography from the VIII<sup>th</sup> to the XVIII<sup>th</sup> Century*, London.
- Helm, R. 1927: *Hyeronimus und Eutropius (Fortsetzung)*, *RhM*, 76.3, 254-306.
- Herr, R. 1964: *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid.
- Humphries, M. 1996: *Chronicle and Chronology: Prosper of Aquitaine, his method and the developement of Early Medieval Chronography*, *EME*, 5.2, 155-175.
- Jiménez de Rada, R. 1989: *Historia de los hechos de España*, Madrid (introducción, traducción, notas e índices de J. Fernández Valverde).
- Jordan, D. P. 1970: *LeNain de Tillemont: Gibbon's Sure-Footed Mule, Church History*, 39.4, 483-502.

- Jordan, D. P. 1976: *Edward Gibbon, the Historian of Roman Empire, Daedalus*, 105.3, 1-12.
- Jullian, C. 1920a: *Notes gallo-romaines LXXXV. Questions hagiographiques: la légion Thébane*, REA, 22.1, 41-47.
- Jullian C. 1920b: *Notes gallo-romaines LXXXVI. Castrum Bagaudorum. Les origines de Saint-Maur-des-Fossés*, REA, 22.2, 107-117.
- Kaske, S. 2010: *Ado of Vienne*, en Dunphy (ed.), 2010, 15.
- Kasprzak, D. 2017: *The Pastors of the 5th Century*, Krakow.
- Kelly, C. 2018: *Edward Gibbon and the Late Antique Literature*, en McGillis, S., Watts, E. J. (eds.): *A Companion to Late Antque Literature*, Hoboken, 2018.
- Kelly, J. N. D. 1975: *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, New York-Hagerstown-San Francisco-London.
- Kempshall, M. 2011: *Rhetoric and the Writting of History*, Manchester.
- Ker, J. 1709: *Selectarum de Lingua Latina, libri duo*, London.
- Lacroix, B. 1971: *L'historien au Moyen Âge*, Montréal.
- Lagarrigue, G. 1975: *Salvien de Marseille. Ouvres. Tome II. Du Gouvernement de Dieu*, Paris.
- Lambert, D. 2013: *Salvian and the Bacaudae*, en Diefenbach, S., Müller, G.-M. (eds.) *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin, 255-276.
- de Landtsheer, J. 2017: *The Unfolding of Words. Commentary in the Age of Erasmus*, Toronto.
- Langlois, Ch.-V. 1968: *Manuel de bibliographie historique*, Graz (reproducción en facsímil de la edición de 1901-1904).
- Lassandro, D. 1973: *Batavica o Bagaudica Rebellio? (a propósito di Pan. Lat. V, 4, 1 e VIII, 4, 2)*, GIF, 25, 300-308.
- Lassandro, D. 1981-1982: *Le rivolte bagaudiche nelle fonti tardo-romane e medievali (con appendice di testi)*, InvLuc, 3-4, 57-110.
- Lassandro, D. 1988: *Inventario dei manoscritti dei Panegyrici latini*, InvLuc, 10, 107-200.
- Lecointe, C. 1688: *Annales Ecclesiastici Francorum. Tomus Tertius*, Paris.
- Lefebvre, G. 1975: *El nacimiento de la historiografía moderna*, México D. F.

- Leffler, P. K. 1978: *From Humanist to Enlightenment. A case Study of François Eudes de Mézeray*, *French Historical Studies*, 10.3, 416-438.
- Levi della Vida, G. 1954: *La tradizione araba delle Storie di Orosio, Al Andalus*, 19, 257-293.
- Lippold, A. 1998<sup>3</sup>: *Orosio. Le Storie contro i Pagani. Volume I*, Milano.
- Lipsius, I. 1581: *Ad Annale Cornelii Tacitii Liber commentarius sive notae*, Anvers.
- Lombard, A. 1909: *L'abbé Du Bos et l'origine de l'école romaniste*, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 16e année, 4, 677-690.
- Lombard, A. 1913: *L'abbé Dubos, un initiateur de la pensée moderne (1670-1742)*, Paris, 1913.
- Lusignan, S. 1977: *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvois: Réfraction et Diffraction*, Montréal-Paris.
- Maiso González, J. 1994-1995: *La Historia de España de Juan de Ferreras, Estudis castellonencs*, 6, 771-784.
- Mabboux, C. 2018, *Bono Giamboni vulgarizzatore : entre traduction et réécriture, célébrité de l'œuvre contre posterité de l'auteur ?*, en Fleith, B., Gay-Canton, R., Veysseyre, C. (éds.), *De l'(id)entity testuelle au cours du Moyen Âge tardif (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 185-206.
- Macary, P. 1973: *Les dictionnaires universels de Furetière et de trévoux, et l'esprit encyclopédique avant l'Encyclopédie*, *Diderot Studies*, 16, 145-158.
- Maestre, A. 1990: *La historiografía española del siglo XVII*, en *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo. Actas. Volumen 1: Cincuenta años de historiografía sobre el siglo XVIII*, Madrid, 21-60.
- Maestre, A. 2002: *Humanistas, políticos e ilustrados*, Alicante.
- McKitterick, R. 1980: *The Study of Frankish History in France and Germany in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Francia, 8, 556-572.
- Mainacke, F. 1943: *El historicismo y su génesis*, México.
- Marín y Mendoza, J. 1776: *Historia de la milicia española, tomo primero*, Madrid.
- de Marolles, M. 1630: *Histoire Romaine continué depuis le commencement de l'Empire de Diocletien&Maximien iufques à celui de Valentinien&Valens*, Paris.

- Masdeu, J. F. 1791: *Historia crítica de España, y de la cultura española. España goda, tomo X, libro II. Historia civil de la España goda*, Madrid.
- Matthews, J. F. 1970: *Olympiodorus of Thebes and the History of the West A.D. 407-425*, *JRS* 60, 79-97.
- Matthews, J. F. 1997: *Gibbon and the Later Roman Empire: causes and circumstances*, en McKitterick-Quinault (eds.), 12-33.
- Mazeray, E. 1740: *Abregé chronologique de l'Histoire de france. Tome premier*, Amsterdam, 1740.
- Mazzarino, S. 1961: *El fin del mundo antiguo*, México D. F.
- Ménage, G. 1610: *Les origines de la langue française*, Paris.
- Meyers, J. 2015: *Vitarum Scriptor: une analyse critique et littéraire de la méthode hagiographique de Sigebert de Gembloux*, en Strauss (ed) 2015, 51-76.
- Mierow, Ch. C. 2002: *The Two Cities. A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D by Otto, Bishop of Freising. Translated whith and Introduction and Notes*, New York.
- Minor, C. D. 1996: *Bacaudae: a Reconsideration*, *Traditio*, 51, 297-307.
- barón de Montesquieu, C. S. 1877: *Ouvres completes. Tome cinquième. De l'Esprit des lois, libres XII-XXX*, Paris.
- Momigliano, A. 1951: *Gibbon's Contribution to Historical Method*, *Historia*, 2.4, 450-463.
- Momigliano, A. 1969: *L'Etá del traspaso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 d. C.)*, *RIT*, 286-303.
- Momigliano, A. 1989: *Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV*, en Momigliano, A. (ed.): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 95-116.
- Monod, G. 1876: *Introduction du progès des études historiques en France depuis le XVI<sup>e</sup> siècle*, *RH*, 1.1, 5-38, 320.
- Morales Moya, A. 1996: *La historiografía española del siglo XVIII*, *Revista da Historia das Ideas*, 18, 7-43.
- Mortensen, L. B. 2000: *The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax Manuscripts*, *Filologia Mediolatina*, VI-VII, 101-200.
- Muhlberger, S. 1990: *The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds.

- Nautin, P. 1986: *L'introduction d'Hydace á sa continuation de la Chronique d'Eusébe et Jérôme*, RHT, 14-15, 143-153.
- Nickbakht, M. A. 2021: *Einleitung. I. Historische Bemerkungen*, en Aurelius Victor, *Historiae abbreviatae*, Ediert, übersetzt und kommentiert von M. A. Nickbakht und C. Scardino, Paderborn, 1-20.
- Nixon, C. E. V. 1991: *Aurelius Victor and Julian*, CP, 86, 113-125.
- Nixon, C. E. V. y Rodgers, B. S. 1995: *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegirici Latini*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- O'Brien, K. 1997: *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan history from Voltaire to Gibbon*, Cambridge.
- Omissi, A. 2018: *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric and the Construction of Legitimacy*, Oxford.
- Opelt, I. 1963: *Quellenstudien zu Eucherius*, Hermes, 91.4, 476-483.
- Orcástegui, C., Sarasa, E. 1991: *La Historia en la Edad Media*, Madrid.
- O'Reilly, D. F. 1978: *The Theban Legion of St. Maurice*, VCh, 32.3, 195-207.
- Palmier-Foucart, S., Lusignan, S. 1990: *Vincent de Beauvois et l'histoire du Speculum maius*, JS, 97-124.
- Paschoud, F. 1975: *Cinq études sur Zosime*, Paris.
- Paschoud, F. 1985: *Le debut de l'ouvrage historique d'Olympiodore, en Arctos, Suppl. II, Studia in honorem Iliro Kajanto*, Helsinki, 185-196.
- Paschoud, F. 2000: *Zosime. Histoire Nouvelle, Tome I. Livres I-II*. Texte établi et traduit, Nouvelle édition, Paris.
- Paschoud, F. 2008: *Gibbon et Constantine*, IJCT, 15.2, 173-186.
- Pellegrino, M. 1952: *Sulla tradizione manoscrita di Salviano di Marsiglia*, VCh, 99-108.
- Pierse, S. 2013: *Voltaire: Polemical Possibilities of History*, en Bourgault, S., Sparling, R. (eds.): *A Companion to Enlightenment Historiography*, Leiden-Boston, 153-188.
- Pomponius Laetus, I. 1499: *Romanae Historiae Compendium ab initio Gordianus Iunioris usque ad Iustinianum tertium*, Venezia.
- Poumerade, J. 2008: *Antoine Dadin d'Hauterive, l'œuvre politique d'un professeur toulousain sous Louis XIV*, en Klostermann, V. (ed.): *Science politique et droit publique dans les facultés de droit*

- européennes (XIIIe-XVIIIe siècles), *Frankfort an Main (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte* 57), 377-392.
- Pottier, B. 2011: *Peut-on parler de révoltes populaires dans l'Antiquité tardive ?*, MEFRA, 123/2, 443-465.
- Ratti, S. 1996: *Les Romana de Jordanès et le Bréviaire d'Eutrope*, AC, 65, 175-187.
- Ratti, S. 1997a: *Jérôme et Nicomaque Flavien: Sur les sources de la Chonique pour les années 357-364*, Historia, 46.4, 479-508.
- Ratti, S. 1997b: *La lecture chrétienne du Bréviaire d'Eutrope* (9, 2-5) par Jérôme et Orose, Latomus, 56.2, 264-278.
- Ratti, S. 2003: *L'historiographie latine tardive, IIIe - IV<sup>e</sup> siècle. État des recherches 1987-2002*, Pallas, 63, 209-232.
- Raupp, W. 2006: Zedler, Johan Heinrich, en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon Band XXVI*, Nordhausen, 1576-1588.
- Rees, R. 2012: *The Modern History of Latin Panegyric*, en Rees, R. (ed.), *Latin panegyric*, Oxford, 3-48.
- Reyher, A. 1712: *Theatrum latino-germanico-graeicum sive Lexicon linguae latinae*, Leipzig-Frankfurt.
- Reynolds, L. D. (ed.) 1983: *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford.
- Reynolds, L. D., Wilson, N. G. 1991<sup>3</sup>: *Scribes and Scholars. A guide of the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford.
- Ridley, R. T. 1992: *On knowing Sébastien le Nain de Tillemont*, AS, 23, 233-295.
- Ripart, L. 2001: *Saint Maurice et la tradition régaliennne bourguignonne* (443-1032), en Paravy, P. (ed.): *Des Burgondes au royaume de Bourgogne* (V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle), Grenoble, 211-250.
- Rey, A. 1982: *Encyclopédies et dictionnaires*, Paris.
- Roberto, U. 2003: *Il Breviarium di Eutropio nella cultura greca tardantica e bizantina: la versione attribuita a Capitone Licio*, MG, 3, 241-271.
- Roberts, Ch. 2014: *Edward Gibbon and the Shape of History*, Oxford.
- Rodríguez Fernández, A. 2020: *Renovatio Temporum. La nueva semántica del poder diárquico a través de sus panegíricos (289-291 AD)*, Potestas, 17, 7-27.
- Rohrbacher, D. 2002: *The historians of Late Antiquity*, London-New York.

- Rodríguez Alonso, C. 1975: *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León.
- Roeslly, J.-M. 2003: *Le martyre de la Légion Thébaine: culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, en *Märtyrekult im Mitteelalter. Le culte des martyrs au Moyen Âge. Culto dei martiri nel Medioevo*, Zürich, 6-14.
- Sabbah, G. 1984: *De la Rhétorique à la communication politique: les Panégyriques latines*, BAGB, 43, 363-388.
- Sánchez León, J. C. 1984-1985: *Una leyenda sobre los Bagaudas cristianos en la Alta Edad Media. El nombre Bacauda en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII*, SHHA, II-III, 291-303.
- Sánchez León, J. C. 1988: *Sobre las monedas atribuidas a los Bagaudas armorianos en el siglo V*, SHHA, VI, 197-200.
- Sánchez León, J. C. 1996a: *Les sources des Bagaudes: traduction et commentaire*, Besançon.
- Sánchez León, J. C. 1996b: *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*, Jaén.
- Sánchez Marcos, F. 2003<sup>2</sup>: *La historiografía sobre la Edad Moderna*, en Andrés-Gallego, J et alii (eds.): *Historia de la historiografía española*, Madrid, 123-188.
- Sánchez Salor, E. 1982: *Paulo Orosio. Historias I-IV*, Introducción, traducción y notas, Madrid.
- Sanz Huesma, F. J. 2021: *Hidacio y los bagaudas*, HA, XLV, 442-462.
- Scaliger, J. J. 1602: *Thesaurus Temporum. Eusebii Pamphili Caesareae Palestinae Episcopi*, Leiden.
- Serrano Madroñal, R. 2020: *La aparición del término “bagauda”: nuevas consideraciones sobre la hipótesis de inclusión en Kaisergeschichte y en los Xpovikoὶ Kavōveς de Eusebio de Cesarea, Gerión*, 38/1, 193-205.
- Scivoletto, N. 1961: *La tradizione manoscrita di Eutropio*, GIF, 14, 129-162.
- Syme, R. 1971: *Emperors and Biography: Studies in Historia Augusta*, Oxford.
- Tassi, F. 1849: *Storie contra i pagani di Paolo Orosio libri VII, volgarizzamento di Bono Giamboni, pubblicato ed illustrato con note*, Firenze.

- Teodoro Peris, J. L. 2015: *El Specimen veteris Romanae deperditiae... y el Novum Lexicon historicum et criticum antiquae Romanae litteraturae deperditiae... (1787) de Mateo Aymerich*, en Maestre Maestre, J. M. et alii (eds.): *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. V: homenaje al profesor Juan Gil. Volumen IV*, Alcañiz-Madrid, 1939-1952.
- Traegold, W. 2007: *The Early Byzantine Historians*, New York.
- Venini, P. 1983: *Peanio, traduttore di Eutropio*, MIL, 37/7, 421-447.
- Vilella, J. 1999: *Idacio, un cronista de su tiempo*, *Compostellanum*, 44, 39-54.
- Woods, D. 1993: *A Historical Source of the Passio Typassi*, VCh, 47, 78-84.
- Woods, D. 1994: *The Origen of the Legend of Maurice and the Theban Legion*, JEH, 45.3, 385-395.
- Zecchini, G. 2016: *Storia della storiografia romana*, Bari.
- Zedler, J. H. (ed.) 1731: *Grosse vollständige Universal-Lexicon Alter Wissenschaften und Kunste III*, Halle-Lepizig, s.v. *Bagaudae*.
- Zufferey, H. 1983: *Le dossier historiographique de la Légion Thebaine*, ZKG, 2-46.
- Zugravu, N. 2013: *O «neutralitate religiosă» a breviatorilor latini târzii?*, Pontica, XLVI, 2013, 357-401.
- Zugravu, N. 2019: Celebrare Romam, celebrare imperatorem, celebrare patriam: *istorie și memorie în Panegyrici Latini (sec. III-IV)*, Pontica, LII. *Supplementum VI. Epigraphica et Archeologica. Volume dédié à la memoire de Maria Bărbulescu*, 87-108.
- Zugravu, N. 2022: *Studiu introductiv*, en Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați*, ed. M. Paraschiv, N. Zugravu, Iași, 15-155.



## METAMORFOSI ‘IN EMBRIONE’. L’EPILLIO DI IO NELL’EROIDE DI IPERMESTRA (14,85-108)

Enrico SIMONETTI\*  
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Keywords:** *Ovid, Io, Metamorphoses, Heroides, epyllion.*

**Abstract:** *‘Embryonic’ Metamorphosis: Io-Epyllion in Hypermestra’s Epistle (Ovid Heroides XIV 85-108).* The fourteenth of Ovid’s Heroides, written by Hypermestra to Lynceus, is particularly interesting for the epyllion that concern Io, Hypermestra’s ancestor (vv. 85-108): Io’s sad adventures are equated to Hypermestra’s oppression by Danaus. The presence of Io reaffirms the connection between these fabulae introduced in Aeschylus’ Supplices and Prometheus Bound. This paper aims to underline the features of this epyllion: the story of Io’s transformation and wandering shows topoi and ideas developed in Metamorphoses.

**Cuvinte-cheie:** *Ovidiu, Io, Metamorfoze, Heroide, epyllion.*

**Rezumat:** *Metamorfoze „în embrion”. Epyllion-ul lui Io în epista-ia Hypermestrei (Ovid. Heroides XIV 85-108).* Cea de-a paisprezecea dintre Heroidele lui Ovidiu, scrisă pentru Hypermestra lui Lynceus, este deosebit de interesantă pentru epyllion-ul care o privește pe Io, strămoșa Hypermestrei (vv. 85-108): tristele aventuri ale lui Io sunt echivalate cu asuprirea lui Hypermestra de către Danaus. Prezența lui Io reafirmă legătura dintre aceste fabulae introduse în Rugătoarele și Prometeu încătușat ale lui Eschil. Această lucrare își propune să sublinieze trăsăturile acestui epyllion: povestea transformării și rătăcirii lui Io arată locurile comune și idei dezvoltate în Metamorfoze.

1. Le tragedie di Eschilo sanciscono uno stretto legame tra il mito di Io e la *fabula* delle Danaidi<sup>1</sup>: da un lato, infatti, nelle *Suppli*

---

\* simonetti.enrico@alice.it ; enrico.simonetti@uniba.it

<sup>1</sup> È plausibile che le *fabulae* di Io e delle Danaidi fossero associate già nel Catalogo esioideo e nei poemi del ciclo epico: cfr. M. P. Beriotto, *Le Danaidi. Storia di un mito nella letteratura greca*, Alessandria, 2016, 5-13.

il coro evoca a più riprese la propria sfortunata antenata<sup>2</sup>, dall'altro nel *Prometeo incatenato* Io simboleggia gli effetti nefasti di un matrimonio tra persone di diverso rango sociale<sup>3</sup> e la persecuzione implacabile di Giove; la figlia di Inaco appare direttamente in scena, dove, tormentata dall'oīστρος, apprende da Prometeo le prossime tappe dei vagabondaggi e il futuro della propria stirpe: il Titano accenna anche alla strage perpetrata dalle figlie di Danao e alla salvezza di Linceo da parte di Ipernestra (vv. 853-870).

L'intreccio di tali leggende nel dramma attico non assicura a entrambe identica sorte nelle successive riprese letterarie. Alle sporadiche testimonianze della saga delle Danaidi in età ellenistica si contrappone la fortuna del mito di Io, che spesso costituisce il soggetto di epilli e di ἐκφράσεις<sup>4</sup>: la fanciulla trasformata in vacca, infatti, è raffigurata sul cestello aureo di Europa nel poemetto di Mosco<sup>5</sup>, mentre a Roma è protagonista di un poemetto del poeta neoterico Licinio Calvo (frr. 9-14 Blänsdorf), che influenza l'immagine di Io in Properzio e in Ovidio; nell'*Eneide*, poi, come il mito di Io è inciso, *argumentum ingens*, sullo

<sup>2</sup> Cfr. Aesch. *Suppl.* 11-18; 40-56; 162-175 (vd. *infra*); 274-276; 291-332; 531-599; 1062-1067; la figura di Io nelle *Supplici* è stata studiata da R. D. Murray, *The Motif of Io in Aeschylus' Suppliants*, Princeton, 1958.

<sup>3</sup> Così il coro delle Oceanine glossa la comparsa di Io in scena e il suo colloquio con Prometeo (vv. 887-906).

<sup>4</sup> A. Perutelli, *La narrazione commentata. Studi sull'epillio latino*, Pisa, 1979, 69 nota che «la solidarietà di temi che coinvolge i vari epilli è per molti versi sorprendente: non solo i miti prescelti sono tratti dall'area cretese e orientale (Britomarti, Mirra, Scilla, Arianna), ma la presenza diffusa di scene molto simili permette il comporsi di una serie significativa di ricorrenze nell'epillio greco e latino».

<sup>5</sup> Eur. 43-62: «Su di esso [sc. sul cestello aureo di Europa] erano raffigurati molti capolavori, lucenti. C'era, raffigurata in oro, la figlia di Inaco, Io, mentr'era ancora giovenca e non aveva aspetto di donna. Forsennata marciava sui sentieri salmastri e pareva proprio nuotare; il mare era fatto di smalto. In alto, sul ciglio della riva, erano fermi due uomini affiancati e guardavano stupiti la vacca traversare il mare. E c'era Zeus Cronide, che sfiorava delicatamente con le mani la giovenca figlia di Inaco e, presso il Nilo sette bocche, la trasformava, da vacca con belle corna, nuovamente in donna. D'argento era la corrente del Nilo, la giovenca a sua volta di bronzo, quanto a Zeus era fatto d'oro. In giro, sotto il bordo del cestello circolare, era cesellato Ermes; vicino a lui giaceva lungo Argo, dotato di occhi insonni. Dal suo sangue purpureo si levava un uccello, fiero del colore variopinto delle sue ali: nel dispiegarle, come una nave veloce le vele, ricopriva con le punte i labbri dell'aureo cestello. Tale era il cestello della bellissima Europa» (trad. di O. Vox). Importanti riflessioni sullo svolgimento del mito di Io nell'*Europa* di Mosco e sul rapporto con il racconto principale sono sviluppate da Perutelli, *La narrazione commentata* cit., 36-39.

scudo di Turno (7,789-792), così la *caesa manus* degli Egizi adorna in oro il balteo di Pallante (10,495-500). La mediazione di Properzio, che influisce anche sul personaggio di Ipernestra<sup>6</sup> e declina la leggenda secondo i *topoi* dell'elegia, apre la strada alle riscritture ovidiane: alle odiose feste di Io-Iside, che imponevano alle adepte un'astinenza sessuale di dieci giorni, il poeta dedica un'intera elegia (2,33a).

Nell'*Eroide* di Ipernestra, posta in chiusura della prima serie di *Heroides*<sup>7</sup>, Ovidio, che al mito di Io dedica un'ampia sezione del primo libro delle *Metamorfosi* (vv. 588-747), ricompone l'antico binomio fra le leggende: ingiustamente punita per aver salvato il marito Linceo e per aver disobbedito al padre, l'unica Danaide innocente assimila la paradossale persecuzione di cui è vittima<sup>8</sup> alle vessazioni che hanno colpito Io, sua celebre antenata (*epist.* 14,85-108<sup>9</sup>); come in Mosco e in Licinio Calvo, così anche nell'*Eroide* XIV questo mito viene sinteticamente narrato e inserito in un componimento più ampio. Questo contributo propone un'analisi di tale digressione, da un lato per sottolineare consonanze e scarti con la versione più particolareggiata, dall'altro per evidenziare le diverse intuizioni di immagini e di motivi salienti sviluppati nelle *Metamorfosi* e, in particolare, nei primi libri del

<sup>6</sup> Insieme al carme 3,11 di Orazio, i cenni properziani (4,7,63-64 e 67-68) costituiscono l'unico modello latino a cui si ispira l'*Eroide* XIV di Ovidio.

<sup>7</sup> Nonostante la tradizione accidentata e i seri dubbi sull'autenticità dell'*Epistula Sapphus*, è probabile che l'ordine in cui le *Heroides* sono state tramandate sia genuino. Le cosiddette epistole 'doppiie', inoltre, pongono problemi di poetica diversi dalle precedenti e risalgono, con molta probabilità, a una fase seriore della produzione ovidiana (cfr. E. J. Kenney, *Ovid. Heroides XVI-XXI*, Cambridge, 1996, 1-27); sulla maggiore maturità e complessità compositiva delle *Eroidi* XVI-XXI cfr. W. Kraus, *Die Briefpaare in Ovids Heroiden*, WS, 65, 1950-1951, 77; D. Kennedy, *The Epistolary Mode and the First of Ovid's Heroides*, CQ, 34, 1984, 414-415 e C. M. Hintermeier, *Die Briefpaare in Ovids Heroides. Tradition und Innovation*, Stuttgart, 1993, *passim*.

<sup>8</sup> Nell'esordio della lettera Ipernestra si presenta nelle vesti di "imputata": il padre l'accusa di aver avuto paura di sgozzare il marito e di essere stata una moglie devota (*epist.* 14,4-6); di fronte a tali imputazioni, evidentemente paradossali, l'eroina confessa di aver avuto paura più dell'omicidio che degli ordini paterni e rivendica la propria devozione al sacro vincolo nuziale piuttosto che ai doveri verso il padre.

<sup>9</sup> Il segmento testuale dedicato a Io, della cui autenticità alcuni critici hanno dubitato (Scaligero, D. Heinsius e Sedlmayer), è stato studiato all'interno di contributi sull'epistola di Ipernestra: si rinvia in particolare a S. Casali, *Ovidio e la pre conoscenza della critica. Qualche generalizzazione a partire da 'Heroides' 14*, *Philologus*, 142, 1998, 94-113 e a L. Landolfi, *Scribentis imago. Eroine ovidiane e lamento epistolare*, Bologna 2000, 201-237.

poema: finalizzata ad amplificare pateticamente il lamento di Ipernestra, infatti, la rievocazione della famosa leggenda rappresenta, con molta probabilità, un ‘embrionale’ esperimento verso il nuovo, più impegnativo progetto artistico.

2. Come al termine dello stasimo di apertura delle *Supplici* il coro delle Danaidi imputa le sventure già patite e le disgrazie future all’ostinata collera di Giunone, ancora risentita della tresca fra il marito e Io e decisa ad accanirsi contro la stirpe della *paelex*<sup>10</sup>, così, culminato il racconto della notte funesta nell’incarcerazione per mano di Danao (*epist.* 14,83-84), con evidente richiamo al modello tragico Ipernestra spiega con l’*ira Iunonia* i contrasti familiari che hanno causato la strage degli Egizi e i soprusi del padre ai suoi danni<sup>11</sup>:

*scilicet ex illo Iunonia permanet ira,  
quo bos ex homine est, ex bove facta dea.  
At satis est poenae teneram mugisse puellam  
nec, modo formosam, posse placere Iovi* (*epist.* 14,85-88).

I primi due distici evocano con efficace *brevitas* le premesse della *fabula*: Giove s’invaghisce della bella Io (vv. 87-88), che viene trasformata in vacca a causa della gelosia di Giunone (vv. 85-86). L’ironica constatazione dell’ostinato risentimento divino (*permanet*) è il pretesto per confrontare i tormenti ingiustamente inflitti all’Inachide e alla Danaide. Sorprende, tuttavia, la recriminazione contro l’accanimento della dea da parte di Ipernestra, l’unica delle sorelle a non essersi macchiata di omicidio e a non aver profanato il voto nuziale: più che giustificato è il risentimento di Giunone, già evocata nella sua funzione di *pronuba* (v. 28), contro le *nuptiae* assassine, non già contro la sola moglie *pia*. Così, alle accuse paradossali di Danao, persecutore della figlia innocente, con tono esageratamente querulo l’eroina ag-

<sup>10</sup> *Suppl.* 162-175 ἢ Ζῆν, Ιοῦς, ιῷ, μῆνις / μάστειρ' ἐκ θεῶν· / κοννῶ δ' ἄταν / γαμετᾶς οὐρανόνικον. / Χαλεποῦ γὰρ ἐκ / πνεύματος εἴσι χειμών. / Καὶ τὸτ' οὐδὲ δικαίοις / Ζεὺς ἐνέξεται ψόγοις, / τὸν τὰς βοὸς / παῖδ' ἀτιμάσας, τὸν αὖ- / τὸς ποτ' ἔκτισεν γόνῳ, / νῦν ἔχων παλίντροπον / ὅψιν ἐν λιταῖσιν; / Υψόθεν δ' εὗ κλύοι καλούμενος; cfr. anche vv. 586-587.

<sup>11</sup> L’ira di Giunone rappresenta un tema centrale del poema: cfr. *met.* 2,518-522; 3,287; 4,416-431, 466-469; 7,523-524; inoltre, di riferimenti alla crudeltà della dea è costellato il IX libro.

giunge l'odio insensato della moglie di Giove, che l'eroina considera l'origine ovvia (*scilicet*<sup>12</sup>) delle amarezze che ora la angustiano.

Come l'evocazione di Io<sup>13</sup> anticipa l'episodio del primo libro delle *Metamorfosi* (1,588-747), così le scappatelle extraconiugali di Giove e l'immancabile reazione della *coniunx*, ingelosita e assetata di vendetta contro le amanti del marito, costituiscono un *Leitmotiv* dei primi libri del poema<sup>14</sup>. Caratteristica della dea nell'*Eneide*, l'ira della *saeva Juno* covata nel ricordo (1,4) si contrappone alla *pietas* di Enea (1,10)<sup>15</sup>: come Giunone condivide con le *sorores* (*epist.* 14,15) e con Danao (*epist.* 14,53) l'indole incline alla *saevitia*, così la *pietas* di Enea e di Ipernestra deve misurarsi con l'odio implacabile della dea. La probabile allusione virgiliana ribadisce l'ambiguità dell'esordio dell'epillio: Ipernestra, infatti, da un lato nobilita la propria disavventura mediante l'accostamento alla celebre antenata, dall'altro sottolinea per l'ennesima volta la propria *pietas*<sup>16</sup> in virtù del richiamo all'illustre modello epico, che si 'sovrappone' al legame 'genetico' con le tragedie eschilee. Ovidio sfrutta lo schema virgiliano e ingigantisce l'ostinazione della dea fino a farne regola di comportamento e, non di rado, motore degli eventi:

<sup>12</sup> J. Reeson, *Ovid Heroides 11, 13 and 14. A Commentary*, Leiden-Boston-Köln, 2001, 284, osserva che in *scilicet*, in quanto «telltale adverb», è lecito scorgere anche un richiamo intertestuale alle tragedie eschilee.

<sup>13</sup> Di Io non viene menzionato il nome: la perifrasi (v. 86) e il tradizionale legame con il mito delle Danaidi, però, rendevano subito chiara l'identificazione del personaggio.

<sup>14</sup> Le tresche di Giove – così come le avventure erotiche di Apollo, di Mercurio e di Nettuno – rappresentano un *fil rouge* dei primi libri delle *Metamorfosi*: dopo la *liaison* con Io, che replica l'infelice invaghimento di Apollo per Dafne (1,452-567), il dio supremo si innamora di Callisto (2,409-530), trasformata in costellazione e, come Io, invisa a Giunone, e di Europa (2,836-875), ingannata dal dio mutato in toro. La moglie di Giove estende il proprio odio a tutto il casato di Agenore, padre di Europa, ma riesce a mettere fine alla tresca del marito con Semele (3,253-315), madre di Bacco incenerita dallo splendore divino dell'amante. Alla figura della *paelex* ha dedicato una recente monografia G. Brescia, *Giunone e la 'paelex'. Dinamiche di un conflitto femminile tra terra e cielo*, Pisa, 2022.

<sup>15</sup> Sul rapporto antitetico fra *ira* e *pietas* nel poema virgiliano cfr. R. Laurenti, v. 'ira', *EV III*, Roma, 1987, 20-21: in riferimento alla domanda problematica presente in *Aen.* 1,11 *tantaene animis caelestibus irae?*, lo studioso spiega che «risposta è l'*Eneide* intera, la quale, in sostanza, vuole distruggere quel dubbio e all'uopo si fonda sull'unica forza di piegare l'ira divina, la *pietas*, la virtù della sopportazione, della pazienza, della nobiltà» (21).

<sup>16</sup> Ipernestra rivendica a più riprese la propria *pietas*, intesa come devozione al sacro vincolo coniugale e ai consanguinei: cfr. vv. 4, 14, 26, 49, 64, 84, 123 e 129.

nel poema, infatti, l'ereditarietà dell'*odium* di Giunone, che si esercita anche sui discendenti del personaggio detestato, diventa quasi un assioma: *sola Iovis coniunx non tam culpetne probetne / eloquitur, quam clade domus ab Agenore ductae / gaudet et a Tyria conlectum paelice transfert / in generis socios odium* (*met.* 3,256-259)<sup>17</sup>.

Lo stesso disappunto sarcastico che connota *scilicet* si riflette nell'*at ‘indignantis’* (v. 87), che con rapido cambio di prospettiva, insieme alla locuzione *satis est poenae*, sottolinea l'accanimento eccessivo della dea: a giudizio di Ipermestra, infatti, Giunone doveva accontentarsi di punire Io, senza estendere la propria ira ai discendenti della rivale<sup>18</sup>. La *poena* è qui ricondotta genericamente all'*ira Iunonia*, mentre nelle *Metamorfosi* (1,610-611) e in una numerosa serie di altre fonti è Giove stesso a compiere la trasformazione per prevenire (invano) la gelosia della moglie<sup>19</sup>. In *met.* 1,612 il poeta soggiunge che *bos quoque formosa est*, “Io è bella anche come giovenca”, e si allinea alla tradizione, attestata fin dalle *Supplici* (vv. 300-301), secondo la quale la nuova sembianza della fanciulla non inibisce l'attrazione di Giove nei suoi

<sup>17</sup> In questi versi Giunone si astiene dal giudicare la punizione di Diana ai danni di Atteone, ma si compiace della rovina del casato di Agenore e trasferisce ai parenti l'odio nei confronti di Europa, *paelex* di Giove. F. Bömer, *Publius Ovidius Naso. Metamorphosen: Buch I-III*, Heidelberg, 1969, 517 segnala che «Der Haß auf die *paelex* stammt aus der hellenistischen erotischen Dichtung» (per un commento ai versi si rimanda alle pagg. 515-517), mentre L. Galasso, *Ovidio. Opere, II: Le metamorfosi*, Torino, 2000, 877 sottolinea l'«assoluta unidirezionalità dello sguardo di Giunone, che impone un unico punto di vista all'interpretazione degli avvenimenti»; A. Barchiesi, G. Rosati, *Ovidio. Metamorfosi. Volume II (Libri III-IV)*, Milano, 2007, 164-165, invece, notano che «come è usuale per questa dea che fabbrica le pentole ma non i coperchi, tutta la sua attività distruttiva non è altro che la condizione necessaria per lo sviluppo di una nascita sovrumanica».

<sup>18</sup> Nelle *Metamorfosi* le azioni e le deliberazioni degli dei sono spesso soggette a critica serrata: 1,244-245 (gli dei approvano le azioni di Giove); 2,290 (Terra si chiede se abbia meritato di morire per l'incendio causato da Fetonte); 2,393 (Febo sostiene che Fetonte non meritava di morire); 3,237-239, 253-259 (giudizi contrastanti sulla punizione di Atteone da parte di Diana); 4,543-550 (le compagne di Ino accusano Giunone); 5,551-552 (l'autore giudica meritata la punizione di Ascalafio); 6,267-270 (Niobe protesta contro la punizione divina); 13,574-575 (Gjunone ritiene ingiusto il supplizio di Ecuba); 13,620 (i giudizi sulla punizione di Ecuba sono contrastanti).

<sup>19</sup> Questa è anche la versione di Esiodo (fr. 124 M.-W.<sup>2</sup>) e di Sofocle (fr. 269a Radt); al contrario, la metamorfosi di Io è operata da Giunone in Eschilo (*Suppl.* 299), in Properzio (2,33a,9-10; 3,22,35-36) e in Luciano di Samosata (*Dial. Deor.* 3); nel *Prom.* 673-674, invece, la trasformazione avviene spontaneamente.

confronti<sup>20</sup>. Al contrario, per rendere ancor più atroce la punizione della dea, nei vv. 87-88 dell'*Eroide XIV* la narratrice lamenta il fatto che Io, bella poco prima (*modo formosam*), non possa più piacere a Giove<sup>21</sup>.

Specchiatasi nelle acque dell'Inaco, fiume paterno<sup>22</sup>, la fanciulla inorridisce a vedere la nuova forma ferina e a udire i muggiti emessi in luogo dei lamenti<sup>23</sup>:

*adstitit ripa liquidi nova vacca parentis,  
cornuaque in patriis non sua vedit aquis,  
conatoque queri mugitus edidit ore  
territaque est forma, territa voce sua (epist. 14,89-92).*

Tali versi sono riecheggiati in *met.* 1,639-641 *venit et ad ripas ubi ludere saepe solebat, / Inachidas ripas, novaque ut conspexit in unda / cornua pertimuit seque externata refugit*, ma la scoperta della propria immagine mutata nel riflesso di uno specchio d'acqua diviene una dinamica consueta nel poema: in 3,200-201 *ut vero vultus et cornua vidi in unda, / «Me miserum» dicturus erat; vox nulla secuta est*<sup>24</sup> Atteone scopre *in unda* di essere stato trasformato in cervo e,

<sup>20</sup> In *met.* 1,612-613 Giunone stessa riconosce la venustà della vacca donatale dal marito e, nei vv. 622-623, teme che Giove possa sottrargliela di nascosto. D'altronde, già Properzio asserisce che la dea non riuscì a deturpare il volto di Io con la trasformazione in giovenca (3,22,35-36 *cornua nec valuit curvare in paetice Juno / aut faciem turpi dedecorare bove*, con P. Fedeli, *Properzio. Elegie. Volume II (Libri III-IV)*, Milano, 2022, 260); in *am.* 2,19(20),29-30 *dum servat Juno mutatam cornibus Io, / facta est quam fuerat gratori illa Iovi* (cfr. J. McKeown, *Ovid: Amores. Text, Prolegomena and Commentary in four Volumes. Volume III: A Commentary on Book Two*, Leeds, 1998, 421), con il consueto sviluppo paradossale del modello, Ovidio stesso ribadisce che, mutata in vacca, la fanciulla divenne ancor più gradita a Giove.

<sup>21</sup> Il tema della perdita dell'aspetto e della favella, centrale già nel distico 87-88, viene sviluppato anche nei vv. 89-92; la descrizione della perdita della parola si ispira forse a *Prop. 2,33a,10 et pecoris duro perdere verba sono*.

<sup>22</sup> Il rapporto fra Io e Inaco è più approfondito nelle *Metamorfosi*, dove lo spunto dell'episodio è dato proprio dal lutto del dio fluviale per la scomparsa della figlia.

<sup>23</sup> La sensazione uditiva come veicolo di intensa paura accomuna Io a Ipermestra, che dopo aver udito i *gemitus morientum* resta paralizzata nel letto nuziale (*epist. 14,35-38*).

<sup>24</sup> Tarrant espunge il v. 200; per il collegamento del contesto con la metamorfosi di Atteone cfr. la litote *non sua* (*met.* 3,202-203), che indica lo straniamento dell'essere umano trasformato in animale.

come Io, tenta invano di lamentarsi; anche Cipo scorge *fluminea... in unda* (*met.* 15,565-569) le corna spuntate sul proprio capo, indice di futura regalità. È ben noto, inoltre, il ruolo significativo del riflesso nell'acqua nell'episodio di Narciso (*met.* 3,413-419), che – lo vedremo – richiama la metamorfosi di Io anche nel folle smarrimento del protagonista al cospetto della propria immagine.

L'avvilente visione<sup>25</sup> di una forma aliena e inquietante (vv. 89 *nova* e 90 *non sua*), sottolineata dall'insistenza su suoni cupi (*noVA VAcca*), collega il disagio di Io allo straniamento di Ipermestra, alle prese con *arma* alieni alla propria natura e capaci di generare in lei uno stato di intensa paura<sup>26</sup>. Riferito a *cornua* in *met.* 1,640-641, l'aggettivo *nova* indica non soltanto che la metamorfosi è avvenuta da poco, ma anche la sgradita sorpresa della fanciulla ovvero l'aspetto straordinario della gioventù; il nesso *nova vacca*, inoltre, richiama in antitesi l'attributo *formosa* e, sia pure in maniera ribaltata, qualifica gli eccezionali lineamenti di Io. Il concetto di novità, che connota l'esordio del poema, si carica di valore programmatico (*met.* 1,1-2 *in nova fert animus mutatas dicere formas / corpora*) e ovviamente viene spesso valorizzato nella descrizione delle trasformazioni<sup>27</sup>. L'inibizione della parola costituisce uno degli aspetti più spesso evocati da Ovidio nel frangente in cui un essere umano si trasforma in animale, in pianta o in roccia; in particolare, Giunone priva della parola anche Callisto, cosicché la *paelex* non riesca a impietosire con le proprie suppliche (*met.* 2,482-484); alla perdita della favella, tuttavia, Io e Callisto sopperiscono con lamenti e gemiti di dolore (*epist.* 14,91 = *met.* 1,637 ~ *met.* 2,486)<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Il giuoco di specchi veicolato da *verba videndi* (v. 90 *vidit*, v. 93 *te miraris*, v. 97 *spectas*), che si aggiunge ai molteplici riecheggiamenti interni (cfr. v. 89 ~ v. 91; v. 88 ~ v. 95 ~ vv. 99-100; v. 89 ~ v. 90; v. 90 ~ v. 98; v. 92 ~ v. 97), segnala l'autonomia e la coesione del segmento testuale.

<sup>26</sup> Cfr. vv. 44-48, 55, 65-66, 76 ~ vv. 90, 98.

<sup>27</sup> Cfr. F. Bömer, *Publius Ovidius Naso* cit., 11; tradizionalmente negativo nella lingua latina, il concetto di *novitas* riveste un ruolo fondamentale in tutta l'*Eroide XIV*: ripreso nel v. 94 a connotare i *membra* della vacca sorretti dalle nuove zampe, l'aggettivo *novus* qualifica anche il letto nuziale in cui Ipermestra resta paralizzata dalla paura (v. 38) e condensa il riferimento sia alle nozze “recenti” sia all'eccezionalità della situazione che l'eroina è costretta a fronteggiare.

<sup>28</sup> Sulla perduta capacità di parola negli individui trasformati si rinvia all'utile contributo di L. Landolfi, *Posse loqui eripitur* (Ov. 'Met'. 2,483). *Perdita di parola, perdita d'identità nelle 'Metamorfosi'*, in L. Landolfi, P. Monella (edd.), ‘Ars adeo latet arte sua’: riflessioni sull'intertestualità ovidiana, Palermo, 2003, 29-58.

Con un'architettura sintattica simile al v. 86, il v. 92 esplicita il terrore di Io dinanzi alle nuove fattezze e viene riscritto in *met.* 1,638 *pertimuitque sonos propriaque exterrita voce est*<sup>29</sup>: espunto da Tarrant, ma conservato dagli altri editori, tale verso segnala che «l'intertestualità con l'*Eroide* 14 è comunque presente nel contesto, e il contrasto fra l'esametro e il pentametro completa la somiglianza tra v. 637 e *Her.* 14,91, creando una differenza quasi programmatica tra lo stile continuo dell'epos e quello a *cola* bilanciati e ripetuti del distico elegiaco»<sup>30</sup>. I termini *forma* e *vox*, solitamente usati per esseri umani, evocano la continuità tra la forma ferina e quella umana e richiamano rispettivamente i vv. 90 e 91<sup>31</sup>. La ripresa ridondante del possessivo *sua*, che può essere riferito ἀπὸ κοινοῦ a *forma* e a *vox*, conferma la *deminutio* implicita nel passaggio dalla forma umana alle fattezze ferine: infatti, se poco prima le corna sono descritte come un elemento estraneo (v. 90 *cornua... non sua*), ora, invece, l'aspetto e la voce sono inesorabilmente connaturate al nuovo aspetto della fanciulla.

Sul folle terrore generato dalla presa di coscienza della metamorfosi e sul nostalgico paragone tra la felicità passata e la prostrazione presente si basa la successiva allocuzione di Ipermestra all'antennata:

<sup>29</sup> La serie di riecheggiamenti alla pericope delle *Metamorfosi* emerge anche dalla riscrittura di interi versi: i vv. 91-92, infatti, figurano quasi identici in *met.* 1,637-638 *et conata queri mugitus edidit ore / pertimuitque sonos propriaque exterrita voce est*: nell'oscillazione dei manoscritti tra *et conata* e *conatoque*, comune alle *Heroïdes* e al poema, parte della critica suggerisce di uniformare i testi, mentre altri studiosi valorizzano la differenza. Sulla scorta di **P**, in cui la parola, sia pure sbiadita, può essere ricostruita con sicurezza, si può preferire *conatoque*. Anche l'infinito retto dal partecipio di *conor* oscilla in entrambi i casi fra *queri* e *loqui*; a far propendere, in entrambi i contesti, per *queri* mi sembra decisiva l'argomentazione paleografica di N. Heinsius (in P. Burman, *P. Ovidii Nasonis Opera Omnia*, vol. I, Amstelodami, 1727, 192), a giudizio del quale la geminazione *conatoQVE QVERi* ha indotto in errore i copisti, che prima hanno semplificato, poi sopperito all'incoerenza metrica con l'aggiunta di *loqui*, tipico in analoghi contesti.

<sup>30</sup> È un'osservazione di A. Barchiesi, *Ovidio. Metamorfosi. Volume I (Libri I-II)*, Milano, 2005, 220. Il terrore di Io ben si attaglia all'indole di una fanciulla *tenera* (v. 87) e accomuna l'Inachide a Ipermestra, propensa alla paura.

<sup>31</sup> È probabile che la descrizione della forma mutata con sostantivi che rievocano l'aspetto umano assuma una sfumatura ironica: *forma* rimanda genericamente all'aspetto esteriore di vacca, ma allo stesso tempo evoca la “bellezza” strappata alla fanciulla *modo formosa*; inoltre, la *vox* umana della fanciulla, menzionata con una vena di amara nostalgia, si è ora ridotta a sgradevoli *mugitus*.

*quid furis, infelix? quid te miraris in unda?  
 quid numeras factos ad nova membra pedes?  
 Illa Iovis magni paelex metuenda sorori  
 fronde levas nimiam caespitibusque famem.  
 Fonte bibis spectasque tuam stupefacta figuram  
 et te ne feriant, quae geris, arma times,  
 quaeque modo, ut posses etiam Iove digna videri,  
 dives eras, nuda nuda recumbis humo (epist. 14,93-100).*

La rievocazione della forma perduta sottolinea amaramente la sofferenza della ninfa: un tempo amante di Giove e rivale temibile per Giunone, ora Io è costretta a nutrirsi di erbe e di foglie e a coricarsi su un terreno brullo<sup>32</sup>. L'interrogativa *quid furis?* non soltanto comunica lo sconforto di Ipermestra per i gesti insensati dell'antenata, ma si configura come una vera e propria *Alexandrian foot-note*<sup>33</sup>: edotto della versione 'vulgata' del mito, infatti, il lettore conosce bene il motivo della furia di Io, assillata dall'*οἴστρος* inviato da Giunone; già nel *Prometeo eschileo*, però, l'interpretazione di tale termine non è univoca, perché qualifica sia il tafano, insetto che tormenta buoi e gioenche, sia la "follia", la "violenta frenesia" che strazia e sconvolge la mente<sup>34</sup>. Sembra, tuttavia, che Ovidio propenda per la spiegazione 'psicologica' della furia di Io, giacché sia nell'*Eroide XIV* sia nelle *Metamorfosi* la follia di Io è ascritta a uno sconvolgimento mentale: dopo l'uccisione di Argo per mano di Mercurio, infatti, Giunone *protinus exarsit nec tempora*

<sup>32</sup> La menzione malinconica del passato felice associa ancora una volta le vicissitudini di Io ai patimenti di Callisto, amata da Giove e trasformata in orsa: cfr. *met.* 2,480-481 *cooperunt laudataque quandam / ora Iovi lato fieri deformia rictu e fast.* 2,181-182 *ursa per incultos errabat squalida montes / quae fuerat summo nuper amata Iovi.*

<sup>33</sup> Per un'analisi acuta e approfondita del procedimento allusivo insito in questi versi cfr. Casali, *Ovidio e la preconoscenza della critica* cit., 96-97.

<sup>34</sup> Secondo uno schema tipico dell'intero componimento, anche in questo contesto Ipermestra giuoca sulle ambiguità della tradizione mitografica. La doppia e compresente accezione del termine *οἴστρος* è ben spiegata da D. Susanetti, *Eschilo. Prometeo*, Milano, 2010, 200-201: «Nella costruzione drammaturgica del personaggio di Io, i dati del racconto mitico sfumano nella dimensione della psicopatologia. L'*οἴστρος* è il "tafano" leggendario che "spinge", "frusta" e "pungola" la fanciulla [...] ma – nel lessico tragico – il termine è anche espressione metaforica di un "assillo" che strazia e sconvolge la mente [...] La condizione di Io è così definita come "malattia" o "tempesta" inviata dagli dei, "follia che colpisce la mente", "soffio violento di pazzia"».

*distulit irae, / horriferamque oculis animoque obiecit Erinyx / paelicis Argolicae stimulusque in pectore caecos / condidit et profugam per totum exercuit orbem* (met. 1,724-727)<sup>35</sup>. Nell'*Eroide* XIV, in cui al racconto lineare si sostituisce una rievocazione improntata all'emotività, il poeta 'maschera' un'allusione a eventi e a personaggi essenziali della *fabula* e sollecita la risposta del pubblico dotto.

Il fitto dialogo con la tradizione affiora anche nel v. 94, che testimonia la completa trasformazione di Io in vacca: "i piedi creati per le nuove membra"<sup>36</sup>, infatti, corrispondono naturalmente alle due zampe ferine aggiunte alle gambe umane; la stessa versione è attestata nelle *Metamorfosi* (1,744-745). Al contrario, Properzio (2,28,17) e una ricca messe di testimonianze figurative<sup>37</sup> attestano che la metamorfosi di Io si limitò al *caput*, sicché la fanciulla conservò il corpo umano, ma assunse corna e orecchie di vacca. Alla stregua di *forma* e di *vox* (v. 92), i termini *membra* e *pedes* affibbiati al corpo di Io mutata in giovanca alludono a una continuità tra la forma umana e l'aspetto animalesco. Tale intuizione non costituisce semplicemente un espediente retorico e poetico, ma prefigura un fondamentale caposaldo ideologico delle *Metamorfosi*: in una trattazione sul mito di Narciso e sul «narcissismo poetico» di Ovidio, Paolo Fedeli sostiene che

«la metamorfosi è sempre un fenomeno ambiguo, perché è mutamento e continuità al tempo stesso: vorrebbe esprimere il carattere precario dell'identità umana, ma finisce per rappresentare la fissità della forma esteriore, a cui nessun essere può sottrarsi. La metamorfosi è ambigua perché di per sé è un elemento tragico (nel caso di Narciso, un corpo che si dissolve e si muta in fiore); ma al tempo stesso è riaffermazione della vita e della sua continuità in una forma nuova: niente viene annullato, tutto sopravvive e si riproduce; nella natura ciò che importa è la

---

<sup>35</sup> Per una lettura sinottica tra le fonti si rinvia al commento di Barchiesi, *Ovidio. Metamorfosi* cit., 227-228. Anche in Valerio Flacco (4,391-395, 407-413) il tormento di Io viene personificato in una delle Furie (Tisifone); il personaggio di Argo è presente nelle *Metamorfosi* (1,622-631, 664-723), ma del tutto assente nell'*Eroide* XIV.

<sup>36</sup> F. Sconza, *Una tuba facta, grata, laeta o flata? Sul testo di Tib. 2,6,10, InvLuc*, 44, 2022, 126 propone invece di interpretare la locuzione *fieri ad + accusativo* nell'accezione di "essere adatti a".

<sup>37</sup> Cfr. LIMCV 1, 1990, 667-669, nn. 34-61.

continuità»<sup>38</sup>.

La περιπέτεια di Io (vv. 95-100) si sviluppa in maniera repentina e dolorosa<sup>39</sup>; enfatizzato dall'altisonante v. 95 (quasi un'epigrafe ai primi libri del poema), il legame tra Io e Giove costituisce un argomento particolarmente caro a Ipermestra (cfr. vv. 88 e 99-100): nel cantare le lodi della propria antenata, infatti, la narratrice trascura il particolare della violenza del dio subita dalla ninfa (*met.* 1,597-600), anzi, considera la tresca un motivo di vanto. Anche nelle *Metamorfosi*, persino dopo che è stata donata da Giove alla moglie, Io è causa di apprensione in Giunone (1,622-624); l'idea di necessità che emerge dal gerundivo *metuenda* è ben motivata sia dal fascino irresistibile di Io, sia dalle scappatelle di Giove, ben note alla moglie (*met.* 1,605-606 *ut quae / deprensi totiens iam nosset furtar mariti*). La perifrasi *soror Iovis*, in un verso particolarmente celebrativo per Io, costituisce forse una calcolata *deminutio* per la dea che – conviene ricordarlo – è tacciata di essere responsabile della presente tragedia<sup>40</sup>.

Oltre che sottolineare l'idea di eccesso già implicita nella protesta contro l'ira prolungata di Giunone (vv. 85-88), il ritratto della fame esagerata di Io (v. 96) appartiene al canovaccio dell'episodio nei principali antecedenti letterari: la stessa immagine, infatti, è raffigurata da Eschilo nel *Prometeo* (vv. 571-573; 599), da Properzio (2,33a,11-12) e, successivamente, nelle *Metamorfosi* (1,632 e 645). È molto probabile che le versioni di Properzio e di Ovidio siano modellate sull'epillio di

<sup>38</sup> *Il mito di Narciso e il ‘narcisismo’ poetico di Ovidio*, in R. Girardi, R. Affatato (edd.), *Gli incanti di Narciso. Archetipi seduzioni distopie. La genesi di un mito e le sue visioni contemporanee*, Bari, 2020, 6.

<sup>39</sup> La reazione ricorda quella di Niobe alla notizia della strage dei suoi sette figli maschi: *heu, quantum haec Niobe Niobe distabat ab illa, / quae modo Letois populum summoverat aris / et medium tulerat gressus resupina per urbem, / invidiosa suis, at nunc miseranda vel hosti* (*met.* 6,273-276): si notino i gerundivi in funzione rovesciata: *metuenda* (*epist.* 14,95) indica l'apprensione generata da Io in Giunone, *miseranda* (*met.* 6,276) segnala che Niobe suscita compassione persino in un nemico.

<sup>40</sup> Alla formula di ascendenza omerica, che definisce Giunone “sposa e sorella di Giove”, ha dedicato un denso contributo A. Traina, «*Sposa del gran Giove e suora*». *Una formula omerica in latino*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, III serie, Bologna, 1989, 153-165; peraltro, nel monologo in cui recrimina contro l'assidua infedeltà del marito, Giunone stessa, con amara autoironia, ribalta l'enfasi dell'epiteto epico: *met.* 3,265-266 *si sum regina Iovisque / et soror et coniunx – certe soror*.

Calvo (fr. 9 Blänsdorf *a virgo infelix, herbis pasceris amaris!*)<sup>41</sup>. Anche il successivo bozzetto di Io che si abbevera alla fonte rimanda, sì, a un'immagine properziana (2,28,18 *quae Nili flumina vacca bibit*), ma non va escluso che già in Calvo la menzione del pasto ferino fosse abbinata all'evocazione della sete placata al fiume; nel poema ovidiano, invece, Io si disseta a un fiume "limaccioso" (*met. 1,634 limosaque flumina potat*), in cui, secondo quanto osserva Barchiesi 2005, 220, «c'è forse un'allusione ironica al carattere ormai derivativo e contaminato della storia, secondo l'opposizione callimachea tra pure fonti e correnti fangose». In forza dell'intricata collocazione sintattica degli elementi e dei tre monosillabi lunghi posti in apertura, il pentametro 98 continua a evocare l'inquietudine causata dall'immagine riflessa nella *fons* e stabilisce un singolare collegamento con l'*ethos* di Ipermestra: gli *arma* che incutono paura nell'Inachide definiscono iperbolicamente le corna spuntate sul capo<sup>42</sup>, ma allo stesso tempo richiamano la spada che, impugnata (v. 44 *capiō* ~ v. 98 *geris*) con terrore dalla Danaide nel frangente fatale, quasi ferisce la mano dell'assopito Linceo (v. 70 ~ v. 98 *feriant*).

Nell'ultima immagine del ritratto contrastivo tra passato e presente (vv. 99-100), chiosata in *met. 1,633-634*, Ipermestra ricorda la ricchezza che ha reso l'antenata degna di Giove; ora invece, con ribaltamento analogo al brusco capovolgimento di fortuna che ha colpito Ipermestra<sup>43</sup>, la fanciulla dorme nuda sulla terra priva di erba. La ricchezza, che non viene annoverata altrove tra i pregi di una *puella* elegiaca, è tuttavia celebrata nell'ambito del confronto tra il passato e il presente per dare rilievo al rovinoso rovescio di fortuna che costringe Io, caduta in miseria, a dormire *nuda* su un terreno spoglio; lo stato di estrema miseria della fanciulla rievoca quello delle Danaidi, costrette

---

<sup>41</sup> Ovidio si limita a mutare le *herbae amarae* di Calvo nei *caespites*; sull'influenza di Calvo sulle formulazioni di Properzio e di Ovidio, cfr. A. S. Hollis, *Ovid. 'Metamorphoses', Book VIII*, Edited with an Introduction and Commentary, Oxford, 1970, xix-xxi e *infra*; sul significato dell'epillio vedi F. Spoth, *Ovid's 'Heroides' als Elegien*, München, 1992, 154.

<sup>42</sup> L'assimilazione tra le corna e le armi – le corna, tuttavia, sono generalmente descritte come armi di offesa – è attestata già in Cic. *nat. deor.* 2,127 e sfruttata a più riprese da Ovidio: *met. 8,883; 10,546; 11,37-38; 12,381-382*.

<sup>43</sup> Cfr. l'avverbio temporale *modo* (*epist. 14,1* e *99*).

a fuggire dall'Africa esuli e *inopes* (*epist.* 14,62)<sup>44</sup>. Nella *rogatio* con cui si apre l'episodio nelle *Metamorfosi* è Giove stesso che si rivolge alla fanciulla con l'epiteto di *Iove digna* (*met.* 1,589)<sup>45</sup>.

Se il *timor* è una delle principali caratteristiche di Ipermestra<sup>46</sup>, il terrore induce Io alla follia (cfr. vv. 92-93, 104-106) e alle peregrinazioni, che terminano con l'arrivo al Nilo e con la riacquisizione delle fattezze umane:

*per mare, per terras cognataque flumina curris;*  
*dat mare, dant amnes, dat tibi terra viam.*  
*Quae tibi causa fugae? quid, io, freta longa pererrass?*  
*non poteris vultus effugere ipsa tuos.*  
*Inachi, quo properas? eadem sequerisque fugisque:*  
*tu tibi dux comiti, tu comes ipsa duci.*  
*Per septem Nilus portus emissus in aequor*  
*exuit insana paelicis ora bove* (*epist.* 14,101-108).

La fuga della figlia di Inaco anticipa l'esilio di Danao e delle figlie dall'Africa, finalizzato a sfuggire alle violente pressioni dei parenti (*epist.* 14,111-114). La scomposta reazione della fanciulla viene descritta con la stessa συμπάθεια con cui Ovidio delinea la folle passione di Narciso<sup>47</sup>: in ambedue i contesti, infatti, l'immagine riflessa da uno specchio d'acqua scatena il *furor* (*epist.* 14,91 ~ *met.* 3,434) e l'inganno del personaggio deriva dalla visione del proprio aspetto (*epist.* 14,106-108 ~

<sup>44</sup> Sembra che il contrasto fra un passato prospero e un presente pieno di amarezze accomuni diverse protagoniste di epilli: cfr. Perutelli, *La narrazione commentata* cit., 78-79.

<sup>45</sup> Simile giuoco di specchi si verifica quando Callisto confessa al dio supremo, che ha assunto l'aspetto di Diana, che reputa la dea della caccia superiore persino a Giove (*met.* 2,427-429).

<sup>46</sup> La Danaide è sopraffatta dalla paura sia quando ode i lamenti degli Egizi moribondi (*epist.* 14,36-41), sia nel frangente in cui è chiamata a perpetrare l'omicidio (vv. 5 e 49); anche il padre e i suoi sgherri le incutono un vero e proprio terrore (vv. 43-48, 71); infine, anche la scrittura della lettera rischia di essere inibita dal timore dell'eroina (vv. 17-20 e 131-132).

<sup>47</sup> *Credule, quid frustra simulacula fugacia captas? / quod petis est nusquam; quod amas, avertere, perdes. / Ista repercussae quam cernis imaginis umbra est. / Nil habet ista sui; tecum venitque manetque, / tecum discedet – si tu discedere possis* (*met.* 3,432-436).

*met.* 3,435-436)<sup>48</sup>. Nella fitta trama di richiami interni da un lato vanno segnalati i riecheggiamenti lessicali su cui è modellato il distico 101-102, che commenta anche a livello fonico l'enorme estensione delle peregrinazioni di Io<sup>49</sup>, dall'altro nel v. 103 va sottolineata l'eco della triplice domanda retorica dei vv. 93-94: la domanda *quae tibi causa fugae?*, infatti, ribadisce l'implicito confronto con le fonti, che convive col dialogo a distanza fra Ipermestra e l'antenata.

Nell'*Eroide* di Ipermestra la folle fuga della *paelex* viene determinata non da cause esterne, bensì dal terrore generato dalla vista del proprio aspetto mutato; la differenza sostanziale con la versione delle *Metamorfosi*, dove Giunone instilla l'"Erinni" nel petto della rivale (cfr. 1,724-727; vd. *supra*), scaturisce dal particolare per cui nell'epistola «Ovidio arriva fino a omettere qualsiasi intervento divino, in modo che la metamorfosi di Io appaia anche come causa della sua inarrestabile fuga e del suo panico», mentre nel poema «corregge il tiro, e reintroduce, ai vv. 724-7, un apparato mitologico dove la fuga attraverso il mondo è collegata alla persecuzione di un'Erinni vendicatrice, mentre viene quasi ignorata [...] la tradizione secondo cui la causa della fuga disperata era un insetto persecutore»<sup>50</sup>. Dimidiata come Ipermestra (*epist.* 14,43-66), la fanciulla tenta di trovare scampo (v. 104 *effugere*) dall'orribile figura che ha visto riflessa, senza avvedersi dell'inutilità del proprio gesto<sup>51</sup>. Gli esiti stranianti della sua fuga, introdotti dalla consueta domanda retorica (*quo properas?*) e descritti nei vv. 105-106, riflettono la paradossale situazione di Ipermestra; il legame tra le due fanciulle, peraltro, è sancito dall'appellativo *Inachis* (v. 105) che in precedenza qualifica le Danaidi (*epist.* 14,23).

La chiusa lieta, ma alquanto sbrigativa dell'epillio (vv. 107-108) delinea la riconquista delle sembianze umane e prelude alla λύσις fe-

<sup>48</sup> A differenza di Io, tuttavia, Narciso è ben consci di vedere se stesso (*met.* 3,463-468); nonostante tale consapevolezza, però, il fanciullo non riesce a distogliere lo sguardo dallo specchio d'acqua e si strugge di passione.

<sup>49</sup> L'immensa estensione di terra e di mare percorsa (v. 101) è compendiata nelle *Metamorfosi* (1,727); in espressioni simili non è rara la ripetizione di una proposizione o di una congiunzione a segnalare l'ampiezza del percorso.

<sup>50</sup> Sono parole di Barchiesi, *Ovidio. Metamorfosi* cit., 220.

<sup>51</sup> Ovidio predilige l'accostamento ironico tra i verbi antitetici *sequi* e *fugere*: attestata per la prima volta nei trattati filosofici di Cicerone (*top.* 47; *fin.* 1,48; *off.* 1,114), il contrasto tra il "seguire" e il "fuggire" ottiene fortuna sia in Orazio (*carm.* 3,2,14; *sat.* 1,2,24; *epist.* 1,8,11) sia in Ovidio (*am.* 2,9,9; 2,19,36; *ars* 1,545; *met.* 4,461; 15,183; *fast.* 4,202 e 327; 5,202; *trist.* 1,2,31-32; 3,1,25).

lice della vicenda di Ipermestra: come Io dismette l'aspetto<sup>52</sup> di vacca e, generato Epafo, dà avvio alla stirpe regale d'Egitto, così anche Ipermestra sarà liberata grazie a Linceo e, dopo aver dato alla luce Abante, diventerà capostipite del casato regnante di Argo. La liberazione di Io, di solito ascritta a Giove<sup>53</sup>, viene in questo contesto attribuita al Nilo stesso, che "spoglia" della sembianza di vacca folle gli *ora* della rivale: nel pentametro 108, dunque, sono condensati aspetti essenziali della *fabula*, cioè la follia della giovenca (*insana*) e la tresca amorosa con Giove (*paelicis*)<sup>54</sup>. La sintetica conclusione della sequenza viene ampliata molto nel più fluido racconto delle *Metamorfosi*, dove Ovidio dedica venti versi alla descrizione di Io, al Nilo, alla preghiera di Giove alla consorte e alla nuova trasformazione in donna (1,728-747). Anch'ché di buon auspicio, il finale contrasta con le presenti difficoltà della Danaide, ancora reclusa nella reggia e costretta in pesanti catene: con molta probabilità, dunque, a causa di tale scarto Ipermestra non si dilunga a celebrare la vittoria di Io, ma racconta in tono dimesso il suo affrancamento dall'aspetto ferino e forse si augura di godere della stessa buona sorte. La chiusa sintetica risulta coerente anche con le finalità dell'epillio: l'eroina *scribens*, infatti, desidera non già narrare nel dettaglio le avventure dell'antenata, bensì assimilare le ingiuste persecuzioni di Io alle vessazioni a lei inflitte da Danao. All'apoteosi, che avrebbe vistosamente infranto il tono di commiserazione, Ipermestra accenna rapidamente soltanto nel secondo emistichio del v. 86 *ex bove facta dea*, dove peraltro omette di ricordare il passaggio intermedio, cioè, la metamorfosi inversa (da vacca a donna).

3. L'inserimento di una *fabula* nella cornice di un racconto costituisce un tipico espediente della letteratura ellenistica; il catulliano lamento di Arianna (64,132-201), uno dei modelli che più hanno influenzato lo stile e la dimensione psicologica delle eroine ovidiane, connota l'*ἔκφρασις* della sontuosa coltre purpurea del letto di Peleo e Teti. Nel corso delle loro epistole le eroine accennano a vari episodi del

<sup>52</sup> Nel v. 108 il termine *ora*, da intendersi nell'accezione generica di "vultus" (*ThLL* IX.2, 1073, 42-64), allude forse alla versione alternativa della metamorfosi parziale: cfr. Barchiesi, *Ovidio. Metamorfosi* cit., 218.

<sup>53</sup> Così in *met.* 2,523-524 e in *Prop.* 2,33a,13-14.

<sup>54</sup> Sul v. 108 gravano seri dubbi di carattere ecdotico, esaminati da Reeson, *Ovid Heroides* cit., 298: ritengo plausibile associare il verbo *exuere* all'accusativo (*ora*) e all'ablativo (*insana bove*), costrutto già attestato in Fabio Pittore (in Gell. 10,15,20) e in Orazio (*epod.* 17,15-17), sulla base di *met.* 4,591 «*Cadme, mane, teque, infelix, his exue monstris!*».

mito<sup>55</sup>, ma per estensione e per importanza nell'economia del compimento l'unica sezione ‘mitologica’ assimilabile al brano su Io è la rievocazione da parte di Deianira della relazione fra Ercole e Onfale, regina di Lidia (*epist.* 9,53-118). Nelle *Heroides*, che sono di per sé intertesti<sup>56</sup>, l'intersezione tra la leggenda principale (quella che ‘ambienta’ la scrittura epistolare) e il mito evocato moltiplica le dimensioni e le sfaccettature di un mondo dall'orizzonte apparentemente circoscritto e dota le eroine di un repertorio ‘storico-culturale’ comune. La novità e la complessità del gioco allusivo di Ovidio, che mostra già un pieno dominio della materia, consistono nella doppia lente attraverso cui ogni *fabula* viene filtrata: alla regia del poeta onnisciente, infatti, si aggiunge l'ottica parziale e soggettiva dell'eroina, che rivisita le leggende a seconda delle specifiche necessità.

Rispetto all'episodio delle *Metamorfosi*, il brano esaminato predilige la dimensione lirica e patetica allo sviluppo lineare del racconto: non soltanto personaggi ed episodi caratterizzanti – si pensi al tafano e ad Argo – vengono omessi, ma il *focus* sui momenti di stasi favorisce l'approfondimento psicologico dell'eroina, che alla presa di coscienza della propria forma mutata impazzisce a causa di un autoinganno. La diversa architettura delle pericopi dedicate a Io rispecchia i canoni dei rispettivi generi letterari; allo stesso tempo, se nel poema il racconto mostra una «marcata tendenza al comico» e un «rovesciamento degli accenti più drammatici propri dell'epillio neoterico in una dimensione umoristica» in linea con la narrativa alessandrina borghese<sup>57</sup>, nell'*Eroide* di Ipernestra la digressione recupera gli accenti lirici e patetici propri dell'epillio neoterico<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Il riuso di *exempla* mitologici riveste un ruolo fondamentale anche nell'elegia latina: cfr. R. Gazich, *'Exemplum' ed esemplarità in Properzio*, Milano, 1995.

<sup>56</sup> A. Barchiesi, *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum 1-3*, Firenze, 1992, 18 spiega che per ‘intertesti’ s’intende «formazioni interstiziali, sviluppate in sezione di altri testi».

<sup>57</sup> Sono parole di Perutelli, *La narrazione commentata* cit., 105, 117; sulle differenze tra i poemetti alessandrini e gli epilli neoterici cfr. pagine 31, 51-52, 55-57, 60-61, 67-68, 84ss. Genere non codificato nell'antichità, l'epillio si mostra duttile agli influssi più diversi; sui contatti fra la letteratura neoterica e quella greco-ellenistica si concentra *La letteratura latina in età ellenistica*, Roma, 2021 (in part. capp. 6, 11, 13), volume curato da L. Galasso.

<sup>58</sup> Nel riferimento alla *cana senectus* che ha tramandato la storia di Io fino a Ipernestra (*epist.* 14,109-110) S. Hinds postula, con suggestiva ma indimostrabile deduzione, un'allusione *per contrarium* alla fonte dell'epillio appena concluso, cioè

Se già il soliloquio di Ipermestra (*epist.* 14,53-66), indecisa se obbedire al padre o preservare la fedeltà alle nozze, prelude alle tirate delle eroine dimidiate fra imperativi contrastanti nei libri centrali delle *Metamorfosi*<sup>59</sup>, è interessante notare come anche all'interno dell'inserto di Io siano presenti alcune intuizioni ‘feconde’, che sembrano anticipare gli sviluppi futuri della poetica ovidiana concretizzatisi, in particolare, nella prima parte del poema<sup>60</sup>. L'epillio di Io, che guarda al passato e instaura un dialogo costante con i modelli, risulta al tempo stesso proiettato verso il futuro: le anticipazioni, sviluppate nel poema, accrescono l'importanza di questo segmento testuale e contribuiscono a contestualizzare meglio – e forse a rendere meno isolata – l'ultima delle *Heroides* all'interno della produzione ovidiana.

---

a Licinio Calvo (*Generalising about Ovid*, *Ramus*, 16, 1987, 18, ripreso, ma non condiviso, da Casali, *Ovidio e la preconoscenza* cit., 94-95); con maggiore cautela, A. Barchiesi (*Ovidio Metamorfosi* cit., 215) ritiene che la digressione su Io nell'*Eroide* di Ipermestra costituisca una «sintesi» del poemetto di Calvo; l'influenza neoterica emerge anche nell'*Eroide* di Laodamia (XIII), debitrice all'operetta di Levio intitolata *Protesilaudamia* (frr. 16-22 Blänsdorf).

<sup>59</sup> Si tratta, in particolare, dei monologhi drammatici pronunziati da Medea (7,11-73), da Scilla (8,44-80), da Altea (8,481-511), da Biblide (9,474-516), da Mirra (10,320-355) e da Atalanta (10,611-635); E. J. Kenney (cur.), *Ovidio. Metamorfosi. Volume IV (Libri VII-IX)*, Milano, 2011, 212 conferma che tali *πήσεις* «si rifanno all'analisi empatica degli stati emotivi in Euripide e nella tragedia classica» e aggiunge che «per Ovidio sono anche un'altra occasione per sfruttare, in un nuovo genere letterario, qualcosa già iniziato nelle *Heroides*».

<sup>60</sup> Il riuso di schemi espressivi e di tecniche compositive crea una fitta trama di connessioni fra opere e periodi diversi della carriera letteraria di Ovidio: lo dimostrano, per esempio, quelle elegie degli *Amores* in cui emerge con chiara evidenza il tono didascalico tipico della successiva precettistica amorosa (R. A. Dimundo, *L'elegia allo specchio. Studi sul I libro degli Amores di Ovidio*, Bari, 2000, in part. capp. 3, 7, 10).

## METAFORE ALE CIUMEI ÎN SURSE LATINE TÂRZII\*

Nelu ZUGRAVU\*\*

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

**Keywords:** *the plague metaphor, late Latin literature, dysfunctions of late Roman society, emperors as metaphors of plague.*

**Abstract:** *Metaphors of the plague in late Latin sources. The plague metaphor has a high incidence in Latin literature. The present text indicates some examples of plague metaphors collected from various sources (literary, legal, historiographical, poetic, rhetorical, polemical) belonging to the late antique period, which are intended to emphasize, through the integral transfer of meaning from the lethal disease to various aspects responsible for aggravating the dysfunctions and deterioration to the point of collapse of the ills of the late antique Roman society – fiscal obligations, abuses, compromised justice, aggressive Christianity, magic, heresy, some emperors, usurpers and members of the imperial administrative apparatus, etc. The subject would deserve to be deepened in a larger work, which would analyze the presence and significance of this rhetorical and stylistic procedure according to the character of the writings, the literary genre to which they belong, the narrative, poetic or rhetorical context of the use, the political and cultural framework of the elaboration of the works, the religious or philosophical orientation of the authors, the purpose of the intended message.*

**Cuvinte-cheie:** *metafora ciumei, literatura latină târzie, disfuncționalități ale societății romane târzii, împărați ca metafore ale ciumei.*

---

\* Acest text reprezintă forma dezvoltată a unei comunicări prezentate în 28 octombrie la Facultatea de Istorie (Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași) în cadrul *Zilelor Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Simpozion național. Sesiunea de comunicări a profesorilor și cercetătorilor, 28-29 octombrie 2022* (cf. <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2022/10/PROGRAM-oct.-2022-zilele-univ.pdf> ; <https://www.facebook.com/istorieiasi>). Mulțumim colegilor Florin-Alexandru Platon, Lucrețiu Mihailescu-Birliba, Roxana Curcă, Liviu Pilat, Alexandru Codescu pentru observațiile și recomandările făcute.

\*\* [nelu@uaic.ro](mailto:nelu@uaic.ro)

**Rezumat:** Metafora ciumei are o incidență ridicată în literatura latină. Textul de față semnalează câteva exemple de metafore ale ciumei culese din diverse surse (literare, juridice, istoriografice, poetice, retorice, polemice) aparținând perioadei antice târziei, care au menirea de a sublinia, prin transfer integral de semnificație dinspre maladie letală spre diverse aspecte responsabile de agravarea disfuncționalităților și deteriorarea până aproape de colaps a maladiilor societății romane tardoantine – obligațiile fiscale, abuzurile, justiția compromisă, creștinismul agresiv, magia, erezia, unii împărați, usurpatori și membri ai aparatului administrativ imperial. Subiectul ar merita aprofundat într-o lucrare mai amplă, care să analizeze prezența și semnificația acestui procedeu retoric și stilistic în funcție de caracterul scrierilor, genul literar cărora aparțin, contextul narrativ, poetic sau retoric al utilizării, cadrul politic și cultural al elaborării operelor, orientarea religioasă sau filosofică a autorilor, finalitatea mesajului urmărit.

Printre termenii folosiți de romani pentru a indica o maladie contagioasă, o infecție epidemică, alături de *morbus*, *lues*, *contagium*, se numără *pestis*, *pestilentia* și *pestilens*<sup>1</sup>. După eruditul episcop Isidor de Sevilla (primele decenii ale secolului al VII-lea), *pestilentia* e precum a-i zice *pastulentia*, deoarece „consumă”, „mănâncă”, „devorează” ca un foc (*quasi pastulentia, quod veluti incendium depascat*<sup>2</sup>), aşa cum arată versul vergilian *Toto descendit corpore pestis* (*Aen.*, V, 683)<sup>3</sup>. Cât privește *pestis*, după unii specialiști contemporani, din punct de vedere etimologic, derivă de la rădăcina verbului *perdo*, -ere (*per + dare*) – „a nimici”, „a distrugе”<sup>4</sup>, sensul său principal fiind, aşadar, acela de distrugere fizică, pierdere, moarte – prin

<sup>1</sup> TLL, IV, col. 627, s.v. *contagium* 2; VII/1, col. 1795-1796, s.v. *lues*; VIII, col. 1478-1482, s.v. *morbus*; X/1, col. 1924-1926 (s.v. *pestilentia*), 1927 (s.v. *pestilens*), 1927-1931 (s.v. *pestis*); OLD, 426 (s.v. *contagium* 2), 1049 (s.v. *lues* 1), 1133 (*morbus* 1), 1368 (s.v. *pestilentia* 1, *pestilens*, *pestis* 1-2); Jean-Marie André, *La notion de Pestilentia à Rome: du tabou religieux à l'interprétation préscientifique*, *Latomus*, 39/1, 1980, 3-16; Michael Patrick Goyette, *Roman Tragedy and Medicine: Language and Imagery of Illness in Seneca and Celsus*, A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Classics in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, The City University of New York, 2015, 38-126 ([https://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/950/](https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/950/)).

<sup>2</sup> *Pastulentia* este pusă în relație cu vb. *depasco* și *depascor* – cf. Gaffiot 2016, 464, s.v. *depasco*; OLD, 517, s.v. *depasco* 3.

<sup>3</sup> Isid., *Etym.*, IV, 6, 18; Robert Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Francis Cairns, Leeds, 1991, 468, s.v. *pestilentia*.

<sup>4</sup> Javier Espino Martín, *Pestes y pandemias en la Antigüedad. Visiones clásicas e interpretaciones modernas de las epidemias grecorromanas*, *Estudios* 135, XVIII, XVIII, 2020, 9. În cunoscutul dicționar Ernout-Méillet, 502, s.v. *pestis*, se menționează: „aucune étymologie claire”; în OLD, 1368, s.v. *pestis*, apare „[dub.]”.

extensie, anihilare a unei civilizații, a unui popor, a unor valori<sup>5</sup>. În literatura latină, substantivele *pestis* și *pestilentia* au, alături de adjecativul *pestifer(a)*, o frecvență ridicată și o valoare de sugestie remarcabilă în procedeul retoric și stilistic al metaforei. Cum se știe, metafora presupune un transfer semantic integral dinspre o realitate spre alta<sup>6</sup> – în cazul de față, dinspre flagelul devastator către aspecte considerate de autorii latini ca responsabile de colapsul ordinii sociale și politice romane tradiționale, de prăbușirea unor markeri ai identității morale și religioase a familiilor, ai coeziunii grupurilor și alianțelor politice, de dramele individuale – discordiile civile, inovațiile instituționale generatoare de confuzii și disensiuni, competiția distructivă, inclusiv prin *bella civilia et impia*, dintre oamenii politici domnați de *ambitio*, puterea tiranică etc.<sup>7</sup>. Astfel, ca și în cazul altor instrumente retorice și stilistice de același tip<sup>8</sup>, metafora ciumei era o „metaforă politică”.

Antichitatea târzie, perioadă caracterizată prin instaurarea deplină a autocratismului imperial<sup>9</sup>, printr-un corp birocratic și militar format din elemente de ascensiune socială recentă, cu o educație politică și juridică mediocră și cu o moralitate precară, predispușe mai lesne la acte imorale și brutale, prin disensiuni crescânde între cele două *partes* ale Imperiului, prin forme extreme de intoleranță și a-

<sup>5</sup> OLD, 1368, s.v. *pestis* 3-5; Javier Espino Martín, *op. cit.*

<sup>6</sup> *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, edited by Raymond W. Gibbs, Jr., Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2008; Matteo Damiani, *Metafora*, în Stefano Arduini & Matteo Damiani, *Dizionario di retorica*, LabCom, Covilhã, 2010, 116-120; William M. Short, *Metafora*, în *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, a cura di Maurizio Bettini e Willian M. Short, Il Mulino, Bologna, 2014, 329-352.

<sup>7</sup> Martin M. Winkler, *Juvenal: Zealous Vindicator of Roman Liberty*, în *Writing Politics in Imperial Rome*, edited by W. J. Dominik, J. Garthwaite, P. A. Roche, Brill, Leiden-Boston, 2009, 473; Hunter H. Gardner, *Pestilence and the Body Politic in Latin Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2019; George Kantzidis, *Lucretius on Disease. The Poetics of Morbidity in De rerum natura*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin-Boston, 2021, *passim*.

<sup>8</sup> A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, Routledge, London and New York, 1988, 133-134, 190; Justyna Migdał, *Metaphorical picture of Tiberius in Tacitus' Annals*, *Classica Cracoviensia*, XVI, 2013, 101-113 (doi: 10.12797/CC.16.2013.16.08); Irma Ciccarelli, *Cervi e lupi in Orazio: da voci dell'encyclopedie culturale a metafore politiche*, *InvLuc*, 44, 2022, 55-76.

<sup>9</sup> Beatrice Girotti, *Assolutismo e dialettica del potere nella corte tardoantica. La corte di Ammiano Marcellino (Parte I)*, LED, Milano, 2017.

gresiune între religii divergente și în interiorul creștinismului triumfător, prin incursiuni barbare ș.a., a favorizat utilizarea metaforei ciumei ca vehicul, în plan literar, al reprezentării simptomelor și chiar a maladiilor corozive ale societății provocate de contextul amintit. După știința noastră, subiectul încă nu s-a bucurat de o atenție specială într-o contribuție unitară din punct de vedere al conținutului; el ar trebui aprofundat. Iată câteva exemple în acest sens.

Dintre multiplele și apăsătoarele **obligații fiscale** practicate în anumite momente, din diverse rațiuni, de regimul imperial<sup>10</sup>, care, după cum scria Ammianus Marcellinus, striveau (*vexabatur*<sup>11</sup>; *vexarentur*<sup>12</sup>) toate ordinele sociale și aduceau provinciile într-o stare de extremă sărăcie (*extrema paenuria*<sup>13</sup>; *ad ultimam egestatem*<sup>14</sup>), aproape de nimicire (*provinciarum interitum*)<sup>15</sup>, breviatorul Aurelius Victor, în scrierea *Historiae abbreviatae*, califică onerozitatea unui serviciu public valoros (*munus utilis*) precum poșta imperială (*publicus cursus*), instituit, după el, de Traian, ca o adevărată *pestis*: „cu timpul – scrie el –, s-a transformat într-o urgie a lumii romane (*in pestem orbis Romani vertit*) din pricina lăcomiei (*avaritia*) și abuzurilor (*insolentia*) celor de mai târziu”<sup>16</sup>.

Prin urmare, asociate lor sunt **abuzurile**<sup>17</sup> generatoare de numeroase și diverse violențe, gesturi și suferințe, unele dramatice și chiar letale<sup>18</sup>, încât autoritatea imperială însăși a trebuit să le condamne, aşa cum o arată o constituție din 5 martie 415 adresată de Honorius și Theodosius II lui Aurelianus, *praefectus praetorio*, în care jafurile (ra-

<sup>10</sup> *Pan.* XI [3], 9, 1; Amm., XVII, 3, 1-3; XVIII, 1, 1; XXI, 6, 6; 16, 17; XXX, 5, 5-7; 8, 8.

<sup>11</sup> Amm., XXI, 6, 6.

<sup>12</sup> Amm., XXI, 16, 17.

<sup>13</sup> Amm., XVI, 5, 14.

<sup>14</sup> Amm., XVII, 3, 3.

<sup>15</sup> Amm., XX, 4, 8.

<sup>16</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 13, 5-6. Pentru *cursus publicus* în Antichitatea târzie, cf. Lucietta di Paola, *Il cursus publicus in età tardoantica: storia di un servizio di stato tra conservazione e mutamento*, *AnTard*, 24, 2016, 57-80 (DOI 10.1484/J.AT.5.112613).

<sup>17</sup> Amm., XVII, 3, 2-6; XXI, 16, 17: *flagitorum rapacitas inexpleta*; XXX, 5, 5.

<sup>18</sup> Nelu Zugravu, *Ammianus Marcellinus și cultura violenței*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2017, 169-170.

*pinæ; praedæ*) sunt considerate calamități (*scelera*) similare contagiunii unei ciume fatale (*contagium quoddam funestæ pestis*)<sup>19</sup>.

Rămânând în aceeași arie a **factorilor** declanșatori ai maladiilor sociale ale Imperiului târziu, Aurelius Victor numea corpul *frumentarii*-lor, un fel de poliție secretă de-o proastă reputație<sup>20</sup>, o „vătămătoarea speță” (*ac remoto pestilenti frumentariorum genere*), lăudând măsura de desființare a lor luată de Diocletianus<sup>21</sup>. Din nefericire, cei care le-au luat locul – *agentes in rebus* – ajunseseră ca, pe vremea breviatorului (prima jumătate a veacului al IV-lea), să aibă aceeași imagine negativă în opinia publică, mai ales cea din provincii, întrucât, „cu ticăloșie”, inventau tot felul de acuze, insuflând pretutindeni teamă și, mai cu seamă în ținuturile cele mai îndepărtate, „comiteau cu nelegiuire tot soiul de prădăciuni” (*compositis nefarie criminacionibus, injecto passim metu, praecipue remotissimo cuique, cuncta foede diripiebant*)<sup>22</sup>.

**Compromiterea justiției** – instituție fundamentală a statului –, sursă de ilegalități, erori și cruzimi care afectau persoane din diverse straturi sociale<sup>23</sup>, este, și ea, asimilată unei infectii contagioase. Astfel, *Epitome de Caesaribus*, scriere a unui autor anonim de la începutul veacului al V-lea, consemnează un *dictum* indirect atribuit împăratului Licinius (308-324) care numea „practica judiciară (*forensis industria*)” „otrava și ciuma statului (*virus ac pestem publicam nominabat*)”<sup>24</sup>. Fire lipsită de rafinament (*infestus litteris*)<sup>25</sup>, având darul comparațiilor simple, dar sugestive<sup>26</sup>, ca unul ce provenea dintre agricultori și țărani<sup>27</sup>, suveranul trebuie să fi fost oripilat de metehnele sistemului juridic tardo-imperial, descrise cu un talent deosebit de is-

<sup>19</sup> *CTh*, IX, 28, 2.

<sup>20</sup> Cf. *SHA, Hadr.*, XI, 4; *Comm.*, IV, 5; *Macr.*, XII, 4; *Max. et Balb.*, X, 3; *Claud.*, XVII, 1.

<sup>21</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 39, 44.

<sup>22</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 39, 45. L. Di Paola, *Per la storia degli “occhi del re”. I servizi ispettivi nella Tarda Antichità*, DICAM, Messina, 2005.

<sup>23</sup> Gregorio Carrasco Serrano, *Arbitrariedad y administración de justicia en las Res Gestae de Amiano Marcelino*, *SHHA*, 31, 2013, 115-128; Nelu Zugravu, *op. cit.*, 98-104.

<sup>24</sup> Ps-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XLI, 8.

<sup>25</sup> Ps-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XLI, 8.

<sup>26</sup> Conform aceleiași surse, numea eunucii și curtenii „moliile și șoareci palatului” (*tineas soricesque Palatii eos appellans*): Ps-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XLI, 10.

<sup>27</sup> Ps-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XLI, 9.

toricul Ammianus Marcellinus (anchtele îndelungate, cauze amânate sau complicate într-o cazuistică fără sfârșit, cupiditate a judecătorilor, prețiozitate și vorbărie deșartă a avocaților)<sup>28</sup>, care, precum o suferință prelungită și cu final fatal, anihilau ideea de justiție.

Într-o vreme a conflictului încă nestins dintre paganism și creștinism și a ascensiunii agresive a acestuia din urmă, încurajat de puterea imperială și sprijinit legal de vestita *constitutio Conctos populos* din 380 a lui Theodosius I<sup>29</sup>, „reația pagână” s-a manifestat mai ales în plan intelectual<sup>30</sup>. Într-un poem de criză – *De reditu suo* –, compus prin 415 sau 417, deci la scurt timp după jefuirea Romei în 410 de către Alaric<sup>31</sup>, poetul pagân Rutilius Namatianus aruncă responsabilitatea asaltului asupra Romei și a civilizației create de ea nu numai pe umerii dușmanilor externi, goții barbari, ci și a inamicilor interni, călugării și evreii – în ultimă instanță, **creștinismului** original din Iudea<sup>32</sup>. De aceea, în versuri conținând ecouri horațiene<sup>33</sup> și gânduri consensuale cu cele ale lui Plinius cel Tânăr<sup>34</sup> și Iulian A-

<sup>28</sup> Amm., XXX, 4, 2-21; Álvaro Sánchez-Ostiz, *Ammianus on Eastern Lawyers (30.4): Literary Allusions and the Decline of Forensic Oratory*, în *ExClass*, VII, 2016, 207-223.

<sup>29</sup> María Victoria Escribano Paño, *La intolerancia religiosa en el discurso legislativo de Teodosio I y sus efectos: terror, arrepentimiento y delación*, în *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica Roma, 26-27 maggio 2013*, a cura di Arnaldo Marcone, Umberto Roberto, Ignazio Tantillo, Edizioni Università di Cassino, 2014, 97-134.

<sup>30</sup> François Paschoud, *Les étapes d'une perte d'identité : les défenseurs du paganisme officiel face au naufrage de leur monde (312-410)*, în *Identità e valori: fattori di aggregazioni e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Bergamo, 16-18 dicembre 1998, a cura di Alberto Barzanò, Cinzia Bearzot, Franca Landucci, Luisa Prandi, Giuseppe Zecchini, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 2001, 227-240.

<sup>31</sup> Alessandro Fo, *Introduzione*, în Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, a cura di Alessandro Fo, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1992, VIII-IX.

<sup>32</sup> Rut. Namat., *De reditu suo*, I, 381-398, 439-452, 511-526.

<sup>33</sup> Hor., *Ep.* II, 1, 156: *Graecia capta ferum victorem cepit*.

<sup>34</sup> Plin. Sec., *Ep.* X, 96, 9: *Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est*. (Plinio il Giovane, *Cartegio con Traiano (Libro X). Panegirico a Traiano*, testo latino a fronte, II, commento di Luciano Lenaz, traduzione di Luigi Rusca e di Enrico Faelli, BUR, Milano, 2000, 894) („Și molima acestei superstiții s-a răspândit nu numai în orașe, dar și în sate și pe ogoare”) (Plinius cel Tânăr, *Opere complete*, traducere, note și prefată de Lia Manolache, Editura Univers, București, 1977, 344).

postatul<sup>35</sup>, își exprimă regretul că Iudaea n-a fost supusă cu totul de armele lui Pompei și de puterea militară a lui Titus (*Atque utinam numquam Iudaea subacta fuisse/ Pompeii bellis imperioque Titi*) (I, 395-396), deoarece acea ciumă contagioasă serpuiește oriunde (*latius excisae pestis contagia serpunt*) (I, 397) și acel popor învins oprimă învingătorii (*victoresque suos natio victa premit*) (I, 398)<sup>36</sup>.

**Magia**, practică ancestrală dezavuătă vehement de autoritățile imperiale și eclesiastice și pedepsită pe măsură<sup>37</sup>, este definită într-un edict imperial din 4 decembrie 356 adresat de Constantius II *ad populum ca o „ciumă sălbatică” (feralis pestis) ce devorează (absumat) pe cei care o practică, făcându-i străini naturii firești (quoniam natura peregrini sunt)*<sup>38</sup>.

Dintre disidențele manifestate în plan religios în Antichitatea târzie, **erezia** pare să fi cunoscut blamul cel mai viguros<sup>39</sup>. Deoarece distrugea unitatea credinței și coeziunea Bisericii, este caracterizată

<sup>35</sup> Julian., *Contra Galilaeos*, fr. 79 = Cyr. Alex., *Contra Juliani*, X, 327 A-B: ἀλλ' ὁ χριστὸς Ἰωάννης, αἰσθόμενος ἡδη πολύ πλῆθος ἑαλωκός ἐν πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων καὶ Ἰταλιωτίδων πόλεων ὑπὸ ταύτης τῆς νόσου (Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*, introduzione, testo critico e traduzione a cura di Emanuela Maraschia, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1990, 172) („Însă Ioan L-a numit aşa aflând și cunoscând că o mulțime de oameni a fost prinsă de această boală în numeroase cetăți din Grecia și Italia”) (Sfântul Chiril al Alexandriei, *Zece cărți împotriva lui Julian Apostatul*, traducere din limba greacă de Constantin Daniel revăzută de Nicolae Corneanu, Editura Anastasia, București, 2000, 503).

<sup>36</sup> Alessandro Fo, *Note di commento*, în Rutilio Namaziano, *op. cit.*, 98-99, 102-104, 108-109; Étienne Wolf, *Introduction*, în Rutilius Namatianus, *Sur son retour*, nouvelle édition, texte établi et traduit par Étienne Wolf avec la collaboration de Serge Lancel et de Joëlle Soler, Les Belles Lettres, Paris, 2007, LI-LV (*Les enemies de Rome et le rejet de l'autre*); Rita Degl'Innocenti Pierini, *Rutilio Namaziano e Senecca, paradossi e polemiche (a proposito dei vv. 439-452 e 515-526)*, Prometheus, XLV, 2019, 261-274 (aici, 262-264).

<sup>37</sup> CTh, IX, 16, 3 (23.05.321 = 23.12.321); 16, 7 (9.09.364); 16, 10 (6.12.371); 16, 11 (16.08.389); 42, 2 (8.03.356) etc.; O. F. Robinson, *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*, Routledge, London and New York, 2007, 140-157; Esteban Moreno Resano, *La política legislativa imperial sobre los cultos tradicionales de los siglos IV y V d. C.*, Mainake, XXXI, 2009, 209-216; Nelu Zugravu, *op. cit.*, 75-85; Juan Antonio Jiménez Sánchez, *Constancio II y los cultos tradicionales romanos. A&Cr*, 37, 2020, 114-116 (*La legislación de Constancio II sobre la magia y la adivinación*) (doi.org/10.6018/ayc.458771).

<sup>38</sup> CTh, IX, 16, 5.

<sup>39</sup> Maijastina Kahlos, *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*, Oxford University Press, New York, 2020.

nu doar în diferite scrieri polemice antieretice, ci și în legislația imperială, deci la nivel oficial, prin diferiți termeni medicali<sup>40</sup> ce evocă ideea de infecție, alimentând, astfel, repulsia față de o gândire religioasă considerată imorală și patologică, ce trebuia „vindecată”, făcută să dispară prin mijloace considerate legale în raport cu pericolul pe care-l reprezenta pentru integritatea credinței universale (*fides catholica*<sup>41</sup>), a Bisericii catolice (*catholica ecclesia*)<sup>42</sup>, a statului roman (*orbis Romanus*<sup>43</sup>) – *contagio*<sup>44</sup>, *contaminatio*<sup>45</sup>, *eruptio*<sup>46</sup>, *venenum*<sup>47</sup>, *pestis*<sup>48</sup>. La rândul lor, adeptii devianțelor de la *vera fides*<sup>49</sup>, ca unii ce împărtășesc o dogmă nesănătoasă (*dogma pestifera*)<sup>50</sup> și opinii funește (*pestiferae*)<sup>51</sup> și corupte (*pollutae*)<sup>52</sup>, sunt socotiți *pestes ac lues* sau *filii pestilentiae*<sup>53</sup> – aşadar, indivizi contaminați cu un virus letal (*pestiferum virus*), preluat de la *inimicus hominis*<sup>54</sup>, contactele cu ei

<sup>40</sup> Pentru vocabularul medical folosit pentru a desemna erexia și ereticii, vezi Roland Delmaire, *Introduction*, în *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, I, *Code Théodosien Livre XVI*, texte latin Theodor Mommsen, traduction Jean Rougé, introduction et notes Roland Delmaire avec la collaboration de François Richard, Paris, 2005 (SC 497), 73; María Victoria Escrivano Paño, *El uso del vocabulario medico en las leyes del Codex Theodosianus*, în *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*. XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4-6 maggio 2006, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2007, 605-626 (estratto); idem, *La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI*, în *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du Colloque International (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005)*, textes rassemblés et édités par Jean-Noël Guinot et François Richard, Cerf, Paris, 2008, 389-412.

<sup>41</sup> *CTh*, XVI, 1, 3 (30.07.381); 5, 4 (22.04.376 [378?]) etc.

<sup>42</sup> *CTh*, XVI, 1, 3 (30.07.381); 1, 4 (23.01.386) etc.

<sup>43</sup> *CTh*, XVI, 1, 4 (23.01.386).

<sup>44</sup> *CTh*, XVI, 5, 56 (25.08.415 = 25.08.410); 5, 62 (17.07.425); 5, 64 (6.08.425); 6, 4 (12.02.405).

<sup>45</sup> *CTh*, XVI, 5, 6, 1 (10.01.381).

<sup>46</sup> *CTh*, XVI, 5, 6, 3 (10.01.381).

<sup>47</sup> *Hyd.*, *Chron.*, 232.

<sup>48</sup> *CTh*, XVI, 5, 44 (24.11.408): *quae pestis cave contagione latius emanet ac profluat.*

<sup>49</sup> *CTh*, XVI, 6, 4 (12.02.405).

<sup>50</sup> *CTh*, XVI, 5, 58, 3 (6.11.415).

<sup>51</sup> *CTh*, XVI, 4, 2 (16.06.388).

<sup>52</sup> *CTh*, XVI, 5, 26 (30.03.395).

<sup>53</sup> Luciferus Calaritanus, *De non conveniendo cum haereticis*, V; VIII.

<sup>54</sup> *CTh*, XVI, 5, 6, 1 (10.01.381).

neputând fi decât vătămătoare (*polluta contagia*)<sup>55</sup>. În sfârșit, conducătorii acestor comunități sunt niște usurpatori ai comuniunii în care trăiește întreaga lume, întrucât, cum scria Optatus de Milève despre episcopii donațiști, ocupă o *cathedra pestilentiae* – aşadar, un scaun non-apostolic, neautentic, infectat de o credință eronată, ce divide unitatea în Hristos<sup>56</sup>.

În context, **intervențiile unor împărați** în problemele doctrinare, nu întotdeauna inspirate, au fost privite ca izvor de *crebra et pestifera seditio*, cum se spunea într-o *epistula* din 387 a usurpatorului Magnus Maximus (383-388) adresată lui Valentinianus II (384-388)<sup>57</sup>. Din acest punct de vedere, exemplul cel mai cunoscut este al lui **Constantius II** (337-361), adept al arianismului, pe care s-a străduit să-l impună ca doctrină oficială de credință a Imperiului. Drept urmare, episcopii ortodocși Hilarius de Poitiers și Luciferus de Cagliari s-au dezlănțuit împotriva sa cu inventive formulate în termeni extrem de irreverențioși, chiar jignitori<sup>58</sup>, printre care și *filius pestilentiae*<sup>59</sup>. De asemenea, în *Chronica*, redactată și publicată, probabil, către sfâr-

<sup>55</sup> *CTh*, XVI, 5, 20 (19.05.391).

<sup>56</sup> Opt. Mil., *Contra Donat.*, II, 4, 5 – 5, 1-9.

<sup>57</sup> María Victoria Escribano, *The Letter from Magnus Maximus to Valentinian II (CA 39): Two Imperial Images in Conflict*, în *Emperors and Emperorship in Late Antiquity Images and Narratives*, edited by María Pilar García Ruiz, Alberto J. Quiroga Puertas, Brill, Leiden-Boston, 2021, 191.

<sup>58</sup> Hilarius, *Liber in Constantium imperatorem* (Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par André Rocher, Paris, 1987 (SC 334)); Luciferus Calaritanus, *Pro sancto Athanasio ad Constantium imperatorem libri duo* (PL 13, col. 815-882), *De non conveniendo cum haereticis* (Lucifero di Cagliari, *De non conveniendo cum haereticis*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Antonio Piras, Roma, 1992), *Moriendum esse pro dei filio* (Luciferi Calaritani *Moriundi esse pro dei filio*, introduzione, testo critico e commento filologico-letterario a cura di Sonia Laconi, Roma, 1998). Vezi și François Heim, *Invenies te esse hodie* (De Athan. II, 16). *Constance II l'hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari*, în *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères*, Université Marc Bloch, Strasbourg, 1999, 141-159; Gilvan Ventura Da Silva, *Costâncio II, o Anticristo: Hilário de Poitiers e a construção da imagem imperial*, Dimensões, 15, 2003, 219-235; *Imperial Invectives against Constantius II Athanasius of Alexandria, History of the Arians, Hilary of Poitiers, Against Constantius and Lucifer of Cagliari*, The Necessity of Dying for the Son of God, translated with introduction and commentary by Richard Flower, Liverpool University Press, Liverpool, 2016; Nelu Zugravu, *op. cit.*, 219, nota 19.

<sup>59</sup> Luciferus Calaritanus, *Pro sancto Athanasio: Quibus rebus intellegeleris esse filius pestilentiae...* – cf. PL 13, col. 815.

șitul 403<sup>60</sup>, Sulpicius Severus scria că, impunând erezia ariană ca profesiune de credință, Constantius și aliații săi (în special, triumviratul illyric Ursacius, Valens, Germinius) au infectat/ otrăvit (*infeerant*) (< *inficio, inficere* = „a infecta”, „a otrăvi”) întreaga lume (*orbis terrarum*), bisericile fiind cuprinse ca de o maladie letargică (*morbus quodam ecclesiis languentibus*)<sup>61</sup>.

**Neamurile barbare** (*barbarae nationes*) care, cu *miserus furor*, au năvălit în 286 amenințând cu ruina întreaga Gallie (*excidium universae Galliae minarentur*) erau, pentru oratorul Mamertinus, o *multitudo pestifera* – aşadar, de multime ruinătoare, distrugătoare<sup>62</sup>.

Care sunt, după poetul Claudius Claudianus (sfârșitul veacului al IV-lea), **cauzele disensiunilor de natură politică și teritorială dintre *Occidens***<sup>63</sup> și ***pars Orientis***<sup>64</sup>, dintre curtea milanezo-ravennată controlată de Stilicho, *comes et magister utriusque militiae (praesentalis)*<sup>65</sup>, și cea costantinopolitană aflată sub tutela lui Rufinus (*praefectus praetorio Orientis* între 392 și 395, consul în 302)<sup>66</sup> și apoi a lui Eutropius (*praepositus sacri cubiculi* între 395 și 399, consul în 399)<sup>67</sup>? Aceștia din urmă, arată Claudianus în invectivele *In Rufinum I-II* (396; 397) și *In Eutropium I-II* (399)<sup>68</sup>: ei sunt flagelul, molima, contagiunea, ciuma (*lues, magna lues, morbus, pestis*)<sup>69</sup> care

<sup>60</sup> Ghislaine De Senneville-Grave, *Introduction*, în Sulpice Sèvère, *Chroniques*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Ghislaine De Senneville-Grave, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999, 12-16, în special 16.

<sup>61</sup> Sulp. Sev., *Chron.*, II, 40, 2-3.

<sup>62</sup> *Pan.*, II [10], 5, 1-2.

<sup>63</sup> Claud., *Fesc.*, II, 37.

<sup>64</sup> Claud., *4 cons. Hon.*, 70; *Eutr.*, I, 17; *Fesc.*, II, 37; *Stil.*, I, 277; III, 81.

<sup>65</sup> PLREI, 853-858, *Flavius Stilicho*.

<sup>66</sup> PLREI, 778-781, *Flavius Rufinus* 18.

<sup>67</sup> PLRE II, 440-444, *Eutropius* 1; Flavian-Pavel Chilcoș, *Abolitio memoriae în antichitatea târzie – continuitate sau ruptură? Condamnarea la uitare a eunucului Eutropius*, *C&C*, 17/2, 2022, 443-504 (DOI: 10.47743/CetC-2022-17.2.443).

<sup>68</sup> Alan Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Clarendon Press, Oxford, 1970; Jacqueline Long, *Claudians's In Eutropium. Or, How, When, and Why to Slander a Eunuch*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1996; Florence Garambois-Vasquez, *Les invectives de Claudien. Une poétique de la violence*, Peeters Publishers, Bruxelles, 2007; Tomasz Babinis, “*Eutropius as an oriental: building the invective with references to Orient in the first book of Claudian's In Eutropium*”, *Classica Cracoviensia*, XXXIII (2020), 2021, 7-23 (<https://doi.org/10.12797/CC.23.2020.23.01>).

<sup>69</sup> Claud., *Ruf.*, I, 23-24; II, 93-94; *Eutr.*, I, 18; II, *praef.*, 14; II, 33.

amenință cu distrugerea imediată și totală tronul (*sceptris*) și forțele Romei (*Romanae vires*)<sup>70</sup> și cărora doar Stilicho le poate pune capăt<sup>71</sup>. Poetul are predilecție pentru termenul *lues*, sinonim al lui *pestis*, care, după etimologia stabilită de Isidor de Sevilla, provine din *labes* (cădere, prăvălire, nenorocire) și *luctus* (jale, durere pricinuită de moartea cuiva), semnificând, aşadar, suferința acută urmată aproape instantaneu de moarte, lipsa oricărei speranțe de revigorare<sup>72</sup>; e o *amplificatio retorica* menită să accentueze gravitatea faptelor, amploarea prejudiciilor create de cei doi „ciumați”.

În scrierile antice târzii, metafora ciumei este aplicată, de asemenea, **împăraților și uzurpatorilor** din perioada anteroară sau contemporani, inclusi de autorii afiliați unor cercuri politice tradiționaliste în categoria celor detestabili, indezirabili. Astfel, prin această figură de stil, componentă a ceea ce Benoît Chazal numește „la rhétorique du blâme”<sup>73</sup>, s-a construit, interpretat și comunicat într-o manieră subiectivă – aşadar, deformată –, un model literar și ideologic – cel al reprezentării negative la superlativ a împăratului<sup>74</sup>: aşa precum ciuma însemna deteriorarea fizică rapidă a corpului și moartea, principalele ca metaforă a ciumei încarna răul absolut, simboliza patologia

<sup>70</sup> Claud., *Ruf.*, I, 301-307.

<sup>71</sup> Claud., *Ruf.*, II, 94-95: *Tandem succurre renti / heu patriae, Stilicho!*; *Eutr.*, I, 500-513; II, 591-602.

<sup>72</sup> Isid., *Etym.*, IV, 6, 19.

<sup>73</sup> Benoît Chazal, *La Rhétorique du blâme dans l'Histoire Auguste*, Classiques Garnier, Paris, 2021 (non vidi – apud Jeremy Swist, în *BMCR* 2021.11.34).

<sup>74</sup> Despre reprezentarea negativă a altuia, inclusiv a suveranilor, în literatură greco-latiană, María Victoria Escribano Paño, *El vituperatio del tirano: historia de un modelo ideológico*, în Emma Falque, Fernando Gasco (eds.), *Modelos ideales y prácticas de visa en la antiguedad clásica*, con la colaboración e índices de Jose T. Saracho Villalobos, Universidad de Sevilla-Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1993, 9-35; *KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, edited by Ineke Sluiter and Ralph M. Rosen, Leiden-Boston, 2008; *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, depreciation*, sous la direction de Anne Queyrel Bottineau, Éditions universitaires de Dijon, Dijon, 2014 (cf. Mohamed Tahar, în *BMCR* 2016.02.46); Laurie Lefebvre, *Le mythe Néron. La fabrique d'un monstre dans la littérature antique (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> s.)*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2017 (cf. Muriel Lafond, în *BMCR* 2018.06.54); Anne Gangloff, *Pouvoir impérial et vertus philosophiques. L'évolution de la figure du bon prince sous le Haut-Empire*, Brill, Leiden-Boston, 2018, 402-409 (*Le vocabulaire de l'éloge et du blâme*); Venera Schulz, *Deconstructing Imperial Representation. Tacitus, Cassius Dio, and Suetonius on Nero and Domitian*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

distructivă a statului, mai precis, apatia puterii, rapida deteriorare a instituțiilor, alterarea valorilor, distrugerea consensului. Rezultatul nu a fost o construcție reală a portretelor imperiale asimilate ciupei, ci o creație literară compatibilă cu speciile retoricii (invectiva, ironia, caricatura, *indignatio, vituperatio*)<sup>75</sup>. Dacă aceasta nu poate fi luată în serios într-o reconstrucție istoriografică obiectivă, ea trebuie analizată din perspectiva angajamentului pragmatic al autorilor, anume mesajul politic și moral comunicat mediului social-politic și cultural-religios stratificat al epocii<sup>76</sup>, mesaj care gravitează în jurul exemplari-ătăii modelului negativ de guvernare, ce trebuie blamat și evitat. În același timp, analogia dintre suveran și maladia molipsitoare, prin *remedia* preconizate, pune în lumină strategiile de autoreglare a sistemului imperial însuși, devenit disfuncțional în anumite compărătive ale sferei politice, morale, ideologice<sup>77</sup>.

Trei suverani sunt caracterizați în surse ca adevărate întruchipări ale ciupei – Heliogabalus (218-222), Maximinus Thrax (235-238) și Gallienus (260-268). Analiza atentă a informațiilor ne-a condus la încheierea că autorii târziu identifică pentru fiecare dintre aceștiia un defect moral, de comportament, dominant, generator al unor consecințe catastrofale fie în actul guvernării, fie în spațiul relațiilor sociale, fie în domeniul reprezentării și percepției publice, fie în planul vieții private: *inpudicitia* (indecență, nerușinarea) pentru Helio-

<sup>75</sup> Cic., *Inv.*, I, 10; *De orat.*, II, 65, 261 – 67, 273; Anthony Corbeill, *Ciceronian Invective*, în *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, edited by James M. May, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, 197-218; Valentina Arena, *Roman Oratorical Invective*, în *A Companion to Roman Rhetoric*, edited by William Dominik and Jon Hall, Blackwell Publishing, Singapore, 2007, 149-160; Ikka Hammar, *Making Enemies. The Logic of Immorality in Ciceronian Oratory*, Lund University, Stockholm, 2013, 57-65, 102-104; Marie-Claire Ferriès, *Le venin et la République. Les Antonii et leurs partisans croqués par Cicéron*, în *La représentation negative de l'autre dans l'Antiquité...*, 347-368.

<sup>76</sup> Adam M. Kemezis, *Multiple Authors and Puzzled Readers in the Historia Augusta*, în *Reading History in the Roman Empire*, edited by Mario Baumann and Vasileios Liotsakis, De Gruyter, Berlin, 2022, p. 223-249 (cf. <https://www.academia.edu/71406548/>).

<sup>77</sup> SHA, *Heliog.*, I, 3; XXXIV, 1; Adam Kemezis, *The Fall of Elagabalus as Literary Narrative and Political Reality. A Reconsideration*, *Historia*, 65/3, 2016, 348-349.

gabalus<sup>78</sup>, *crudelitas* (cruzimea) pentru Maximinus Thrax<sup>79</sup>, *ignavia* (indolență, lenea, inerția) pentru Gallienus<sup>80</sup>.

Despre **Heliogabalus** ca metaforă a ciumei urmează să publicăm o contribuție aparte într-un volum conținând actele unui coločiu dedicat acestui împărat în 2022. Lui Maximinus și Gallienus le-am rezervat deja câteva paragrafe într-un studiu despre „interpretări ale ciumei în sursele tardoantice” aflat sub tipar într-un volum colectiv ce va fi editat în Mexic, aici amplificând și dezvoltând problematica.

**Maximinus**, principe ales de trupe, aflat în relație de la distanță cu Senatul<sup>81</sup>, dădea dovedă, după *Historia Augusta*, de o cruzime egală cu cea a unui animal sălbatic (*belua*)<sup>82</sup> și a monștrilor legendari Cyclopus, Busiris, Sciro, Falaris, Tyfon, Gigas<sup>83</sup>. Necesitățile financiare uriașe și presante<sup>84</sup>, determinate de războaiele cu barbarii de la Rin și Dunăre<sup>85</sup>, au determinat largirea ariei unităților fiscale și au

<sup>78</sup> SHA, *Heliog.*, X, 7. Pentru conceptul de *impudicitia*, cf. Sara Casamayor Mancisidor, Impudicia: *la trasgrésion de la virtud sexual femenina en la Roma antigua*, în *Estudo de Arqueoloxía, Prehistoria e Historia Antiga: achegas dos novos investigadores*, editoras: Rebeca Cordeiro Macenlle, Alia Vázquez Martínez, Santiago de Compostela, 2016, 273-287.

<sup>79</sup> Vezi *infra*, dar și SHA, *Maxim.*, VIII, 5; VIII, 8; IX, 8; X, 5; XI, 6; XIII, 5; XVII, 1: *homo natura ferus*; XX, 1; XXII, 7; XXIV, 1; XXVIII, 1; *Gord.*, VII, 1: *homo saevus atque truculentus*; *Max. et Balb.*, II, 3: «*natura furiosus, truculentus, inmanis... truculentior*».

<sup>80</sup> Eutr., IX, 7: *ignavia*; 8, 1: *probrosa ignavia*. Vezi și *infra*.

<sup>81</sup> Nelu Zugravu, Imperium creandique ius principis. *Mecanismele dobândirii puterii imperiale în timpul crizei în izvoarele literare latine din secolele IV-V* (I), C&C, 15, 2020, 473-501.

<sup>82</sup> SHA, *Maxim.*, IX, 2: *neque enim fuit crudelius animal in terris omnia*; XV, 6: «*tristissima belua*»; XV, 8: «*illa belua*»; XVII, 1: *belua*; *Gord.*, XI, 5: *inmannis belua, illa fera*. Belua este sinonimul cult al lui *bestia*, având semnificația de animal în opozиție cu omul, fiind folosit pentru a pune în relief sălbăticia, caracterul instinctual al comportamentului – Ernout-Meillet, 68 (s.v. *belua*), 69 (s.v. *bestia*).

<sup>83</sup> SHA, *Maxim.*, VIII, 5; *Max. et Balb.*, XI, 1.

<sup>84</sup> SHA, *Max. et Balb.*, XVII, 2: *inxplebili avaritia tyrannorum*.

<sup>85</sup> SHA, *Maxim.*, X, 2-3; XII, 7-8; XII; XIII, 1-4; XVIII, 2; *Gord.*, XIV, 1; Karen Haegemans, *Imperial authority and dissent. The Roman Empire in AD 235-238*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2010, 58-78; Paul N. Pearson, *Maximinus Thrax. From common soldier to emperor of Rome*, Pen & Sword, Military, Barnsley, 2016, 90-108, 141-144; Sorin Nemeti, Dacici Maximi. *The «Barracks Emperors» and the conflicts with the Barbarians near the frontiers of Dacia*, *Acta Musei Napocensis*, 57/I, 2020, 131-133.

impus măsuri dure de colectare<sup>86</sup>, transformând principatul într-o tiranie<sup>87</sup> căreia i-au căzut victimă toate ordinile sociale (*senatus populusque Romanus, consulares, proconsules, praesides, magistrati, legati, duces, tribuni, milites, nobiles, iuvenes, urbana et rusticana plebs*) și toate structurile teritorial-administrative ale Imperiului (*Roma, omnes provinciae, civitates, municipia, oppida, vici, castella*)<sup>88</sup>. Așadar, o suferință generalizată, împăratul fiind, după autorul anonim al *Historia-ei Augusta*, precum o ciumă atotdevoratoare – *pestis illa*<sup>89</sup>. Consecința a fost o ură universală (*orbis terrarum odio contra Maximinum arderet*)<sup>90</sup>, iar soluția – înlăturarea acestui *homo crudelissimus*<sup>91</sup> și asumarea de către Senat, în locul armatei, a responsabilității alegerii principelui, respectiv a doi suverani, Maximus și Balbinus<sup>92</sup>. În cele din urmă, aceștia au restabilit («*reduxistis*») mecanismele – alterate, între timp («*adhuc nutantem*»)<sup>93</sup> – ale funcționării normale a statului: echitatea abolită a legilor romane, bunăvoiința (*clementia*) dispărută total, obiceiurile strămoșești (*mores*), dreptul la succesiune și moștenire<sup>94</sup>; așadar, a fost redat dreptul la viață (*vita... redditia est*)<sup>95</sup> sau, în termeni specifici ai ideologiei politice latine, a avut loc salvarea și libertatea tuturor (*communis salus et libertas*)<sup>96</sup>. Ca urmare, jertfa de mulțumire oferită nemuritorilor pentru biruința

<sup>86</sup> SHA, *Maxim.*, VIII, 7; XIII, 5; XIV, 1; XV, 1; XXVI, 3; *Gord.*, VII, 2; XIII, 7; Karen Haegemans, *op. cit.*, 113-144.

<sup>87</sup> SHA, *Gord.*, XIII, 7: *Maximiniana tyrannis; Max. et Balb.*, XVII, 2; Victoria Escribano, *Maximinus tyrannus: escritura historiográfica y tópos en la v. Max.*, în *Historiae Augustae Colloquium Barcinense*, a cura di Giorgio Bonamante e Marc Mayer, Edipuglia, Bari, 1996, 197-234.

<sup>88</sup> SHA, *Maxim.*, XV, 2-3; de asemenea, VIII, 6-7 /VIII, 7: *sine dilectu dignitatis*; XIII, 5-6; XIV, 1; XV, 3; XVI, 6; *Gord.*, VII, 2-4; IX, 3; XI, 5.

<sup>89</sup> SHA, *Gord.*, VIII, 3.

<sup>90</sup> SHA, *Gord.*, VII, 3; vezi și *Maxim.*, XXIII, 5: *orbem terrarum consensisse in odium Maximini; XXXII, 3: tantum odium fuisse Maximini.*

<sup>91</sup> SHA, *Maxim.*, XXVIII, 1.

<sup>92</sup> SHA, *Maxim.* XX; *Max. et Balb.*; Karen Haegemans, *op. cit.*, 164-179; Tønnes Bekker-Nielsen, *Herodian on Greek and Roman Failings*, în *Roman Rule in Greek and Latin Writing. Double Vision*, Edited by Jesper Majbom Madsen and Roger Rees, Brill, Leiden-Boston, 2014, 242-243 (doi 10.1163/9789004278288\_012); Paul N. Pearson, *op. cit.*, 145-150.

<sup>93</sup> SHA, *Max. et Balb.*, XVII, 9.

<sup>94</sup> SHA, *Max. et Balb.*, XVII, 4.

<sup>95</sup> SHA, *Max. et Balb.*, XVII, 6.

<sup>96</sup> SHA, *Maxim.*, XV, 3; de asemenea, XV, 8: «*salus rei p.*»; XVI, 3: «*per te salva res p.*».

asupra lui Maximinus a luat proporții gigantești, ca pentru izbăvirea de o calamitate universală: Balbinus, ne spune *Historia Augusta* hyperbolizând o informație preluată din Herodian<sup>97</sup>, asemenea grecilor care căzuseră victime *pestilentia*-ei pe vremea lui Pericle (430-426 a.C.)<sup>98</sup>, a făcut o hecatombă, dar, în loc de 100 de porci și 100 de berbeci (*centum sues, centum oves*), cum cerea sacrificiul obișnuit<sup>99</sup>, fiind un *imperatorium sacrificium*, a imolat *centum leones, centum aquilae et cetera huius modi animalia centena feriuntur*<sup>100</sup>; acest tip de sacrificiu a fost făcut nu numai la Roma, ci în toate orașele Imperiului (*per omnes civitates*)<sup>101</sup>.

După autorii latini târzii, **Gallienus** manifesta atâtă indolență, nepăsare, apatie (*ignavia* la Eutropius<sup>102</sup>, *socordia* la Aurelius Victor<sup>103</sup>, *segnitia* în *Historia Augusta*<sup>104</sup>) în gestionarea problemelor dificile prin care trecea statul – momentul de apogeu al crizei de la mijlocul veacului al III-lea –, încât el însuși era, pentru *res publica* și neamul omenesc, un flagel politic și moral («*luxuriosissima illa pestis*»)<sup>105</sup>, o plagă (*illa pestis*)<sup>106</sup> care augmenta forța distrugătoare a violenței epidemiei (*pestilentia tanta*) ce devasta (*vastaret; extiterat*) atunci *orbis Romanus*<sup>107</sup>, a diverselor calamități naturale petrecute în tot locul (*terrae motus, hiatus soli, tenebrae*)<sup>108</sup> și a ostilității divinătății (*fortuna, fatum*)<sup>109</sup>. Această apatie a provocat tulburări politice

<sup>97</sup> Herod., VIII, 6, 8.

<sup>98</sup> Thuk., II, 47-54; SHA, *Max. et Balb.*, XI, 7.

<sup>99</sup> SHA, *Max. et Balb.*, XI, 5.

<sup>100</sup> SHA, *Max. et Balb.*, XI, 6.

<sup>101</sup> SHA, *Maxim.*, XXIV, 7.

<sup>102</sup> Eutr., IX, 7: *ignavia*; 8, 1: *probrosa ignavia*. *Ignavia* este sinonim cu *inertia* (nepricepere, incapacitate, lâncezeală, trândăvie, inerție), *desidia* (lene, lâncezeală), *neglegentia* – cf. TLL, VII/1, col. 278, r. 18-22, s.v. *ignavia*; Ikka Hammar, *Making Enemies. The Logic of Immorality in Ciceronian Oratory*, Lund University, Stockholm, 2013, 104.

<sup>103</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 17: *socordia tam ignavi ducis*.

<sup>104</sup> SHA, *Tr. tyr.*, X, 9.

<sup>105</sup> SHA, *Tr. tyr.*, VIII, 13.

<sup>106</sup> SHA, *Tr. tyr.*, V, 6.

<sup>107</sup> SHA, *Gall.*, V, 5: *Nam et pestilentia tanta extiterat vel Romae vel in Achaeis urbibus, ut uno die quinque milia hominum pari morbo perirent*; V, 6: *ex diversis partibus pestilentia orbem Romanum vastaret*.

<sup>108</sup> SHA, *Gall.*, V, 2-4.

<sup>109</sup> SHA, *Val.*, VII, 1: *virum /Valerianus/... qui fatali quadam necessitate superatus est; Gall.*, V, 6; *saeviente fortuna; Tr. tyr.*, X, 1: *fati publici fuit, ut Galli-*

(*civiles motus*)<sup>110</sup> și dezastre militare (*bellicae clades*)<sup>111</sup> care au adus imperiul, înțeles atât în sens teritorial (statul roman), cât și politic (putere suverană), în pragul extincției<sup>112</sup>; „toate ajunseseră... în ultimul hal de degradare” (*cuncta ad extremum reciderant*), scria Aurelius Victor<sup>113</sup>, asociind într-o secvență de discurs unitară, cu puternică coloratură retorică, nenorocirea politică (disoluția Imperiului), cea epidemiologică (ciuma) și cea instituțională (indolența suveranului): „și aşa (*ita*), ca și cum vânturile s-ar fi dezlănțuit cu furie din toate părțile, în întreaga lume (*orbe toto*) lucrurile mari se învălmășeau cu cele mici, cele neînsemnate cu cele de seamă. Si tot atunci (*simulque*), prin Roma bântuia ciuma (*Romam pestilentia grassabatur*), care se îscă adesea de pe urma unor prea apăsătoare neliniști și deznădejdi ale sufletului. În tot acest timp (*inter haec*), împăratul, cutreierând căruncurile și bordelurile, lega prietenii cu codoșii și bețivii, ajungând la cheremul soției sale Salonina și al dragostei nelegiuite pentru fiica lui Attalus, regele germanilor, pe nume Pipa”<sup>114</sup>. Așadar un *imperator ignavus*<sup>115</sup>, *ineptus*<sup>116</sup>, *mollis*<sup>117</sup>, *neglegens*<sup>118</sup>, *perditus*<sup>119</sup>, *pessimus*<sup>120</sup>, *remissus*<sup>121</sup>, *dissolutus*<sup>122</sup>, *malus*<sup>123</sup>, *prodigiosus*<sup>124</sup>, care, asemenea

---

*eni tempore quicumque potuit ad imperium prosiliret*, X, 17: *sed nimis sibi Fortuna indulgendum putavit*; Eutr., IX, 7: *Horum imperium Romano nomini perniciosum et paene exitiabile fuit vel felicitate principum vel ignavia.*

<sup>110</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 7; vezi și *SHA*, *Tr. tyr.*; *Claud.*, VII, 4-5.

<sup>111</sup> *SHA*, *Gall.*, V, 2.

<sup>112</sup> Eutr., IX, 8, 1: *tenedae rei publicae habenas probrosa ignavia et desperatione laxavit*; *SHA*, *Gall.*, I, 1: *moribus re p.*; «fatigata est tota res p.»; I, 2: *Romanum in oriente nutaret imperium*; III, 1: *turbata interim re p. toto penitus orbe terrarum*; XVI, 1: *orbem terrarum viginti prope <per> tyrannos vastari fecit*; *Tr. tyr.*, V, 5: *Gallieno perdente rem p.*; V, 7: *hoc Romani nominis finitum esset imperium*; IX, 1; XXX, 1: *fatigata re p.*

<sup>113</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 10.

<sup>114</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 4-6.

<sup>115</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 17.

<sup>116</sup> *SHA*, *Gall.*, IX, 1; X, 1; XII, 6: *Gallieno rebus ineptissimis... incubante.*

<sup>117</sup> *SHA*, *Claud.*, XVII, 1.

<sup>118</sup> *SHA*, *Gall.*, I, 2: *Gallieno tam neglegenter se agente*; X, 3: ... *Valeriani, quam eius filius neglegenat.*

<sup>119</sup> *SHA*, *Tr. tyr.*, IX, 3.

<sup>120</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 26; 33, 29.

<sup>121</sup> *SHA*, *Gall.*, III, 1.

<sup>122</sup> Eutr., IX, 8, 1; *SHA*, *Gall.*, V, 1.

<sup>123</sup> *SHA*, *Gall.*, V, 1.

<sup>124</sup> *SHA*, *Tr. tyr.*, XXXI, 7; *Claud.*, I, 3.

unui rău incurabil și fatal, provoca suferință întregii lumi romane (*commune Romani orbis malum*)<sup>125</sup>. Nu e întâmplător, aşadar, că și-a atras ura generală<sup>126</sup>, că uciderea lui de către o persoană rămasă necunoscută s-a făcut, după Aurelius Victor, în numele interesului comun (*bonum publicum*)<sup>127</sup> și că, în sfârșit, mulți dintre uzurpatorii care i-au contestat tronul (*tyranni; rebelles plurimi*)<sup>128</sup> sunt tratați de autorul anonim al *Historia-ei Augusta* cu simpatie, fiind apreciați ca adevărate remedii agreate de zei (*omnes datos divinitus*)<sup>129</sup>, menite să eradicheze *vitium pestis illius* („răul acelei molime”)<sup>130</sup>, plaga ce distrugea statul («*Volo enim rei p. subvenire atque illam pestem a legum gubernaculis dimovere*»)<sup>131</sup>. Dând dovada unor calități cu adevărat *imperatoriae* (*virtus, consilium, providentia, moderatio* și.a.), contrare celor ale lui Gallienus<sup>132</sup>, ei au redresat *res publica* («*rem p. restituant*») aflată în pragul ruinei<sup>133</sup>, au readus statul în situația anterioară (*in pristinum statum reddidit*)<sup>134</sup>, au salvat Imperiul roman aflat în pragul descompunerii («*rem p. restituant*»<sup>135</sup>; *Romanum imperium... servatum est*<sup>136</sup>; *in veterem statum Romanum formasset imperium*<sup>137</sup>).

În unele surse târzii, respectiv cele cu posibilități de difuziune amplă a mesajului (oratoria encomiastică, epigrafia), metafora ciu-mei este aplicată **uzurpatorilor**, înscriindu-se, astfel, într-o lungă

<sup>125</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 33. Vezi și David Serrano Ordozgoiti, *El emperador y los ríos: la imagen literaria del emperador Galieno (253-268) y los prodigia en el Liber de Cesaribus de Aurelio Víctor*, în *The Romans before adversity. Forms of reaction and strategies to manage change*, edited by Jordi Pérez González, Juan Manuel Bermúdez Lorenzo, Prologue by Toni Ñaco del Hoyo, Aracne, Roma, 2021, 245-263.

<sup>126</sup> SHA, *Tr. tyr.*, III, 3: *cum Galli vehementissime Gallienum odissent; XXII, 5: in Gallieni odium.*

<sup>127</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 33, 22.

<sup>128</sup> SHA, *Tr. tyr.*, XXVI, 1.

<sup>129</sup> SHA, *Tr. tyr.*, V, 6.

<sup>130</sup> SHA, *Tr. tyr.*, XXVI, 1.

<sup>131</sup> SHA, *Tr. tyr.*, XII, 7.

<sup>132</sup> Eutr., IX, 9, 1; SHA, *Tr. tyr.*, IX, 1; Claud., I, 1.

<sup>133</sup> SHA, *Tr. tyr.*, XII, 8; IX, 1: *rebus mederi... potuisset.*

<sup>134</sup> SHA, *Val.*, IV, 2; Claud., I, 1

<sup>135</sup> SHA, *Tr. tyr.*, XII, 8; IX, 1: *rebus mederi... potuisset.*

<sup>136</sup> Eutr., IX, 11, 1: *Romanum imperium in Occidente per Postumum, per Odenathum in Oriente servatum est.*

<sup>137</sup> SHA, *Tr. tyr.*, V, 1.

tradiție literară și ideologică, ce coboară în oratoria ciceroniană, al cărei obiectiv era vituperarea adversarului politic<sup>138</sup> sau – pentru a folosi o expresie a lui Domenico Lassandro – „demonizarea” lui<sup>139</sup>. Contestând autoritatea legitimă și extrăgând controlului acesteia segmente ale Imperiului, *tyranni-i* erau asemenea unor purtători de ciumă, de nenorociri (*pestiferi*): nu numai că vătămau o parte a statului, dar, precum molima a cărei răspândire e greu de controlat, creau focare de instabilitate cu potențial extensiv. *Lues illa*, spunea despre defectiunea lui Carausius (286-293) și Allectus (293-296) un orator anonim într-un panegiric rostit în 297 în cinstea lui Constantius Caesar, s-a consumat numai în interiorul Britanniei (*solis Britanniae visceribus intabuit*), dar nu se știe cu câtă furie (*quanto... furor*) s-ar fi putut propaga în alte regiuni, dacă ar fi avut încrederea (*fiducia*) că a găsit prilejul potrivit<sup>140</sup>. În schimb, secesiunea lui Magnus Maximus din 383, deși petrecută în ultimul colț de lume (*in ultimo terrarum recessu*) /Britannia/ și împotriva dorinței provinciilor (*adversis provinciarum studiis*)<sup>141</sup>, a fost ca un flagel molipsitor destinat să se amplifice (*pestis augenda*)<sup>142</sup>, spunea Latinus Pacatus Drep-

<sup>138</sup> Cic., *Verr.*, II, 5, 162; *Sest.*, 39; *Mil.*, 33; 40; 88; *Cat.*, I, 11; *Domo*, 5; 25; 72; 99; *Harusp. resp.*, 4; 6; *Off.*, II, 7, 23; *Phil.* I, 22; II, 51, 55; III, 3; 5; IV, 3; 7; V; 18; 43; VI, 6; 12; VII, 27; VIII, 9; 15; X, 11; XIII, 19; 22; 48; XIV, 4; 8; 20; Anthony Corbeill, O singulare prodigium! *Ciceronian Invective as Religious Expiation*, în *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*, edited by Tom Stevenson and Marcus Wilson, Polygraphia, Auckland, 2008, 245, 249; Francisco Pina Polo, Figidus Rumor: *The Creation of a (Negative) Public Image in Rome*, în *Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World*, edited by Andrew J. Turner, James H. Kim On Chong-Gossard and Frederik Julianan Vervaet, Brill, Leiden-Boston, 2010, 84 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004187757.i-439.18>); Mario Varvaro, *Legittima difesa, tirannicidio e strategia difensiva nell'orazione di Cicerone a favore di Miltone*, estratto dagli *Annali del Seminario giuridico dell'Università degli Studi di Palermo (AUPA)*, LVI, 2013, 231, 233-235; Hunter H. Gardner, *op. cit.*, 19.

<sup>139</sup> Domenico Lassandro, *Introduzione*, în *Panegirici Latini*, a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2000, 16-19 (*La celebrazione dell'imperatore e la demonizzazione del nemico*); idem, *Sacratissimus imperator. L'immagine del princeps nell'oratoria tardantica*, Edipuglia, Bari, 2000, 41.

<sup>140</sup> *Pan.*, IV [8], 18, 1.

<sup>141</sup> *Pan.*, XII [2], 31, 2; vezi și 23, 3-4: *cum paucis homines et insulani... regali habitu exsulem suum illi exsules orbis induerent... cum perfidia ducum, defecitione legionum...*

<sup>142</sup> *Pan.*, XII [2], 23, 4.

nius în *panegyricus dictus Theodosio imperatori* pronunțat în 389: *illa pestis*<sup>143</sup> s-a extins asupra Galliei și Italiei<sup>144</sup>, încât eliminarea de către Theodosius a acelei *belva furens* care a inițiat-o a echivalat cu sfârșitul unui *malum publicum*<sup>145</sup>.

Prin urmare, eliminarea acestor purtători de ciumă (*pestiferi*) de către principalele legitim era întrutotul îndreptățită. Pe o inscripție datând din 353 gravată pe o statuie ecvestră ridicată în cinstea lui Constantius al II-lea în for, lângă arcul lui Severus, de către Neratius Cerialis, prefectul Romei, suveranul, care îi înlăturase pe usurpatorii Bretanio (350) și Magnentius (350-353), este gratulat ca *restitutor urbis Romae adque orb[is] et extinctor pestiferae tyrannidis*<sup>146</sup>.

Nu doar usurparea este pusă în relație metaforică cu ciuma, ci și **conducerea imperială** însăși. Într-un *libellus de vita et moribus imperatorum* compus în primii ani ai veacului al V-lea de un autor anonim se relatează o interesantă anecdotă, neatestată de niciun izvor anterior: rugat de către Maximianus Herculius și Galerius să reia puterea (*imperium*) pe care-o abandonase din proprie inițiativă, Diocletianus, „refuzând-o ca pe o ciumă (*tamquam pestem aliquam detestans*), le-a răspuns aşa: «De-ați putea vedea legumele cultivate cu mâinile mele la Salona, cu siguranță n-ați mai socotî vreodată că merită să încercați asta» («*Utinam Salonae possetis uisere holera nostris manibus instituta: profecto numquam istud temptandum iudicare-tis*»)<sup>147</sup>. Nu știm adevaratele motive ale abdicării întemeietorului regimului tetrarhic, nici dacă *dictum* respectiv e autentic. Însă, fără a fi atât de moralist ca predecesorul său Aurelius Victor, care, pe urmele lui Sallustius și Tacitus, critica patima pentru putere (*cupido imperii*) de care oamenii (*mortales*) sunt stăpâniți cu ardoare (*avide*) chiar și la adânci bâtrâneți (*vel ultima senectute*)<sup>148</sup> și lăuda caracterul ales (*ex-cellentis natura*) și disprețul ambiției de a străluci (*spreto ambitu*) ale lui Diocletianus<sup>149</sup>, anonimul trebuie să fi atras atenția theodosienilor, suveranii sub care și-a redactat opera, că exercitarea conducerii supreme e o responsabilitate epuizantă, oneroasă, privativă; „Neso-

<sup>143</sup> *Pan.*, XII [2], 24, 4.

<sup>144</sup> *Pan.*, XII [2], 23-29.

<sup>145</sup> *Pan.*, XII [2], 24, 6.

<sup>146</sup> EDR129241.

<sup>147</sup> Ps-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXXIX, 5-6.

<sup>148</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 12, 3.

<sup>149</sup> Aur. Vict., *Caes.*, 39, 48.

cotito (*stulta*) – i-ar fi răspuns, după *Historia Augusta*, Antoninus Pius soției sale Faustina, care-i reproșa că, o dată ajuns împărat, dădea prea puțin alor săi –, după ce-am obținut puterea (*imperium*), am pierdut și ceea ce aveam înainte» («*stulta, posteaquam ad imperium transivimus, et illud, quod habuimus ante, perdidimus*»)<sup>150</sup>.

Am amintit mai sus mai multe expresii formate cu adj. *pestifer*, -a, care, din punct de vedere stilistic, reprezintă metafore adjecтивale. Vom menționa aici două exemple referitoare la împărați preluate din pamfletul *De mortibus persecutorum* atribuit lui Lactantius. Primul se referă la **armata** condusă de Galerius care, în 307, a invadat Italia<sup>151</sup>; aceasta, scrie apologetul, era *pestiferum... agmen* – aşadar, o armată devastatoare, aducătoare de nenorociri: a prădat (*vastata*), a pustiit (*expilata omnia*), a pângărit femei (*mulieres corruptae*), a siluit fecioare (*virgines violatae*), a torturat părinți și soți (*extorti parentes et mariti*), a smuls prăzi în turme și vite ca de la niște barbari (*abactae tamquam de barbaris praedae pecorum ac iumentorum*)<sup>152</sup>. Cel de-al doilea privește un **viciu detestabil** al lui Maximianus Herculius: desfrânarea (*libido*) acestuia, arată Lactantius, făcuse din el un *homo pestifer* (vătămător, periculos, abject), întrucât nu se limita la a molesta tineri (*ad corrumpendos mares*), ci necinstea și fiicele oamenilor de vază (*verum etiam ad violandas primorum filias*)<sup>153</sup>. Aprecierile respective urmăresc, în ultimă instanță, să accentueze asupra negativității celor doi tetrarhi persecutori ai creștinilor: Galerius, *populator Italiae* („jefuitorul Italiei”), cel care a distrus totul cu dușmanie (*hostiliter uiversa vexasset*)<sup>154</sup>, era cu adevărat un dușman al numelui de roman (*hostis Romani nominis*)<sup>155</sup>, un barbar sălbatec<sup>156</sup>, în ciuda pretenției de a trece drept fiu al lui Marte<sup>157</sup>, strămoșul divin al romanilor; la rându-i, Maximianus *dictus Herculius*<sup>158</sup> era un *libidinosus* similar tiranilor măcinați de detestabile nărvuri se-

<sup>150</sup> SHA, *Ant. Pius*, IV, 8.

<sup>151</sup> Lact., *Mort.*, XXVII, 5-6.

<sup>152</sup> Lact., *Mort.*, XXVII, 6.

<sup>153</sup> Lact., *Mort.*, XXVII, 5.

<sup>154</sup> Lact., *Mort.*, XXVII, 7.

<sup>155</sup> Lact., *Mort.*, XXVII, 8.

<sup>156</sup> Lact., *Mort.*, IX, 2.

<sup>157</sup> Lact., *Mort.*, IX, 9.

<sup>158</sup> Lact., *Mort.*, VIII, 1.

xuale, opus lui Constantin, care, aşa cum arăta în 313 un orator anonim, era lipsit de orice intemperanță<sup>159</sup>.

\*\*\*

Acstea sunt câteva exemple de metafore ale ciumei culese din diverse surse târzii pe care am dorit să le semnalăm în textul de față. Cum spuneam, subiectul ar merita aprofundat, analizându-se prezența și semnificația acestui procedeu retoric și stilistic în funcție de caracterul scrierilor, genul literar cărora aparțin, contextul narativ, poetic sau retoric al utilizării, cadrul politic și cultural al elaborării opera-lor, orientarea religioasă sau filosofică a autorilor, finalitatea mesajului urmărit.

### **EDITII DE IZVOARE FOLOSITE**

Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Uniune Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1965.

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

Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați, editio bilinguis/ ediție bilingvă*, ediția a II-a revizuită și adăugită, traducere, considerații privind limba și stilul și notă asupra ediției de Mihaela Paraschiv, ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, ediții de izvoare folosite, notă asupra ediției, note și comentarii, apendice și indice de Nelu Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022.

Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus. Epitomă despre împărați, editio bilinguis*, traducere și considerații lingvistice de Mihaela Paraschiv, ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, note și comentarii, indice de Nelu Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2012.

Cicéron, *Discours, XX, Philippiques V à XIV*, texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

---

<sup>159</sup> Pan. IX [12], 7, 5; Alessandro Maranesi, *An Emperor for all Seasons – Maximian and the Transformation of His Political Representation*, în *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, edited by Diederik W. P. Burgersdijk and Alan J. Ross, Brill, Leiden-Boston, 2018, 74-77.

- Cicéron, *De l'invention*, texte établi et traduit par G. Achard, Paris, 1994.
- M. Tullio Cicerone, *Opere retoriche*, I, *De Oratore, Brutus, Orator*, a cura di Giuseppe Norcio, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1970.
- M. Tullio Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, I, *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di Leonardo Ferrero e Nevio Zorzetti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1975, ristampa 1995.
- M. Tullio Cicerone, *Le orazioni*, I, *dall'81 al 70 a. C.*, a cura di Giovanni Bellardi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1978, ristampa 2002.
- M. Tullio Cicerone, *Le orazioni*, IV, *dal 46 al 43 a. C.*, a cura di Giovanni Bellardi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1978, ristampa 1995.
- M. Tullio Cicerone, *Le orazioni*, II, *dal 69 al 59 a. C.*, a cura di Giovanni Bellardi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1981, ristampa 1996.
- Marcus Tullius Cicero, *In L. Catilinam orationes quatuor. Cele patru cuvântări împotriva lui L. Catilina*, ediție bilingvă, ediție coordonată de Mihaela Paraschiv, traducere, notă istorică, note și comentarii de Claudia Tărnăuceanu (*Catilinara I*), Constantin Răchită (*Catilinara a II-a*), Constantin Ionuț Mihai (*Catilinara a III-a*), Mihaela Paraschiv (*Catilinara a IV-a*), indici de Claudia Tărnăuceanu, studiu introductiv de Constantin Sălăvăstru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2013.
- Marcus Tullius Cicero, *Philippicae. Filipice*, I, ediție bilingvă, traducere și indice de Mihaela Paraschiv, notă asupra ediției de Mihaela Paraschiv, Nelu Zugravu Note și comentarii de Nelu Zugravu, studiu introductiv de Constantin Sălăvăstru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2019.
- Sfântul Chiril al Alexandriei, *Zece cărți împotriva lui Iulian Apostatul*, traducere din limba greacă de Constantin Daniel revăzută de Nicolae Corneanu, Editura Anastasia, București, 2000.
- Claudien, *Oeuvres*, II/1-2, *Poèmes politiques (395-398)*, texte établis et traduits par Jean-Louis Charlet, Les Belles Lettres, Paris, 2000; III, *Poèmes politiques (399-404)*, texte établis et traduits par Jean-Louis Charlet, Les Belles Lettres, Paris, 2017.

- Claudii Claudio, *Carmina Minora*, introduzione, traduzione e commento a cura di Maria Lisa Ricci, presentazione di Luigi Piacente, Bari, 2001.
- Eutropius, *Breviarium ab Urbe condita*, ediert, übersetzt und kommentiert von Bruno Bleckmann und Jonathan Gross, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2018.
- Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*, introduzione, testo critico e traduzione a cura di Emanuela Maraschia, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1990.
- Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par André Rocher, Paris, 1987 (SC 334).
- Histoire Auguste. Les empereurs romains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, édition bilingue latin-français, traduction du latin par André Chastagnol, Éditions Robert Laffont, Paris, 1994.
- Horatius, *Opera omnia*, 1, *Ode. Epode. Carmen Saeculare*, ediție critică, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și indici: Mihai Nichita, stabilirea textului și selecția traducerilor din *Ode*, *Epode* și *Carmen Saeculare*: Traian Costa, Editura Univers, București, 1980.
- Istoria augustă*, studiu introductiv Vladimir Iliescu, partea I traducere și note David Popescu, partea a II-a traducere și note Constantin Drăgulescu, București, 1971.
- Isidoro di Sevgilia, *Etimologie o Origini*, a cura di Angelo Valastro Canale, I, *Libri I-XI*, UTET S.p.A., Torino, 2006.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum* (*Despre morțiile persecutorilor*), traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Claudiu T. Arieșan, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.
- Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodore II (312-438)*, I, *Code Théodosien Livre XVI*, texte latin Theodor Mommsen, traduction Jean Rougé, introduction et notes Roland Delmaire, avec la collaboration de François Richard, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005 (SC 497); II, *Code Théodosien I-XV*, *Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, texte latin T. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, traduction Jean Rougé, introduction et notes Roland Delmaire, avec la collaboration de Olivier Huck, François Richard et Laurent Guichard, Les Éditions du Cerf, Paris, 2009 (SC 531).

- Luciferi Calaritani *Moriundi esse pro dei filio*, introduzione, testo critico e commento filologico-letterario a cura di Sonia Laconi, Roma, 1998.
- Lucifero di Cagliari, *De non conveniendo cum haereticis*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Antonio Piras, Roma, 1992.
- Luciferus Calaritanus, *Pro sancto Athanasio ad Constantium imperatorem libri duo* (PL 13, col. 815-882).
- Panegirici Latini*, a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2000.
- Plinio il Giovane, *Carteggio con Traiano (Libro X). Panegirico a Traiano*, testo latino a fronte, II, commento di Luciano Lenaz, traduzione di Luigi Rusca e di Enrico Faelli, BUR, Milano, 32000.
- Plinius cel Tânăr, *Opere complete*, traducere, note și prefață de Liana Manolache, Editura Univers, București, 1977.
- Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, a cura di Alessandro Fo, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1992.
- Rutilius Namatianus, *Sur son retour*, nouvelle édition, texte établi et traduit par Étienne Wolf avec la collaboration de Serge Lancel et de Joëlle Soler, Les Belles Lettres, Paris, 2007.
- Sulpice Sévère, *Chroniques*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Ghislaine De Senneville-Grave, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999 (SC 441).

## RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE / RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

*Istoriisire despre viețile monahilor din Egipt*, traducere din limba greacă veche de Gheorghe Ovidiu SFERLEA, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, glosar și bibliografie de Daniel LEMENI, Editura Doxologia, Iași, 2021, 248 p. (*Historia Christiana. Texte 2*), ISBN: 978-606-666-997-9

În ultimele decenii au văzut lumina tiparului la diferite edituri bisericești, mai ales ortodoxe, numeroase traduceri de patericuri și biografii de așa-zии sfinți de toate categoriile – pustnici, monahi, bărbați, femei (unele travestite, ca să li se recunoască sfințenia<sup>1</sup>), „tineri-bătrâni”, clerici sau fără rang clerical, unii „nebuni după Hristos”, alții, foarte probabil, sănătoși, unii „urbani”, alții viețuind prin deșert, peșteri sau morminte, unii cu origini aristocratice, alții – cu trecut reprobabil (tâlhari, ucigași) și.a. Toate abundă de „pilde”, „harisme”, „învățături”, „străpungeri” și mai ales de „tămăduiri” și „minuni” a căror credibilitate e pusă la îndoială chiar de „neinsemnații” și „nevrednicii” autori. Este exact ceea ce ne înfățișează și ediția de față a scrierii cunoscute, după Rufin din Aquileia, ca *Historia monachorum in Aegypto*: „părinti” cărora li se dau toate necesare traiului „în chip de negândit” (Prol., 8; I, 47; II, 9; VIII, 5-6; VIII, 40-41; VIII, 44; X, 8; XI, 5; XII, 3-4; XII, 14-15; XIII, 7) sau mănâncă puțin, inconsistent (chiar iarbă!) și la intervale mari (I, 17; II, 4-5; III, 1-2; VII, 3; VIII, 9; VIII, 38; VIII, 50; X, 6; X, 23; XIII, 4; XIII, 8; XV, 4; XX, 16-17), care primesc „haruri” de-a dreptul excepționale – al prorocirii (I, 1-2; I, 11; I, 64), al cititului fără să fi învățat literele (II, 5), „al izgonirii demonilor” (II, 6; X, 1; XXIV, 10), „al vindecărilor” (VI, 1-2; VII, 2; X, 1; X, 24; XIII, 9; XXI, 1; XXII, 3-4; XXVI), al poliglotiei (VI, 3), al memorării Scripturii (X, 7), al deosebirii duhurilor (XII, 10; XVI, 1) sau gândurilor (XX, 15) –, care săvârșesc „fapte puternice” (*passim*) și „semne” (*passim*) ori au „descoperiri” (VIII, 16; XIV, 24) chiar „peste măsură de uimitoare” (VIII, 7; VIII, 54) – „poruncesc” lighionelor – hipopotami (IV, 3), crocodili (IV, 3; XII, 7-9), șerpi (IX, 6) și măgărițe sălbaticice (XII, 5) –, adăpă sălbăticiumi (VI, 4) sau le vindecă (XXI, 15-16), omoară „balauri” (IX, 1-4, 8-11), văd pe Mântuitor (VIII, 16), pe îngeri (II, 9; VIII, 12; XI, 6-7; XIV, 2; XV, 23; XXV, 2 etc.) sau pe Satana, uneori meta-

---

<sup>1</sup> Lynda L. Coon, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997.

morfozat, și acoliții săi (XI, 7; XIII, 5), aud glasuri care le vorbesc în versete biblice (VIII, 3), „înțepenesc” oameni (VIII, 26-29), sporesc cantitatea de alimente (VIII, 44-47), opresc soarele în loc (X, 12-14), învie din morți (X, 15-16; *Epil.*, 1), umblă prin apă (X, 20; XIV, 16; *Epil.*, 2), levitează (XXII, 7) sau merg prin văzduh (X, 20), sunt „răpiți” „în vedenie” sau chiar „cu trupul” la ceruri, vizitând chiar raiul (X, 20-21; XXI, 5-11), fac pustiul roditor (X, 28; XII, 16), intră în foc și nu se ard (X, 31; XIX, 7-8), cară foc în poala hainei (XII, 1), țin fier înroșit în mâna și nu se vatămă (XIII, 2), ucid scorpioni, vipere și apside cu picioarele (XX, 12), readuc la înfățișarea inițială o fecioară prefăcută prin vrajă în iapă (XXI, 17) și a. (vezi VII, 2; VIII, 2; VIII, 7; IX, 7; X, 24; XV, 2; XVII, 3; XXI, 1; *Epil.*, 1). Autorul scrie că multe dintre aceste „fapte” au fost văzute „cu ochii noștri” (I, 13), făcându-le, astfel, verosimile (I, 19), dar recunoaște că, atât el, cât și însotitorii săi, rămân uneori „înmărmuriți” (VIII, 48) de extraordinarul lor, unii manifestându-și deschis neîncrederea (X, 25). Unele miracole, însă, fiind „peste măsură de uimitoare”, le-a trecut sub tăcere, pentru a nu stârni „necredința unora” (VIII, 54; XIII, 12; de asemenea, *Epil.*, 1: „felurile lor de trăire, care sunt mai presus de viețuirea omenească, nu le-ar putea nimeni crede”). Editorul, Daniel Le-meni, ne încrănează că ele nu țin deloc de lumea „basmului” și n-ar trebui să dăm dovadă de „sobrietate și realism” când citim despre ele (p. 152, nota 133). Miraculosul a fost un comportament important al spiritualității antice târzii, fie ea păgână, creștină sau iudaică<sup>2</sup>, dar, față de cei din epocă, trebuie să fim întotdeauna sobri și realiști când citim despre el.

Numărul acestor monahi din Egipt risipiti prin „colibe”, „sihăstrie” sau comunități monastice pare destul de mare – uneori de ordinul miilor sau al zecilor de mii (*Prol.*, 10; II, 1 și 6; III, 1; V, 1, 4 și 6; VIII, 2, 7, 18 și 20; X, 1; XVII, 1; XVIII, 1; XX, 1), deși editorul ne asigură că cifrele sunt, pe alocuri, exagerate (p. 42 /nota 110/, 123 /nota 80/).

Cu rare excepții, impresia pe care o degajă cele mai multe dintre microportretele ascetilor inventariați este aceea a inutilității sociale a acestora, pentru că, în ciuda recunoașterii folosului pe care pot să-l aducă celorlalți (I, 62-63; XVIII, 1-2), ei se dedică unei aşa-zise „vieți îngerești” (*Prol.*, 5), resping, în general, proximitatea „ținuturilor locuite” (I, 31; I, 36) (vezi, însă, *Prol.*, 10; V; VI, 1; VIII, 7; XVIII, 1), preferând pustietatea și „locurile cele mai îndepărtate” (*Prol.*, 7; 10-11; I, 44; II, 2; VII, 1; XII, 12; XX, 7; XXII, 7; XXV, 1), „zăvorâți” în morminte (I, 37; I, 43), peșteri (I, 58) sau „chilioare” (VI, 1), nesocotesc familia, rudele și prietenii (*Prol.*, 8; I, 25; I, 60; I, 62), detestă femeia – un blestem mai rău decât demonii („cea mai puternică îspită omenească”, o numea recent un reprezentant BOR), deoarece, chiar dacă se feresc s-o vadă aievea, nu pot s-o scoată lesne din minte sau să scape

<sup>2</sup> H. A. Drake, *A Century of Miracles. Christians, Pagans, Jews, and the Supernatural*, 312-410, Oxford University Press, New York, 2017.

de „ispitirile” ei în „închipuire” (I, 4-9; I, 12; I, 33-36; I, 52; I, 60; XIII, 1-2; XX, 1-2) –, și, mai ales, privilegiază egocentrismul, nefăcând altceva decât „neîncetat”, „toată ziua” sau „toată noaptea”, „până în zori”, fie să se roage, fie să „cânte” „imnuri”, fie să contemple (*Prol.* 7; I, 45; II, 4; VIII, 5; VIII, 50; X, 16; XIII, 4; XX, 6), fie să geamă „din străfundurile inimii” (I, 37; I, 58), fie să verse lacrimi (X, 6), așteptând, astfel, „Venirea lui Hristos” (*Prol.*, 7). S-a scris, chiar foarte recent, argumentat și convingător, că una dintre cauzele căderii Imperiului roman a fost diminuarea forțelor combative ale acestuia prin abandonul serviciului militar de către mulți bărbați și „desăvărsița lor retragere din lume”, într-o închipuită cetate a cerului – pentru a ne folosi de textul culegerii de față (*Prol.*, 2; 5-6; I, 63; VIII, 18; vezi și p. 42 /nota 111/, 88-89 /notele 10-11/, 113 /nota 56/, 202 /s.v. *xeniteia*/) –, „înrolarea” lor într-o *militia* „evlavioasă” (VIII, 17), „îngerească” (VIII, 19; X, 4) (vezi și p. 133 /nota 105: viața monahală înteleasă ca *militia Christi*, monahul perceput ca un „soldat al lui Hristos” (*miles Christi*), „a intra în monahism înseamnă a te înrola în armata lui Dumnezeu” /, 149 /nota 127/) – aşadar, fără nicio eficiență practică, care, în loc să lupte împotriva adversarilor reali ai Romei, se războiau „neîncetat cu demonii și cu ispите” (p. 92, nota 19; vezi și p. 112, nota 55: „monahul răspunde unui atac demonic”) și cu credințele antice ((VIII, 29; VIII, 37; X, 28; X, 33-35; vezi și p. 40 /nota 98: „campanie împotriva păgânilor”; nota 99: „lupta... acerbă împotriva păgânismului”/); violențele respective sunt numite de editor „eliberare a teritoriului de păgânism” /p. 40/ și „lucrare de încrătinare” /p. 41/). Din acest punct de vedere, aprecierile lui Lemeni despre „implicarea socială a monahilor egipteni” (p. 38) și despre „slujirea” „semenilor”, „nu prin ceea ce fac, ci mai degrabă prin ceea ce sunt” aceștia (p. 36), provoacă zâmbet. Ne întrebăm dacă, astăzi, asemenea *exempla* mai pot sluji cinului monahal (poate în convingerea orgolioasă și deșartă că, datorită lor, Dumnezeu „ține lumea” – *Prol.*, 9), tâlharilor și ucigașilor (VIII, 31-34; IX, 6-7; X, 3-7; XIV, 9) care, sub nicio formă, nu pot fi dați ca model (cum ne-am putea închipui că infractorii ar putea fi exonerăți numai pentru că au apucat-o pe calea asczei?) sau unui simplu credincios.

Ediția se deschide cu *Notă asupra traducerii* semnată de Gheorghe Ovidiu Sferlea (p. 7), fiind urmată de *Listă de abrevieri* (p. 9-10), fără autor, și de un amplu studiu introductiv (numit astfel pe pagina de titlu și în *Cuprins*, nu și în corpul ediției), intitulat *Historia monachorum in Aegypto. Text, context și subtext* (p. 11-81), datorat lui Daniel Lemeni. Aici sunt discutate probleme precum:

- data compunerii culegerii („cel mai probabil în primăvara anului 395”) (p. 12-15 /citatul de la p. 15/; vezi și nota 13 de la aceeași pagină: „cel mai probabil în primăvara acestui an /395 – n.n./, oricum înainte de 397”);
- cele două versiuni ale textului – greacă și latină (p. 16-19);

- structura și genul literar („text hagiografic”) (p. 19-21 /citatul de la p. 21/; vezi și p. 26: „face parte dintr-un gen care îmbină biografia cu «jurnalul de călătorie»”); de la p. 18, nota 22, aflăm și edițiile moderne ale acestei scrimeri;

- autorul (p. 21-24); Lemeni se aliniază consensului – e vorba de un anonim (p. 13, 15, 19, 23 /nota 37/, 25, 27, 31, 32, 33 etc.), deși înclină, în acord cu Gabriel Bunge, să-l identifice cu un monah „spaniol” pe nume Anatolios, apropiat al lui Evagrie (p. 23-24);

- scrimerile și modelele literare înruditite cu *Historia monachorum* (p. 25-36), formulând, printre alte concluzii curajoase și interesante (de exemplu, „caborârea” lui Antonie de pe „piedestalul pe care îl urcase Sfântul Atanasie” – p. 31-33 /citatul de la p. 33/; necesitatea studierii originii și dezvoltării monahismului egiptean în dinamica sa, ca o mișcare eterogenă, iar nu ca un fenomen uniform – p. 33-35, dar vezi și p. 121-122, nota 74), și pe aceasta: „calea regală a pustiei” este calea „perpetuă” de „sfântire a omului” (p. 29); ne întrebăm când aşa-zisii viețuitori contemporani de prin schiturile și mânăstirile răspândite prin toate locurile vor conștientiza că acolo unde se „nevoiesc” ei nu e tocmai „calea regală” pe care merg, trebuind să „redescopere” „pustia”, așa cum îndeamnă, de altfel, și Lemeni la p. 81;

- „tradiția ascetică a «omului sfânt» în Antichitatea târzie” (p. 36-49; despre „omul sfânt”, vezi și: p. 65-66, cu bibliografia de la nota 187; p. 136, nota 109, unde la niciun articol citat nu figurează paginile), în care vorbește despre valoarea de *exempla* de „experiență nemijlocită” (p. 46) a ascetilor egipteni, de adevărăți „succesori ai profetilor și apostolilor din Sfânta Scriptură” (p. 37), ce trebuie imitați de alții *adepti ai acestui fel de viață* (cf. *Prol.* 1-3; 23), dar evită să discute tema „omului îndumnezeit”, constant întâlnită în sursele târzii non-creștine și abordată pe larg de istoriografia contemporană (în nota 19 la I, 1, de la p. 92, amintește de „bărbatul îndumnezeit” (*theios aner*) din Antichitatea pagână” și de faptul că această epocă „era foarte receptivă la «oamenii divini (*theioi andres*)» și în care citim consternați că „amplă încreștinare a Imperiului Roman târziu s-a produs mai degrabă datorită monahilor decât acelor măsuri imperiale alcătuite din tot felul de legi și decrete antipagâne” (p. 41; ceva asemănător și în nota 23 la I, 2 de la p. 93 și la nota 108 la VIII, 29 de la p. 136 /„acest gen de minuni și fapte miraculoase... au contribuit mult mai mult la încreștinarea lumii pagâne decât tot felul de edicte și favoruri imperiale”/) (monahii erau profund disprețuți de intelectuali pagâni precum Libanios, Eunapios, Rutilius Namatianus s.a.)<sup>3</sup>;

<sup>3</sup> Giancarlo Rinaldi, *Obiezioni al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V)*, în *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). Incontri di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1993, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1994, 31-82; Juan Antonio Jiménez Sánchez, *La critica intelectual pagana al monacato primitivo*, *Sacris*

- „spiritualitatea evagriană” din *Historia monachorum* (p. 50-64);
- raporturile dintre monahism („autoritatea harismatică și profetică”) și ierarhia ecclaziastică („autoritatea administrativă și instituțională”) (p. 64-72), judecate, după o „demonstrație” pe care se străduiește s-o crează chiar și el, ca aflate în „conlucrare”, „asemenea celor două aripi ale unei păsări, echilibrându-se și completându-se reciproc” (p. 72; vezi și p. 97, nota 36 la I, 15: relația „destul de ambiguă” dintre „episcopi, ca reprezentanți ai autorității ierarhice, și monahi, ca purtători ai autorității ascetice”; de asemenea, p. 116, nota 63 la II, 7);
- „decorul geografic”, respectiv deșertul, al acelei „*politeia* (πολιτεία) monahale” vizitate de cei șapte pelerini palestinieni (p. 72-81).

Daniel Lemeni, autorul acestui „studiu introductiv” și al notelor infrapaginale ce însوțesc traducerea, se dovedește un cunoscător al subiectului, deși admite că datorează „o mare parte” din informații monografiei „remarcabile” (p. 15, nota 13), „exceptionale” (p. 18, nota 22), a lui Andrew Cain – *The Greek Historia Monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century* (Oxford University Press, 2016) (p. 15, nota 13) –, e erudit, elevat și bine informat (bibliografia e foarte recentă, în unele note citând-o cum nu trebuie – de la cea mai recentă la cea mai veche referință, când ar trebui să fie invers, pentru a sublinia progresul cercetării), sistematic, convingător în multe aspecte, critic, având curajul opiniei, înefumat, pe alocuri, comandamentelor religioase. Explicațiile diferențelor concepție sunt clare, contextualizările istorice – puține (vezi, de exemplu, nota 20 la I, 1/ p. 92/, nota 23 la I, 2 /p. 93/, nota 95 la VIII, 4 /p. 128/; lipsește orice element de natură istorică la XIX, *Despre martirul Apoloniu*, p. 176-178, editorul neștiind că este vorba de un creștin căzut victimă, împreună cu Philemon /scris de el Filimon – p. 176, 178/, persecuției lui Galeriu din 304<sup>4</sup>; ce înseamnă „tiran” în I, 2 /p. 92/, I, 64 /p. 113/ și VIII, 4 /p. 128/; când au fost „tirani” Magnus Maximus și Eugenius /p. 92, nota 20/?).

Textul e bine scris, având puține elemente discutabile: cei șapte pelerini nu puteau lua un „vapor” (cu aburi?) de la Alexandria pentru a se înăropia în Palestina (p. 15 /nota 13/, 192 /nota 188/), ci „o corabie” (p. 76 cu nota 234); „inacurat” (p. 18, nota 22) e un italienism format de la „acurat”, un alt cuvânt italian, intrat deja în română; stă bine alături de „bestseller teologic” (p. 29 /nota 51/, 99 /nota 40/) și „Big Bang-ul” monahal” (p. 121, nota 74); „Spania” și „spaniol” (p. 23) nu pot fi folosite pentru secolul al IV-lea; „scoate în evidență” (p. 62, 63) și „topos comun” (p. 158, nota 144) sunt expresii tautologice; nu este clar ce înseamnă „monah îmbunătățit” (p. 87 /nota 8/, 89 /nota 13/) (să înțelegem că există și „monah neîmbunătățit”?).

„harisma străvederii ca semn distinctiv *al* monahului sfânt”, nu „harisma străvederii ca semn distinctiv *a* monahului sfânt” (p. 92, nota 20), pentru că acordul se face cu neutrul „semn”, nu cu femininul „harisma”; Antinoupolis a fost întemeiat în 130 d.Hr., nu „130 î.Hr.” (p. 125, nota 86); *colobium* în nota 98 de la VIII, 6 (p. 129), dar *kolobion* în nota 125 la X, 3 (în *Indice general*, p. 240, apare doar prima variantă).

În ceea ce privește traducerea, ne-am limitat la verificarea noțiunilor din sfera instituțională<sup>5</sup>. În general, acestea sunt destul de corect redate în română – de exemplu, βασιλεὺς – *Prol.*, 7; 10; I, 1-2; X, 4; τριβοῦνος – I, 4; I, 6; XXIII, 2-3; συγκλητικός – I, 12; ναός – V, 2; VIII, 1; VIII, 25; X, 33; τὰ καπετώλια – V, 2; τὰ εἶδωλα – VIII, 1; ἡ εἰδωλατρεία – VIII, 21 și 14; πολυθεῖα – VIII, 21; τὸ ξύλον – VIII, 25; τὸ εἶδωλον – VIII, 28 și 29; X, 33; πολιτικός – XXIII, titlu; XXIII, 2 ș.a. Se întâlnesc puține elemente discutabile: μητροπόλεως τῆς Θηβαΐδος din VII, 1 trebuie să măcar mai degrabă ca „metropola Tebaidei” decât „orașul cel mai însemnat din Tebaida” (p. 125), pentru că e vorba de statutul administrativ-juridic; ὁ χιλίαρχος din V, 11 și 13 nu e „comandantul garnizoanei” (p. 131), ci comandantul unei unități de 1000 de soldați – deci trebuie redat prin „chiliarh”; Patermuthios nu fusese „gropar” (X, 3, p. 149), ci „jefuitor de morminte” (gr. νεκροτάφος)<sup>6</sup>, aşa cum se deduce fără echivoc și din X, 4: „nu mai veghea pe lângă morminte și ocupându-te cu aceste furtișaguri mărunte...” (p. 149); προτίκτορας καὶ ταξέωτας din XIX, 9 era mai corect tradus prin „gărzi și subalterni” decât „slujbași... din garda sa” (p. 178) („slujbaș” și în XIV, 5, p. 168)<sup>7</sup>. Unele oscilații sunt acceptabile: πόλις apare și ca „oraș” (*Prol.*, 6 /p. 88/, 8 /p. 89/, 10 /p. 90/), și ca „cetate” (I, 6 /p. 94/ și 37 /p. 106/, V, 1-5 /p. 121-122/, VI, 1 /p. 124/, VIII, 1 /p. 126/, VIII, 13 /p. 131/, VIII, 20 /p. 134/, X, 30 /p. 157/, XIV, 7 /p. 169/ etc.), dar nu e greșit, pentru că în Antichitatea târzie semnul distinctiv al orașului era fortificația, cum se deduce și din V, 1 (p. 121); „tară” în I, 18 (p. 98) pentru χώρα, însă e de preferat „ținut”, ca în *Prol.*, 10 (p. 90), I, 31 (p. 104), I, 36 (p. 106) și IV, 3 (p. 120). Pe alocuri, apar forme ușor vetuste: „slobozitor” în *Prol.*, 7 (p. 89), într-o limbă română actuală fiind de preferat „(e)liberator” (< gr. ἐλευθερωτής); „slujitori” și „slugi” în *Prol.*, 7, respectiv 8 (p. 89), oî oikétau fiind „servitorii”, „casnicii”, „oamenii casei” (οἰκός); „căpetenie de oaste” în I, 2 (p. 93), deși se putea „general” sau „comandant” (< gr. στρατηλάτης); „sfatul obștesc” în XIV, 5 (p. 168), dar e vor-

<sup>5</sup> Ne-am folosit de ediția de la care a plecat și traducerea de față (cf. *Notă asupra traducerii*, p. 7) – *Historia monachorum in Aegypto*, édition critique du texte grec et traduction annotée par André-Jean Festugière, Bruxelles, 1971 (*Subsidia Hagiographica* 34).

<sup>6</sup> Vezi *Historia monachorum in Aegypto*, ed. cit., 68, 141 („violateur de tombes”); de asemenea, Rufinus of Aquileia, *Inquiry about the monks in Egypt*, translated by Andrew Cain, The Catholic University of America Press, Washington, D.S., 2019, 130 („tomb-robber”) (< *sepulcrorum violator* – PL 21, col. 422).

<sup>7</sup> Pentru *protiktores* (gr. προτίκτορες, lat. *protectores*), vezi ODB, 1743 și ODIA, 1244; pentru ταξέωτης, vezi Lampe, 1372.

ba de „senatul, consiliul orășenesc” (gr. βουλή, lat. *curia*); „ostași” în XX, 10 (p. 178) și XXIII, 2 (p. 190), dar, pentru că nu erau ostașii cine-știe-cărui vodă, „soldați” ar fi sunat mai bine; „staroste” din XIV, 10 (p. 169) e prea medieval, πρωτοκομήτης fiind „fruntașul, căpetenia satului”. Πραιπόσιτος din I, 10 a fost tradus prin „fruntaș de oaste” (p. 95), dar textul nu oferă niciun indiciu în acest sens; cuvântul grecesc e un calc după lat. *praepositus*, prin care, în epocă, erau desemnați diverși oficiali (funcționari, ofițeri) din armata sau administrația civilă imperială<sup>8</sup>; prin urmare, nu era greșit să fi fost păstrat în forma originară – aşadar, ca termen tehnic, precum *colobium* din VIII, 6 (p. 129) sau *martirion* din XIX, 12 (p. 178) – și explicat într-o notă. „Bătrânul” „Be” (IV) se chema, de fapt, Bes<sup>9</sup> – nume teoforic, format, ca și Besa, Besas sau Bessarion, de la numele zeului egiptean Bes. Apollo (VIII) (aceeași grafie folosită și de Lemeni), dar Apoloniu (XIX), deși numele acestuia din urmă are, în original, tot doi de *I* – Ἀπολλώνιος, precum Ἀπόλλων. Traducerea frazei introductory la XXIII, 2 nu corespunde textului grecesc (rom. „Acest bărbat Macarie mai sus pomenit fiind din orașul Alexandria, s-a întâlnit odată cu marele Macarie” /p. 189/ – gr. ὁ οὖν προρρήθεις οὗτος ἀνὴρ Μακάριος πολιτικὸς ὑπάρχων συνήφθη ποτὲ τῷ μεγάλῳ Μακαρίῳ). Sferlea a tradus corect τῆς ἀγορᾶς – „prin piață” (V, 5, p. 122), Lemeni comentând eronat „adică pe stradă” (p. 122, nota 78). „Eugeniu” în traducerea la I, 64 /p. 113/ – „Eugenius” în nota 20 a îngrijitorului de la p. 92.

Ediția mai cuprinde un „glosar de termeni grecești cu rezonanță ascetică” (p. 197-202), *Bibliografie* (p. 203-231) organizată necorespunzător (toate cele cinci secțiuni ale ei sunt numite „izvoare”; edițiile și traducerile /p. 203-204/ ar fi trebuit incluse printre „izvoare antice, patristice și bizantine” /p. 204-207/; „cărțile”, printre care figurează în mod eronat și capitole sau articole din volume colective /p. 207-225/, trebuiau împărțite în lucrări generale și lucrări speciale, acestea din urmă alăturându-li-se studiile și articolele /p. 225-231/), *Summary* (p. 233-234), *Indice de referințe scripturistice* (p. 235-238) și *Indice general* (p. 239-248) – acestea trei din urmă alcătuite prin vreo „faptă puternică” a unui anonim, iar nu de către editor, de vreme ce numele nu-i apare nicăieri.

În concluzie, apreciem ca utilă ediția respectivă nu pentru învățăturile pe care conținutul ei le-ar oferi, cât pentru cunoașterea unei pagini din istoria Antichității târzii.

Nelu ZUGRAVU,

*Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, nelu@uaic.ro*

<sup>8</sup> Cf. ODLA, s.v. *praepositus*, 1222.

<sup>9</sup> Vezi și *Historia monachorum in Aegypto*, 36-37; Rufinus of Aquileia, *op. cit.*, 96-97.

Henrik MOURITSEN, *The Roman Elite and the End of the Republic: The Boni, the Nobles and Cicero*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022, vii + 322 p., ISBN: 9781009180658

The principal area of research of Henrik Mouritsen, professor at King's College, merges the social history with the investigation of Roman political life during the Republic. The work *The Roman Elite and the End of the Republic: The Boni, the Nobles and Cicero*, recently published at Cambridge University Press, is considered by the author as „the final instalment of what has turned into a trilogy of studies into the politics of the Roman republic” (p. vii), being preceded by *Plebs and Politics in the Late Roman Republic* and *Politics in the Roman Republic*, edited by the same publishing house in 2001 and respectively in 2017.

The title reflects in a synthetic manner some facets of the problems scrutinised in the following 322 pages: the end of the Republic constitutes both the chronological setting, and an ensemble of social and political processes deciphered by the author in relation to the elites, examined in their collective dimension, of social categories, as well as individually. The reference to Cicero, made as from the outset, is not accidental, he being not merely a significant actor of the late republican period, himself part of the heterogenous class of the elite and, by this, subject of the analysis performed by H. Mouritsen, but being especially the source of a vast material of study, attentively examined to extract information in respect of the *boni* – the possible social category which makes the principal theme of the work.

The *Introduction* (p. 1-12) is structured in two sub-chapters, *Searching for the Boni* (p. 1-6) and *Cicero and the Boni* (p. 6-12), which enclose the presentation of the key-elements of the author's standpoint in respect of the conceptual sphere of this notion – *boni*, considered to reflect a distinct social category, characterised by wealth and positioned at the basis of the pyramid of the Roman elites. Starting from the observation according to which these *boni* remained „a discrete segment of society” (p. 1), H. Mouritsen emphasises that this was largely overlooked by the modern historiography, for several reasons, among which the vast semantic array of the notion *bonus* and especially the tendency, criticised by the author, of understanding the Roman social and political live in the terms of a bipartisan system of modern origin, characterised by the opposition *optimates* – *populares* (p. 2). It should be noticed the high value of synthesis of the introduction, where, in few pages, is pencilled a coherent image of the phenomena which led to the end of the Republic. This overall picture is also useful for it creates a summary structure of the work, facilitating for the reader an easier steering thorough the vast argumentation which makes the principal body of H. Mouritsen's study.

Separated in three parts (I. *The Boni in the Late Republic* (p. 13-84), II. *Property and Politics* (p. 85-198) and III. *The Boni and the end of the Republic*) (p. 199-289), the book of H. Mouritsen is equally a vast demonstration of the author's standpoint, based on the analysis of an ample collection of occurrences in the narrative sources of the term *boni*, and an articulate and easy to follow exposition of the processes which characterised the period of erosion and finally of dissolution of the republican structures. The study of sources, especially of Cicero's writings, stands out both by in-depth scrutiny, as well as by the careful consideration of the circumstances in which these sources were produced and of the stylistic characteristics thereof.

The first part comprises five chapters – 1. *Lost in Translation: Modern Interpretations of the Boni* (p. 15-23), 2. *Boni et Locupletes* (p. 24-34), 3. *Who Were the Boni?* (p. 35-57), 4. *Boni and Equites in the Late Republic* (p. 58-68), 5. *The Boni in the Roman Politics and Public Life* (p. 68-84) – aimed at explaining the notion of *boni* in its social meaning, at describing the way in which it has been reflected by the modern historiography, as well as at examining the link between those who are characterised by the sources as *boni* and the wealthy individuals (*locupletes*), the relation with the *equites*, as and their connection to the republican political life. Starting from the examination of the meaning of the term *boni* and of the way in which this has been interpreted by the modern historiography, H. Mouritsen indicates that J. Helleguarc'h is that who noticed the fact that *boni* represents a self-standing concept, with a double attribute, on the one hand the high economic standing and on the other the support granted to the faction of the *optimates*, emphasising that the work of the learned French classical scholar represented at its time a significant advance in the understanding of the concept of *vir bonus/ viri boni*. However, H. Mouritsen challenges the traditional interpretation which postulated the existence of two political parties, *optimates* and *populares*, considered by the author as being rather influenced by the political background of the 19<sup>th</sup> century, than by the realities reflected in the historical sources, and concludes that the *boni* are essentially a socio-economic category based on wealth. In contrast with J. Helleguarc'h, who saw in the *boni* a "middle class", H. Mouritsen has a more nuanced opinion, starting from the remark according to which the notion of "middle class" is "inherently anachronistic in the context of ancient Rome" (p. 54), it being, in the author's view, the reflection of a process of socio-economic differentiation which is characteristic to the European modern age, being marked by the distinction between the land property and the urban, commercial wealth. The Roman socio-economic realities were marked by a homogeneity of the wealthy social strata, which possessed diverse income sources, spanning from investment in rural immovable property to moneylending. Consequently, in his opinion, "the distinction between *boni* and other sections of the elite was destined to be one of scale only" (p. 54).

Furthermore, the author identifies another obstacle in projecting on the Roman society the modern notion of “middle class” in order to define the category of *boni viri*, in that it overlooks the significant economic effects of the prevalence of the servile labour at the final of the Republic, which determined a polarisation of the society, distinguished by the rift between the slave owning elite and a poor stratum, in want of economic opportunities, phenomenon which determined the lack of a social category that could be described as “middle class”. Thus, H. Mouritsen rejects the opinion which regarded the *boni* as a “middle class”, pointing out that these were themselves a part of the elite and not an intermediate social layer between this latter and the common folk. A further argument brought to this effect is that, in the social discourse, *boni* enjoyed social prestige and economic means (p. 56-57). In addition, the author remarks that the term *boni* was applicable to the entire elite, this proving a relative uniformity of status between senators, *equites* and *boni*, emphasising that the authoritative evidence in respect of their social level and of their belonging to the elite was the frequency of their occurrence in the political discourse (p. 57). In his opinion, the *tribuni aerarii*, the third category of jurors introduced by *Lex Aurelia* in 70 BC were leading figures of a social category, *boni*, distinct of that of the senators and *equites* (p. 67), without the *boni* having ever formed “an official body” (p. 79), but remaining a significant political element, which could have generated, by their support, prestige and political legitimacy (p. 82). It should be remarked the careful observation of some essential aspects, such as that according to which even leaders who enter into the category considered by the modern historiography as *populares*, as opposed to *optimates*, call for the support or for the assent of these *boni*, thing which, in the author’s opinion, would not have been possible had these latter been part of the *optimates* faction (p. 82).

The second section, structured in seven chapters – 6. *Wealth and Morality Revisited* (p. 87-94), 7. *Boni: The ‘Gentlemen’ of Republican Rome* (p. 95-104), 8. *Boni and Improbi: The Moral Construction of Roman Politics* (p. 105-123), 9. *Otium and Tranquillitas: The Politics of the Boni* (p. 124-141), 10. *Vita et Bona: Property and Security* (p. 142-162), 11. *The Road to Perdition: Egestas and Aes Alienum* (p. 163-176), 12. *Egentes Sumptuosi Nobiles’: Politics and Debt* (p. 177-198) – goes to the study of the relations of these *boni viri* with the political life, also from the perspective of their stance in respect of the property. H. Mouritsen notices that, although it was an essential characteristic of the social category to which these *boni* belonged, the wealth was not sufficient (p. 87), being required from them some moral qualities in order to qualify as *viri boni*, in lack of which a member of such category was „simply reach ‘locupletissimus’” (p. 88). As well, the author emphasises the maximum importance of the nature of wealth and of the way it was used (p. 90).

We notice, however, that the mere necessity to analyse the echo in the collective mental of the moral nuances of the wealth, when the economic level was one of the distinctive criteria of being considered among the *boni*, is a concession made to the ambiguity which shadows the meaning – social, or merely descriptive – of the term *boni* in the expression *boni viri*. Such ambiguity which marks the meaning of the concept *bonus* and which is regarded by the author in the pool of distinctive features for the social category he coins, in the sense of admitting a moral component of these characteristics, raises a significant issue of exegesis of the historical sources. This appears in an acute manner in the case of those occurrences of the term *bonus*, in which this is opposed to an antonym, the typical situation being the contrast *boni/improbi*. As an example, the author remarks that „Later the contrast between *boni* and *improbi* would become ubiquitous in Cicero’s work, irrespective of date, genre and argument” (p. 107). The essential difficulty is that these *improbi* appear to belong to the same social category as the *boni*, the former being characterised as *improbi*, from Cicero’s standpoint, due to their political options (see in this respect p. 106). This distinction *boni* vs. *improbi* in political context is thus a matter necessary to be further analysed in future studies, as it appears to support a rather adjectival meaning for the term *bonus*. Thus, if we admit that, in such contexts, *boni* designates a social category, we should admit, for identity of reasoning, that *improbi* designates another – consequence hard to accept for it would lead to having a line of separation between social categories, *boni* vs. *improbi*, to be drawn following a moral criterion which is entirely subjective. One and the same person could have been *bonus* for those who shared the same political views and *improbus* for the opponents, aspect which would have generated too high instability of the criteria of belonging to a social category to accept as plausible the very existence of the respective social category. The references to the *improbi*, who appear as a moral category opposed to that of *boni viri*, put a strong question mark on the conclusion that the *boni viri* would designate a self-standing social category, recognised under such name, leaving the possibility to be argued that *boni viri* also reflect a moral, subjective category, and not an articulated social body<sup>1</sup>. H. Mouritsen himself remarks that „in the Philippics, Cicero contrasts the ‘*improbi, scelerati impii*’ with the ‘*innocentes, honesti, boni*’” (p. 109). This example of the antonymy *boni-improbi* is accentuated by the existence of several adjectives for each category: *innocentes, honesti, boni* vs. *improbi, scelerati, impii*. If we admit that *boni* designates in this situation a social

<sup>1</sup> Still, even when it has a purely adjectival meaning, the term *bonus* remains deeply rooted in a social and political context. For an examination of the concept of *vir bonus* and of its evolution toward the variegated nuances it gets up to the end of the Republic, see Roberto Fiori, *The vir bonus in Cicero’s de officiis: Greek philosophy and Roman legal science*, in *Aequum ius. Om дружей и коллег к 50-летию профессора Д.В.Дождева*, Moscow, Statyt, 2014, 187-202.

category, we have to face two objections: (a) the adjectives from the opposed category (*improbi*, *scelerati*, *impii*) emphasise the purely attributive value of the terms *innocentes*, *honesti*, *boni* and (b) we should accept that the adjectives *innocents* and *honesti* also designate, at least in the given example, a social category. The tension between the adjectival and social meaning of the term *boni* constitutes one of the main difficulties of the argumentative exercise undertaken by H. Mouritsen and will probably be a future terrain of debate. Likewise, to the conclusion of an adjectival, descriptive meaning of some of these occurrences of the term *boni*, used in social and political context, leads the expression *satis boni*, used by Cicero (*Att. 9.1.4*) and which is explained by H. Mouritsen in the sense that “of course does not mean there were no rich people left in Rome but that thy did not fulfil the expectations placed in them” (p. 84). If the notion of *boni* is susceptible in this example of having multiple degrees, some being only *satis boni*, it is difficult to admit that it designates in this context a social category. Yet another difficulty resides in the existence of different conceptual spheres of the term *boni*, the author admitting the existence of a broad meaning of the notion *boni* which included even senators, at least from the perspective of the moral standards. We notice thus that together with admitting a broad sense of the social concept *boni*, which would have included even the top of the senatorial elites, we face a new difficulty – that of having to operate with two social concepts, covered by the same name, but with areas of meaning which differ quantitatively and partly qualitatively: (a) *boni* in a restrictive meaning which would have included the social category placed between the senators and *equites* on the one hand, and *multitudo* on the other hand; (b) *boni* in broad sense which would include the *boni* in the restrictive meaning, the *equites* and the senators. The existence of these two social spheres to which is applied the term *boni*, corroborated with the ambiguity generated by the abundance of the occurrences in the sources of the situations in which *boni* appears of being used in a purely adjectival meaning, in direct contrast with its antonyms, deepens the uncertainty as to the degree in which the Romans themselves designated by the term *boni* that social category to which belonged individuals which could have been both *innocentes*, *honesti*, *boni*, as well as *improbi*, *scelerati*, *impii*, depending on objective elements, as their deeds, or subjective, as the opinion of those who characterised them. In this respect, we remark and aspect pointed out by H. Mouritsen, according to which „*vir bonus* remained the universal ideal for the Roman elite, be they local landowners, businessmen, *equites* or active politicians” (p. 121).

Leaving aside the abovementioned issues, the work of H. Mouritsen convincingly demonstrates that, irrespective of the name under which the Romans designated it, if any, existed a significant category belonging to the economic elite that did not participate directly to the political life and which

was interested in having a certain stability reflected in „slogans like *otium*, *tranquillitas* and *quies*” (p. 124). The observations on the assiduity with which *boni viri* were trying to keep this *otium*, defined “(in political contexts)” as “a state of public peace and tranquillity” (p. 125) and of the influence of this aim, acutely felt by an important part of the quiet Roman elite, on the phenomena of the end of the Republic represent one of the fundamental contributions of this ample study for the understanding of the transition period to the Principate. The work creates, by abundant references to sources, especially to Cicero, a detailed image on the values prised by the *boni* in the public and private life, which were often amalgamated. At the focal point is placed the *otium*, the principal element, the background colour, the nuances of which, amply explained by H. Mouritsen, compose the picture of an ideal of political and domestic life at the end of the Republic. The author mentions that the famous expression *otium cum dignitate* got to cast a shadow over the much more profound meaning of the political notion of *otium* (p. 134), this latter being significantly more important in the context of the transformation which the *Res publica* underwent along the 1<sup>st</sup> century BC. Chapter 9 concludes with an attentive remark of the author on the fact that the frequency with which the *otium* is invoked by the sources of the time shows not only that it “summed up a state where the *boni* were shielded from dangers that were both very concrete and often entirely realistic” (p. 141), but especially that it reflects a state of uncertainty, a sense of vulnerability felt by the *boni* and which, as is pointed out by H. Mouritsen, were maybe rarely noticed by the historiography. Another important remark is that the “risks to *otium* ultimately came from the political class itself” (p. 150), such as “the greatest danger to property and *otium* came from those who, unable to administer their estates, carried private recklessness into public realm” (p. 162). The fragments quoted above are illustrative not only for the author’s insightful understanding of the mechanisms of the collective psychology of a possible social category, but also for the aesthetic qualities of the writing. The social and political turmoil from the end of the Republic is placed by the author in the context of the fractures at the upper side of the social fabric, marked by a correlation between the indebtedness of the elite members and the political instability (p. 194). In his vision, the danger for the *boni* was caused by the *egentes*, those in need, term which, emphasises the author, did not necessarily designate only those really poor, but also those whom the lack of foresight and the ill management of the patrimony brought to the need of having more, scope in which these persons were ready to partake in actions which jeopardised both the property of the others and the social peace. H. Mouritsen emphasises the moral nuance of the term *egens*, prevailing on the economic tinge, to argue that this does not inevitably lead to the idea of a “class’ mobilisation” (p. 168). However, we are noticing at the same time that the moral nuance of the term *egens* supports the possi-

ble conclusion of prevailing moral nuance in the case of the notion of *bonus*, as well. This conclusion seems to be supported by another term, *perditi*, which is opposed both in the political and in the moral plan, to the notion of *boni* (for the meaning of the term *perditi*, see p. 169-171).

The third part studies in five chapters (13. *Boni and Nobiles* (p. 201-217), 14. *The Power of the Nobiles* (p. 218-236), 15. «*Boni Non Sequentur*»: *Boni and the End of the Republic* (237-268), „16. Cicero and the Formation of an Alternative (p. 269-282), 17. *Epilogue: Boni and Augustus* (p. 283-289) the role of these *boni viri* in the events which characterised the end of the Republic. H. Mouritsen remarks in this context the significant loss of influence of the Roman political elite (*nobiles*) and the rift between this and the mass of the *boni*, that which previously was the basis of their power (p 216), pointing to the existence of a general hostile stance of the elites, toward those few among them, *pauci*, which formed the *nobilitas* (p. 215). This split is marked, among others, by the ascent of some *homines novi* (p. 224) which benefited the most by the political support of those *boni viri*, they becoming thus much more visible in the political discourse, especially in the context of Cicero's social evolution (p. 242, 269-282). The author explores the relation between the *boni viri* and the most important actors on the political stage at the end of the Republic – Pompei, Caesar and afterwards Octavianus – to conclude that obtaining the support of these *boni* is one of the explanations for the victory of Caesar over Pompei (p. 242-257), and that the lack of a resistance and even the voluntary acceptance by the *boni* of the changes of political regime initiated by Octavianus (p. 283-289) which offered better guarantees for preserving the social peace and for the protection of their wealth may offer answers in respect of the transition to Principate.

The work ends with three *Appendices* (1. *The Boni the Corpus Ciceronianum* (p. 291-293), 2. *Social Labels in Cicero* (p. 294-297), 3. *The Boni in the Forum: Cicero's Second Speech against Rullus* (p. 298-304), with the bibliography and with an index.

In many cases, the complexity of the investigations compels the historians to produce studies the erudition of which is encumbered by a wearing style. H. Mouritsen successfully overcomes this constraint, drafting a text that, along the purely scientifical value, has aesthetic qualities. Also assisted by the fact that his subject has not been often approached in historiography, making thus futile the fatiguing slalom through the predecessors' arguments, but especially helped by his ability in expressing the ideas in a clean and fluid manner, H. Mouritsen offers us a book which includes the experience of an intense intellectual exercise and that of a pleasant reading. Even if the existence of self-standing social category, designated by the notion of *boni*, will probably generate debates, H. Mouritsen's work will be, irrespective of the final result thereof, a landmark valuable both for opening

or deepening some research themes regarding the social and political history of the 1<sup>st</sup> century BC, and especially for its contribution to a better understanding of the phenomena which mark the end of the Republic and the beginning of the Principate.

*PhD. student Alexandru CODESCU,  
University „Alexandru Ioan Cuza” of Iași,  
al.codescu@gmail.com*

Ana HONCU, Aedes ad Danuvium. *Inițiative publice și private în fenomenul edilitar din provinciile Dacia și Moesia Inferior (secolele I-III p.Chr.)*, Cuvânt-înainte de Lucrețiu MIHAILESCU-BÎRLIBA, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022, 342 p. (*Antiqua et Mediaevalia. Studia*), ISSN: 978-606-714-706-3

Secțiunile lucrării sunt: *Lista figurilor și tabelelor*, p. 9; *Abrevieri*, p. 11-13; *Cuvânt-înainte* semnat de Lucrețiu Mihailescu-Bârliba, p. 15-16; *Mulțumiri*, p. 17-18; *Introducere*, p. 19-22; *Istoriografia problemei*, p. 23-34; capitolele: I. *Fenomenul edilitar în Imperiul roman*, p. 35-76, cu secțiunile: I.1. *Semnificația simbolică și rolul construcțiilor*, p. 35-43; I.2. *Inițiativa municipală*, p. 43-51; I.3. *Inițiativa imperială*, p. 51-57; I.4. *Inițiativa privată*, p. 57-69; I.5. *Construcții private*, p. 69-76; II. *Fenomenul edilitar în Dacia*, p. 77-144, cu subcapitolele: II.1. *Inițiativa publică*, p. 80-97; II.2. *Inițiativa privată*, p. 98-137; II.3. *Profilul donatorilor particulari. Proveniența etnică, statut juridic și social*, p. 138-144; III. *Fenomenul edilitar în Moesia Inferior*, p. 145-192, cu subcapitolele: III.1. *Inițiativa publică*, p. 149-172; III.2. *Inițiativa privată*, p. 172-190; III.3. *Profilul donatorilor particulari. Proveniența etnică, statut juridic și social*, p. 190-192; IV. *Între public și privat: fenomenul edilitar la Dunărea de Jos*, p. 193-223, cu subcapitolele IV.1. *Răspândire geografică*, p. 193-196; IV.2. *Încadrarea cronologică a inscripțiilor*, p. 197-200; IV.3. *Comandanți*, p. 200-216; IV.4. *Edificii*, p. 216-223; V. *Între Orient și Occident. Inițiativa publică și privată în fenomenul edilitar din Dacia și Moesia Inferior – privire generală și perspectivă comparativă*, p. 225-232; *Considerații finale*, p. 233-238; *Supplementum epigraphicum*, p. 239-295, cuprinzând inscripții din Dacia (p. 239-266) și Moesia Inferior (p. 267-295); *Bibliografie*, p. 297-327; *Résumé*, p. 329-339; *Indexul localitaților antice și moderne*, p. 341-342.

Este regretabil că Mihaela Simion, care a realizat o disertație academică cu un subiect apropiat, ce acoperea și aria administrativ-geografică analizată de Ana Honcu (vezi p. 33-34, 323), nu și-a publicat teza, pentru a putea aprecia mai bine originalitatea și progresele interpretative ale cărții a-supra căreia ne oprim aici (la p. 34, Honcu formulează câteva critici din care rezultă anumite limite ale lucrării lui Simion, pe care, totuși, o citează la

p. 101 /nota 166/, 185 /nota 289/, 186 /notele 295-296/). Din acest punct de vedere, fiind o contribuție științifică, nu de popularizare, credem că subtitlul cărții trebuia să indice corect și clar statutul administrativ și cronologia, chiar cu riscul de a fi devenit prea lung: *Inițiative publice și private în fenomenul edilitar din provinciile Moesia (Moesia Inferior) (secolele I-III) și Dacia (secolele II-III)*. Prin urmare, capitolul despre Moesia Inferior trebuia să preceadă pe cel despre Dacia. Continuând cu problematica generată de titlu, ne întrebăm dacă teritoriul din nord-vestul și nordul Mării Negre (regiunile din sudul Ucrainei de astăzi), cu Tyras, Olbia și așezările învecinate, controlat de Imperiul roman prin intermediul Moesiei Inferior, n-ar fi trebuit luat, și el, în discuție; autoarea a publicat deja o contribuție în acest sens, citată în *Bibliografie*, p. 310. În tot cazul, Ana Honcu dovedește o bună stăpânire a surselor epigrafice descoperite în orașele romane moesice (inclusiv cele de pe teritoriul actual al Bulgariei) și dacice și în cele grecești vest-pontice, o excelentă cunoaștere a bibliografiei dedicate Moesiei și Daciei, dar și o însușire temeinică a literaturii privitoare la alte provincii. Argumentația sa este solidă (o felicităm că nu abuzează de grafice, tabele și diagrame, nelipsite și într-un număr infinit în unele lucrări), formulată cu spirit critic (nu ezită să ia distanță de opinii care i se par insuficiente argumentate, evidențindu-le vulnerabilitățile) și simț al nuanțelor. Ea are capacitatea de a scrie la obiect, fără prea multe cuvinte, de a formula comparații între fenomene și realități din spații istorice mai apropiate sau mai îndepărtate și de a extrage de aici concluzii acceptabile, unele foarte convingătoare, altele prea categorice („competitivitatea acerbă din municipiile și coloniile din Dacia” – p. 235, subl.n.) (vezi și *infra*). Astfel, Ana Honcu dovedește că este un cercetător format.

Atât în subtilu, cât și în capitolele lucrării, se atrage atenția că interresul cercetării a fost *inițiativa* publică și privată manifestată în *fenomenul edilitar*. Cu alte cuvinte, e vorba de mult mai mult decât ceea ce istoriografia contemporană numește *evergetism*. Este evident că multe edificii realizate pe întinsul Imperiului roman *nu erau rezultatul evergetismului*, fiind, aşa cum se desprinde foarte clar și din numeroase pagini ale cărții, fie materializarea responsabilităților colective sau individuale ale, respectiv, organismelor și notabilităților municipale sau particularilor, fie obligațiile ale guvernatorilor, fie acțiuni ale comunităților laice sau asociațiilor religioase, fie, mai ales, acte de importanță politică și militară, de utilitate publică, de control al teritoriului, de propagandă, întreprinse de împărați, cel mai adesea prin intermediul trupelor. Desigur că, în acest ultim caz, suveranul manifesta gesturi de liberalitate ce pot fi catalogate ca forme de evergetism, dar *nu trebuie pierdut din vedere că una dintre componentele fundamentale, constantă, indispensabilă, a ceea ce anticii numeau statio principis era oficialul de pater patriae*, fapt care înseamna că întregul Imperiu era familia împăratului, generozitatea sa – edilitară, financiară, juridică – fiind o atitu-

dine firească, destinată să asigure *securitas* a statului și a locuitorilor. Ana Honcu însăși scrie că „lucrările edilitare au fost o preocupare constantă a împăraților” (p. 161), având ca obiective „necesitățile militare, propagandistice, utilitare” (p. 52). Din capitolul *Istoriografia problemei* (p. 25-26), dar și de pe parcursul lucrării (p. 61 /nota 186/, 140 /nota 488/, 141 /nota 490/), aflăm că Ana Honcu a citit cartea iconoclastului istoric francez trecut recent în lumea umbrelor Paul Veyne – *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique* (Paris, 1976). Probabil că nu i-a scăpat – considerațiile de la p. 52 confirmă acest fapt – una dintre opiniile importante ale acestei „lucrări colosale”, cum o cataloghează ea (p. 26), formulate în cea de-a patra secțiune a ei, anume că *împăratul era cu adevărat everget la Roma – „capitala sa”* (subl.n.)! –, doar acolo distribuindu-se „pâine și circ”, în restul Imperiului, chiar în provinciile guvername de Senat, manifestându-se, inclusiv prin activitatea edilitară, ca un conducător politic și militar, ca un administrator al teritoriului și al statului. Poate că o aprofundare a lexicului oficial al „generozității” imperiale, aşa cum este atestat literar, juridic, epigrafic, numismatic (*munificentia, indulgentia, liberalitas, benevolentia, benignitas, munus, philanthropia, dôréa* etc.), ar fi ajutat-o să înțeleagă mai bine motivația demersurilor imperiale, inclusiv în plan edilitar, și să-și nuanțeze opiniile. Nu orice nouă construcție, nu orice refacere a unei clădiri, nu orice reamenajare a unui drum, nu orice reparare a unei fortificații, nu orice recondiționare a unui edificiu sacru este un act de evergetism, ci fiecare în parte poate reflecta necesități de utilitate administrativă, economică, militară, religioasă, absolut firești pentru funcționarea corespunzătoare a unei comunități locale ori a mecanismelor imperiale, și la a căror realizare și-au dat concursul particulari de diferite condiții sociale și economice, persoane aflate în servicii comandate (guvernatori, comandanți de trupe, preoți ai cultului oficial, unități militare etc.), notabilități urbane sau rurale, membri ai unor asociații profesionale sau religioase și.a. Inițiativă sau nu, ele trebuiau realizate, pentru ca statul să funcționeze. Tocmai de aceea unele sunt considerate atribuții, sarcini specifice funcției exercitate, *obligații* (lat. sg. *munus*, *cura*, gr. sg. *leitourgía, logisteía*), chiar atunci când iau forma promisiunilor (*pollicitationes*), a „donațiilor” financiare sau a cheltuielilor impuse de dobândirea unei demnități religioase sau civile de la conțetăjeni (*summa honoraria, philotímia* etc.). Textele juridice sunt fără exchivoc, cum se vede din *Dig. 1.16 (De officio proconsulis et legati)* sau *Dig. 50.4 (De muneribus et honoribus)*<sup>1</sup>, despre care Ana Honcu ne face să credem că are cunoștință (p. 23, 42, 50, 59, 67, 189; vezi și *infra*). Sunt aspecte care se desprind și din paginile lucrării analizate aici, dar pe care autoarea le consideră – exagerat, după opinia noastră – manifestări ale evergetismului privat, asociativ, imperial (ciudat e că la p. 189 citează *Dig. 50.4.1.2*, dar

<sup>1</sup> Cf. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>

e puțin probabil să fi consultat, pentru că demonstrației sale din acel paragraf i-ar fi fost util *Dig. 50.4.2: Personalia civilia sunt munera defensio civitatis, id est ut syndicus fiat: legatio ad census accipiendo vel patrimonium: scribatus: kamylasia: annonae ac similiū cura: praediorumque publicorum: frumenti comparandi: aquae ductus: equorum circensium spectacula: publicae viae munitiones: arcae frumentariae: calefactio-nes thermarum: annonae divisio et quaecumque aliae curae istis sunt si-miles. Ex his enim, quae rettulimus, cetera etiam per leges cuiusque civita-tis ex consuetudine longa intellegi potuerunt.*)<sup>2</sup>. Inițiativa evergetică, născută pe fondul individualismului specific epocii elenistice, cum precizează foarte corect și Honcu urmând istoriografia (p. 60), e cu preponderență un act deliberat și „egoist” de căutare a prestigiului personal, un fenomen asociat unei morale aristocratice a distincției (cf. Paul Veyne), un semn de generozitate al elitei bogate, atașate valorilor civice. Epoca romană, cu modificările sale radicale în concepția despre reprezentarea de sine (prin mijloace artistice, epigrafice, literare etc.) ca strategie de afirmare socială și politică aflată în relație indisolvabilă, obligatorie, de subordonare, cu puterera politică imperială<sup>3</sup>, cu tendința ascendentă a autorității suverane de a controla eficient și profund comunitățile, inclusiv în planul cheltuielilor edilitare, de a integra și uniformiza prin implicarea directă a reprezentanților administrației civile, financiare, militare în domeniul instituțional, juridic și urbanistic, a temperat „avântul” evergetic. Nu aceasta ne spun, de exemplu, scrisorile lui Plinius cel Tânăr, unele citate chiar de Ana Honcu (p. 23, 45, 46, 48, 50, 76), *Agricola* (e.g.: XXI, 1-2) și *Anale*-le (e.g.: XIV, 31) lui Tacitus și numeroasele inscripții din Dacia și Moesia (Moesia Inferior) folosite de ea? Altfel, s-ar putea crede că *întregul fenomen edilitar* din Imperiul roman e rodul everatismului, cum – eronat, după noi – consideră mulți istorici, arheologi, epigrafiști contemporani (vezi capitolul *Istoriografia problemei*), inclusiv autoarea noastră, dacă avem în vedere afirmațiile categorice de la p. 19 („am încercat... să măsurăm rolul pe care l-ar fi putut avea inițiativa publică sau cea privată în dezvoltarea edilitării a provinciilor dunărene”), 20 („Lucrarea de față reprezintă o contribuție privind fenomenul edilitar din provinciile Dacia și Moesia Inferior”; „Acest studiu despre fenomenul edilitar la Dunărea de Jos...”), 21 („Cea de a doua parte ne introduce în problematica fenomenului edilitar din provincia Dacia”; „Al treilea capitol... descrie actele edilitare aferente celeilalte provincii de interes – Moesia Inferior”) sau 233 („am încercat o reconstituire a fenomenului edilitar din cele două provincii de la Dunărea de Jos: Dacia și Moesia Inferior”). Totuși, nu putem să nu sesizăm o anumită confuzie de concepție, cum se observă și din

<sup>2</sup> Cf. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>; subl.n.

<sup>3</sup> Cecilia Ricci, *Rappresentazione di sé e autorappresentazione. Una questione d'interpretazione*, *Scienze dell'Antichità. Storia archeologica antropologica*, 14/2, 2007-2008, 977-985.

acest pasaj din *Introducere*, p. 19: „Prezentul studiu ar trebui înțeles în contextul mai larg al anchetelor științifice despre fenomenul evergetismului edilitar, iar titlul acestuia – *Inițiative publice și inițiative private* – încearcă să înlocuiască tradiționalul termen de *evergetism*”.

Rămânând în aceeași arie de interes, respectiv a modului în care este înțeles fenomenul edilitar roman și evergetismul, la p. 44, Ana Honcu scrie că „dezvoltarea arhitecturală și construcția edificiilor monumentale dovedesc schimbări de natură economică, politică și juridică”, pentru ca în fraza subsecventă să facă această afirmație contrară realității istorice: „prin urmare, rațiunea de a construi orașelor nu capătă niciodată un sens economic: ceea ce era scos în evidență este cauza estetică, salubritatea și prestigiul”. Ne întrebăm cum își închipuie autoarea că romani, un popor a cărui civilizație se caracterizează prin *utilitarism* și *pragmatism*, ar fi construit doar din motive... estetice și de prestigiu, neglijându-le pe cele economice și, mai ales, politice și ideologice; dimpotrivă, arta de dragul artei nu-i interesa pe romani, ci utilitatea, cum arată, printre alții, Cicero în numeroase pasaje din operele sale (*ad usum rei publicae*, spune, de exemplu, în *De off.*, II, 60<sup>4</sup>), Plinius cel Tânăr (*Ep. X*, 41, 1: ... *opera...* *quantumque pulchritudinis tantum utilitatis habitura*) (subl.n.)<sup>5</sup>, dar și deciziile imperiale, multe păstrate epigrafic, care menționează liberalitatea imperiale, atenția pentru *dignitas* urbană, rolul ideologic al monumentelor distribuite stratificat etc. De asemenea, la p. 140, se întâlnește afirmația surprinzătoare că „evergetismul nu se afla la îndemâna familiilor ilustre ajunse la culmea ierarhiei”; probabil a vrut să spună cu evergetismul nu se afla *doar* la îndemâna acelor familii.

În demersul său, Ana Honcu a folosit ca sursă principală a demonstrației inscripțiile, pe care, aşa cum scrie la p. 19, le-a „colectat” din *CIL*, *IDR*, *ISM*, *ILD*, *ILS*, *ILBulg*, *IGBulg*, dar și din baze de date computerizate, precum *Epigraphik-Datenbank Clauss-Slaby* (*infra*, *EDCS*), *PHI Greek Inscriptions – Packard Humanities Institute*, întocmind inutilul – o spunem din start – *Supplementum Epigraphicum* (*infra*, *SE*), caracterizat ca un „inventar exhaustiv și foarte valoros” (*Introducere*, p. 22). Citează, de asemenea, *ILNovae* (p. 87; *SE* 149-150 /p. 275/, 204-205 /p. 291/) și *Epigraphica* (*SE* 159 /p. 278/), care nu sunt incluse printre *Abrevieri* (aici, la p. 13, apare dublura *SCIV(A)* și *SCIV*). Ne întrebăm dacă *Cronica epigrafică a României*, publicată în fiecare an de Constantin C. Petolescu în ultima fas-

<sup>4</sup> Marco Tullio Cicerone, *De officiis. Quel che è giusto fare*, testo a fronte, a cura di Giusto Picone e Rosa Rita Marchese, Einaudi, Torino, 2019, 186; vezi și <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off2.shtml#60>

<sup>5</sup> Plinio Cecilio Secundo, *Opere*, a cura di Francesco Trisoglio, II, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1973, 1014; Plinio il Giovane, *Carteggio con Traiano (libro X). Panegirico a Traiano*, testo latino a fronte, II, commento di Luciano Lenaz, traduzione di Luigi Rusca e di Enrico Faelli, BUR, Milano, 2000, 824; [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/PliniusMinor/pli\\_ep10.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/PliniusMinor/pli_ep10.html).

cicloă din *SCIVA*, volumul lui Mihai Bărbulescu, *Inscripțiile din castrul legionar de la Potaissa. The Inscriptions of the Legionary Fortress at Potaissa* (București, 2012), sau *Epigraphische Datenbank Heidelberg* (*infra*, *EDH*) nu i-ar fi fost de folos.

Pe aceeași pagină amintită mai sus (19), ni se spune că „examinarea sistematică a textelor publicate în *Année Épigraphique* /sic! titlul revistei este *L'Année épigraphique* – n.n./ ne-a permis să remediem eventualele lacune”. Nu știm ce „lacune” a „remediat” Ana Honcu, dar putem fi siguri că nu a consultat „sistematic” și în întregime nici *AE*, nici alte instrumente indicate mai sus (*EDCS*, *ILD*, *ISM*), de vreme ce pentru multe inscripții inventariate în *Supplementum Epigraphicum* nu există nicio referință nici la prestigiosul periodic, nici la alte *corpora* unde epigrafele respective au fost publicate și, eventual, „remediate” de mult timp – e.g.: *SE* 85 = *AE* 2003, 1524a = *EDCS*-30100844; *SE* 86 = *AE* 2003, 1524b = *EDCS*-34500917; *SE* 91 = *EDCS*-28400645; *SE* 93 = *AE* 2003, 1517 = *EDCS*-30100892; *SE* 94 = *AE* 2003, 1518 = *EDCS*-11200046; *SE* 102 = *IDR* III/2, 227 = *AE* 1998, 1088 = 2017, 1196 = *EDCS*-28400609 = *ILD* 265; *SE* 157 = *AE* 1981, 749 = *EDCS*-09100885; *SE* 158 = *AE* 2019, 1144 = *EDCS*-11300667; *SE* 170 = *AE* 1995, 1342 = *ISM* VI.2, 472 etc. Nu i-ar fi stricat consultarea reală și atență a publicațiilor respective, pentru că altfel ar fi evitat transcrierea greșită a unor inscripții, precum, de exemplu, *SE* 170-172, versiunile corecte, „remediate”, găsindu-se în *ISM* VI.2, respectiv, 472, 611, 84 (despre aceasta, în *ISM* VI.2, p. 24, se afirmă să finalul a fost „restabilit” pe baza unei noi descoperiri, Honcu utilizând varianta greșită din *ISM* II, 84(50)<sup>6</sup>).

Dar pentru că vorbim de *SE* (inscripțiile de la Sebeș, Sucidava și Tibiscum aflate sub nr. 116-118 sunt inserate după nr. 81 /p. 258/, poate dintr-o eroare de așezare în pagină) și de citarea lui în notele infrapaginale, ne punem următoarea chestiune, ce ține de deontologia profesională și care arată inutilitatea acestuia: în evasimajoritatea cazurilor, autoarea trimite pe cititor să consulte informația valorificată în text indicând inscripția din *SE*, dar *niciuna dintre aceste epigrafe* (se poate spune și *acești epografi* < sg. *epigraf*, drag autoarei) *nu este o descoperire proprie, originală, toate fiind preluate din corpora anterioare, doar una părând a fi corijată – dar nu de ea – în raport cu forma inițială sau cu ajustările făcute ulterior de epigrafiști* (*SE* 181, pentru care vezi și p. 168 /nota 157/ și 285 /nota 8/); dimpotrivă, unele sunt redactate eronat, incomplet, fără toate semnele editoriale

<sup>6</sup> Trebuie făcută observația că Ana Honcu citează destul de incorrect din *ISM* II: doar de două ori indică în mod corespunzător numărul inscripției (cu două cifre), respectiv la p. 293 (*ISM* II, 153(38)) și 294 (*ISM* II, 102(68)), în rest, menționând doar o singură cifră, în loc de două, cum e în *corpus*: vezi p. 164 (*ISM* II 44 – corect, 44(10)), 187, nota 299 (*ISM* II, 55 /corect, 55(21)/), 279 (*ISM* II, 41 /corect, 41(7) / 40 /corect, 40(6)/), 280 (*ISM* II, 43 /corect, 43(9)/, 44 /corect, 44(10)/, 54 /corect, 54(20)/), 281 (*ISM* II, 65 /corect, 65(31)/), 282 (*ISM* II, 84 /corect, 84(50)/), 283 (*ISM* II, 155 /corect, 155(40)/), 293 (*ISM* II, 55 /corect, 55(21)/), 294 (*ISM* II, 389 /corect, 389(4)/).

(sub nr. 217, p. 295, apare și aberația *salutem* (*lăzăr!*)). Prin urmare, dacă Ana Honcu a considerat că un asemenea *supplementum* ar putea sluji cui-va, atunci onest ar fi fost ca, în note, să apară referințe sub forma *IDR III/2, 18 = SE 81; IDR III/3, 281 = SE 3; IDR III/3, 282 = SE 4* etc. Maniera aleasă de ea nu conferă lucrării niciun fel de originalitate.

Ana Honcu e atentă la terminologie, la proprietatea cuvintelor, la semnificația expresiilor latinești și grecești (vezi, de exemplu, p. 63, 69, 72-74, 158). Pe unele le-a preluat din istoriografie. De exemplu, la p. 38, scrie despre „consacrarea unui templu”, care ar fi fost prevăzută de o *lex dedicationis*. De fapt, e vorba de două acte religioase, săvârșite de persoane diferite – *consecratio*, prin care pontificii transferau templul inaugurat de auguri în proprietatea divinității (*pontifex consecrat*), și *dedicatio*, actul celebrat de un reprezentant al autorității politice (de regulă, un magistrat), prin care edificiul intra efectiv în serviciul cultic (*magistratus dedicat*). La p. 39, *curia* este trecută printre construcțiile civile, ale căror funcții „primare” – se spune – erau „non-religioase”. Conform lui Varro, existau două categorii de *curiae* – unele religioase, altele laice (*Curiae duorum generum; nam et ubi curarent sacerdotes res diuinis, ut curiae ueteres, et ubi senatus humanas, ut Curia Hostilia, quod primus aedificauit Hostilius rex*)<sup>7</sup>; chiar și cele din urmă, unde se întâlnea Senatul, au fost consfințite de auguri pentru a deveni *templa*, astfel încât să se poată emite un *senatus consultum*<sup>8</sup>.

Pentru alți termeni ar fi trebuit să dea dovadă de mai multă atenție, chiar dacă literatura anterioară prezintă oscilații. De exemplu, deși recunoaște că epigrafele din Dacia conțin „termenii... clasici” pentru edificiile de cult – *templum, fanum, aedes* (p. 217) –, la p. 129-131 și 137, face constant similitudinea dintre templu și sanctuar, iar la p. 160, dintre *sacellum* și templu. De asemenea, la p. 113, scrie despre „un templu de tip *fanum*”. Desigur, toate sunt edificii religioase (vezi afirmația corectă de la p. 112: „un edificiu sacru modest (*fanum*)” (în limbajul curent, latinii asimilau *templum, delubrum, aedes* cu *fanum*), dar statutul lor juridic (din perspectiva dreptului religios – *fas*) și ritualic e diferit; un *templum* era inaugurat de auguri<sup>9</sup>, pe când un *fanum* era doar consacrat de către pontifici (*hinc fana nominata, quod pontifices in sacrando fati sint finem*, scrie Varro<sup>10</sup>); *aedes* desemnau, în general, edificiile religioase consacrate (neinaugurate) de formă rotundă

<sup>7</sup> Varro, *De lingua Latina*, V, 32, 155, Introduction, Text, Translation, and Commentary, Volume I, Introduction, Text, and Translation, Edited and Translated by Wolfgang David Cirilo de Melo, Oxford University Press, Oxford, 2019, 340.

<sup>8</sup> Vezi Liv., I, 30, 6-7; XXVI, 33; Gell., XIV, 7, 7; Macr., *Sat.*, I, 8, 2.

<sup>9</sup> Varro, *De lingua Latina*, VII, 2, 8: *In terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis uerbis finitus* (ed. cit., 422:); Gell., XIV, 7, 7: *in loc per augures constituto, quod 'templum' appellaretur* (cf. [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/Gellius\\_gel\\_na14.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/Gellius_gel_na14.html)).

<sup>10</sup> Varro, *De lingua Latina*, VI, 7, 54, ed. cit., 384.

(*aedes Vestae, aedes Herculi, aedes Diana*)<sup>11</sup>; *sacellum* era un sanctuar mic, o simplă capelă cu un altar și o statuie sau un obiect de cult<sup>12</sup>. Dacă inscripțiile de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa menționează *templum* (cf. *IDR* III/2, 18 = *SE* 82) sau *aedes* (cf. *IDR* III/2, 329 = *SE* 113), trebuia respectat lexicul epigrafic, a cărui semnificație anticii o cunoșteau foarte bine, iar nu făcută sinonimia cu sanctuar (p. 129-131), respectiv cu templu (p. 137). O îndemnăm pe autoare să fie reverențioasă față de autorii latini, nu față de epigonii români ai școlii de istoria religiilor de la Erfurt, chiar dacă, uneori, este nevoie să-i citeze.

Ana Honcu pare să nu fi înțeles întotdeauna în mod corect nici rostul inscripțiilor, nici unele formule sau cuvinte din ele, nici chiar traducerea lor în limba română. De exemplu, la p. 67, scrie că un „epigraf” din Dacia atestă dedicarea de către un anume Ulpius Domitius Hermes a unei statui a Geniului Senatului și indică drept doavadă în nota 221 *CIL* III, 1425. S-ar înțelege că e vorba de o statuie a Geniului Senatului de la Roma, însă e a celui al senatului orașului Ulpia Traiana Sarmizegetusa. Oricum, în *IDR* III/2, 219, editorul definește inscripția ca aflându-se pe un „altar votiv” (p. 191), nu pe o statuie; poate că Honcu a urmat *Le forum vetus de Sarmizegetusa*, I, Editura Academiei României, București, 2006, nr. 19, p. 237: „base de statue”. La p. 144, arată că „unii /dintre evergeti – n.n./ sunt devotați orașului natal – *devotus numinis maiestatisque eorum*”; or, expresia din urmă demonstrează că ei erau devotați „puterii divine și maiestății lor /a împăraților/”. De asemenea, la p. 188, menționează că „la Tomis se dedică un monument binefăcătorului care amenajează străzi în oraș”, trimițând în nota 310 la o inscripție aflată în *SE* sub nr. 213, echivalent cu *ISM* II, 102(68) (p. 294); însă epigrafa nu menționează „întreținerea străzilor” (p. 189) de către o persoană al cărei nume a căzut în lacună, ci că Tomisul era „scumpul (sau) oraș cu străzi largi”, aşa cum o arată și acordul în limba greacă – φιλὴν πόλιν εὐρεῖς γαστραῖς; în *ISM* II, p. 127, editorul indică o altă inscripție tomitană, aflată sub nr. 188(24), care pomenește Neapolis din Syria „cu străzi largi” – Συρίης με Νε<sup>ή</sup>/πόλις εὐρεῖς γαστραῖς.

Alteori, interpretarea excede foarte mult adevăratul înțeles al informației, cum se întâmplă la p. 168, unde se vorbește despre un templu construit *pecunia publica* și „dedicat cultului” lui Caracalla în *vicus Levant*(...) (Moesia Inferior), templu în care s-ar fi aflat și o „statuie de cult” a împăratului. Inscriptia, aflată pe o bază de statuie, menționează, într-adevăr, un *templum*, dar de aici și până a spune că e vorba de un templu dedicat su-

<sup>11</sup> Gell., XIV, 7, 7: *Inter quae id quoque scriptum reliquit non omnes aedes sacras templa esse ac ne aedem quidem Vestae templum esse.* (cf. [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Gellius/gel\\_na14.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Gellius/gel_na14.html)).

<sup>12</sup> Gell., VII, 12, 5: *Nam in libro de religionibus secundo: 'sacellum est' /C. Trebatius – n.n./ inquit locus parvus deo sacratus cum ara.* (cf. [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Gellius/gel\\_na14.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Gellius/gel_na14.html)).

ranului e prea mult; ar fi un caz cu totul special în provincia Moesia Inferior și în Imperiu, respectiv un templu dedicat de către *cives Romani* unui suveran pentru a fi adorat *în viață*, suveran care nici măcar nu și-a spus vreodată *deus* (Caracalla nu e, totuși, Caligula!). Nu cunoaștem nicio lucrare științifică despre Severi – poate e scăparea noastră! – care să fi inventariat printre construcțiile sacre din vremea acestora templul dedicat împăratului în viață-zeu Marcus Aurelius Antoninus (Caracalla) din Moesia Inferior.

Însă marea problemă a acestei lucrări făcute cu conștiinciozitate, interes și pasiune este citarea *unora* dintre sursele literare și juridice într-o manieră care demonstrează fără echivoc două lucruri inadmisibile: primul – izvoarele respective fie nu au fost consultate direct sau, dacă au fost văzute, nu au fost înțelese datorită necunoașterii limbii latine, fie informația din ele a fost preluată în mod indirect, din bibliografia secundară, dar referințele din aceasta erau greșite sau Ana Honcu nu a priceput traducerea în limbile moderne; al doilea – îndrumătorii și cei care s-au pronunțat asupra tezei n-au dat dovadă de prea multă exigență și n-au verificat cu atenție trimiterile<sup>13</sup>. Vom fi punctuali, nu din dorința de a evidenția cu tot dinadinsul acest defect major al lucrării, ci pentru a nu părea că afirmațiile noastre, pe oricare ar privi ele, sunt gratuite.

p. 35: Vitruvius ar scrie „în prefața operei sale *De architectura*” că „măreția puterii Romei s-a manifestat și în grandoarea clădirilor publice”; indică în nota 2 *De arch.* I, 2. Afirmația e aproximativă și nu se găsește în preambul operei, ci în *Praefatio la Liber primus*, trimiterea corectă trebuind să fie *De arch.*, I, *praef.*, 2<sup>14</sup>.

p. 37: amintește de comparația lui Cicero dintre orașele din Latium și „cele bine proiectate ale Campaniei, dezvoltate sub influență grecească”, făcând trimitere în nota 16 la *De leg. agr.*, 2, 95; de fapt, oratorul dezvoltă această temă, cu multe exemple, în paragrafele 95-96 din *De lege agraria oratio secunda contra P. Servilium Rullum*<sup>15</sup>.

p. 40: după autoare, Vitruvius scrie că „mărimea curiei coprespunde cu demnitatea, statutul orașului sau al așezării” și face trimitere în nota 36 la

<sup>13</sup> Cum sugeram, sunt și trimiteri corecte sau aproape corecte la surse (chiar în cazul unuia și aceluiași izvor, uneori, menționează subcapitolele – alteori, nu, iar cifrele sunt redate fie după notația latină, fie după cea arabă) – cf. p. 35 (nota 3, unde corect ar fi fost Suet., *Aug.*, 28, 3), 42 (notele 48 și 51), 44 (nota 62: textul din „Ulpianus 22, 5” e ușor diferit de cel din ediții critice – vezi Ulpianus XII, 5: *Sed fideicomissa hereditas municipibus restituti potest; denique hoc senatus consulto prospectum est.* – cf. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/> – apud P. F. Girard & F. Senn, *Textes de droit romain*, I, Paris, 1967, 414-449, n. 13), 189 (nota 311) s.a.

<sup>14</sup> Vitr., *De arch.*, I, *praef.*, 2: *Cum vero attenderem te non solum de vita communi omnium curam publicaeque rei constitutione habere sed etiam de opportunitate publicorum aedificiorum, ut civitas per te non solum provinciis esset aucta, verum etiam ut maiestas imperii publicorum aedificiorum egregias haberet auctoritates...* – cf. Vitruvii *De architectura*, edidit F. Krohn, Leipzig, 1912 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), 1

<sup>15</sup> M. Tullio Cicerone, *Le orazioni*, II, dal 69 al 59 a. C., a cura di Giovanni Bellardi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1981, ristampa 1996, 626-629.

*De architectura*, IV.XI.3; e clar că nu a consultat tratatul autorului latin, pentru că *Liber quartus* nu are 11 capitole, ci doar 9, informația dată de Ana Honcu găsindu-se în V, 2, 1: *Maxime quidem curia in primis est facienda ad dignitatem municipii sive civitatis*<sup>16</sup>. În schimb, trimiterea de la p. 42, nota 48, la aceeași operă este corectă.

p. 42: arată că „legislațiile imperiale” (!) (corect ar fi fost „legislația imperială”) interziceau construirea de către particulari a teatrelor, circurilor sau amfiteatrelor „fără aprobarea autorităților”, sprinindu-și afirmația prin apelul, în nota 51, la *Dig.* 50.10.3; înțelegem, aşadar, că persoanele private puteau ridica edificii de genul celor amintite dacă aveau „aprobarea autorităților”. Trimiterea la sursă e, în principiu, corectă, dar se pare că Ana Honcu n-a înțeles textul latinesc (dacă l-a citit!): *nu există nicio clauză în decizia imperială* preluată în *Digesta* din cartea a II-a a lucrării lui Macer *De officio praesidiis* care să fi permis particularilor să construiască teatre, circuri și amfiteatre, ci de o *prohibiție totală*; prevederea legislativă stipula că orice persoană particulară putea începe un nou proiect edilitar *chiar și fără permisiunea împăratului (sine principis auctoritate)*, **cu excepția cazului în care** (*praeterquam*) era vorba, printre altele, de teatre, circuri și amfiteatre; iată textul latin: *Dig. 50.10.2 pr. = Macer 2 de off. praesid.: Opus novum privato etiam sine principis auctoritate facere licet, praeterquam si ad aemulationem alterius civitatis pertineat vel materiam seditionis praebeat vel circum theatrum vel amphitheatrum sit*<sup>17</sup>. Aceeași normă juridică mai este amintită la p. 59, unde, din nou, se dovedește că nu a citit-o sau nu a înțeles-o corect, de vreme ce, preluând ceea ce spune Melchor Gil (vezi nota 174), afirmă că, printre lucrările care puteau provoca „sediție”, se numărau „zidurile”; or, cum se vede, textul legislativ nu conține o asemenea precizare.

Rămânând în context: la p. 43, autoarea scrie că, pentru refacerea zidurilor sau a porților, particularii aveau nevoie de „permisiunea imperială”. De data aceasta, însă, nu se mai citează nicio „legislație imperială”, fiind un fel de informație-amintire. Putem să credem pe cuvânt pe Ana Honcu, pentru că, într-adevăr, există un rescript al lui Marcus Aurelius în acest sens – cf. *Dig. 50.10.6 = Herennius Modestinus, Pandectae 10: De operibus, quae in muris vel portis vel rebus publicis fiunt, aut si muri extruantur, divus Marcus rescripsit praesidem aditum consulere principem debere*<sup>18</sup>. Probabil – pentru că nu reiese de nicăieri altundeva (nici din vreo citare directă, nici din alta indirectă) – la același act juridic face referire și la p. 49, unde se arată că, „începând cu domnia lui Marcus Aurelius, autorizația guvernatoru-

<sup>16</sup> Vitruvii *De architectura*, 98.

<sup>17</sup> <https://droit romain.univ-grenoble-alpes.fr/>

<sup>18</sup> <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>

lui sau a împăratului era obligatorie pentru construcțiile costisitoare, finanțate din fondurile publice ale orașelor”.

p. 43, cu nota 56: după autoare, Vitruvius ar fi oferit informații despre poziționarea și forma zidurilor și a turnurilor în *De architectura*, X, 7; incorrect: acolo, autorul latin vorbește despre *Ctesibica machina*<sup>19</sup>; informația cu pricina e în I, 5, 1-8<sup>20</sup>.

p. 45: conform Anei Honcu, în *In Verrem*, s-ar putea citi că „vechiul Capitoliu a fost construit din nimic, tocmai pentru că a fost construit prin muncă forțată”; cititorul e derutat: autoarea face trimitere în nota 70 la Cicero, *In verr.* (sic!), 5.48, dar conținutul informației pare să-l fi luat de la p. 174 dintr-o lucrare din 1990 a lui Duncan-Jones citată în nota 71. Indicația la opera ciceroniană conține o dublă eroare: prima – e vorba despre cartea a V-a din *In Verrem actio secunda* – prin urmare, citarea corectă ar fi trebuit să fie Cicero, *In Verr.* II, 5, 48; a doua: oratorul nu spune că templul capitolin a fost „construit din nimic”, ci că, pentru ridicarea lui, nu s-a cheltuit *nimic* din *aerarium*, întrucât s-a apelat atât la forță de muncă calificată, cât și publică (*Primum video potuisse fieri ut ex aerario nihil darent. etenim vel Capitolium, sicut apud maiores nostros factum est, publice coactis fabris operisque imperatis gratiis exaedificari atque effici potuit*)<sup>21</sup>. Oare n-ar fi trebuit să verifice trimiterea lui Duncan-Jones? Însă nu înțelegem la ce i-a slujit și de ce citează – greșit, de altfel – în *Bibliografie* (p. 297), ediția din 2014 publicată la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” a Claudiu Tărăncuianu *In C. Verrem orationes. Discursurile împotriva lui C. Verres*, volumul I, *In C. Verrem actio prima. Primul discurs împotriva lui C. Verres*, pentru că, din câte am verificat, nu rezultă s-o fi folosit undeva.

p. 46: după autoarea noastră, corespondența lui Plinius cel Tânăr cu Traianus arată că „Niceea a cheltuit 10 milioane de sesterți (sic!) din bani publici pentru construirea unui teatru, iar Nicomedia de (sic!) 331.800 sesterți (sic!) pentru un apeduct și 200.000 pentru un alt sistem de aducțione cu apă”; trimită în nota 79 la *Ep. 10.37-39* – aşadar, fără a marca în mod distinct unde se găsește informația pentru fiecare oraș. În *Ep. X, 37, 1*, Plinius îl informează pe împărat că locuitorii din Nicomedia au cheltuit pentru un apeduct rămas neterminat „trei milioane trei sute optsprezece mii de sesterți” (nu 331.800, ca la Honcu), iar pentru un altul, încă 200.000<sup>22</sup>, iar în *Ep. X, 39, 1* îi comunică faptul că teatrul din Niceea sestertium... **amplius**

<sup>19</sup> Vitruvii *De architectura*, 239-240.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 18-20.

<sup>21</sup> Cf. M. Tullio Cicerone, *Le orazioni*, I, dall'81 al 70 a. C., a cura di Giovanni Bellardi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, Torino, 1978, ristampa 2002, 1182.

<sup>22</sup> Plinio Cecilio Secundo, *op. cit.*, 1008; Plinio il Giovane, *op. cit.*, 816; Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, 314; [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Ispostoz/PliniusMinor/pli\\_ep10.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Ispostoz/PliniusMinor/pli_ep10.html); vezi și ediția românească, Plinius cel Tânăr, *Operae complete*, traducere, note și prefată de Liana Manolache, Editura Univers, București, 1977, 315.

*centiens hausit* („a înghițit... **mai mult** de zece milioane de sesterți”) (subl. n.)<sup>23</sup>.

p. 46-47: în conformitate cu *Lex municipii Tarentini*, magistrații municipiilor erau responsabili de realizarea unor construcții utilitare și de infrastructură – *viae, fossae, cloacae*; nu știm de unde provine această informație, pentru că Ana Honcu nu citează nicio ediție a acelei *lex*<sup>24</sup>, nici nu indică vreo lucrare secundară de unde a preluat-o. Același lucru este valabil și despre „inscripția de pe Poarta Leoni de la Verona”, despre care scrie că „atribuie magistraților alte proiecte importante – *muri, portae, tresses*” (p. 47); cu siguranță n-a văzut epigrafa, pentru că aceasta amintește și de *cloacae*<sup>25</sup>.

p. 48: referindu-se la autonomia orașelor grecești, Ana Honcu scrie că cele care erau *liberae* sau *foederatae* „își puteau gestiona afacerile interne fără aprobarea expresă a autorităților romane”, invocând drept argument în nota 99 *Ep.* 10.47.1 a lui Plinius. Dar autoarea cărții a selectat în mod arbitrar pasajul din scrisoarea guvernatorul Bithyniei; în mesajul adresat suveranului, Plinius nu face referire la niciunul dintre statutele juridice amintite mai sus, ci la veniturile, cheltuielile și registrele *coloniei* de la Apamea (aici se află din a doua jumătate a secolului I î.H. o *colonia* de veterani numită *Iulia Concordia*), pe care niciun proconsul nu le citise, deoarece orașul a avut privilegiul și obiceiul foarte vechi de a-și administra afacerile după bunul plac (așadar, beneficiase de o *lex coloniae*): *Cum vellem, domine, Apameae cognoscere publicos debitores et redditum et impendia, responsum est mihi cupere quidem universos, ut a me rationes coloniae legerentur, numquam tamen esse lectas ab ullo proconsulum; habuisse privilegium et vetustissimum morem arbitrio suo rem publicam administrare*<sup>26</sup>.

p. 49: se amintește de *curator operum locorumque publicorum* pe care l-ar fi pomenit anticarul Festus, atribuțiunile acestuia fiind citate prin trimiteri la un articol din 1906 al lui T. L. Comparette (notele 104-105) (titlul articolelui în *Bibliografie*, p. 304). Nu există o asemenea informație în scrierea lui Festus, lucru care se poate verifica în ediția-standard din 1913 a lui Wallace M. Lindsay reeditată în 1997 în colecția de referință *Bibliotheca scrip-*

<sup>23</sup> Plinio Cecilio Secundo, *op. cit.*, 1010; Plinio il Giovane, *op. cit.*, 818; Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, 314; [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/PliniusMinor/pli\\_ep10.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/PliniusMinor/pli_ep10.html); vezi și ediția românească, Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, 316.

<sup>24</sup> Vezi <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/> - apud S. Riccobono, *Fontes iuris Romani antejustinianoi*, I, Firenze, 1941, 166-169, n. 18: IX, 5: *Sei quas vias fossas clovacas IIII vir II vir aedilisve eius municipi caussa / publice facere immittere commutare aedificare munire volet intra / eos fineis quei eius municipi erunt[!], quod eius sine iniuria fiat, id ei facere / liceto. /*

<sup>25</sup> EDCS-04202479 = EDH004398: *P(ublius) -----Valerius C(ai) f(ilius) [---] / Q(uintus) Caecilius Q(uinti) [f(ilius) ---] / Q(uintus) -----Servilius Q(uinti) [f(ilius) ---] / P(ublius) Cornelius P(ubli) f(ilius) [---] / IIIIvir(i) murum porta[m turreis] / cluacas d(e) d(ecurionum) s(ententia) faciu[ndum coer(averunt)] / P(ublius) -----Valerius C(ai) [f(ilius) ---] / Q(uintus) Caecilius Q(uinti) f(ilius) [--- probav(erunt)] (in EDCS apare cloacas).*

<sup>26</sup> Plinio Cecilio Secundo, *op. cit.*, 1022; Plinio il Giovane, *op. cit.*, 830; Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, 314; [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/PliniusMinor/pli\\_ep10.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsposto2/PliniusMinor/pli_ep10.html); vezi și ediția românească, Plinius cel Tânăr, *op. cit.*, 320.

*torum Graecorum et Romanorum Teubneriana* (Sexti Pompei Festi *de verborum significatu*, Stuttgart und Leipzig).

p. 50: „un rol important în construcția unor edificii de mare anvergură re-venea legiunilor, de vreme ce legătii le aveau la dispoziția lor”, bazându-și afirmația pe *DIG.* 1.16.7.1 (cf. nota 110). Prevederea respectivă, reluată din cartea a II-a a lucrării lui Ulpianus despre îndatoririle guvernatorului (*de officio proconsulis*), nu pomenește despre legiuni și *legati* ai acestora; ea stipulează că guvernatorul are datoria de a inspecta clădirile sacre și cele publice, pentru a constata dacă au nevoie să fie reconstruite, să se asigure că lucrările începute sunt finalizate în conformitate cu resursele municipali-tăților, să numească supraveghetorii ai lucrărilor oameni pricepuți și, dacă este cazul, să atașeze supraveghetorilor *ministeria militaria* (*Aedes sacras et opera publica circumire inspiciendi gratia, an sarta tectaque sint vel an aliqua refectione indigeant, et si qua coepta sunt ut consummentur, prout vires eius rei publicae permittunt, curare debet curatoresque operum diligentes sollemniter praeponere, ministeria quoque militaria, si opus fuerit, ad curatores adiuvandos dare.*)<sup>27</sup>.

p. 52: în text, scrie despre o scrisoare a lui Plinius în care ar fi invocat „mo-tivele inițiativei imperiale”, dar în nota 122 citează două epistole pliniene – *Ep.*, 10, 41-42; de fapt, textul citat incomplet de Honcu se găsește în *Ep.* X, 41, 1: *aeternitate tua quam gloria digna quantumque pulchritudinis tan-tum utilitatis habitura*<sup>28</sup> (cuvântul subliniat lipsește în pasajul reprodus de autoare).

p. 54: a auzit cineva de aşezarea „Carian Stratonicea”? Autoarea trebuie să fi preluat denuminația din engleză – aşadar, din bibliografia secundară, co-rect fiind Stratonicea din Caria. De altfel, nici despre gesturile unor împă-rați (Augustus, Nero, Claudius, Antoninus Pius) în favoarea orașelor din Imperiu pomenite în rândurile precedente nu face nicio referire la vreo sur-să antică (p. 53-54). Combinăția, în același paragraf, de date preluate – chi-purile – direct din izvoare, dar fără a fi citate, și din istoriografia secundară, care derutează pe cititorul atent, se mai întâlnește în paginile cărții – de ex-emplu, la p. 45-47, 49, 55, 57, 61, 64, 70.

p. 55: Tacitus ar menționa în *Ann.*, IV, 13 (nota 147), „contramandarea tri-butului în vedera reabilitării orașelor asiatiche sub Tiberius”. Informația e in-corectă și incompletă, ceea ce pune la îndoială consultarea directă a operei taciteice. În *Annales* IV, 13, 1, se spune că, la propunerea lui Tiberius, Sena-tul a decis scutirea de impozite timp de trei ani a orașelor Cibyra din Asia și Aegium din Ahaia, avariate de un cutremur (*factaque auctore eo senatus*

<sup>27</sup> <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>

<sup>28</sup> Plinio Cecilio Secundo, *op. cit.*, 1014; Plinio il Giovane, *op. cit.*

*consulta, ut civitati Cibyrraticae apud Asiam, Aegensi apud Achiam, motu terrae labefactis, subvenireetur remissione tributi in triennium.)<sup>29</sup>.*

p. 55, nota 144: după Honcu, în Asia afectată de cutremur (a. 17 d.H.), Tiberius ar fi trimis un „pretor” care ar fi sugerat Senatului remiterea tributului provinciei, susținându-și afirmația prin citarea lui Tacitus, *Ann.*, II.47.3-4 (aici, indică subcapitolele, în alte părți – nu); în *Ann.*, II, 47, 4, istoricul latin vorbește, însă, de un „fost pretor” (*Delectus est M. Ateius e praetoriis*) (subl.n.)<sup>30</sup>, așa cum scria mai târziu și Dio Cassius, LVII, 17, 7: „Orașele din Asia fiind zguduite de un cutremur, aici a fost numit un guvernator cu rangul de *fost* pretor, ajutat de cinci lictori” (subl.n.)<sup>31</sup>. Că aceste trimiteri, ca și altele, sunt preluate, se poate deduce și din maniera diferită în care transcrie elementele tehnice, uneori la același autor sau aceeași operă – atât cu punct între ele, ca în sistemul anglo-saxon (e.g.: IV.XI.3 – p. 40, nota 36; 2.95 – p. 37, nota 16; V.XII.2 – p. 42, nota 48; 50.10.3 – p. 42, nota 51; X.7 – p. 43, nota 56; 5.48 – p. 45, nota 70; 1.6.1 – p. 70, nota 243), cât și cu virgulă (e.g.: I, 2 – p. 35, nota 2; 22, 5 – p. 44, nota 62; 47, 1 – p. 56, nota 154; 6, 45, 2 – p. 56, nota 154; 2, 56 – p. 61, nota 188; 2, 60 – p. 62, nota 193).

p. 55, nota 145: citează Dio Cassius, LIX, 5, care ar fi arătat că banii oferiti de împărat pentru diferite lucrări în provincii ar fi fost „extrași și din *aerarium*”; o asemenea informație nu există în pasajul indicat.

p. 56: o foarte gravă eroare: după Ana Honcu, *Vita Gallieni* din *Historia Augusta* ar conține informația conform căreia „suveranul a trimis doi arhitecți, Cleodamus și Athenaeus din Byzantium, pentru *fortificarea Histriei și a regiunii vest Pontice* (sic!)” (subl.n.). Probabil a preluat informația, pe care n-a înțeles-o corect, dintr-un articol al lui Mitchell citat la nota 152 (titlul în *Bibliografie*, p. 315), fapt demonstrat atât de nemenționarea niciunei ediții a izvorului respectiv în *Bibliografie*, cât și de scrierea greșită a expresiei „vest Pontice”, în loc de „vest-pontice”, cum e pe românește. În culegerea de biografii imperiale nu e vorba de *Histria*, cetatea greacă din Pontul Stâng, ci de Dunăre (*Hister*): în acest timp – se pune acolo –, „sciții” (adică, goții), navigând pe Pontul Euxin, au intrat pe Dunăre (*Histrum*), provocând multe distrugeri grave teritoriului roman, Gallienus, aflând despre aceasta, însărcinând pe bizantinii Cleodamus și Athaeneus cu restaurarea și fortificarea orașelor, după care s-au purtat lupte în jurul Pontului (*Inter haec Scythaes per Euxinum navigantes Histrum ingressi multa gravia in solo Romano fecerunt. Quibus compertis Gallienus Cleodamum et Athenaeum Byzantios instaurandis urbibus muniendisque praefecit, pugnatumque est*

<sup>29</sup> P. Cornelius Tacitus, *Annalen*, Lateinisch-deutsch, Herausgegeben von Erich Heller, mit einer Einführung von Manfred Fuhrmann, Artemis & Winkler, Mannheim, 2010, 302.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 162.

<sup>31</sup> Cassius Dio, *Istorie romană*, vol. III, traducere, note și indice A. Piatkowski, București, 1985, 65.

*circa Pontum...)* (subl.n.)<sup>32</sup>. Cine a împiedicat-o pe Ana Honcu să citească informația corectă sau măcar s-o verifice pe cea preluată consultând volumul II din *FHDR*, p. 102-103 (traducere Vladimir Iliescu), sau ediția *Istoria augustă*, București, 1971, p. 387 (traducere Constantin Drăgulescu)? Dar pentru aceasta ar fi trebuit să cunoască faptul că lucrările respective există. Mulți colegi tineri – sperăm că Ana Honcu nu se află printre ei – nu au nicio considerație pentru munca onestă și extrem de valoroasă la vremea ei a istoricilor și clasiciștilor care au realizat pentru cultura românească *corpora* utile și au tălmăcit din autorii antici, apelând la istoriografia contemporană străină sau la tot felul de site-uri, unele de-o calitate filologică și științifică foarte îndoiefulnică.

Rămânând tot pe pagina 56, semnalăm o situație apropiată de cea tocmai amintită: ni se spune că „Tacitus și Suetonius judecă sever domnia lui Tiberius din cauza lipsei de inițiativă în domeniul edilitar”, dar, dintre cei doi istorici latini, „Tacitus, mai ales, a prezentat un potret extrem de nefavorabil al lui Tiberius”. Indicațiile din nota 154 sunt Suet., *Tib.*, 47, 1 și Tac., *Ann.*, 6, 45, 2 (anterior, la p. 55, notele 144 și 147, cifra cărții era dată în caractere latine), tot acolo făcându-se referință și la un articol din 2016 semnat de Dubois-Pelerin (vezi titlul în *Bibliografie*, p. 306). Autoarea ori n-a citit cu atenție textele anticilor, lucru care se vede și din aceea că, având în vedere cele discutate de ea, trimiterea corectă la *Annales* ar fi fost VI, 45, 1<sup>33</sup>, ori n-a înțeles ce-a scris cercetătorul contemporan, ori a preluat de la acesta o interpretare greșită. E drept că, în *Anale*, Tacitus are adesea o atitudine critică față de Tiberius, dar nu e cazul în paragraful amintit; dimpotrivă, spre deosebire de Suetonius, e laudativ: „catastrofa” care s-a abătut asupra Romei prin „năpraznicul incendiu” (*gravi igne*) din anul 36, scrie el, „Caesar /Tiberius – n.n./” a întors-o spre gloria lui (*ad gloriam vertit*), plătind daunele clădirilor particulare și ale caselor de închiriat; în urma estimărilor făcute de o comisie formată din cinci persoane, s-au investit în acest gest de dărnicie (*munificentia*) o sută de milioane de sesterți, fiind cu atât mai bine permis de multime (*tanto acceptius in vulgum*), cu cât Tiberius, destul de măsurat (*modicus*) în construcțiile private, n-a construit nici în plan public decât două edificii (*duo opera struxit*) – templul lui Augustus și scena teatrului lui Pompei, pe care, după finalizare, nu le-a mai dedicat (*haud dedicavit*), fie din dispreț față de popularitate (*contemptu ambitionis*), fie din cauza bătrâneții (*an per senectudem*); i s-au decretat onoruri despre care, din

<sup>32</sup> SHA, *Gall.*, XIII, 6, în *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Édition bilingue latin-français, Traduction du latin par André Chastagnol, Éditions Robert Laffont, Paris, 1994, 824.

<sup>33</sup> Și în nota 105 de la p. 160, trimiterea corectă este la *Ann.*, I, 39, 4 – cf. P. Cornelius Tacitus, *Annalen*, 62.

cauza sfârșitului iminent, nu se știe câte au fost respinse și câte – acceptate<sup>34</sup>.

Dar pentru că vorbim de Tacitus și *Annales*, iată o situație de la p. 226. Aici, se citează un „celebru pasaj”, cum îl numește autoarea, din aceeași operă taciteică, mai precis din XVI, 28, 3 (se observă inconsecvența în citarea cifrei cărților din scrierea taciteică – cu cifre arabe în unele note, cu cifre romane în altele, ceea ce înseamnă că le-a preluat din lucrări diverse): „cele mai cultivate și nobile maniere cunoscute umanității”. Am cercetat cu atenție textul latinesc din paragraful indicat, pentru a descoperi cum a ajuns Ana Honcu la această traducere, dar nu am găsit nicio frază și niciun cuvânt care să corespundă cât-de-cât versiunii puse între ghilimele. Concluzia decurge de la sine: această invenție este rezultatul neconsultării scrierii antice, fiind, foarte probabil, preluată dintr-o lucrare contemporană.

Și tot despre Tacitus: la p. 76, redă acest citat din *Agr.* 21 (cf. nota 283), fără a ni se spune dacă este tălmăcirea sa, o preluare din vreo ediție românească, o traducere dintr-una străină sau dintr-o lucrare din bibliografia secundară (de altfel, acest lucru este valabil pentru *toate* textele traduse din sursele clasice folosite în lucrare): „puțin câte puțin se ajunge la gustul pentru porticuri și băi, la eleganța ospețelor, pe care cei fără experiență o numesc civilizație”. Textul latinesc, care se află în *Agricola* 21, 2<sup>35</sup>, nu permite o traducere similară celei indicate de Honcu nici din punct de vedere al conținutului, nici din cel al formelor gramaticale; acesta este: *paulatimque discessum ad delenimenta vitiorum, porticus et balinea et conviviorum elegantiam. Idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum par sevitutis esset*<sup>36</sup>. După cum se vede, originalul este mai bogat, iar autorul plasează acțiunea la trecut, nu la prezent, pentru că *discessum* (< vb. *discedo*, -ere) este un particiupu perfect pasiv eliptic de verbul *esse* (împreună / *discessum est*/ formează indicativul perfect pasiv cu valoare impersonală), iar *vocabatur* (< vb. *voco*, -are) este un indicativ imperfect pasiv pers. a III-a; prin urmare, frazele se află la trecut, nu la prezent. Niciuna dintre traducerile în limbile moderne consultate de noi, inclusiv cea engleză din ediția menționată în *Bibliografie*, nu concordă cu cea a Anei Honcu – engleză: „and little by little the Britons were seduced into alluring vices: to the lounge, the bath, the

<sup>34</sup> Textul latin în P. Cornelius Tacitus, *Annales*, 440; una dintre versiunile românești pe care ar fi putut-o consulta, urmată și de noi, era Cornelius Tacitus, *Anale*, traducere din latină, introducere și note de Gheorghe Guțu, confrontarea textului Gabriela Creția, Humanitas, București, 1995, 264.

<sup>35</sup> După cum rezultă din *Bibliografie*, p. 297, Ana Honcu a folosit ediția din cunoscuta colecție Loeb Classical Library, Tacitus, *Dialogus. Agricola. Germania*, London-New York, 1914, unde, întradevar, la p. 206 nu are număr de subcapitol; ea indică drept traducător al celor trei scrierii taciteice pe William Peterson, dar acesta a tălmăcit în engleză doar *Dialogus*, celelalte două opere fiind traduse de Maurice Hutton.

<sup>36</sup> Cf. Tacito, *Agricola*, testo latino a fronte, Saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di Sergio Audano, Ariccia, 2017, 38, dar vezi și <http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.agri.shtml#21>, fără cifră de subcapitol; în Tacitus, *Dialogus. Agricola. Germania*, 206, unde, de asemenea, capitolul nu are indicat subcapitol, în loc de *discessum*, apare forma *descensum*.

well-appointed dinner table. The simple natives gave the name of ‘culture’ to this factor of their slaven”<sup>37</sup>; italiană: „gradualmente si giunse alla seduzione dei vizi: portici, bagni, banchetti di lusso. Per gli sprovveduti tutto questo era civiltà, mentre in realtà era parte integrante della servitù”<sup>38</sup>; română: „puțin câte puțin, britanii s-au lăsat ispititi de vicii, de porticuri și băi, de eleganță ospitelor. Nepricepuți, numeaui civilizație ceea ce alcătuia o parte a subjugării lor”<sup>39</sup>. Nu rămâne decât să credem că traducerea din lucrarea Anei Honcu, făcută după cineștiie-ce text latin sau modern, este o improvizație nereușită.

p. 61: scrie că Cicero privea cu rezerve „înfrumusețarea orașului cu noi clădiri” și indică în nota 188 *De officiis*, II, 56; nu în acest subcapitol din scrierea ciceroniană se află informația respectivă (aici amintește reflecții ale lui Teofrast și Aristotel despre bogăție și risipă), ci în II, 60, unde, cum arată mai jos, fără a mai cita opera lui Cicero, ci folosindu-se de istoriografia secundară (notele 189-190), omul politic roman își manifestă reticența față de lucrări precum teatre, portice sau temple noi, îndemnând ca banii să fie investiți în ziduri de apărare, flotă, porturi, canalizări sau alte lucrări de interes public (*Atque etiam illae impensaiae meliores, muri, navalia, portus, aquarum ductus omniaque, quae ad usum rei publicae pertinent... Theatra, porticus, nova templa verecundius reprehendo propter Pompeium, sed doctissimi non probant, ut et hic ipse Panaetius, quem multum in his libris secutus sum...*) („Mai bine sunt întrebuiuțăți banii în ziduri de apărare, flotă, porturi, canalizări de ape sau alte lucrări făcute pentru folosul statului... teatrele, porticele, templele noi nu le critic, din respect pentru Pompei; cei înțelepti însă nu le aprobă, ca, de pildă, Panaetius, pe care l-am urmat în mare măsură în această carte...”)<sup>40</sup>. Tot pe aceeași pagină, ni se spune că Cicero cataloga teatrele, templele, porticurile printre „*largitiones corrupte*”, fără a se indica nicio lucrare ciceroniană care să conțină expresia. Oricum, aceasta este eronată, deoarece *corrupte*, nu *corupte*, cum scrie Honcu, este un adverb, adjecțivul fiind *corruptus*, -a, -um (*corruptum* amintit la p. 219); prin urmare, forma corectă ar fi trebuit să fie *largitiones corruptae*. În *De officiis*, II, 53, Cicero, comentând un reproș făcut de regele macedonean Filip fiului său Alexandru în legătură cu intenția acestuia de a câștiga bunăvoița macedonenilor prin daruri în bani, scria că *melius etiam*

<sup>37</sup> Tacitus, *Dialogus. Agricola. Germania*, 207.

<sup>38</sup> Tacito, *Agricola*, 39.

<sup>39</sup> Publius Cornelius Tacitus, *Biografia lui Agricola. Începuturi ale istoriei Marii Britanii*, Studiu introductiv, traducere și note de Eugen Cizek, București, 2003, 36.

<sup>40</sup> Text latin după Marco Tullio Cicerone, *De officiis...* 186; vezi și <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off2.shtml#60>; text românesc după Marcus Tullius Cicero, *Despre îndatoriri*, traducere din limba latină și note de David Popescu, studiu introductiv de Aurelian Tache, Editura Științifică, București, 1957, 143.

*quod largitionem «corruptelam» dixit esse* („e și mai bine zis că darurile bănești înseamnă corupție”)<sup>41</sup> – deci, nimic despre teatre, terme și porticuri.

p. 61: se reproduc informații din Vitruvius (*De architectura*)<sup>42</sup> și Seneca (*De beneficiis*) a căror corectitudine nu poate fi verificată prin trimiteri în note.

p. 61: scrie despre „nenumărate scrisori și eseuri (!)” care „vorbesc de oferirea jocurilor și construcția de clădiri noi”; n-am auzit până acum de vreo scriere antică care să se numească „eseu”.

p. 61: se afirmă despre Cicero că ar fi fost, ca și Seneca, un „stoic”. Ana Honcu, care se ocupă de istorie antică și citează în lucrarea sa de mai multe ori pe oratorul și omul politic arpinat, dovedește că are o enormă lacună intelectuală: Cicero a împărtășit scepticismul academicilor, respingând stoicismul în *Paradoxa Stoicorum*.

p. 70: cartiere „urbane industriale”, activitate „industrială”. *Industria* are un alt înțeles în latină. Determinativul respectiv trebuie să fi fost preluat din istoriografie, pentru că în trimiterea din nota 243 la lucrarea cu nume inventat a lui Columella, *De Agr.* 1.6.1. – aşadar, *De agricultura*, în loc de *De re rustica*, tradus în edițiile englezești *On Agriculture*<sup>43</sup> – nu se întâlnește, aşa cum ar lăsa ea să se înțeleagă, și nici nu poate fi aplicat realităților antice: romanii nu lucrau „industrial”, ci, eventual, „artizanal” (vezi „activitatea artizanală” pe aceeași pagină) sau „meșteșugăresc”.

p. 176: comentând acțiunile unor particulari care, la Callatis, au reparat turnuri, ziduri și porți după 170 d.H., Honcu scrie: „observăm că a fost respectată legislația care obliga particularii să obțină permisiunea împăratului sau a guvernatorului pentru construcția sau repararea zidurilor”; își susține afirmația făcând trimitere în nota 221 la *Dig.* 1.9.4. Credem că putem afirma cu toată certitudinea că autoarea nu a citit norma indicată, pentru că ea nu are nicio legătură cu problema discutată în lucrare (face parte dintr-un grup de prevederi referitoare la senatori; iată conținutul: *Qui indignus est inferiore ordine, indignior est superiore.*)<sup>44</sup>. Pe Honcu ar fi ajutat-o *Dig.* 50.10.6, amintită de noi mai sus: *De operibus, quae in muris vel portis vel rebus publicis fiunt, aut si muri exstruantur, divus Marcus rescripsit praesidem aditum consulere principem debere*<sup>45</sup>.

Oprindu-ne aici cu exemplele, reiterăm observația de mai sus: în privința surselor literare și juridice, lucrarea are drept caracteristică citarea în-

<sup>41</sup> Text latin după Marco Tullio Cicerone, *De officiis...*, 180; vezi și <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off2.shtml#53>; text român după Marcus Tullius Cicero, *Despre îndatoriri*, 137.

<sup>42</sup> După Honcu, Vitruviu „consacră săpte capitole pentru *theatrum latinum* și alte 14, templelor”, dar rămâne un mister în ce cărți din *De architectura* se întâlnesc informațiile respective; vezi Vitr., *De arch.*, IV, 3-9 (despre temple); V, 3; 6-8 (despre teatre).

<sup>43</sup> Vezi Columella, *On Agriculture*, Volume I, Books 1-4, Translated by Harrison Boyd Ash, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941, col. Loeb Classical Library; Honcu citează în Bibliografie, p. 297, o ediție din 1960.

<sup>44</sup> Cf. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>

<sup>45</sup> Cf. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>

consecventă și, din păcate, de multe ori incorectă a informațiilor. E o diferență majoră față de partea epigrafică a demersului său.

Ana Honcu folosește sistemul anglo-american de citare și nu înțelegem de ce scrie *Ibidem* (vezi p. 37 /nota 18/, 38 /nota 26/, 45 /notele 67, 72/), în cazul acestuia fiind nevoie de reluarea informației din nota anterioară, chiar și când e vorba de aceeași pagină; de altfel, în această privință, autoarea manifestă inconsecvență.

Unele erori de limbă au fost, probabil, inevitabile, o responsabilitate având, în acest sens, și echipa editorială: greșeli ortografice (p. 34: „bine-venită”; p. 40: „bine-cunoscută”; p. 167: „cvasi-municipală”; p. 153, nota 50: „prea strălucita cetate”), de punctuație (p. 124, nota 360: *scholae* /sic! lipsește virgula/ ca și templele, /sic! virgulă între subiect și predicat/ erau închinate zeilor”; p. 138: „construcția, refacerea, /sic! virgulă între elemente de vorbire legate prin conjuncția *sau* cu funcție copulativă/ sau decorarea edificiilor”; p. 169: „activități de refacere, construcție, /sic! vezi observația anterioară/ sau amenajare a căilor rutiere”; p. 175: „grota, /sic! virgulă între subiect și predicat/ și-a avut”; p. 233: „un proiect coordonat de magistrați, /sic! vezi observația anterioară/ ar putea”), de acord (p. 148: „acest tip de dovezi... ar trebui tratate /sic! corect, tratat/ cu prudență”), tautologii (p. 31: „scoate în evidență”; p. 44, 55: „scos în evidență”) și.a. (p. 155: „locația topografică a acestei clădiri”; p. 211: „locația statuii”).

Autoarea ar fi trebuit să fie mai atentă la acordul cuvintelor latinești cu cele românești în construcțiile în care apar alături. Ea a scris corect „fiecărui *honos*” (p. 68), „un *honos*” (p. 68, nota 229), „unei *statio portorii*” (p. 83), „o *statio*” (p. 123), „un *accubitus*” (p. 129), „vechile *poleis*” (p. 149, 236, 237), „acelor *poleis*” (p. 212), „*balneum-ul*” (p. 163), „o *domus*” (p. 173), „unei *domus*” (p. 180), „un *munus*” (p. 111 /nota 245/, 189, 210), „unui *munus*” (p. 188), dar alte formulări lasă de dorit: pentru „prin construcția *forum-urilor*” (p. 62), să ar fi nimerit „prin construcția de *fora*”; pentru „mai multe *forum-uri*” (p. 128, nota 395) – „mai multe *fora*”; *aedes* este un substantiv de genul feminin, aşa cum rezultă și de la p. 125, unde scrie că „se traduce prin capelă sacră, încăpere”; prin urmare, sunt incorecte exprimările de genul „ridicarea unui *aedes* sacru” (p. 87), „*aedes-ul*” (p. 126, 127), „refacere a *aedes*-ului *augustalium*” (p. 126), „un *aedes*” (p. 128, 219), „acest *aedes*” (p. 128). La fel, sună nepotrivit în română „din preajma *aedes fabrum*” (p. 128), „monopolul *publicum portorii Illyricum*” (p. 140), „repräsentarea *Macellum Magnum* pe monedele...” (p. 154), „conform *Historia Augusta*” (p. 154), „curatela *aedes sacrae*” (p. 156). De ce „Mars” (p. 173), și nu Marte?

În ceea ce privește *Bibliografia*, credem că ea ar fi trebuit sistematizată altfel (lucrările generale trebuiau separate de cele speciale), dar respectăm opțiunea autoarei. În schimb, cu riscul de a fi fost inconsecventă, fapt pentru care nimeni n-ar fi critiat-o, în dreptului numelui Bărbulescu trebuia

să indice în mod obligatoriu întregul prenume, nu doar litera acestuia (M.) (p. 300, 303), pentru că, altfel, e o sursă de gravă confuzie, cititorul neavizat neștiind că e vorba de două persoane – Maria Bărbulescu (de la Constanța) și Mihai Bărbulescu (de la Cluj-Napoca).

În concluzie: o lucrare care ar fi putut fi pe deplin merituoasă, dacă ideile interesante formulate pe seama fenomenului edilitar din Moesia (Moesia Inferior) și Dacia, asimilat, în mod greșit, în întregime cu evergetismul, n-ar fi fost viciate de pretenția autoarei de a fi consultat corect izvoarele literare și juridice și dacă ar fi fost într-adevăr ajutată de cei care au avut responsabilitatea științifică și juridică și răsplata pecuniară s-o facă.

Nelu ZUGRAVU,

*Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, nelu@uaic.ro*

*Metamorfosi del classico in età romanobarbarica*, a cura di Antonella BRUZZONE, Alessandro FO, Luigi PIACENTE, Firenze, Sismel-Editioni del Galluzzo, 2021, 162 p. (*Nuova Biblioteca di Cultura Romanobarbarica 2*),  
ISBN: 978-88-9290-157-5

Bazate în special pe analiza și critica intertextuală și pe metoda comparativă, cele mai multe dintre studiile reunite în volum examinează mai adesea maniera în care au fost readaptate genuri și motive, dar și alte fenomene literar-estetice clasice în operele unor autori latini târzii, respectiv de la sfârșitul secolului al IV-lea și până la începutul celui de-al VI-lea. Astfel, Antonella Bruzzone, în *Mundum tibi nullus ademit. Il paradiso non-perduto per Ila in Draconzio* (p. 3-22), se oprește asupra motivului *locus amoenus* din mitul lui Hylas preluat de poetul Drancontius (sec. V) din *Mata-morfoze-le* lui Ovidiu, demonstrând, într-un exercițiu de fină virtuozitate analitică intratextuală, intertextuală și semantică (vezi, de exemplu, paragrafe dedicate semnificației cuvântului *mundum* în *Romul.* 2, 134 și rolului cheie al lui *dies* în *Claud. Rapt.* 2, 282), că autorul tardoantic, în strânsă afinitate cu *Claudius Claudianus (De raptu Proserpinae)*, l-a transformat dintr-un spațiu paradisiac pierdut de victimele asaltate de erotism din scrierea poetului clasic, într-unul al inocenței și frumuseții, „un mondo ultraterreno radiosso, colorato, profumato..., assolutamente perfetto, con tratti dell'età dell'oro..., un paesaggio ideali da Campi Elisii non da Inferi, appunto un paradiiso” (p. 17), un „paradiso trovato” (p. 11-18). Fabio Gasti, în *Dal Titano ai martiri torinesi: un percorso ennadiano di poesia e fede* (p. 43-54), examinează câteva pasaje din poemul *Itinerarium Brigantionis castelli* (carm. I, 1) al lui Ennodius (debutul veacului al VI-lea), arătând convingător că, deși, în principiu, episcopul-poet a aderat la tradiția clasică a literaturii de călătorie, s-a îndepărtat de aceasta „attraversandola” (p. 50), dându-i, atât

din punct de vedere al conținutului, cât și stilistic, o nouă valoare, în întreagime creștină, respectiv o cale spirituală susținută de providența divină. În pagini dedicate aceluiași autor, Filomena Giannotti (Ceu flos succisus atra. *Matamorosi di un topos classico in Ennodio* (carm. 2, 86 = 204 *Vogel*), p. 55-76) demonstrează, analizând foarte atent vocabulele și expresiile (de exemplu, *cana fedes*) ale epigrammei în distihi elegiaci dedicată lui Be-nignus, episcop de Milano între 465 și 472, cum prelatul din Pavia a metamorfozat și readaptat în cheie creștină *topos-ul flos succisus* „codificato da Catullo e poi da Virgilio” (p. 70): floarea tăiată este ghidul spiritual al comunității religioase milaneze, depozitarul tuturor virtuților; în temeiul celor discutate, a realizat și traducerea micului poem ennodian (p. 72). În *Presenta di Fedro e ‘metamorosi’ della favola tra IV e V secolo* (p. 109-131), Silvia Mattiacci arată că Ausonius și Avienus, autori de la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea, au cunoscut în mod direct, nu prin intermediari, cum susțin unii, *corpus-ul* de fabule al lui Phaedrus, ei reutilizând genul fabulist, primul „contaminându-l” cu epigramma („sfruttando la contiguità favola/epigramma”) (p. 111-122; citatul de la p. 122), cel de-al doilea „metamorfozându-l” metric, respectiv redactând fabule în distihi cu ritm dactilic și într-un stil „fondato sull’antitesi e la costante elaborazione retorica” (p. 122-127; citatul de la p. 122). La rândul său, Raffaele Perrelli, exploatând comportamentul lui Claudius Claudianus față de anumiți *topoi* ai poeziei elegiace prezenti în *Laus Serenae* (42-43), *De raptu Proserprinae* (1, *praef.* 1-12; 2, 326-360) și *VI cos. Hon.* (*praef.* 1-26), în special prin reexaminarea unor *loci paralleli* cu elegiile 4, 11 și, mai ales, 3, 3 ale lui Proper-tius, ajunge la concluzia că acesta din urmă este pentru poetul târziu un „antimodel” (*Claudiano antielegiaco e Properzio* 3, 3, p. 133-144). În sfârșit, Joop van Waarden opinează că Symmachus este primul reprezentant al metamorfozei, în Antichitatea târzie, a paradigmelor clasice, de sorginte ciceroniană, a politeței epistolare, aşa cum o arată utilizarea în scrisorile sale a pronumelor *ego/nos, tu/vos*; „in Symmachus and his generation – conchide autorul –, epistolay politeness becomes a central concern in social intercourse, the letter as such gaining priority over the message it conveys as a lubricant in *amicitia* relationships” (*Symmachus and the Metamorphosis of «You and I» in Epistolary Usage*, p. 145-161; citatul de la p. 159).

Oarecum alături de tema culegerii – *metamorosi del classico* –, sunt contribuțiile semnate de Domenico Lassandro (*Stilicone dall’esaltazione al disprezzo*, p. 99-108), Gavin Kelly (*Titles and Paratexts in the Collection of Sidonius’Poems*, p. 77-97) și Marco Formisano (Land und Meer. *La Praefatio al De raptu Proserprinae*, p. 23-41). Primul evocă imaginea dihotomică a generalului de origine vandală care între 395 și 408 a jucat un rol politic excepțional în Imperiul roman deja divizat: pozitivă, encomiastică, în Dipticul de la Monza și în poemele politice ale lui Claudius Claudianus – negativă, defăimătoare, în *De redditu suo* a lui Rutilius Namatianus și în *His-*

*toriae adversus paganos* ale lui Orosius. Cel de-al doilea realizează o adevarată ediție critică a manuscriselor poemelor lui Sidonius Apollinaris. Cel de-al treilea, epatând prin concepe și expresii insuficient de clare, împrumutate sau inspirate din diversi teoriticieni ai literaturii și înțelese doar de el („pseudomorfosi”, „pseudometamorfosi”, „allegoria metaletteraria”, „allegoria dell’allegoria”, „allegoria dell’allegoresi”, „allegoria della lettura allegorica”, „sillepsi” „a plot available for plots”, „ecoton” etc.), și apelul la instrumente de investigație cu nume ciudate („liminologia”, „geocritica”, „ecocritica”), e nebulos și plin de prețiozitate; fiind întrutotul de acord cu aprecierea din *Introduzione* (p. IX-XII) a îngrijitorilor volumului, conform căreia demersul său „introduce” „un taglio assai diverso rispetto agli approssimi tradizionalmente consolidatisi” (p. XI), conchidem că, după părerea noastră, el nu contribuie la înțelegerea în cheia de lectură pe care și-o dorește (vezi alambicata demonstrație de la p. 27-30 în jurul participiului prezent *legens*) a mesajului din „carme prefatorio claudianeo”. Prin urmare, credem că acest text nu-și avea locul în volum.

Conchidem că cele mai multe studii din această culegere aduc contribuții metodologice și interpretative novatoare, originale, care vor stimula cercetarea literaturii latine târzii.

Nelu ZUGRAVU,  
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, [nelu@uaic.ro](mailto:nelu@uaic.ro)

Ionuț HOLUBEANU, *Organizarea bisericăescă în Scythia și Moesia Secunda în secolele IV-VII*, Editura Basilica, București, 2018, 462 p.,  
ISBN: 978-606-29-0223-0

Prima impresie pe care o are cititorul cărții lui Ionuț Holubeanu este că se găsește în fața unei lucrări erudite. Autorul a folosit în demonstrațiile sale toate sursele primare pe care le-a găsit în legătură cu subiectul abordat, și în mod aproape exhaustiv literatura modernă de specialitate. Deși apărută la o editură eclesiastică – Basilica, a Patriarhiei Ortodoxe Române –, care nu este legată de mediul academic sau de cercetare, scrierea de față se străduiește să răspundă, cel puțin la nivel formal, rigorilor unei lucrări științifice.

Cartea începe cu o repunere în discuție a statutului canonic al episopiei Tomisului (cap. I. *Noi interpretări privind rangul scaunului episcopal de la Tomis în secolele al V-lea și al VI-lea*, p. 19-70). Autorul pornește de la informațiile certe, conținute de istoriile eclesiastice ale lui Sozomenos (*Hist. eccl.* 6, 21, 3; 7, 19, 2; 26, 6) și Theodoret (*Hist. eccl.* 4, 36 (35), 1), precum și de decretele imperiale ale lui Theodosius I (*CTh* 16, 1, 3 – anul 381) și respectiv Zenon (*CI* 1, 3, 35 (36), 2 – anul 480), care atestă situația excepțională din punct de vedere canonic a eparhiei Scythiei Minor în anti-

chitatea târzie: existența unui singur scaun episcopal pentru întreaga provincie, până cel puțin în primele decenii ale secolului al VI-lea. După ce trece în revistă cu acuratețe aceste informații, I. H. își propune să demonstreze că Tomisul a fost mitropolie încă din secolul al IV-lea și, ca urmare, pornește în căutarea unor eparhii care să fie subordonate episcopului din Scythia. Pornind de la supoziția lui E. Honigmann că, în lista pe care el a reconstituit-o pentru participanții conciliului ecumenic de la Constantinopole (381), episcopul de Chersones ar putea fi un sufragan al celui de Tomis<sup>1</sup>, I. H. transformă această supoziție în certitudine, adăugându-l apoi în ecuație pe episcopul Bosphorului, pur și simplu pentru că apare pomenit mereu alături de cel de Chersones. Cei doi episcopi apar într-adevăr în listele de semnături ale unor sinoade locale sau ecumenice, aşa cum indică autorul (p. 61-62), dar nici una dintre aceste surse nu pomenește cele două scaune episcopale ca fiind în vreun fel sau altul legate de cel al Tomisului. Episcopii respectivi apar pur și simplu în lista participanților. În acest raționament, autorul pare să treacă cu vederea faptul – pe care l-a constatat el însuși la începutul capitolului – că toate sursele explicite pe care le cunoaștem în legătură cu acest subiect insistă în a vorbi de o singură episcopie pentru întreaga provincie Scythia Minor<sup>2</sup>. În continuarea demonstrației sale, I. H. o adaugă la lista eparhiilor presupus subordonate celei de Tomis pe cea de Odessos, pornind de la o scrisoare de răspuns adresată de episcopii Moesiei Secunda împăratului Leon I în 457 sau 458, unde episcopul Dizzas ține să precizeze că el aparține de fapt Scythiei Minor. I. H. presupune că, aici, e vorba de eparhia ecclaziastică a Scythiei. Această interpretare nu este însă deloc obligatorie: punându-și semnătura pe un document ecclaziastic, redactat de către ierarhii Moesiei Secunda, e mult mai firesc ca episcopul de Odessos să precizeze că scaunul lui, încadrat canonic acestei eparhii, se găsește de fapt în provincia civilă a Scythiei Minor. Această variantă elimină implicit complicațiile date de statutul canonic aparte al provinciei, menționat mai sus. La rândul său, I. H. încearcă să înlăture aceste complicații presupunând că informațiile cu privire la prezența unui singur scaun episcopal în Scythia Minor se referă la provincia civilă, pe care el o consideră a fi mai restrânsă decât cea ecclaziastică. Din păcate, însă, nu avem nici un argument pentru a lua în considerare o asemenea ipoteză. De fapt, situația episcopului de Tomis a fost clar explicată deja de J. Gaudemet în 1958, care arată că în cazul Scythiei Minor, sediul episcopal fiind în metropolă, acesta este un episcop

<sup>1</sup> E. Honigmann, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople*, *Byzantion* 11/2, 1936, 446, n. 1.

<sup>2</sup> Explicația poate fi una mult mai simplă: atât în varianta listei participanților la sinodul de la Constantinopole păstrată de Mansi (III, 572), cât și în cea reconstituită de Honigmann, *loc. cit.*, sub numele Scythia apar Tomisul și Chersonesul. Cum ambele sunt legate de teritorii cunoscute în cultura antică sub numele de Scythia, este extrem de simplu ca ele să fi fost puse alături din comoditate.

metropolitan, chiar dacă nu are eparhii sufragane<sup>3</sup>. Această explicație merge pe linia informațiilor pe care le dau toate sursele scrise din epocă și, în același timp, explică foarte bine titlul de *episcopus metropolitanus* cu care se identifică un Paternus în sec. VI.

Ipoteza unui episcop, rezident în metropolă și având sub jurisdicție întreaga provincie Scythia Minor, simplifică lucrurile și în cazul lui Valentinian, care tot în sec. VI se intitulează *episcopus Scythiae* și căruia îi este dedicat al doilea capitol al cărții de față (*Valentinianus episcopus Scythiae* (cca. 550), p. 71-112). Mergând pe direcția deschisă deja în capitolul întâi, I. H. își propune să demonstreze faptul că, în ciuda titlului pe care și-l asumă, Valentinian a deținut rangul de mitropolit. Demonstrația sa pornește de la un epitet onorific – *religiosissimus* – folosit la conciliul al V-lea ecumenic (553) pentru episcopii metropolitani, deși recunoaște că un asemenea argument nu este suficient pentru determinarea situației canonice a unui ierarh (p. 81). Considerând însă ipoteza enunțată în cap. I al cărții – că ierarhii Scythiei Minor au fost mitropoliți de la 381 – drept certitudine, autorul începe o demonstrație care să impresioneze unui edificiu construit pentru a putea fi apoi dărâmat. Dat fiind faptul că în documentele oficiale Valentinianus este numit episcop, pe când I. H. consideră că ar trebui să fie mitropolit, el lansează ipoteza unei „retrogradări” a provinciei eclesiastice a Scythiei, de la rangul de mitropolie la cel de arhiepiscopie autocefală, după care aduce argumente împotriva presupusei retrogradări. Ajungând la concluzia că ea nu putea să fi avut loc, deduce că Valentinianus trebuie să fi fost de fapt mitropolit, iar titlul de episcop menționat de documente nu reflectă o realitate prezentă, ci este o titulatură arhaizantă<sup>4</sup>. Din nou trebuie să observ că soluția lui Gaudemet rămâne cea mai simplă: un episcop rezidând în metropolă, și având autoritate asupra întregii provincii, este firesc să fie pomenit în categoria și cu apelativul unui ierarh cu jurisdicție metropolitană.

Începând cu capitolul al III-lea, autorul își îndreaptă atenția asupra provinciei Moesia Secunda și începe o discuție asupra structurii ei episcopale la jumătatea secolului V (p. 113-132). De fapt, se concentrează asupra conducerii eparhiei în acea vreme, după distrugerea Marcianopolisului de către huni în 447. Mitropolitul rezident în acest oraș apare între destinatarii *Encyclium*-ului lui Leon I din 457<sup>5</sup>, dar lipsește dintre semnatarii răspunsului dat de episcopii Moesiei Secunda. I. H. trece în revistă toate ipotezele existente în literatura de specialitate și se oprește asupra celei mai recente,

<sup>3</sup> J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1989, 387.

<sup>4</sup> Această titulatură arhaizantă ar reflecta statutul Scythiei Minor din vremea în care episcopul de Tomis avea sub jurisdicție întreg litoralul nord-vestic al Mării Negre, realitate descrisă de expresia ἐπαρχία Σκυθίας πορθαλασσία τοῦ Πόντου, cu care provincia este descrisă în *Notitia* 3, 642 (ed. Darrouzès, 242). În lipsa altor explicații, nu rezultă de ce informația că Scythia este pe malul Pontului Euxin ar trebui să însemne o asemenea jurisdicție extinsă.

<sup>5</sup> I. H. folosește sistematic pluralul *Encyclia*.

enunțată de Gereon Siebigs în 2010, pe care își propune să o discute. De fapt, întregul capitol pare prilejuit de această interpretare, care, pornind de la lista semnăturilor din răspunsul episcopilor Moesiei Secunda, sugerează o preluare temporară a primatului ecclaziastic de către episcopul de Abrittus. Analiza făcută de I. H. asupra acestei liste arată, aşa cum era de așteptat, că ea nu indică în nici un fel care dintre episcopii semnatari deținea autoritatea supremă în provincie. Observând apoi că la sinodul permanent din 458/9 este din nou menționat un mitropolit de Marcianopolis, autorul revine, pe bună dreptate, la explicația literaturii mai vechi (Zeiller, Schwartz) care consideră absența respectivului ierarh drept temporară și o punea pe seama morții acestuia.

În continuare, în capitolul al IV-lea, I. H. se angajează în clarificarea organizării ecclaziastice a provinciei Moesia Secunda în secolele V-VII (p. 133-204). Analiza se bazează pe informațiile conținute de *Encyclium*-ul din 457/8, de decretul lui Zenon din 480 și de *Synekdemos*-ul lui Hierokles, în să demonstrația pe care o face autorul este redundantă: pornind de la situația din *Encyclium*, fără să precizeze nici un motiv pentru o asemenea analiză, discută mențiunile scaunelor episcopale din Moesia II în cele trei surse, pentru a ajunge la concluzia că erau aceleași pomenite la începutul demonstrației; totul cu o impresionantă risipă de erudiție. Urmează o discuție la fel de anevoieasă a prezenței scaunelor episcopale din Moesia Secunda în *Notitiae Episcopatum* 1-4. Demonstrația ridică semne de întrebare, în condițiile în care autorul însuși recunoaște (p. 150-151) că prezența sau absența unuia sau altuia dintre centrele ecclaziastice în aceste liste se poate datora pur și simplu unei erori de copist. Dealtfel, este un lucru cunoscut faptul că aceste *Notitiae* sunt compilații destul de imprecise, care trebuie luate cu foarte multă precauție și corelate tot timpul cu alte surse. Doar un exemplu în acest punct: în *Notitia* 3, episcopiile pe care I. H., fără să fi observat detaliul, le discută pe larg în capitolul de față, figurează de fapt ca parte a eparhiei Moesia Prima (ἐπαρχία Μυσίας α' – ed. Darrouzes, p. 241, nr. 603), pe când, în lista mitropolilor, cea a Moesiei Secunda apare menționată la Dryzipara (ed. Darrouzes, p. 233, nr. 91: ἐπαρχία Μυσίας β' – ὁ Δρυζίπαρων). Așadar, *Notitiae* nu sunt neapărat sursele care să confere informații atât de precise pe cât și-ar dori I. H.

În ce privește modificările în structura ecclaziastică a Moesiei Secunda în secolul VI, care ar fi putut avea drept rezultat ridicarea orașului Odesos la rang de mitropolie, I. H. le leagă de întemeierea acelei *quaestura exercitus* în timpul domniei lui Iustinian. Din păcate, autorul nu argumentează în nici un fel această ipoteză, care leagă o presupusă reformă ecclaziastică de întemeierea unei structuri economice și militare. În continuare, I. H. se oprește asupra *Notitiae-i episcopatum* 3 și asupra *Synekdemos*-ului lui Hierokles. La fel ca în demonstrațiile anterioare, acordă o încredere nejustificată *Notitiae-i*, fără să reușească să explice în mod convingător (p. 170-

171) dubletele care apar între eparhia Moesiei Secunda, numită de el mitropolia de Odessos, și eparhia Haemimontus, numită de el mitropolia de Marianopolis. La fel de problematică este discuția legată de *Synekdemos*. În încercarea de a lămuri unele aspecte de cronologie, I. H. pune sub semnul întrebării datarea acestei scrieri. Dat fiind însă faptul că nu găsește nici o dovadă în sursele scrise care să susțină o altă datare, apelează la cele arheologice. Pe baza acestora, autorul ajunge la concluzia că perioada în care s-au putut face schimbări în structura provinciilor de la Dunărea de Jos este cea în care, arheologic, se constată o intensă activitate edilitară și refaceri ale fortificațiilor, adică perioada domniei lui Anastasius. Din păcate, nu reușește să demonstreze – de fapt nici nu încearcă, ci o ia ca pe un dat – legătura între aceste realități arheologice și schimbarea statutului canonic al unor provincii ecclaziastice. Pornind însă de la această ipoteză, se lansează într-o tentativă de datare extrem de precisă, atât a *Synekdemos*-ului, cât și a *Notitiae-i episcopatum*. Din păcate, întreaga demonstrație se bazează pe o presupunere, pe care autorul nu reușește să o argumenteze în mod convingător.

În capitolul al V-lea, I. H. revine asupra scaunului episcopal de la Odessos, a cărui evoluție o discută pentru secolele V-VII (p. 205-234). Demonstrația merge și aici în cerc: pornind de la *Encyclium*-ul lui Leon I, unde Dizza de Odessos apare menționat cu titlul de episcop, I. H. își propune să demonstreze o evidență: că respectivul nu era mitropolit. Argumentația continuă cu analiza listei de semnături a ședinței sinodului permanent de la Constantinopolis din 518, unde este pomenit un Ἰωάννης ... ἐπίσκοπος τῆς Υδρῶν πόλεως (numit de I. H. „Ioan de Ydeton”) – oraș pe care îl identifică cu Odessos, fără să aducă nici un argument în acest sens. De aici însă, trage concluzia că la anul 518 Odessos era încă episcopie. O schimbare presupune autorul în sec. VI: pornind de la *novellae*-le lui Iustinian nr. 65 din 538 și nr. 120 din 544, unde e pomenit dreptul episcopilor de Tomis și Odessos de a vinde proprietăți pentru a răscumpăra prizonierii de război și a ajuta săracii, I. H. consideră că, dat fiind faptul că ierarhul de Tomis era mitropolit la acea dată – bazându-se aici pe presupunerile din primul capitol al propriei lucrări, în condițiile în care textul analizat nu spune asta –, atunci și cel de Odessos trebuie să fi reprezentat întreaga Moesie Secunda (deși recunoaște că texul nu indică prin nimic asta), și, ca urmare, și el trebuie să fi fost mitropolit.

Ultimul capitol al lucrării discută organizarea ecclaziastică de pe țărul de răsărit și de nord al Mării Negre (p. 235-293), fără ca autorul să explice în vreun fel legătura cu tema cărții.

Lucrarea are o structură clară și ușor de urmărit, cu termeni-cheie la fiecare început și un util rezumat la fiecare sfârșit de capitol. Este de asemenea însotită de un vast aparat documentar, conținând documentele citate pe parcurs și o seamă de hărți care ilustrează structurile ecclaziastice discutate. Ea mai cuprinde un rezumat în limba engleză (p. 295-315), Anexe (p. 319-

420), respectiv *Documente* (p. 319-412) și *Hărți* (p. 413-420), *Bibliografie* (p. 421-446) și *Indice* (p. 447-462).

Cartea discutată aici pornește, aşadar, de la o bază documentară foarte solidă, pe care autorul are meritul de a o fi abordat într-o manieră aproape exhaustivă. Fundamentalul acesta solid este, din păcate, afectat de metoda folosită de I. H. Cititorul are adesea impresia că autorul știe dinainte concluzia la care vrea să ajungă și, ca urmare, pune sursele într-un fel de pat al lui Procust, pentru a susține respectiva concluzie. Majoritatea ipotezelor pe care le enunță devin foarte repede certitudini, pe care autorul construiește noi ipoteze. Or, această metodă de a ridica piramide pe vârfuri de ace, cum ar spune Dumas, are dezavantajul că respectivele construcții sunt extrem de instabile.

Dan RUSCU,  
*Departamentul de Istorie Antică și Arheologie,*  
*Facultatea de Istorie-Filosofie,*  
*Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca,*  
dan.ruscu@ubbcluj.ro

Alessandro TEATINI, *Il “cristianesimo di frontiera” nella provincia Scythia. Studio archeologico delle testimonianze monumentali nelle fortezze sul Danubio*, Published by Lulu Press Raleigh, 2020, 158 p.,  
ISBN: 978-1-716-35579-0

Cele 158 de pagini sunt repartizate astfel: *Introduzione* (p. 5-7), *Studio delle evidenze* (p. 9-59), *Concluzioni conclusive* (p. 61-65), figurile 1-71 (p. 66-129), *Bibliografia* (p. 131-150), *Indice delle figure* (p. 151-158). Prin urmare, textul propriu-zis al acestui „studio” se reduce la 59 de pagini – aşadar, ușor peste 1/3 din total –, care nu conțin altceva decât informații – corecte, de altfel – preluate din bibliografia predominant arheologică, ceea ce explică absența unor contribuții de referință (de exemplu, ale lui Emilian Popescu, Alexandru Suceveanu sau Mario Girardi, care a și folosit expresia „cristianesimo di frontiera” / *Basilio di Cesarea, la passio di S. Saba «il Goto» e la propagazione del cristianesimo nella regione del Basso Danubio fra III e IV secolo, în Italia e Romania. Storia, Cultura e Civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)*, a cura di Stefania Santelia, Bari, 2004, 170/), dar cu o semnificație mai complexă decât simplul fapt de a fi un creștinism dintr-o provincie aflată „sull'estremo confine dell'impero nella regione bassodanubiana”, cum se citește în „studiul” de față – p. 63). Este vorba, aşadar, de o „carte” cu un singur capitol, ce poate fi asimilată mai degrabă unui raport de etapă al unui doctorand conștiincios! Nu se poate face istoria creștinismului din spațiul dintre Dunărea de Jos și Marea Neagră dintr-o perspectivă unilaterală (arheologică)

și doar într-o anumită formă de habitat (fortificațiile de pe frontieră), fără a cunoaște istoria acestei regiuni, cu aspectele ei aparte de natură etnică, demografică și spirituală, cu statutul său politico-militar deosebit, cu legăturile sale cu ținuturile microasiatice și nord-fluviale, cu rolul jucat de „forteze” în raport cu malul stâng al fluviului, cu specificul „evanghelizării” și al evoluției structurilor ecclaziastice ale zonei ș.a. Din acest punct de vedere, opuscul de față este emblematic pentru felul în care unii arheologi, prea încrezători în propria disciplină, formulează opinii despre diverse aspecte ale dezvoltării creștinismului din spațiul carpato-pontic în mileniul I. De exemplu, reticența față de ideea că orientarea N-S a unui edificiu e un impediment pentru a-l considera creștin (p. 6, nota 9) arată un mod empiric de a face istoria creștinismului, bazat pe ceea ce știe din obișnuință, nu pe studiul aprofundat al surselor ecclaziastice și pe privirea comparativă; nu există nicio normă în acest sens, cunoscându-se bazilici care nu sunt dispuse pe axa E-V. De asemenea, a susține că, „in tutta la tarda antichità”, „l’organizzazione dell’attività di evangelizzazione cristiana, indirizzata sia dentro sia fuori i limiti dell’impero, era evidentemente lasciata... agli insediamenti più importante, le città della *provincia Scythia* localizzate all’interno rippetto alla linea del Danubio o quelle della *provincia Moesia secunda*” (p. 65) dovește o lipsă de cunoaștere a izvoarelor și de informare. Publicată în format A5 la o editură obscură din SUA (<https://www.lulu.com/>), cu text scris la două rânduri și cu imagini – unele neclare sau din care lipsește orice element tehnic – dispuse în aşa fel încât să umple puținile pagini (unele au jumătate sau chiar mai mult spațiu inutilizat), ea se dovedește o apariție editorială de circumstanță. Pentru cei care își doresc informații preluate facil, poate figura într-o eventuală bibliografie a creștinismului din *Scythia*.

Nelu ZUGRAVU,  
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
nelu@uaic.ro

## CRONICA ACTIVITĂȚII ȘTIINȚIFICE A CENTRULUI DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE (2022-2023)

## CRONACA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI (2022-2023)

### Comunicări, conferințe

**9-11 iunie 2022, Università di Verona:** *International conference “Translation Automatisms in Early Vernacular Texts: Units, Clusters, Networks”*:

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *'False friends' and calque translations in a Medieval Latin complaint of the Romanian knezes from Banat, c. 1360-1380'*

**22 septembrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie – Centrul de Studii Clasice și Creștine:** *Şedință lunară de comunicări (Casa Catargi, sala H1)*:

- drd. Pavel-Flavian CHILCOȘ (Facultatea de Istorie), *Damnatio memoriae în provinciile Moesia (sec. I-IV) și Dacia (sec. II-III)* (raport științific de doctorat)<sup>2</sup>

**27 octombrie 2022, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice, Departamentul de Filosofie:** *Coloquium Extensii critice ale filosofiei* (online):

- lect. univ. dr. habil. Florin CRİŞMĂREANU (Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice), *Diakrisis: o virtute pierdută?*<sup>3</sup>

**28 octombrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie:** *Zilele Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Simpozion național. Sesiunea de comunicări a profesorilor și cercetătorilor, 28-29 octombrie 2022 (Casa Catargi, sala H1)*<sup>4</sup>:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Metafore ale ciumei în surse latine târzii*

**2-3 noiembrie 2022, Accademia di Romania in Roma:** *La romanità orientale e l'Italia dall'Antichità fino al secolo XX. Convegno italo-romeno di studi – IV edizione*<sup>5</sup>:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Vasile Pârvan e Marco Aurelio*

**17 noiembrie 2022, Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța, Centrul de Studii ale Civilizațiilor Mării Negre:** *Sesiunea Științifică Internațională PONTICA, Ediția 55: Istorie și arheologie în spațiul vest-pontic / The Scientific*

<sup>1</sup> <https://www.dlls.univr.it/?ent=iniziativa&convegno=1&id=10152&lang=en> ;  
<https://www.dlls.univr.it/documenti/Iniziativa/dall/dall755270.pdf>

<sup>2</sup> <http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/> ;  
<https://www.facebook.com/csciasii>

<sup>3</sup> <https://www.fssp.uaic.ro/departamente/filosofie/evenimente>

<sup>4</sup> <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2022/10/PROGRAM-oct.-2022-zilele-univ.pdf> ;  
<https://www.facebook.com/istorieiasi>

<sup>5</sup> <http://history.uaic.ro/24754/2-3-noiembrie-2022-la-romanita-orientale-e-litalia-dallantichita-fino-al-secolo-xx/> ; <https://www.facebook.com/AccademiaDiRomania/>

**International Session PONTICA, 55<sup>th</sup> Edition: History and Archaeology in the West-Pontic Region, 16-18 noiembrie 2022 (format mixt)<sup>6</sup>:**

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Porecle imperiale în surse greco-latine târzii / Imperial nicknames in late Greco-Latin sources*

**25 noiembrie 2022, Institutul de Istorie „A. D. Xenopol” Iași: Atelier de lucru Lecturi tehnice. Critică de text, critică de ediție, 24-25 noiembrie 2022<sup>7</sup>:**

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Un manuscris în limba latină din secolul al XIV-lea (Arhivele Naționale ale Ungariei, Budapesta): opțiuni de editare și interpretare*

**25-26 noiembrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere, Colectivul de Limbi Clasice, Italiană, Spaniolă – Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul Științe Socio-Umane; Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Simpozionul Național Antichitatea și moștenirea ei spirituală, ediția a XVIII-a (format mixt)<sup>8</sup>:**

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), Dicitur: *o modalitate de a-și cita sursele a lui Ammianus Marcellinus*

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Posibile amprente ale limbii române într-un document medieval de limbă latină (împreună cu Ana-Maria Gînsac)*

- dr. Ovidiu SANDU (Centrul de Studii Clasice și Creștine), *Etnogeneza românilor în istoriografia națională din perioada 1947-1989*

- mast. Remus PAL (Facultatea de Istorie), *Etnogeneza românilor în istoriografia națională de după 1989*

- drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați*, ediție bilingvă îngrijită de Mihaela Paraschiv și Nelu Zugravu, Iași, 2022

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: Sidonio Apollinare, *Epistolario*, introduzione, traduzione e note a cura di Patrizia Mascoli, Roma, 2021

**28 noiembrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie – Centrul de Studii Clasice și Creștine: SYMPOSIUM INTERNATIONALE «VARIUS ANTONINUS TIBERINUS». MILLESIMO OCTINGENTESIMO ANNO A NECE MARCI AURELII ANTONINI (HELIOGABALI) (IN CIVITATE IASSIENSI, IV KAL. DECEMBRES A.D. MMXXII) / International Symposium «VARIUS ANTONINUS TIBERINUS». 1800 years since the murder of Marcus Aurelius Antoninus (Elagabalus) (Iași, November 28<sup>th</sup>, 2022) (format mixt)<sup>9</sup>.**

<sup>6</sup> <https://www.minac.ro/pontica-2022.html> ; <https://www.minac.ro/assets/program-pontica-55.pdf> ;  
<https://www.facebook.com/minaconstanta>

<sup>7</sup> <https://www.facebook.com/A.D.Xenopol>

<sup>8</sup> <https://litere.uaic.ro/wp-content/uploads/2022/11/Program-Antichitatea-2022.pdf> ;  
<https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza> ; <https://www.facebook.com/csccliasi>

<sup>9</sup> <https://www.facebook.com/csccliasi> ; <https://www.facebook.com/istorieiasi> ;  
<http://history.uaic.ro/24877/28-noiembrie-2022-international-symposium-varius-antoninus-tiberinus-1800-years-since-the-murder-of-marcus-aurelius-antoninus-elagabalus/> ;  
<http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/> ;  
<https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza> ; <https://www.facebook.com/groups/32210370558> ;  
<http://www.accademiafiorentina.it/>



**Hall:** H<sub>1</sub> (Casa Catargi), Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University

**Format:** in presence and online on Webex

**Organisers:** prof. dr. Nelu ZUGRAVU, PhD Pavel-Flavian CHILCOŞ (Center for Classical and Christian Studies, Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

## PROGRAM

**10-10.30 am RO | 9-9.30 am ESP and NL | 8-8.30 am GBR**

**Welcome:** Nelu ZUGRAVU, Director of the Center for Classical and Christian Studies, Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Lucrețiu-Ion BÎRLIBA, Dean of the Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași

**Introduction:** Nelu ZUGRAVU, **Introduction: De Heliogabalo fertur...**

**1<sup>st</sup> Morning session. Chair:** Florica BOHÎLȚEA MIHUT

**10.30-11.00 am RO | 9.30-10.00 am ESP and NL | 8.30-9.00 am GBR:** Leonardo de ARRIZABALAGA Y PRADO (Trinity College, Cambridge/Woolf University), **Introducing Varian Studies**

**11.00-11.30 am RO | 10.00-10.30 am ESP and NL | 9.00-9.30 am GBR:** Martijn ICKS (University of Amsterdam), **The crimes of Elagabalus: Building blocks for a character assassination**

**11.30-12.00 am RO | 10.30-11.00 am ESP and NL | 9.30-10.00 am GBR:** Round-table Discussion

**12.00-12.15 pm RO | 11.00-11.15 am ESP and NL | 10.00-10.15 am GBR:** Coffee Break

**2<sup>nd</sup> Morning session. Chair:** Leonardo de ARRIZABALAGA Y PRADO

**12.15-12.45 pm RO | 11.15-11.45 am ESP and NL | 10.15-10.45 am GBR:** Juan Ramón CARBÓ GARCÍA (Universidad Católica San Antonio de Murcia), **Emperor Elagabalus and the triad of Emesa: Sol Invictus Elagabal, Azizos and Monimos**

**12.45-13.15 pm RO | 11.45-12.15 pm ESP and NL | 10.45-11.15 am GBR:** Iulian MOGA ("Alexandru Ioan Cuza" University of Iași), **When the Sun of the Bassiani Was Risen**

**13.15-13.45 pm RO | 12.15-12.45 pm ESP and NL | 11.15-11.45 am GBR:** Roundtable Discussion

**13.45-15.00 pm RO | 12.45-14.00 pm ESP and NL | 11.45-13.00 pm GBR:** Lunch Break

**1<sup>st</sup> Afternoon session. Chair:** Iulian MOGA

**15.00-15.30 pm RO | 14.00-14.30 pm ESP and NL | 13.00-13.30 pm GBR | 9.00-9.30 am BRA:** Lucrețiu BÎRLIBA ("Alexandru Ioan Cuza" University of Iași), **Le dossier épigraphique du règne d'Elagabale en Mésie Inférieure**

**15.30-16.00 pm RO | 14.30-15.00 pm ESP and NL | 13.30-14.00 pm GBR | 9.30-10.00 am BRA:** Eduard NEMETH ("Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca), **Roman Dacia in the Reign of Elagabalus**

**16.00-16.30 pm RO | 15.00-15.30 pm ESP and NL | 14.00-14.30 pm GBR | 10.00-10.30 am BRA:** M.a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante), **La présence épigraphique d'Elagabalus en Hispanie**

**16.30-17.00 pm RO | 15.30-16.00 pm ESP and NL | 14.30-15.00 pm GBR | 10.30-11.00 am BRA:** Roundtable Discussion

**17.00-17.15 pm RO | 16.00-16.15 pm ESP and NL | 15.00-15.15 pm GBR | 11.00-11.15 am BRA:** Coffee Break

**2<sup>nd</sup> Afternoon session. Chair:** Martijn ICKS

**17.15-17.45 pm RO | 16.15-16.45 pm ESP and NL | 15.15-15.45 pm GBR | 11.15-11.45 am BRA:** Florica BOHILTEA MIHUT (University of Bucharest), *Elagabalus' gender experiences: ancient accounts, modern interpretations*

**17.45-18.15 pm RO | 16.45-17.15 pm ESP and NL | 15.45-16.15 pm GBR | 11.45-12.15 pm BRA:** Semíramis CORSI SILVA (Universidade Federal de Santa Maria), *The emperor and the historian: the construction of Elagabalus' image analyzed from the trajectory of Cassius Dio and his vision of the imperial environment*

**18.15-18.45 pm RO | 17.15-17.45 pm ESP and NL | 16.15-16.45 pm GBR | 12.15-12.45 pm BRA:** Roundtable Discussion

**18.45-19.00 pm RO | 17.45-18.00 pm ESP and NL | 16.45-17.00 pm GBR | 12.45-13.00 pm BRA:** Coffee Break

**3<sup>rd</sup> Afternoon session. Chair:** Eduard NEMETH

**19.00-19.30 pm RO | 18.00-18.30 pm ESP and NL | 17.00-17.30 pm GBR | 13.00-13.30 pm BRA:** Nelu ZUGRAVU ("Alexandru Ioan Cuza" University of Iași), *Illa pestis. Elagabalus as a metaphor for the plague in the Historia Augusta*

**19.30-20.00 pm RO | 18.30-19.00 pm ESP and NL | 17.30-18.00 pm GBR | 13.30-14.00 pm BRA:** Pavel-Flavian CHILCOŞ ("Alexandru Ioan Cuza" University of Iași), *Abolitio memoriae of Elagabalus. The Danubian epigraphic file*

**20.00-20.30 pm RO | 19.00-19.30 pm ESP and NL | 18.00-18.30 pm GBR | 14.00-14.30 pm BRA:** Roundtable Discussion

**20.30:** Concluding Discussion

### Abstracts

Leonardo de ARRIZABALAGA Y PRADO  
*Introducing Varian Studies*

**Keywords:** art, artefacts, avatar, Caracallan, Elagabalus, emperor, evolve, Heliogabalus, historiography, imperial, legendary, literature, Marcus Aurelius Antoninus, metamorphosis, mythical, princeps, Roman, study, Syrian, Varian, Varius.

Varian studies are the first rigorous, comprehensive study of the Roman emperor wrongly called Elagabalus or Heliogabalus, who ruled AD 218-222 as Marcus Aurelius Antoninus. Sceptically examining in detail ancient historiography and artefacts they explode the modern myth of Heliogabalus and inaugurate the study of Varius, the Syro-Roman boy who became priest of the Syrian sun god Elagabal, then *princeps* through a lie of Caracallan imperial paternity. They show how the metamorphoses of his live persona evolve into the avatar of his legendary or mythical afterlife as Heliogabalus in modern historiography, literature and art.

Florica BOHÎLȚEA MIHUT  
***Elagabalus' gender experiences: ancient accounts,  
modern interpretations***

**Keywords:** *Elagabalus, gender, Roman tradition, sexuality (transsexuality).*

Elagabalus' sexual extravagances, which are more or less detailed in ancient sources (mainly in the works of Cassius Dio, Herodian, and the biographer of the *Historia Augusta*), have represented over time one of the main topics within the scholarly debates. This 'false Antoninus' (the last one of the series of eight emperors who officially had this *cognomen*) seems to have hesitated between shameless masculinity and depraved effeminacy, demonstrating 'behavioural deviations' usually explained by psychological lability or dictated by religious reasons (Turcan 1985; Frey 1989; Monserat 2000; Gualerzi 2005; Icks 2011; Rantala 2020). Due to his excesses of a sexual nature, this so-called 'infantile' anarchist or 'adolescent' eager to emancipate himself from the tutelage of his grandmother, Julia Maesa, and his mother, Julia Soaemias (A. y Prado, 2010, ch. 4), has been identified with both the opposite of the Roman tradition and the symbol of an oriental culture which was threateningly invading the capital of the empire. Our communication aims to explore these contemporary interpretations in a cultural context, adding the lack of such concerns in Romanian historiography.

**Selected bibliography (secondary sources):**

- Leonardo de Arrizabalaga y Prado, *The Emperor Heliogabalus: Fact or Fiction?*, Cambridge, 2010.
- Paul Chrystal, *Emperors of Rome the monsters from Tiberius to Theodora, AD 14-548*, Barnsley, 2018.
- Martin Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart, 1989.
- Saverio Gualerzi, *Né uomo, né donna, né dio, né dea. Ruolo sessuale e ruolo religioso dell'Imperatore Elagabalo*, Bologna, 2005.
- Martijn Icks, *The Crimes of Elagabalus: the life and legacy of Rome's decadent boy emperor*, London-New York, 1<sup>st</sup> ed. 2011.
- Dominic Monserat, *Reading Gender in the Roman World*, in J. Huskinson (ed.), *Experienceing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, London-New York, 2000, p. 153-182.
- Jussy Rantala, *Ruling in Purple... and Wearing Make-up: Gendered Adventures of Emperor Elagabalus as seen by Cassius Dio and Herodian*, in A. Surtees and J. Dyer (eds.), *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*, Edinburg, 2020, p. 118-128.
- Robert Turcan, *Héliogabale et le sacre du soleil*, Paris, 1985.

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA  
***Emperor Elagabalus and the triad of Emesa:  
Sol Invictus Elagabal, Azizos and Monimos***

Through the analysis of the structure of the religious pantheon of the city of Emesa and of several coins specific to the emperor Elagabalus, in this paper we shall try to check whether the individual stars present in these coins could be identified as concrete astronomical facts with a religious significance, applying the parameters established for these studies. In Roman coins, the presence of symbols of an astronomical nature is very common and has received different interpretations. More precisely, the symbol of the star, present individually or in greater or lesser numbers, appears in the coins of different emperors. In light of the

religious policy of Elagabalus, we might conclude that these stars, depending on their position on the reverses of the studied coins, could be identified with the god Azisos – the morning star – or with the god Monimos – the evening star –, gods accompanying the Sun Invictus Elagabal in the triad of Emesa.

Semíramis CORSI SILVA,

***The emperor and the historian: the construction of Elagabalus' image analyzed from the trajectory of Cassius Dio and his vision of the imperial environment***

The purpose of this presentation is to build the *cursus honorum* of Dio Cassius and analyze some political agents mentioned in *Roman History* (Ρωμαϊκὴ Ἰστορία) considering their functions in the government of Marcus Aurelius Antoninus (Elagabalus). We will seek to reflect on the relationship between Cassius Dio's career, his view on the rise of certain agents alongside Elagabalus and his highly negative construction of this emperor's image.

Martijn ICKS

***The crimes of Elagabalus:  
Building blocks for a character assassination***

The literary sources paint a very hostile picture of Elagabalus, scorning him for his alleged effeminacy, excessive luxury and circle of unworthy favourites, among many other points of criticism. While the veracity of these claims is sometimes hard to establish, it is clear that they are part of a discourse that seeks to discredit the emperor by emphasizing his flaws and downplaying or denying any positive traits he may have possessed. As such, they can be regarded as a posthumous character assassination, a term which refers to the deliberate destruction of an individual's reputation. In this paper, I will examine various "building blocks" that contributed to this character assassination, tracing how allegations against Elagabalus built on well-worn tropes or contemporary concerns, and how they developed over time.

M.a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE

***La présence épigraphique d'Elagabalus en Hispanie***

Les témoignages épigraphiques liés aux années de gouvernement de l'empereur Elagabalus sont rares mais très significatifs. Ils affectent inégalement la géographie de la péninsule ibérique mais montrent que les travaux publics et les infrastructures urbaines ne se sont pas arrêtés durant ces années au début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Malgré les précédents de la crise que l'on peut observer à l'époque sévérienne, les villes continuent à faire des investissements, du moins certains d'entre eux, et les communications ont continué à avoir une valeur stratégique considérable.

Iulian MOGA

***When the Sun of the Bassiani Was Risen***

Issued from a rather insignificant Oriental sacerdotal dynasty of a semi-nomadic ancestry, Elagabalus seemed unfit to rule an Empire whose imagery of power and religious traditions varied considerably from those deeply embedded into the minds of his people of origin. His typical conduct, even if seen immoral, pervert, depraved, etc. could be perceivable through the perspective of a well-defined cultural Eastern legacy. It was not for the first time when the Romans encountered and coped with Oriental cults and customs on their soil, due to their having adopted the Idean Mother along with her own *chorus cinaedorum* that dis-

suaded poets like Juvenal. But to fully support an Oriental-type sovereign trying to replace values of their own, that was hardly bearable.

Nelu ZUGRAVU

**Illa pestis. *Elagabalus as a metaphor for the plague  
in the Historia Augusta***

The metaphor of the plague stems in Ciceronian political invective, being one of the rhetorical methods by which the great orator vilified political opponents. In the *Historia Augusta*, this tool of the “rhetoric of blame” is applied to the emperors Elagabalus, Gallienus, and Maximinus Thrax. Just as the plague meant destruction, physical death, the emperor as a metaphor for the plague symbolized the morbidity of the state, the dysfunction of institutions, the putrefaction of values. Our communication analyzes the aspects of private and public life in which the anonymous author of the collection of imperial biographies applies this stylistic figure to Elagabalus. An important role in the analysis is the comparative study of origin and incidence of terms such as *polluere*, *contaminare*, *contagio*, *profanare*, *violare*, as well as the comparative look at other political men or sovereigns whom classical or late sources characterize by using the same terminology. Our conclusion is that the biographer wanted to emphasize the complete annihilation of the emperor as an individual (physical, moral, political, social, gender) and public person (sovereign, priest). Thus, just as plague means reduction to physical nothingness, for the anonymous author of the *Historia Augusta*, Elagabalus as a metaphor for plague was social nothingness itself – «*nec im(p)erator nec Antoninus nec civis nec senator nec nobilis nec Romanus*» (*SHA, Alex. Seu.*, VII, 4). It is, in the last instance, a literary and cultural *damnatio ultima*. Following that “plague” (*pestis illa*), which the gods themselves wanted eradicated (*«di illum eradicarunt»*), Aurelius Alexander (Alexander Severus) was “as a cure for the human race” (*ad remedium generis humani*), the one who purified him (*«tu purifica»*), saved him and restored his life and the joy of living (*«in te salus, in te vita... ut vivere delectet»*).

### Participants

Leonardo de ARRIZABALAGA Y PRADO, Trinity College, Cambridge / Woolf University, England

Lucrețiu BÎRLIBA, Faculty of History, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, România; [blucretiu@yahoo.com](mailto:blucretiu@yahoo.com)

Florica BOHÎLTEA MIHUT, The Centre for the Comparative History of Ancient Societies, Faculty of History, University of București, România; [d\\_mihut@yahoo.com](mailto:d_mihut@yahoo.com)

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, Departamento de Ciencias Humanas y Religiosas, Universidad Católica San Antonio de Murcia, España; [jrcarbo@ucam.edu](mailto:jrcarbo@ucam.edu)

Pavel-Flavian CHILCOŞ, Center for Classical and Christian Studies, Faculty of History, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, România; [flavian.chilcos@outlook.com](mailto:flavian.chilcos@outlook.com)

Semíramis CORSI SILVA, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil; [semiramiscorsi@yahoo.com.br](mailto:semiramiscorsi@yahoo.com.br)

M.a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Filología Griega y Filología Latina, Área de Historia Antigua, Universidad de Alicante, España; [pilar.gonzalez@ua.es](mailto:pilar.gonzalez@ua.es)

Martijn ICKS, University of Amsterdam, Netherlands; [M.Icks@uva.nl](mailto:M.Icks@uva.nl)

Iulian MOGA, Faculty of History, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, România; [moga.iulian@gmail.com](mailto:moga.iulian@gmail.com)

Eduard NEMETH, Faculty of History and Philosophy, “Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca, România; [eddienemeth@yahoo.com](mailto:eddienemeth@yahoo.com)

Nelu ZUGRAVU, Center for Classical and Christian Studies, Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași, România; [nelu@uaic.ro](mailto:nelu@uaic.ro)



**6 decembrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Centrul de Cercetări privind Elitele Sociale și Ideologia Puterii, sala H1:**

- Yanko HRISTOV (South-West University „Neofit Rilski”, Blagoevgrad, Bulgaria), *The Anatolian beyliks and their participation in Byzantine civil wars of the Palaiologan era*<sup>10</sup>

**7 decembrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H1: In memoriam Nicolae Gostar (1922-1978). 100 de ani de la naștere**<sup>11</sup>:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU, *Vasile Pârvan și Marcus Aurelius*

**10 decembrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine – Facultatea de Litere, Colectivul de Limbi Clasice, Italiană, Spaniolă – Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Sedință lunară de comunicări (online)**<sup>12</sup>:

- Sergio AUDANO (Coordinatore del Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico "Emanuele Narduci", Italia), *La "Germania" di Tacito: fortuna e sfortuna di un classico antico in età moderna*

**15 decembrie 2022, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine – Facultatea de Litere, Colectivul de Limbi Clasice, Italiană, Spaniolă – Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Sedință lunară de comunicări (online)**<sup>13</sup>:

- prof. assoc. Omar COLORU (Dipartimento di ricerca e innovazione umanistica, Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia), *The Iranian world seen from Rome*

**15 februarie 2023, Accademia Pugliese delle Scienze, Villa La Rocca, Bari, Italia:**

- prof. ord. Luigi PIACENTE, prof. assoc. Immacolata AULISA (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), presentazione del libro Federica CALABRESE, *Il sito di Glastonbury. Fonti letterarie e indagini archeologiche sul 'primo' contesto cristiano di Britannia*

**21 februarie 2023, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine – Facultatea de Litere, Colectivul de Limbi Clasice, Italiană, Spaniolă – Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Sedință lunară de comunicări (online)**<sup>14</sup>:

- cerc. șt. I dr. Vasilica LUNGU (Institutul de Studii Sud-Est Europene), *Fondatorul coloniei grecești de la Orgamé: cult, identitate, memorie*

**22 februarie 2023, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine – Facultatea de Litere, Colectivul**

<sup>10</sup> <https://www.facebook.com/csciasi> ; <https://www.facebook.com/istorieiasi> ;  
<http://history.uaic.ro/25009/6-decembrie-2022-conferinta-the-anatolian-beyliks-and-their-participation-in-byzantine-civil-wars-of-the-palaiologan-era/> ; <http://history.uaic.ro/cercetare/centrude-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/>

<sup>11</sup> <http://history.uaic.ro/25013/7-decembrie-2022-in-memoriam-nicolae-gostar-1922-1978/>

<sup>12</sup> <http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/> ;  
<http://history.uaic.ro/24992/10-decembrie-2022-sedinta-de-comunicari-online-la-germania-di-tacito-fortuna-e-sfortuna-di-un-classico-antico-in-eta-moderna/> ; <https://www.facebook.com/csciasi> ;  
[https://www.facebook.com/groups/32210370558/?hoisted\\_section\\_header\\_type=recently\\_seen&multi\\_permalinks=10161980809465559](https://www.facebook.com/groups/32210370558/?hoisted_section_header_type=recently_seen&multi_permalinks=10161980809465559)

<sup>13</sup> <https://www.facebook.com/csciasi> ; <https://www.facebook.com/istorieiasi> ;  
<http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/> ;  
<http://history.uaic.ro/25048/15-decembrie-2022-sedinta-de-comunicari-online-the-iranian-world-seen-from-rome/>

<sup>14</sup> <https://www.facebook.com/csciasi> ; <https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza> ;  
<http://history.uaic.ro/25228/21-februarie-2023-conferinta-fondatorul-coloniei-grecesti-de-la-orgame-cult-identitate-memorie/> ; <http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/> ; <https://www.facebook.com/istorieiasi>

**de Limbi Clasice, Italiană, Spaniolă – Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași, Seminarul de Filologie clasică: Ședință lunară de comunicări<sup>15</sup>:**

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Elagabal ca metaforă a ciumei în Historia Augusta*
- drd. Alexandru CODESCU (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: Henrik MOURITSEN, *The Roman Elite and the End of the Republic: The Boni, the Nobles and Cicero*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022

**28 februarie 2023, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine: Ședință lunară de comunicări (online)<sup>16</sup>:**

- chief assistant professor dr. Yanko HRISTOV (Department of History, Faculty of Law and History, South-West University “Neofit Rilski” Blagoevgrad, Bulgaria), *The ruling elite of the early medieval Bulgaria and Christianity (from the middle of the VII<sup>th</sup> to the first half of the IX<sup>th</sup> century)*

**22 martie 2023, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine – Facultatea de Litere, Colectivul de Limbi Clasice, Italiană, Spaniolă – Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Ședință lunară de comunicări (online)<sup>17</sup>:**

- mast. Diana MATEI (Facultatea de Istorie), *Eroi ai Antichității în arta modernă și contemporană – Attila*
- mast. Toma GANIA (Facultatea de Litere), prezentare de carte: Maria DZIELSKA, *Hypatia din Alexandria. Personajul istoric și legenda modernă*, Editura Doxologia, Iași, 2022

**28 martie 2023, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine, sala H1: Ședință lunară de comunicări<sup>18</sup>:**

- cerc. șt. II dr. Ovidiu ȚENTEA (Muzeul Național de Istorie a României), *Unde sunt acum frontierele romane din Dacia. Cum le trasăm și ce situri includem*

### Publicații

**COZMIN-VALERIAN BROŞTEANU:**

- *Aspecte morale ale crizei Imperiului Roman din perspectiva breviatorilor latini târzii*, C&C, 17/1, 2022, 39-56.
- Alessandro GALIMBERTI (edited by), *Herodian's World, Empire and Emperors in the III Century*, Brill, Leiden-Boston, 2021, 327 p. (*Historiography of Rome and Its Empire*), ISBN: 978-90-04-50023-5, C&C, 17/1, 2022, 347-354 (recenzie).
- John D. GRINGER, *The Roman Imperial Succession*, Pen&Sword Military, South Yorkshire, 2020, 317 p., ISBN: 9781526766045, C&C, 17/1, 2022, 354-356 (recenzie).

<sup>15</sup> <https://www.facebook.com/csccliasi> ; <https://www.facebook.com/istorieiasi> ; <https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza> ; <http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/>

<sup>16</sup> <http://history.uaic.ro/25426/28-februarie-2023-the-ruling-elite-of-the-early-medieval-bulgaria-and-christianity-from-the-middle-of-the-viith-to-the-first-half-of-the-ixth-century/> ; <http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/> ; <https://www.facebook.com/csccliasi> ; <https://www.facebook.com/istorieiasi>

<sup>17</sup> <https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza> ; <https://www.facebook.com/csccliasi> ; <http://history.uaic.ro/25526/22-martie-2023-sedinta-de-comunicari-online/> ; <http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/>

<sup>18</sup> <https://www.facebook.com/csccliasi> ; <https://www.facebook.com/profile.php?id=100083371381188> ; <http://history.uaic.ro/25560/28-martie-2023-sedinta-de-comunicari-unde-sunt-acum-frontierele-romane-din-dacia-cum-le-trasam-si-ce-situri-includem/> ; <http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/>

- Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați, editio bilinguis*/ediție bilingvă, ediția a II-a revizuită și adăugită, traducere, considerații privind limba și stilul și notă asupra ediției de Mihaela Paraschiv, ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, ediții de izvoare folosite, notă asupra ediției, note și comentarii, apendice și indice de Nelu Zugravu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022, 734 p. (*Thesaurus Clasicus III*), *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, s.n., *Istorie*, LXVIII, 2022, 562-567; DOI: 10.47743/asui-2022-0031 (recenzie).

#### **PAVEL-FLAVIAN CHILCOȘ:**

- *Abolitio memoriae în antichitatea târzie – continuitate sau ruptură? Condamnarea la uitare a eunucului Eutropius*, C&C, 17/2, 2022, 443-504.

#### **FLORIN CRÎSMĂREANU:**

- Édouard JEAUNEAU, *Filosofia medievală*, traducere din limba franceză de Elena COJOCARIU și Florin CRÎSMĂREANU, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022

#### **GEORGE IVAȘCU:**

- Jan Willem DRIJVERS, *The Forgotten Reign of the Emperor Jovian (363-364). History and Fiction*, Oxford University Press, New York, 2022, 232 p. (*Oxford Studies in Late Antiquity* 12), ISBN 978-0-197-60070-2 (epub), C&C, 17/1, 2022, 356-362 (recenzie).

#### **CLAUDIU-COSTEL LUCA:**

- *Ciclurile monarhiei imperiale în Liber de Caesaribus – o abordare istoriografică*, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, s.n., *Istorie*, LXVIII, 2022, 159-167. DOI: 10.47743/asui-2022-0011.

#### **MIHAELA PARASCHIV:**

- SEXTUS AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați, editio bilinguis*/ediție bilingvă, ediția a II-a revizuită și adăugită, traducere, considerații privind limba și stilul și notă asupra ediției de Mihaela PARASCHIV, ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, ediții de izvoare folosite, nota asupra ediției, note și comentarii, apendice și indice de Nelu ZUGRAVU, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022, 734 p. (*Thesaurus Clasicus III*), ISBN 978-606-714-704-9.

#### **CLAUDIA TĂRNĂUCEANU:**

- *Observations sur quelques aspects stylistiques et syntaxiques dans Iulii Obsequentis Prodigiorum Liber : modèles classiques et innovations tardives*, C&C, 17/2, 2022, 609-616.

#### **NELU ZUGRAVU:**

- Veterum principum exempla superare: *un motiv retoric și ideologic în epigrafia, istoriografia și oratoria latină târzie*, C&C, 17/1, 2022, 309-335; DOI: 10.47743/CetC-2022-17.1.309.

- *Idee politiche negli epitomatori latini dei secoli IV-V. L'unità e l'unicità della storia romana*, C&C, 17/2, 2022, 617-639; DOI: 10.47743/CetC-2022-17.2.617.

- *Atti dell’XII Convegno romeno-italiano Tradizione e innovazione tra antichità classica e cristianesimo (Bari-Iași, 13-15 dicembre 2021)*, a cura di Nelu ZUGRAVU, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2022, 306 p. (C&C17/2, 2022). 10.47743/CetC-2023-17.2.

- SEXTUS AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați, editio bilinguis*/ediție bilingvă, ediția a II-a revizuită și adăugită, traducere, considerații privind limba și stilul și notă asupra ediției de Mihaela PARASCHIV, ediție îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, ediții de izvoare folosite, notă asupra ediției, note și comentarii, apendice și indice

de Nelu ZUGRAVU, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022, 734 p. (*Thesaurus Classicus III*), ISBN: 978-606-714-704-9.

- *Câteva exemple ale retoricizării textului epigrafic în Dobrogea romană târzie, in L'espace pontique : vers des nouvelles perceptions du monde ancien / Pontique space : towards new perceptions of the ancient world (Pontica LV. Supplementum VIII. In honorem Livia Buzoianu)*, Constanța, 2022, 209-269.
- *Un exemplu de strategie comunicativă epigrafică în Scythia Minor: ISM IV 16 (Tropaeum Traiani)*, Pontica, LV, 2022, 451-465.
- *Quelques observations sur l'histoiregraphie roumaine du christianisme ponto-danubien dans les IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles*, Revista CICSA, S.N., VIII, 2022, 5-31.
- Vasile Pârvan e Marco Aurelio, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, s.n., Istorie, LXVIII, 2022, p. 145-157. ISSN 1221-843X; eISSN 2821-4617; DOI: 10.47743/asui-2022-0010.
- *Atti del Convegno La violenza militare nel mondo tardoantico* (Torino, 15-16 novembre 2021), a cura di Andrea BALBO e Nelu ZUGRAVU, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2023, 292 p. (C&C18/1, 2023). DOI: 10.47743/CetC-2023-18.1.
- *Introduzione*, in *Atti del Convegno La violenza militare nel mondo tardoantico* (Torino, 15-16 novembre 2021), a cura di Andrea BALBO e Nelu ZUGRAVU, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2023, 292 p. (C&C 18/1, 2023), 13-24. DOI: 10.47743/CetC-2023-18.1.13.
- TACITO, *Germania*, testo latino a fronte, saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di Sergio AUDANO, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2020, 182 p. (*Classici greci e latini*), ISBN: 978-88-18-03633-6, C&C, 17/1, 2022, 339-340 (recenzie).
- CLAUDIO MAMERTINO, *Discorso di ringraziamento per il proprio consolato a Giuliano imperatore*, a cura di Andrea MADONNA, Cacucci Editore, Bari, 2021, 224 p. (*Biblioteca della tradizione classica 23*), ISBN: 979-12-5965-030-6, C&C, 17/1, 2022, 341-345 (recenzie).
- Constantin C. PETOLESCU, *Inscriptii latine din Dacia*, II, Editura Academiei Române, București, 2016, 214 p., ISBN: 978-973-27-2641-9, C&C, 17/1, 2022, 345 (notă bibliografică).
- Dan-el PADILLA PERALTA, *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2020, 342 p., ISBN 978-0-691-16867-8; ISBN (e-book) 978-0-691-20082-8, C&C, 17/1, 2022, 346-347 (recenzie).
- Federica CALABRESE, *Il sito di Glastonbury. Fonti letterarie e indagini archeologiche sul ‘primo’ contesto cristiano di Britannia*, Aracne, Roma, 2022, 476 p., ISBN: 979-12-5994-504-4, C&C, 17/1, 2022, 362-364 (recenzie).
- Lactanțiu, *Instituțiile divine. Epitoma*, traducere și note Petru Pistol, București, Editura Sophia, 2019, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, s.n., Istorie, LXVIII, 2022, 562-567; DOI: 10.47743/asui-2022-0031 (recenzie).
- Giovanni Filoromo, *Crucea și puterea. Creștinii, de la martiri la persecutori*, traducere din italiană de Dionisie Constantin Pîrvuloiu, Editura Humanitas, 2022, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, s.n., Istorie, LXVIII, 2022, 568-575 (DOI: 10.47743/asui-2022-0031) (recenzie).
- *Cronica activității științifice a Centrului de Studii Clasice și Creștine (2021-2022) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2021-2022)*, C&C, 17/1, 2022, 371-385.
- *Publicații intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice și Creștine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani*, C&C, 17/1, 2022, 387-389.

### **Proiecte de cercetare (granturi)**

#### **Florin CRÎŞMĂREANU**

Director al proiectului PN-III-P1-1.1-TE-2021-0469, în cadrul PNCDI III

Membru în proiectul PN-III-P1-1.1-TE-2019-0610, în cadrul PNCDI III (director: conf. univ. dr. Cristian Moisuc, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice).

## PUBLICAȚII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE\*

## PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

*Athenaeum*, Pavia, 108/2, 2020; 109/1-2, 2021; 110/1, 2022; 110/2, 2022

*Chiron*, Berlin/Boston, 52, 2022

*Gerión*, Madrid, 40/1-2, 2022

*Invigilata Lucernis*, Bari, 43, 2021; 44, 2022

*Review of Ecumenical Studies*, Sibiu, 14/3, 2022

*Studii Clasice*, București, L (2021), 2022

\*\*\*

*Istorie despre viețile monahilor din Egipt*, traducere din limba greacă veche de Gheorghe Ovidiu SFERLEA, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, glosar și bibliografie de Daniel LEMENI, Editura Doxologia, Iași, 2021

TATIAN, *Discurs către greci*. ATENAGORAS ATENIANUL, *Solie în apărarea creștinilor*, traducere din limba greacă veche, introduceri și note de Alin-Bogdan MIHĂILESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2019

\*\*\*

Giovanni FILORAMO, *Crucea și puterea. Creștinii, de la martiri la persecutori*, traducere din italiană de Dionisie Constantin PÎRVULOIU, Humanitas, București, 2022

Pierre GRIMAL, *Civilizația romană*, traducere din franceză și note de Wilhelm TAUWINKL, desene de Rareș IONAŞCU, Humanitas, București, 2022

Petre GURAN și David A. MICHELSON (editors), *Faith and Community around the Mediterranean. In Honor of Peter R. L. Brown*, Herlo Verlag UG, Heidelberg, 2019 (*Études Byzantines et Post-Byzantines*, Nouvelle série, I (VIII), 2019)

Ana HONCU, Aedes ad Danuvium. *Inițiative publice și private în fenomenul edilitar din provinciile Dacia și Moesia Inferior (secolele I-III p. Chr.)*, cuvânt înainte de Lucrețiu MIHĂILESCU-BÎRLIBA, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Iași, 2022

---

\* Unele volume au fost achiziționate prin schimburile de publicații cu alte instituții, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către Petre Gurău (București), Ana Honcu (Iași), Alin Suciu (Göttingen), Florin Crișmăreanu (Iași), cărora le mulțumim și pe această cale.

Édouard JEAUNEAU, *Filosofia medievală*, traducere din limba franceză de Elena COJOCARIU și Florin CRIȘMĂREANU, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022

Alin SUCIU, *Monahul și scribul. Creștinismul egiptean între idealul monahal și cultura scrisă*, prefată de Tito ORLANDI, Editura Spandugino, București, 2022

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

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România  
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043  
e-ISSN: 2393-2961