

## **VRBS Studi sulla romanità antica e tardoantica**

**Presidente e direttore editoriale:** Edoardo Schina

**Direttore responsabile:** Giorgio Bonamente

### **Comitato scientifico:**

Giorgio Bonamente (Univ. Perugia); Rita Lizzi (Univ. Perugia); François Michel (Univ. Bordeaux Montaigne); Gonzalo Bravo (Univ. Complutense); Luca Montecchio (Univ. eCampus); Sabino Perea (UNED, Madrid); Gianluca Gregori (Univ. La Sapienza), Gaetano Passarelli, Marisa De Spagnolis, Stefania Panella, Giovanni Brandi Cordasco Salmena (Urbino, Diritto romano e tardo-antico), Alessandro Pagliara (Univ. Parma Storia Romana), Stefania Scotti (Univ. Bordeaux Montaigne).

### **Consulenti e Revisori:**

Giulia Marconi (Univ. Perugia), Orietta Cordovana (Univ. Roma III), Luca Montecchio (Univ. eCampus), François Michel (Univ. Bordeaux Montaigne), Lorenzo Magliaro, Gonzalo Bravo (Univ. Complutense), Javier Arce (Univ. Lille III), Edoardo Schina (Univforpeace Onu), Francesca Pizziconi (univ. UPM), Julio Cesar Spota (Univ. de la Defensa Nacional Bs As), Carlos Landa (Conicet), Massimo Massussi, Sonia Tucci, Paola Pagano (Bibl. Vaticana), Maria Cristina Colacino (Diritto Romano) Andrea Battistini (Antropologia Fisica Tor Vergata), Eva Calomino (Conicet-UBA), Paolo Iafrate (Univ. di Roma "Tor Vergata"), Stefania Scotti (Univ. Bordeaux Montaigne)

*Tutti i lavori inviati sono soggetti a processo di double blind review, dopodiché il Comitato scientifico ne decide la pubblicazione.*

*La Direzione declina ogni responsabilità su affermazioni o idee espresse dai singoli Autori.*

### **Edizioni Phoenix**

Coopacai Phoenix scarl

Largo Don Giuseppe Morosini, 1

00195 Roma

PIVA/CF: 07059681002



## SOMMARIO

<b>ATTILIO VARACALLI</b> <i>Case lontane da casa: dialogo sugli spazi vitali dell'uomo locrese tra scelte architettoniche e culturali dall'VII al IV secolo a.C.</i> .....	7
<b>LUCA MONTECCHIO</b> <i>Considerazioni sui pirati Istri</i> .....	22
<b>ANTONELLA PALOMBI</b> <i>Aspetti del culto di Asclepio dalla Grecia a Roma</i> .....	38
<b>DAVIDE VILLA</b> <i>Immigrazione e accoglienza a Roma: un focus sulle pratiche di romanizzazione tra i secoli III e II a.C.</i> .....	51
<b>EDOARDO SCHINA</b> <i>La raffigurazione di Cristo "Mago" nell'arte paleocristiana l'iconografia di Cristo nei primi secoli del cristianesimo (parte I)</i> .....	71
<b>FRANCESCO RIZZO</b> <i>Kài hoi matà lògbiòsantes Christianòi eisi, kàn àtheoi enomìsthesan</i> .....	81



*VRBS II, 2023*



**CASE LONTANE DA CASA: DIALOGO  
SUGLI SPAZI VITALI DELL'UOMO  
LOCRESE TRA SCELTE  
ARCHITETTONICHE E CULTURALI  
DALL'VIII AL IV SECOLO A.C.**

**di  
Attilio Varacalli**

**Introduzione.**

«...Del resto non sentimmo tutti noi istintivamente stupore e ripugnanza al conoscere che l'architettura greca era tutta colorata? Colle metope dipinte? Orrore! Lo sapemmo e lo dimenticammo volentieri. La vera architettura greca e non greca è quella consegnataci dal Tempo, diroccata, ma spiritualizzata e viva perché vissuta...»<sup>1</sup>.

La *polis* di Locri Epizefiri è una miniera di informazioni sia per il ricercatore più "ispirato" che per la "persona comune", appassionata di storia e antropologia.

Locri Epizefiri è quasi come una persona misteriosa, al contempo affascinante e silenziosa che aspetta solo di essere "capita" pian piano e senza fretta, con rispetto.

La nostra analisi focalizzerà la sua attenzione in merito alla progettazione della casa e, di riflesso, alla disposizione urbana di Locri Epizefiri.

Questo discorso deve, necessariamente, iniziare da un tempo molto antecedente alla fase nota come periodo della "colonizzazione greca", per analizzare come la "ricerca" e lo "sviluppo tecnologico", insieme ai bisogni dell'individuo/comunità, incideranno sulla modifica/miglioria di una serie di caratteristiche in grado di favorire sia l'evoluzione della planimetria della casa che degli assetti urbani della città.

Possiamo quindi affermare che questi cambi di funzionalità e la sinergia casa-assetto urbano, saranno il "trait d'union" del presente studio (ben consci di quanto sia impossibile dare una risposta esauriente in questa sede) che vuole affermare come casa-urbanistica-tecnologie-bisogni della città siano legati e producano modifiche sia nell'assetto urbano che nelle destinazioni d'uso delle abitazioni.

Sono rimandati alla prossima pubblicazione le problematiche e i concetti urbanistici relativi alla disposizione delle aree religiose, difensive e amministrative di Locri Epizefiri, in modo da concentrare il nostro discorso all'area di

Centocamere. In quest'area, subito dentro le mura difensive dell'antica *polis* magnogreca, varie campagne di scavo archeologico hanno permesso di studiare e riconoscere le varie sovrapposizioni edilizie che si sono succedute nei secoli. Con lo studio di queste stratigrafie edilizie si è potuto anche notare come la città sia cambiata nel tempo. Perciò, porremo l'attenzione a quella parte *polis* dove l'impianto urbano regolare, più antico, si contrappone, diviso solo da una grande strada orizzontale (*Plateia*), all'impianto urbano irregolare sorto, successivamente, più vicino alle mura e ai *Propilei* della *polis*. Quest'area urbana segue le modifiche della destinazione d'uso della casa in quella parte di città. È in questa porzione urbana che possiamo notare come l'uomo locrese cambi più volte l'uso della sua abitazione: da casa a bottega artigiana e viceversa, influenzando anche, di conseguenza, la funzione di quella parte di città.

Quindi, come una scintilla, la casa sarà al centro del discorso e la sua evoluzione sarà trattata soffermandosi su alcune tipologie presenti a Locri Epizefiri e nell'area mediterranea, sulle scelte architettoniche e di materiali; aspetti, questi che saranno analizzati con gli occhi dell'architetto e dello storico, in un contesto più grande: quello urbanistico.

***Accidere ex una scintilla incendia passim*<sup>2</sup>.**

Passeggiare nel Parco Archeologico Nazionale di Locri Epizefiri<sup>3</sup> ci permette di dare uno sguardo alle varie disposizioni urbane e alle stratigrafie edilizie della *polis* magnogreca, mostrandoci come cambiò, negli anni, il suo impianto urbanistico; nonostante, a prima vista, l'assetto attualmente visibile, suggerisca uno stato di conservazione cristallizzato e immutato dalla sua fondazione ai giorni nostri.

La *polis* di Locri riemerse, grazie alle varie campagne di scavo svolte dagli archeologi, ma vedendola oggi non dobbiamo immaginarla "stagnante e immobile" nella sua impostazione urbanistica e nei suoi edifici. Infatti, è un'illusione pensare che quello sotto ai nostri occhi fosse il suo assetto urbano finale, progettato e definito fin dalla fondazione dell'*apoikia*.

Dovremmo, nei luoghi che visitiamo, fermarci un attimo a riflettere su quanto la vita di una città somigli a quella di un essere umano: la sua forma cambia negli anni. Guardando i ruderi bisognerà

<sup>2</sup> Un incendio si sviluppa ovunque da una sola scintilla.

<sup>3</sup> Il Museo e Parco Archeologico di Locri Epizefiri ha la fortuna di sorgere distante dall'attuale città di Locri, questo ha evitato di avere una sovrapposizione del moderno centro urbano sull'antica *polis*.

<sup>1</sup> PONTI 1957, 103.

porsi delle domande importanti, che vadano oltre la “fredda” datazione cronologica e che mirino a informazioni più esaustive: perciò, oltre a «quando (e da chi) quell'edificio fu costruito, bisognerà dire anche come e perché»<sup>4</sup> esso fu realizzato.

Cambiare la destinazione d'uso di più edifici ci fa capire come quell'isolato-quartiere della città cambi, modificando anche l'impianto urbanistico della città.

La città, infatti, risponde ai bisogni della popolazione, in quanto potremmo, generalizzando, dire che la *polis* è anche la comunità che la abita<sup>5</sup>.

Anche sul luogo potremmo discutere: infondo bisogna differenziare l'*emporion* dalla *polis*, e, così facendo, possiamo affermare che “solo” dalla fine dell'VIII sec. a.C.<sup>6</sup>, quindi dalla fondazione della *polis*, Locri Epizefiri, o meglio “*Oi Lokroi Oi Epizephyrioi*”<sup>7</sup> è sempre stata lì, e questo richiede di escludere il periodo di fondazione dell'*Emporion*<sup>8</sup> da parte dei Locresi nelle vicinanze di Capo Zefirio<sup>9</sup> (esso è sito a circa 20-30 km più a sud da dove venne fondata la *polis*).

Precisazione necessaria, in quanto dopo un temporaneo periodo<sup>10</sup> a Capo Zefirio, i Locresi si trasferirono sul colle *Esopis*<sup>11</sup> e lì fondarono una delle *poleis* più importanti della Magna Grecia.

Come tutte le colonie fondate dagli Elleni, anche Locri Epizefiri, viene urbanizzata seguendo delle regole prestabilite e secondo dei canoni architettonici-urbanistici-culturali molto diffusi in quei secoli e che avrebbero visto l'apice con la teorizzazione urbanistica di Ippodamo di Mileto.

Per questo motivo, la nostra analisi non può che affondare le sue radici in un tempo ancora più remoto rispetto al periodo coloniale. Infatti è in quel periodo che, mediante le influenze<sup>12</sup> degli scambi sul Mediterraneo, si svilupperanno gli embrioni tecnologici-architettonici-culturali che porteranno alla diffusione di una cultura architettonica e urbanistica tale da superare i limiti temporali e arrivare ai nostri giorni con le dovute modifiche legate soprattutto alle tecnologie, ai materiali e ai bisogni progettuali.

*Mater artium necessitas*<sup>13</sup>.

I bisogni e i cambiamenti mettono sempre in moto le idee: le genti e gli incontri tra culture fanno il resto, ed è proprio dai cambiamenti che dobbiamo partire, volgendo il nostro sguardo, come detto, ad un tempo antecedente rispetto alla fondazione di Locri Epizefiri e cioè alla fase compresa tra il 1200 e il 700 a.C.: un tempo conosciuto come l'Età Oscura (Dark Ages)<sup>14</sup>.

Nella fase temporale nota appunto come Dark Age assistiamo al crollo<sup>15</sup> delle civiltà palaziali del periodo miceneo e al sorgere di nuove realtà, seppur in un periodo temporalmente lungo<sup>16</sup>, si assiste ad un decadimento culturale e alla frammentazione della popolazione sul territorio che può aver stimolato<sup>17</sup>, negli anni, un nuovo modo di vivere e intendere i rapporti di potere e di città: di conseguenza saranno rivisti gli spazi urbani sia della comunità che del singolo individuo<sup>18</sup>.

In questa fase si vanno creando i presupposti alla futura nascita della *polis*<sup>19</sup> e lo sviluppo architettonico della casa. Questi presupposti si vanno delineando dopo un iniziale abbandono di alcune città e con la conseguente diminuzione dei centri minori a discapito di centri con «lunga tradizione di occupazione, come Tirinto, Micene e Pilo»<sup>20</sup>. In questa fase sta cambiando il modo di edificare la casa e di conseguenza cambia il modo di sfruttare gli spazi urbani. In virtù di questo cambiamento, in alcuni casi, si può assistere anche al “riuso” di alcuni dei palazzi costituenti il fulcro della civiltà precedente: infatti, è «oggi noto che alcune strutture di tipo palaziale, riorganizzate su scala diversa e con funzioni probabilmente ridotte, continuarono a essere impiegate»<sup>21</sup>.

Dopo una prima fase di decadimento, il commercio nel Mediterraneo si riorganizza<sup>22</sup> e si va prefigurando la futura «espansione fenicia»<sup>23</sup> che porterà verso una nuova fase di assestamento tale da far registrare, seppur lentamente, una fase di sviluppo in grado di favorire la crescita demografica che avverrà nel sec. VIII a.C.

Questa crescita demografica sarà agevolata anche da un periodo climatico favorevole, il quale

<sup>4</sup> GIULIANI 2018, 27.

<sup>5</sup> BRACCESI 2020, 19.

<sup>6</sup> AGOSTINO 2019, 21; BORGHI 2004, 226; GUZZO 2018, 268; MOLLO 2018, 356; SABBIONE 1990<sub>1</sub>, 34.

<sup>7</sup> SABBIONE 1990<sub>1</sub>, 33.

<sup>8</sup> MOLLO 2018, 356.

<sup>9</sup> AGOSTINO 2019, 21; BORGHI 2004, 226; GUZZO 2018, 277; MOLLO 2018, 356; SABBIONE 1990<sub>1</sub>, 34.

<sup>10</sup> SABBIONE 1990<sub>2</sub>, 43.

<sup>11</sup> GUZZO 2018, 268.

<sup>12</sup> D'AGATA 2013<sub>1</sub>, 33.

<sup>13</sup> La madre delle arti è la necessità.

<sup>14</sup> BETTALLI 2013<sub>2</sub>, 20.

<sup>15</sup> GUILAINE 2010, 77.

<sup>16</sup> LIPPOLIS 2007<sub>1</sub>, 21.

<sup>17</sup> LIPPOLIS *Ivi*, 22.

<sup>18</sup> BEARZOT 2021, 20.

<sup>19</sup> D'AGATA 2013<sub>2</sub>, 67.

<sup>20</sup> D'AGATA 2013<sub>2</sub>, 70.

<sup>21</sup> CUCUZZA 2007, 19.

<sup>22</sup> GUILAINE 2010, 80.

<sup>23</sup> GUILAINE *Ivi*, 81.

determinerà anche l'incremento produttivo nell'agricoltura<sup>24</sup>, a supporto di questa tesi ci basterà analizzare gli studi in merito alla popolazione nell'Egeo, la quale, nell'VIII secolo a.C., risulta raddoppiata<sup>25</sup>.

Possiamo dunque immaginare le cause che porteranno le popolazioni verso la ricerca di nuovi spazi coltivabili e abitabili, regolati grazie all'assegnazione di lotti per le coltivazioni e per l'edificazione delle case cittadine: le nuove *poleis* urbanisticamente disposte a scacchiera<sup>26</sup> stavano nascendo.

Questa che sembra manifestarsi come l'inizio di una svolta urbanistica (la quale si sarebbe concretizzata in futuro con Ippodamo da Mileto tra il V e il IV secolo a.C.) non è che una tipologia urbanistica già nota e conosciuta da molti secoli, se non millenni: infatti, l'impianto a scacchiera, il quale fa pensare ad una matrice insita nella cultura greca, ha un'origine più antica, come dice BroodBank: «questa disposizione a scacchiera aveva numerosi precedenti nelle città operaie egizie (compresa l'antenata di Avaris) e nella Sharuhén della metà del II millennio, vicino a Gaza, nella ricostruzione finale di Enkomi e della città che le succedette a Salamina»<sup>27</sup>.

### *Κομμάτια ενός μωσαϊκού στη Μεσόγειο*<sup>28</sup>

Con riferimento ai Greci antichi, i termini “frammentazione”, “dispersione”, “legame” e “identità” ci portano, oggi, a parlare di “pluralità” per questo popolo, riconoscendo la differenza e l'uguaglianza che loro stessi ammettevano, soprattutto quando appellavano come “Barbari” i popoli non parlanti l'idioma greco. Per questo, se pensiamo agli Elleni<sup>29</sup>, tra le terre che si affacciano sul Mediterraneo (e Mar Nero) e la Grecia stessa, essi ci appaiono “frammentati” in tante piccole “comunità” parti di una più grande

<sup>24</sup> BROODBANK 2015, 506.

<sup>25</sup> BROODBANK *Ivi*, 507.

<sup>26</sup> BROODBANK *Ivi*, 523.

<sup>27</sup> BROODBANK *Ivi*, 524.

<sup>28</sup> Tessere di un mosaico nel Mediterraneo.

<sup>29</sup> Anche il termine Elleni potrebbe essere rivisto come elemento “divisorio” e di “frammentazione” se riferito in epoche molto remote per essere, invece, ritenuto “unitario” dal VII secolo a.C., come spiega bene la Bearzot in BEARZOT 2021, 21: «In Omero, il nome “Elleni” identifica genti della Grecia settentrionale, stanziata in Epiro o in Tessaglia; per designare i Greci nel loro insieme, Omero usa denominazioni diverse, come “Danai”, “Argivi” e soprattutto “Achei. [...] La progressiva affermazione del nome “Elleni”, che può dirsi compiuta solo nel VII secolo, sembra legata al fatto che esso, diversamente da “Achei”, comprendeva, insieme agli Eoli e agli Ioni, anche i Dori [...] ed era quindi rappresentativo delle tre grandi stirpi greche.»

“comunità unitaria” e allo stesso tempo li vediamo diversi e uguali.

Questa frammentazione era favorita dalla conformazione del territorio ellenico, ricco di montagne (povero di risorse e di acqua)<sup>30</sup> che ne limitava la coltivazione e l'insediamento urbano delle popolazioni, spingendo appunto i Greci a cercare nuove terre nel Mediterraneo e sulle coste del Mar Nero.

Inizia così un viaggio verso nuove terre, per fondare nuove *poleis* aventi un forte legame con la madre-patria a livello culturale, religioso e linguistico ma, allo stesso tempo, indipendenti da essa<sup>31</sup>: frammentandosi, appunto, in altri tasselli di un unico mosaico nel Mediterraneo.

### *Παράδοση και καινοτομία*<sup>32</sup>.

Sulla costa ionica calabrese e di riflesso su tutta l'attuale provincia reggina e gran parte di quella vibonese, l'arrivo e il successivo stanziamento in modo permanente dei Greci, con la fondazione di Locri Epizefiri, porteranno alla diffusione della cultura ellenica in modo più capillare e profondo. Dalla Grecia arrivava anche un nuovo modo di edificare le case e le città, che era già in una fase di cambiamento in tutti i territori dell'area dell'Egeo in particolare e del Mediterraneo in generale.

Quello che si stava compiendo era un leggero ma sostanziale cambiamento che, di lì a poco, avrebbe modificato per sempre la scelta di alcune soluzioni edilizie, ripercuotendosi anche nelle culture architettoniche/stilistiche delle civiltà future.

Il cambiamento, inteso come la modifica del progettare e realizzare la casa apre una finestra di riflessione che rende quasi necessario il non fermarsi alla “fredda” datazione cronologica della casa, noi, infatti, dobbiamo, come detto precedentemente, saper rispondere sul “come”, sul “quando” e sul “perché”<sup>33</sup> essa fu realizzata, in modo da capire la cultura, la tecnica e i bisogni della civiltà. Il Giuliani ci suggerisce una raccomandazione in merito alla datazione: «la cronologia dell'edilizia antica pone problemi particolari perché lo studio delle strutture murarie è nato per ultimo, perché non è possibile effettuarlo senza una consistente e laboriosa opera d'integrazione, perché servono solide cognizioni tecniche, e infine perché la cronologia di ogni

<sup>30</sup> BETTALLI 2013, 23.

<sup>31</sup> BEARZOT 2021, 40.

<sup>32</sup> Tradizione e innovazione.

<sup>33</sup> GIULIANI 2018, 27.

costruzione è doppia: quella della progettazione e quella dell'esecuzione»<sup>34</sup>.

Per comprendere l'origine e la diffusione di alcune tecniche costruttive, come detto in premessa, occorrerà fare un passo indietro rispetto al periodo della colonizzazione greca dell'VIII secolo a.C. Anche nell'antichità, infatti, alla realizzazione della casa concorrevano molti aspetti e molti fattori, da quello puramente architettonico/strutturale a quello artistico/culturale, senza tralasciare quello sociale/economico. Questi, uniti alla ricerca di nuove tecnologie e tecniche costruttive, rivestono tuttora un ruolo importante in architettura, in quanto «questa scienza è frutto di una pratica e di fondamenti teorici. La pratica deriva da un continuo e incessante esercizio finalizzato a realizzare lo schema di un qualunque progetto, mediante l'attività manuale che plasma la materia.»<sup>35</sup>.

Ponendo attenzione, in questo studio, all'edilizia privata<sup>36</sup>, possiamo notare come, anche nel periodo palaziale, questa tipologia edilizia si mostrasse varia nella forma dell'involucro ma con una disposizione degli ambienti molto simile: essi erano perlopiù disposti in asse a base rettilinea (dal vano d'accesso alla camera con focolare ad esempio), avente caratteri «poco monumentali, con impianti di estensione e planimetria molto varie: da un unico ambiente a pianta rettangolare o curvilinea, attestato sin dal Neolitico»<sup>37</sup>.

Non mancavano casi come quello dell'Emporion di Chios, dove l'ambiente era unico con un palo centrale per il sostegno della copertura; in centro le tipologie più diffuse erano «quelle a *megaron*, di forma allungata e formate da un vano principale preceduto da un portico, e quelle "a banchina" generalmente di forma tendente al quadrato e costituite quasi sempre da un solo ambiente, fornito di banchina in muratura lungo uno dei lati»<sup>38</sup>.

Nell'area afferente al Sud Italia, nel periodo antecedente all'arrivo dei Greci, già si stavano compiendo delle modifiche in ambito architettonico: le case stavano evolvendo verso una forma rettilinea dalle iniziali forme curvilinee,

leggermente allungate o a ferro di cavallo<sup>39</sup> (le forme curve erano rese necessarie per motivi dovuti alla staticità e alla semplicità e velocità di realizzazione)<sup>40</sup>.

Non dobbiamo pensare che queste tipologie fossero sconosciute in area greca, anzi: la forma, leggermente allungata con parte finale curva rappresenta la tipologia più diffusa in ambiente greco tra XII-VIII secolo a.C.<sup>41</sup>

Sia nell'area calabrese che in quella greca, la casa veniva realizzata mediante l'utilizzo di materiale deperibile (anche se abbiamo alcuni casi, come quello di Chios, sito in uso fino alla fine del VII a.C., dove gli edifici erano realizzati in pietrame)<sup>42</sup>, ricavato non molto distante dal luogo di edificazione. In più, come abbiamo detto, gli ambienti della casa erano suddivisi in modo molto semplice: l'ambiente absidato era dedicato ai coniugi e nello stesso (o in alcuni casi subito dopo l'ingresso) potevano trovare posto le derrate alimentari (esse venivano riposte in fosse o *pithoi* anche interrati); la stanza di rappresentanza era perlopiù di forma rettangolare ed era posta prima dell'ambiente absidato<sup>43</sup>. Alla casa si accedeva mediante un portico o un vestibolo<sup>44</sup>.

A livello strutturale, notiamo anche della continuità, degli elementi simili, tra le culture: «uno zoccolo in pietra (talora assente nelle case più umili), un alzata in legno e argilla pressata o in mattoni crudi (più solido e duraturo), una copertura vegetale su struttura lignea. All'interno dell'edificio, uno o più montanti lignei, disposti in fila lungo l'asse centrale o a gruppi, erano funzionali a sostenere la copertura, che era a più spioventi nelle case ovali e absidate; il portico poteva avere una copertura piana, come mostrano alcuni modellini votivi. Le falde del tetto erano talora sostenute anche da file di pali addossati al perimetro interno e/o esterno dell'edificio oppure, generalmente in alternativa, posti all'esterno a una certa distanza dalle pareti, a formare una sorta di "peristilio".

Solo dalla metà del VII secolo a.C. i "peristili" sembrano acquistare un significato simbolico dal momento che vengono applicati solo agli edifici di culto»<sup>45</sup>.

Per la corretta realizzazione delle pareti o di altre parti della casa risultava importante la scelta dell'argilla giusta: per la realizzazione dei mattoni

<sup>34</sup> GIULIANI Ivi, 21.

<sup>35</sup> VITRUVIO, *De Architectura*, I, 1. «*Ea nascitur ex fabrica et ratiocinatione. Fabrica est continuata ac trita usus meditatio ad propositum deformationis, quae manibus perficitur e materia, cuiuscumque generis opus est.*». Traduzione: Luciano Migotto.

<sup>36</sup> Sono state volutamente tralasciate le altre tipologie edilizie, le quali saranno oggetto di uno studio appositamente dedicato.

<sup>37</sup> BUSANA 2018, 17.

<sup>38</sup> LIVADOTTI 2007, 731.

<sup>39</sup> BUSANA 2018, 19.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> BUSANA Ivi, 23.

<sup>42</sup> LIVADOTTI 2007, 731.

<sup>43</sup> BUSANA 2018, 24-26.

<sup>44</sup> BUSANA Ivi, 24.

<sup>45</sup> BUSANA Ivi, 30.

sono da preferire le argille grasse; in più, l'argilla, potrà essere utilizzata, come spiega il Chimirri, sia allo stato secco (compattata), liquida (colata) e plastico (modellata)<sup>46</sup> per ottenere prodotti diversi. Il Chimirri, in più, specifica che: «il sistema della compattazione (...) utilizzato frequentemente nell'antichità per la realizzazione di grossi muri monolitici, prevede appunto il pestaggio, in apposite casseforme, dell'argilla leggermente inumidita fino al raggiungimento di una compattezza paragonabile a quella dei comuni materiali lapidei. Il sistema della colatura utilizza casseforme di diversa dimensione e fattura per contenere fluide miscele argillose (...) che essiccandosi assumono esattamente la forma voluta. L'impasto allo stato plastico (...) consente invece la modellatura degli elementi da realizzare, e per la sua praticità trova numerose applicazioni; con l'utilizzo di appositi stampi di legno si presta alla realizzazione dei comunissimi mattoni crudi, si adatta al riempimento o rivestimento di paratie lignee o di canne (...). Quest'ultimo è il sistema più utilizzato nel bacino del Mediterraneo»<sup>47</sup>.

Per questa facilità, una volta ricavata l'argilla più adatta dall'apposita cava, essa veniva ripulita dalle impurità<sup>48</sup> e inserita negli stampi in legno (anche quest'ultimi appositamente ripuliti)<sup>49</sup>.

La tradizione architettonica si stava fondendo con la ricerca progettuale/realizzativa per rispondere alle necessità che il processo di formazione della *polis* stava mettendo in atto. Questo processo spingeva anche verso la ricerca, oltre che di nuove forme della casa, verso nuove tecniche costruttive e verso un nuovo utilizzo dei materiali. Così, nel momento di fulgore delle colonizzazioni greche nel Mediterraneo, dall'Ellade si diffusero anche nuove tecnologie che videro in Corinto uno dei maggiori centri per lo sviluppo di una nuova «tecnologia che richiedeva considerevoli conoscenze nella lavorazione e nella cottura dell'argilla; è infatti a Corinto che si riconosce il primato nella realizzazione del nuovo sistema di coperture fittili e un'egemonia di fatto nella loro produzione per tutto il secondo quarto del VII secolo. Tale innovazione, che interessò per un lungo periodo solo le strutture sacre più importanti, templi ed edifici a carattere monumentale comunque connessi con il culto, determinò però un significativo incremento del peso del tetto»<sup>50</sup>. Non possiamo trascurare l'importanza che questa novità genererà

nell'architettura e nella realizzazione della casa nei secoli futuri, con elementi preparati singolarmente e assemblati successivamente con sima, antefisse, tegole piane e coppi<sup>51</sup>.

### *Διέσχισαν τη θάλασσα*<sup>52</sup>.

La casa è fondamentale per l'uomo, il quale, nei secoli, cercò sempre di realizzare una struttura in grado di proteggerlo, offrendogli dei comfort sempre più elevati; per lo stesso motivo, la disposizione urbana della città, sarà il risultato di una ricerca di spazi in grado di sfruttare al meglio le opportunità e le potenzialità della comunità e del sito: questo sarà la prerogativa per una crescita economica e sociale in grado di affermare il successo della città. Per questi motivi possiamo affermare che la diffusione predominante della casa a pianta rettilinea (a discapito della pianta curvilinea) è da ricercare nel legame tra la disposizione urbana e la progettazione della casa come una parte della città nel periodo coloniale<sup>53</sup>. Come più volte esposto, è ormai noto che fin dal suo approdo, nel sito prescelto per la fondazione dell'*apoikia*, nel momento della costituzione della nuova *polis*, il cittadino greco è consapevole della sua identità e cultura e che dalla madre patria si porta tanto ma che pur avendo un legame di consanguineità, di tradizione e lingua, allo stesso tempo è indipendente da essa.

La continuità della tradizione con la madre patria è un aspetto presente anche a Locri Epizefiri: come da cultura dorica, la donna ha un ruolo maggior rilievo rispetto alla realtà ateniese, mentre a detenere il potere è l'oligarchia delle «cento case»<sup>54</sup>.

Anche la struttura urbana, oltre alla struttura sociale della città, segue il modello greco.

Nello specifico, generalmente, è al momento della scelta del sito e durante il progetto dell'impianto urbanistico che vengono definite le aree ad uso pubblico e privato delle *poleis*.

I templi, i teatri e i mercati esalteranno la città, luogo per i vivi, ben difesa da mura (le quali saranno anche simbolo di potenza per la *polis*), mentre alcuni spazi della sua *chora* saranno il regno di *Ade*, costituendo una città per i morti.

Ad oggi, in tutto il territorio locrese, questi luoghi ci parlano della capillarità dell'insediamento, degli stili di vita, dei culti e dell'importanza dei commerci raggiunti dagli abitanti di Locri Epizefiri.

<sup>46</sup> CHIMIRRI 1999<sub>1</sub>, 51.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> CHIMIRRI 1999<sub>2</sub>, 59.

<sup>49</sup> CHIMIRRI *Ivi*, 60.

<sup>50</sup> LIVADOTTI 2007<sub>3</sub>, 82.

<sup>51</sup> LIVADOTTI *Ivi*, 86.

<sup>52</sup> Hanno attraversato il mare.

<sup>53</sup> BUSANA 2018, 35.

<sup>54</sup> BEARZOT 2021, 89.

Anche per la fondazione di Locri Epizefiri, l'ecista Evante<sup>55</sup> scelse il luogo che gli sembrava più consono allo sviluppo della polis, adattandosi all'orografia del territorio.

Ai coloni locresi serviva trovare una zona pianeggiante con dei corsi d'acqua, facile da coltivare e da difendere, dove realizzare l'*asty*, la città vera e propria.

Il primo nucleo della città venne edificato sull'altura denominata Esopis, ed è da rintracciare nell'attuale collina di Cusemi<sup>56</sup>, posta tra quelle che ora sono due fiumare, Portigliola e Gerace (esse avevano una portata maggiore dell'attuale e potevano offrire riparo alle imbarcazioni<sup>57</sup>).

La superficie compresa nel suo circuito murario è di circa 230 ettari<sup>58</sup>.

Il sito scelto ha alle spalle delle colline che ne facilitano la difesa: sulle alture di Castellace, Abadessa e Mannella, oltre alla realizzazione della cinta muraria, verranno erette delle torri. Nella parte antistante, invece, ha il mare.

La costa, sabbiosa e abbastanza lunga permetteva l'attracco e facilitava la messa a riva delle barche: tra la "Casa dei Leoni" e il santuario di "Zeus Saettante", lungo il muro difensivo, si trova la "Porta Portuense".

La lettura relativa all'organizzazione spaziale urbana di Locri Epizefiri è duale: essa risulta non abbastanza chiara per quanto riguarda l'area collinare (questo è dovuto ai pochi dati in possesso degli studiosi), mentre si presenta ben definita e leggibile per l'area limitanea alla linea di costa<sup>59</sup>.

Nella zona pianeggiante, la disposizione edilizia è definita da una griglia con isolati rettangolari di dimensione generalmente regolare (27 x 110 metri)<sup>60</sup>. Questa scacchiera di isolati è scandita dalle intersezioni delle strade di dimensione maggiore, chiamate *plateiai*, con le strade di dimensioni minori, dette *stenopoi*.

Le prime seguono l'andamento parallelo alla linea di costa; le seconde si intersecano ortogonalmente alle *plateiai*. Gli *stenopoi* rispetto alle *plateiai*, oltre a essere posti ad un intervallo minore sono meno larghi (la loro dimensione varia tra i 4 e i 4,5 metri<sup>61</sup>).

La direzione monte-mare degli *stenopoi* era stata scelta per un maggior deflusso delle acque: le canalizzazioni, realizzate in terracotta e costituite

da tubazioni fittili e da laterizi disposti a cassetta o da coppi rovesciati, delle singole case scaricavano le acque in queste strade<sup>62</sup>.

L'acqua piovana defluiva dallo spazio tra gli edifici (chiamato *ambitus*)<sup>63</sup> nelle strade costituite prevalentemente in sabbia e ghiaia con aggiunta di frammenti di elementi coppi, vasi o altro materiale fittile.

Inoltre, una grande *plateia*, collegava la costa alla zona collinare<sup>64</sup>, lambendo il quartiere di Centocamere, partendo dalla "Porta di Afrodite", sita accanto alla "Casa dei Leoni", un tempo "Sacello di Adone".

La fortuna della progettazione delle nuove *poleis* coloniali è stata anche la possibilità di realizzare delle maglie regolari pianificate: nello specifico a Locri Epizefiri il piano urbanistico per la realizzazione dei lotti ha avuto come riferimento unitario il piede jonico (29,4 cm)<sup>65</sup>; dopo il tracciamento dei vari lotti, si è provveduto ad assegnare ai coloni delle proprietà omogenee di terreno, generalmente uguali<sup>66</sup>.

La disposizione urbana a scacchiera che si concretizza nelle città coloniali, in quel momento storico, non era attuabile nelle Metropoli, in quanto la stratigrafia delle proprietà e la disposizione dei fabbricati complicavano un'eventuale realizzazione di una maglia urbana regolare; perciò, regolarizzando gli edifici si poteva facilmente disporre a scacchiera l'impianto urbano<sup>67</sup>.

È interessante notare che per circa quattro secoli, i Locresi, rispettarono il "piano urbanistico", senza realizzare abusi edilizi<sup>68</sup>.

Nelle loro proprietà, all'interno dei lotti, i coloni, potevano a realizzare l'abitazione con annesso spazio per l'orto, per il deposito o altro.

La struttura delle abitazioni era molto semplice con solo una porta d'accesso che si affacciava sul lato strada e un porticato dava sul cortile interno, il quale fungeva sia da deambulatorio (per mettere in comunicazione gli altri ambienti) che come fonte d'illuminazione; inoltre, nel cortile, vi era anche il pozzo<sup>69</sup>, importantissimo per l'approvvigionamento idrico.

La copertura era posta su delle murature portanti costituite in mattone crudo di facile reperimento e basso costo.

<sup>55</sup> MOLLO 2018, 356.

<sup>56</sup> AGOSTINO 2019, 21.

<sup>57</sup> SABBIONE 1990<sub>2</sub>, 43.

<sup>58</sup> MOLLO 2018, 357.

<sup>59</sup> SABBIONE 1990<sub>2</sub>, 59.

<sup>60</sup> AGOSTINO 2018<sub>2</sub>, 27.

<sup>61</sup> MOLLO 2018, 362.

<sup>62</sup> SABBIONE 1990<sub>2</sub>, 55.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> BORGHI 2004, 227.

<sup>65</sup> SABBIONE 1990<sub>2</sub>, 55.

<sup>66</sup> SABBIONE *Ivi*, 54.

<sup>67</sup> CUPELLONI 1996, 28.

<sup>68</sup> SABBIONE 1990<sub>2</sub>, 59.

<sup>69</sup> BORGHI 2004, 229.

L'utilizzo del mattone crudo è una tecnica molto semplice, anche se era fondamentale rivestire la parete per impedire il contatto tra il mattone e l'acqua o l'umidità. Seppure attestando la sua presenza a Locri e in Magna Grecia già dalla prima metà del VI<sup>70</sup> secolo a.C., affonda le sue origini in epoche antichissime<sup>71</sup>. Di questa tecnica se ne parla anche nella Bibbia, nel libro dell'Esodo ed è dimostrata anche nei reperti archeologici, i quali dimostrano il suo utilizzo: è il caso delle raffigurazioni nelle tombe di Ka e Mirit, esposte al Museo Egizio di Torino<sup>72</sup>. Questa tecnologia rappresenta una delle conquiste più importanti dell'umanità in ambito architettonico e di sviluppo sociale. Non sono trascurabili nemmeno le caratteristiche legate alla facilità e velocità di produzione legate all'argilla e quindi l'impiego del mattone crudo, il quale permette anche la ricostruzione delle parti dell'edificio in modo veloce. Inoltre, di non trascurabile importanza: il mattone crudo ha ottime capacità d'isolamento termico (sia in inverno che in estate) e si presta bene a resistere agli sforzi di compressione e molto meno a quelli di trazione e a quelli di taglio<sup>73</sup>.

Le pareti, a loro volta, poggiavano su delle fondazioni in pietra che emergevano per 5/10 cm dal piano di calpestio<sup>74</sup>. Farlo poggiare su delle fondazioni in pietra (a Locri e in Magna Grecia questa zoccolatura in pietra è attestato dalla seconda metà dell'VIII-VII secolo a.C.)<sup>75</sup>, così come trovare delle soluzioni che impediscano il contatto con l'acqua/agenti atmosferici risultava fondamentale oltre ad essere uno degli aspetti più importanti, in quanto il mattone crudo, come già detto, ha un elevato tasso di deteriorabilità a contatto con sia con l'umidità di risalita che con l'acqua<sup>76</sup>.

Generalmente, ci fa notare Chimirri, le murature in mattoni crudi temevano il fuoco e che con una «manutenzione periodica, potevano tranquillamente sfidare il tempo, ma abbandonate a sé stesse, vista la friabilità del materiale, subivano progressivamente l'alterazione dei componenti manifestando irreversibili problemi di degrado»<sup>77</sup>.

Per l'aspetto pratico/economico, la tecnica edilizia in mattoni crudi, rimase insita nella cultura

popolare degli abitanti di quella che era la *chora* locrese, tant'è che è possibile notarla anche in alcuni edifici, anzi, in alcuni ruderi del secolo scorso siti sia nel centro abitato che nella zona rurale del comune di Bovalino Marina (RC) a pochi chilometri da Locri Epizefiri. Volendo cercare delle similitudini edilizie anche nei territori che hanno fatto parte delle sub-colonie locresi, è possibile notare, a tutt'oggi, degli edifici realizzati con questa tecnica anche nella zona di Laureana di Borrello, vicino l'antica *Medma* e nella zona tra Capo Vaticano e Vibo Valentia<sup>78</sup>, la zona dell'antica *Hipponion*.

Per quanto riguarda altre "novità" in merito alla casa, potremmo aggiungere come dal VII secolo a.C. si assiste alla diffusione, da oriente, della consumazione banchetto sdraiati su apposite *klinai*<sup>79</sup>: questo porterà allo sviluppo dell'*andròn*<sup>80</sup>.

Sempre nello stesso periodo, arriva nelle città coloniali, dalla Grecia, un nuovo modo di sviluppare gli spazi: si assisteva alla diffusione della tipologia a *pastás*<sup>81</sup>.

Questa tipologia, che prevedeva la realizzazione di un portico posto al centro di alcuni vani e vestiboli<sup>82</sup>, generalmente esso era realizzato «dall'accorpamento di più nuclei quadrangolari, addossati l'un l'altro in gruppi di due o tre vani, mentre il cortile si riduce e ospita altri elementi, quali recinti per animali o strutture di servizio»<sup>83</sup>. Secondo quanto scrive Lippolis, la contrapposizione e una più profonda distinzione tra i generi sessuali avrebbe portato, nello stesso periodo allo sviluppo della casa a più vani<sup>84</sup>.

### *Μεταβολή χρήσης*<sup>85</sup>.

Con il passare degli anni, la forma della casa cambia e, di conseguenza, cambia anche la disposizione degli ambienti. Se dovessimo pensare alla casa durante il periodo classico, certamente, la penseremmo come una casa incentrata sulla corte a *pastás*, ma sbaglieremmo: infatti, la planimetria della casa si sviluppa con molte soluzioni e «modelli a disposizione di una società articolata e con stili di vita diversi.

<sup>70</sup> CAVALCANTI 1999<sub>1</sub>, 22.

<sup>71</sup> CHIMIRRI 1999<sub>2</sub>, 55.

<sup>72</sup> CAVALCANTI 1999<sub>1</sub>, 22.

<sup>73</sup> CHIMIRRI 1999<sub>2</sub>, 62.

<sup>74</sup> SABBIONE 1990<sub>2</sub>, 60.

<sup>75</sup> CAVALCANTI 1999<sub>2</sub>, 40.

<sup>76</sup> CHIMIRRI 1999<sub>2</sub>, 64.

<sup>77</sup> CHIMIRRI *Ivi*, 65.

<sup>78</sup> CAVALCANTI 1999<sub>1</sub>, 15.

<sup>79</sup> LIPPOLIS 2007<sub>3</sub>, 125.

<sup>80</sup> Ambiente posto vicino all'ingresso della casa dove venivano consumati i pasti dei banchetti su dei lettini, più corti dei letti normali, chiamati *klinai*. Questi ultimi erano posti addossati alle pareti della camera.

<sup>81</sup> LIPPOLIS 2007<sub>4</sub>, 126.

<sup>82</sup> LIPPOLIS *Ivi*, 127.

<sup>83</sup> LIPPOLIS *Ivi*, 126.

<sup>84</sup> LIPPOLIS *Ivi*, 128.

<sup>85</sup> Cambio di destinazione d'uso.

L'impianto abitativo che risulta essere più diffuso nella Grecia continentale e nell'Occidente greco in età classica è la casa incentrata su una corte semplice»<sup>86</sup>.

Invece, per quanto riguarda la casa con una corte a *pastás*, essa «costituisce l'espressione del ceto aristocratico, che traeva il proprio prestigio e la propria ricchezza dai possedimenti terrieri, in continuità con il periodo geometrico e arcaico, divenendo un modello per chi ad esso voleva assimilarsi»<sup>87</sup>.

Nell'*asty* vi trovano posto, oltre alle abitazioni, anche le botteghe artigiane e per questo motivo, in quest'area, il turista che visita il "Parco Archeologico Nazionale di Locri" può ancora ammirare sia i lotti regolari, i quali ricalcano quelli del primo insediamento, aventi dimensioni molto regolari (la loro larghezza varia tra 27,5 e i 28 metri), siti parallelamente al propileo, sia i lotti irregolari, i quali sono divisi dai precedenti da una *plateia* larga 14 metri<sup>88</sup> e sono siti lato mare.

I lotti irregolari sono di epoca successiva, molto probabilmente rispondono alle esigenze abitative dovute ad una fase di crescita demografica della *polis*.

In merito, Rossella Agostino, già direttrice del "Museo e Parco Archeologico di Locri", così scrive: «Se l'impostazione urbanistica è stata concepita fin dalla fondazione del centro coloniale, le indagini dei principali quartieri portati in luce hanno confermato una riorganizzazione urbana nel corso del VI-V sec. a.C. legata probabilmente anche ad una espansione demografica»<sup>89</sup>.

Da considerare che la *polis* di Locri Epizefiri, come ogni altra città antica (e anche moderna in alcuni casi), nei vari secoli, vive di cambi di destinazione, trasformazioni e sovrapposizioni edilizie.

Le stratigrafie che si possono leggere durante gli scavi archeologici, oppure visitando i vari borghi, ci parlando delle varie fasi di vita del fabbricato, il quale deve rispondere alle esigenze dei proprietari.

Basta fare attenzione, per notare che presso il "Complesso Museale di Casino Macri", nel "Parco Archeologico di Locri", sopra il quartiere di Centocamere, seguendo la *plateia* che sale dalla "Porta di Afrodite", la masseria ottocentesca ingloba una struttura termale romana che a sua volta era sorta sopra delle strutture greche.

Nei secoli cambiò destinazione d'uso senza mai, probabilmente, entrare in funzione come edificio termale. Al suo interno si possono trovare anche delle divisioni e dei fori per una palificazione tardoantica.

Essa cambiò la sua destinazione d'uso anche negli ambienti degli impianti termali.

I "proprietari", nei secoli successivi, non si fecero scrupoli a inserire elementi divisorii o chiusure verticali in modo da favorire il cambio di destinazione.

Quanto detto serve come esempio, per dire che lo stesso accade a Locri, anche nel quartiere di Centocamere, dove attualmente sono visibili delle stratificazioni che non sono ascrivibili al periodo della fondazione della *polis*, in quanto sono state indagate solo quelle comprese tra la fine del IV secolo a.C., e la fine del III secolo a.C., e, come ci fa notare la Costamagna, «solo in qualche ambiente lo scavo ha interessato anche i livelli del IV sec. a.C.»<sup>90</sup>.

Queste indagini, condotte anche da Matilde Barra Bagnasco, hanno permesso di notare le profonde trasformazioni occorse agli edifici nei vari secoli: si è potuto appurare che alcune case sorgevano sopra a delle botteghe e sopra a delle fornaci, quindi, prima erano strutture produttive e poi, per esigenze sono diventate abitazioni<sup>91</sup>.

Questo consolida l'idea che appunto, il quartiere di Centocamere non è solo una zona abitativa con i lotti urbani regolari/irregolari con edifici e gli spazi-giardino ma è anche un quartiere produttivo con botteghe e fornaci utili a produrre i vari elementi in terracotta.

Gli edifici produttivi, con la loro disposizione irregolare dello spazio urbano, sorgono nella parte vicina alle mura di cinta e al propileo, intorno al IV secolo a.C.<sup>92</sup>.

In quest'area, gli elementi più rappresentativi e più importanti sono sicuramente le fornaci.

Esse aprono un varco temporale e un collegamento mistico-lavorativo tra passato e presente, in quanto la struttura delle fornaci per la cottura dell'argilla (usate per ottenere degli elementi fittili che possono essere vasi, mattoni, tegole o *pinakes*) è rimasto quasi invariato nei secoli.

### **Συμπεράσματα**<sup>93</sup>.

Dopo aver esposto alcuni dei cambiamenti della casa e dell'ambiente urbano nei vari secoli,

<sup>86</sup> BUSANA 2018, 114.

<sup>87</sup> BUSANA *Ivi*, 115.

<sup>88</sup> BORGHI 2004, 227.

<sup>89</sup> AGOSTINO 2016, 95.

<sup>90</sup> COSTAMAGNA 1990, 238.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> MOLLO 2018, 362.

<sup>93</sup> Conclusioni.

vogliamo chiudere questa riflessione prima del periodo noto come Ellenismo<sup>94</sup>.

Riteniamo la fase storica Ellenismo sia meritevole di uno studio particolareggiato, sia per la ricchezza degli edifici (in termini di decorazioni) che per la variegata tipologia costruttiva (disposizione planimetrica e destinazione degli ambienti).

Inoltre, è necessario disquisire sull'importanza del periodo dell'Ellenismo collegandolo all'edilizia religiosa, in modo da poter esporre più chiaramente anche i cambiamenti occorsi alla *polis* locrese nei secoli. Infatti, come scrive Sabbione, nel IV secolo a.C. il sacello di Adone fu abbattuto e su di esso venne edificata una casa ellenistica a *pastás* che risulta essere il «primo esempio rinvenuto a Locri di case ellenistiche di notevole impegno architettonico, con portico (*pastas*) aperto sul cortile centrale e ambienti principali dotati di eleganti decorazioni parietali in stucco dipinto»<sup>95</sup>.

La casa, successivamente, sarà abbattuta nel III secolo a.C. per rinforzare le mura<sup>96</sup>.

Infine, affrontare in modo più approfondito il periodo dell'Ellenismo ci permetterà di porre le basi sulla tematica legata all'edilizia romana nell'area locrese.

Per quanto riguarda lo studio qui in esame, possiamo notare come i temi trattati ci permettano di vedere come la città di Locri Epizefiri, porti con sé, insita nella cultura dei suoi abitanti giunti dalle "Locridi"<sup>97</sup>, una tecnologia edilizia che affondava le radici in tempi molto distanti dalla fondazione della stessa città magnogreca e di come, questa tecnologia sia nota a molte altre culture del bacino del Mediterraneo, arricchendosi, successivamente, nei secoli, grazie agli scambi commerciali/culturali del *Mare Nostrum*.

Inoltre, nei vari secoli, i Greci non sono mai stati chiusi verso l'apprendimento di nuove tecnologie e materiali e, infatti, hanno arricchito anche le loro conoscenze in merito alla tecnica costruttiva, recependone i cambiamenti e le influenze che arrivavano da altre culture. In più, il bisogno e il ruolo della casa, ha fatto da legante tra il passato e il presente della *polis*, favorendo lo sviluppo della popolazione e rispondendo ai bisogni di essa.

Allo stesso modo, anche l'impianto urbano della città è cambiato e continuerà a cambiare per

favorire lo sviluppo e la prosperità della comunità che la vive e che la costituisce.

Quindi, in conclusione, possiamo affermare che l'evoluzione della casa ci permette di conoscere l'evoluzione dell'uomo e della città, comprendendone i bisogni economici, culturali e religiosi oltre all'elevato benessere raggiunto e la crescita nelle arti e nelle conoscenze scientifiche.

---

<sup>94</sup> Periodo storico che inizia con la morte di Alessandro Magno (323 a.C.) e si conclude con la conquista romana dell'ultimo regno ellenistico (31 a.C.).

<sup>95</sup> SABBIONE 1990<sup>4</sup>, 222.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Locride Opunzia e Locride Ozolia/Esperia.

## Bibliografia

### Fonti Antiche

- Polibio, *Storie. Libri XII-XVIII*. A cura di: D. Musti, Milano 2021.
- Strabone, *Geografia, Libri V-VI*. A cura di A. M. Biraschi, Milano 2021.
- Vitruvio, *De Architectura*. Traduzione di L. Migotto, Pordenone 1991.

### Bibliografia contemporanea

- S. Accardo, *Villae romanae nell'ager Bruttius. Il paesaggio rurale durante il dominio romano*, Roma 2000.
- R. Agostino, *Palazzo di Zervò*, in A. Picone Chiodo (a cura di), *Segni dell'uomo nelle terre alte d'Aspromonte*, pp. 41-44. Pescia 2005.
- R. Agostino, *Lo scavo: fasi di vita e di abbandono del sito*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Sila Silva, ho drumós...hón Silan kaloûsin. Conoscenza e recupero nel Parco Nazionale d'Aspromonte. vol. III. Palazzo: una struttura fortificata in Aspromonte*, pp. 17-24. Soveria Mannelli 2009.
- R. Agostino, *Le città scomparse di Locri Epizefiri e Rhegion: l'azione del tempo e la mano dell'uomo*, in «Thiasos», 5.2, Roma 2016, 91-105.
- R. Agostino, *Il Parco archeologico racconta la storia della colonia di Locri Epizefiri*, in «Forma Urbis», 2, Roma 2018, 5-14.
- R. Agostino, *Attraversando il Parco Archeologico di Locri*, in «Forma Urbis», 2, Roma 2018, 16-33.
- R. Agostino, *Inquadramento*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 17-29. Soveria Mannelli 2019.
- R. Agostino, *I Theatra*, in R. Agostino, F. Pizzi, G. Speranza (a cura di), *Locri Epizefiri. Il teatro riscoperto*, pp. 33-41. Reggio Calabria 2020.
- R. Agostino, *La casa dei leoni e la Stoà ad U*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 71-76. Reggio Calabria 2022.
- R. Agostino, A. Sermiglio, S. Gigliotti, R. Agostino, V. Formoso, R. Barbieri, *Una produzione metallurgica locrese: gli specchi*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 275-285. Reggio Calabria 2022.
- R. Agostino, M. M. Sica, *Il tipo*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Sila Silva, ho drumós...hón Silan kaloûsin. Conoscenza e recupero nel Parco Nazionale d'Aspromonte. vol. III. Palazzo: una struttura fortificata in Aspromonte*, pp. 103-105. Soveria Mannelli 2009.

- R. Agostino, M. M. Sica, *La fortificazione di Palazzo e le sue relazioni con il territorio*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Sila Silva, ho drumós...hón Silan kaloûsin. Conoscenza e recupero nel Parco Nazionale d'Aspromonte. vol. III. Palazzo: una struttura fortificata in Aspromonte*, pp. 109-121. Soveria Mannelli 2009.
- C. Berazot, *Manuale di storia greca*. Bologna 2021.
- M. Bettalli, *Problemi d'identità*, in M. Bettalli (a cura di), *Storia Greca*, pp. 17-18. Roma 2013.
- M. Bettalli, *I confini della storia greca*, in M. Bettalli (a cura di), *Storia Greca*, pp. 18-20. Roma 2013.
- M. Bettalli, *Il miracolo e le fonti della storia greca*, in M. Bettalli (a cura di), *Storia Greca*, pp. 20-22. Roma 2013.
- M. Bettalli, *Appunti geografici*, in M. Bettalli (a cura di), *Storia Greca*, pp. 22-24. Roma 2013.
- G. Borghi, *Lòkroi Epizephyrioi - Locri Epizefiri*, in F. Bourbon, F. Durando (a cura di), *I Greci in Italia. Arte e civiltà della Magna Grecia*, pp. 226-229. Udine 2004.
- F. Bourbon, F. Durando (a cura di), *I Greci in Italia. Arte e civiltà della Magna Grecia*. Udine 2004.
- L. Braccesi, *Guida allo studio della storia greca*. Bari 2020.
- C. Broodbank, *Il Mediterraneo. Dalla preistoria alla nascita del mondo classico*. Torino 2015.
- M. S. Busana, *L'edilizia abitativa nel mondo classico. Dalla fine del II millennio a. C. alla tarda antichità*. Roma 2018.
- E. Cantarella, *Gli inganni di Pandora. L'origine delle discriminazioni di genere nella Grecia antica*. Milano 2022.
- C. Carbone, *San Giorgio di Pietra Cappa*, in A. Picone Chiodo (a cura di), *Segni dell'uomo nelle terre alte d'Aspromonte*, pp. 99-106. Pescia 2005.
- O. Cavalcanti, *Paesi e case di terra*, in O. Cavalcanti, R. Chimirri (a cura di), *Di fango, di paglia...Architettura in terra cruda in Calabria*, pp. 11-32. Soveria Manelli 1999.
- O. Cavalcanti, *Costruire, «vivere in crudo»*, in O. Cavalcanti, R. Chimirri (a cura di), *Di fango, di paglia...Architettura in terra cruda in Calabria*, pp.33-47. Soveria Manelli 1999.
- R. Chimirri, *Composizione ed utilizzo del crudo*, in O. Cavalcanti, R. Chimirri (a cura di), *Di fango, di paglia...Architettura in terra cruda in Calabria*, pp.49-53. Soveria Manelli 1999.
- R. Chimirri, *Le murature di mattoni crudi*, in O. Cavalcanti, R. Chimirri (a cura di), *Di fango, di paglia...Architettura in terra cruda in Calabria*, pp.55-75. Soveria Manelli 1999.
- R. Chimirri, *Le murature di pietra e fango*, in O. Cavalcanti, R. Chimirri (a cura di), *Di fango, di*

- paglia...Architettura in terra cruda in Calabria, pp.77-82. Soveria Manelli 1999.
- R. Chimirri, *L'uso del legno nelle murature*, in O. Cavalcanti, R. Chimirri (a cura di), *Di fango, di paglia...Architettura in terra cruda in Calabria*, pp.83-92. Soveria Manelli 1999.
- I. Chiarassi-Colombo, *Il sacro nello spazio politico: miti di origine, riti di integrazione*, in J. Ries (a cura di), *Il sacro e il Mediterraneo. Trattato di antropologia del sacro, vol. III*, pp. 217-232. Milano 2019.
- L. Costamagna, *Le necropoli*, in L. Costamagna, C. Sabbione (a cura di), *Una città in Magna Grecia Locri Epizefiri. Guida Archeologica*, pp. 86-95. Reggio Calabria 1990.
- L. Costamagna, *Centocamere*, in L. Costamagna, C. Sabbione (a cura di), *Una città in Magna Grecia Locri Epizefiri. Guida Archeologica*, pp. 227-250. Reggio Calabria 1990.
- L. Costamagna, *Il santuario di Persefone alla Mannella*, in L. Costamagna, C. Sabbione (a cura di), *Una città in Magna Grecia Locri Epizefiri. Guida Archeologica*, pp. 278-283. Reggio Calabria 1990.
- N. Cucuzza, *L'architettura nella Grecia preistorica e protostorica*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 1-21. Milano 2007.
- L. Cupelloni, *Antichi cantieri moderni. Concezione, sapere tecnico, costruzione da Iktinos a Brunelleschi*. Roma 1996.
- A. L. D'Agata, *Il contesto geografico e culturale*, in M. Bettalli (a cura di), *Storia Greca*, pp. 33-35. Roma 2013.
- A. L. D'Agata, *Un'età oscura, un'età eroica o altro?*, in M. Bettalli (a cura di), *Storia Greca*, pp. 67-70. Roma 2013.
- A. L. D'Agata, *Il continente greco dal XII al IX secolo*, in M. Bettalli (a cura di), *Storia Greca*, pp. 70-74. Roma 2013.
- D. Elia, *La necropoli settentrionale*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 53-67. Reggio Calabria 2022.
- A. Facella, *Greci e popolazioni locali nella Kauloniatide: dai primi contatti all'occupazione della chora in età arcaica*, in L. Lepore, P. Turi (ed.), *Caulonia tra Croton e Locri, Tomo I, Atti del convegno Internazionale*, (Firenze 30 maggio-1 giugno 2007), pp. 3-44.
- A. Facella, *Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia*, in F. Berlinzani (a cura di), *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico, vol.7*, pp. 393-422. Trento 2012.
- C. Giatti, *Dema*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, p. 585. Milano 2007.
- M. Gimbutas, *La religione della Dea nell'Europa mediterranea: sacro, simboli, società*, in J. Ries (a cura di), *Il sacro e il Mediterraneo. Trattato di antropologia del sacro, vol. III*, pp. 49-67. Milano 2019.
- C. F. Giuliani, *L'edilizia nell'antichità*. Roma 2018.
- F. Graf, *Il mito in Grecia*. Bari 1997.
- E. Greco, *Abitare in campagna*, in A. Stazio, S. Ceccoli (ed.), *Problemi della chora coloniale dall'occidente al Mar Nero, Atti del quarantesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto 29 settembre-3 ottobre 2000), pp. 171-201.
- E. Greco, *L'archeologia della polis in Magna Grecia*, in A. Alessio et al (ed.), *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica Atti del cinquantatreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto 26 - 29 settembre 2013), pp. 65-90.
- J. Guilaine, *Le radici del Mediterraneo e dell'Europa*. Milano 2010.
- A. Guillou, *Le Brébion de la Métropole Byzantine de Règion (vers 1050)*. Città del Vaticano 1974.
- P. G. Guzzo, *Fondazioni greche. L'Italia meridionale e la Sicilia (VIII-VII sec. a.C.)*. Roma 2018.
- R. Laino, *La barca*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 219-223. Soveria Mannelli 2019.
- M. L. Lazzarini, *Le tavole di Locri*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 235-238. Reggio Calabria 2022.
- G. Lena, *Viaggio geoarcheologico attraverso la Calabria*. Soveria Mannelli 2020.
- F. Lenormant, *La Magna Grecia. Paesaggi e storie. Volume II*. Soveria Mannelli 2022.
- E. Lippolis, *Tra storia e mito*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 21-24. Milano 2007.
- E. Lippolis, *L'emergere dello spazio politico* in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 111-117. Milano 2007.
- E. Lippolis, *Lo spazio sacro*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 117-125. Milano 2007.

- E. Lippolis, *Lo spazio privato*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 125-128. Milano 2007.
- E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*. Milano 2007.
- M. Livadotti, *Architettura monumentale in pietra*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 81-82. Milano 2007.
- M. Livadotti, *Corinto e Argo*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 82-89. Milano 2007.
- M. Livadotti, *Le altre aree della Grecia*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 89-93. Milano 2007.
- M. Livadotti, *Voulia*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 723-724. Milano 2007.
- M. Livadotti, *Chios*, in E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco (a cura di), *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, pp. 731-734. Milano 2007.
- F. Lugli, *La tradizione delle donne di Locri Epizefiri e la Calabria*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 267-274. Reggio Calabria 2022.
- M. R. Luperto, *Le ceramiche arcaiche d'importazione e di produzione coloniale*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 213-221. Reggio Calabria 2022.
- F. Martorano, *All'origine del progetto, paesaggio storico e patrimonio culturale. Percorsi, città e architetture nel versante ionico della Calabria meridionale*, in «ArcHistoR Extra», 6, Reggio Calabria 2019, 258-273.
- P. Matvejevic, *Breviario mediterraneo*. Milano 2020.
- V. Mazzaferro, *Locri Epizefiri. Indagine storico-archeologica sull'ultima Polis*. Cosenza 2019.
- F. Mollo, *Guida archeologica della Calabria antica*. Soveria Mannelli 2018.
- F. Mollo, *Uomini e merci tra Sicilia e Bruzio. Economia, scambi commerciali e interazioni culturali (IV sec. a.C. - metà II sec. d.C.)*. Soveria Mannelli 2020.
- A. Motte, *Il sacro nella natura e nell'uomo: la percezione del divino nella Grecia antica*, in J. Ries (a cura di), *Il sacro e il Mediterraneo. Trattato di antropologia del sacro, vol. III*, pp. 233-257. Milano 2019.
- D. Musti, *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, in D. Musti (a cura di). Bari 1984.
- M. Osanna, *Fattorie e villaggi in Magna Grecia*, in A. Stazio, S. Ceccoli (ed.), *Problemi della chora coloniale dall'occidente al Mar Nero, Atti del quarantesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto 29 settembre-3 ottobre 2000), pp. 203-220.
- S. Pallecchi, *Archeologia delle tracce*. Roma 2015.
- D. Pisarra, *Πλάσσειν και Υλόφειν. Dai fictores ai lapicidi: networks e aspetti di cultura architettonica nell'area sacra di Marasà*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 225-233. Reggio Calabria 2022.
- F. Pizzi, *L'edificio*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 182-194. Soveria Mannelli 2019.
- F. Pizzi, *Una fisionomia svelata. Nuovi dati sull'analisi tecnico-costruttiva del teatro di Locri*, in R. Agostino, F. Pizzi, G. Speranza (a cura di), *Locri Epizefiri. Il teatro riscoperto*, pp. 51-103. Reggio Calabria 2020.
- F. Pizzi, *I culti delle acque e i riti di passaggio*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 97-120. Reggio Calabria 2022.
- F. Pizzi, *Vecchie e nuove stipi dall'area della Mannella*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 173-183. Reggio Calabria 2022.
- F. Pizzi, G. Speranza, *Scheda 2. Sant'Ilario dello Ionio - Cantiere R3*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 49-53. Soveria Mannelli 2019.
- F. Pizzi, G. Speranza, *Scheda 7. San Leo di Siderno - Cantiere R19*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 68-78. Soveria Mannelli 2019.
- F. Pizzi, G. Speranza, *Scheda 8. Contrada Pergola di Locri - Cantiere R24*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 81-82. Soveria Mannelli 2019.
- F. Pizzi, G. Speranza, *Scheda 12. Santo Spirito di Locri - Cantiere R28*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni*

- Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 101-106. Soveria Mannelli 2019.
- F. Pizzi, G. Speranza, *Scheda 16. Trigoni di Siderno - Cantiere R33* in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 112-115. Soveria Mannelli 2019.
- G. Ponti, *Amate l'architettura. L'architettura è un cristallo*. Genova 1957.
- J. Ries (a cura di), *Il sacro e il Mediterraneo. Trattato di antropologia del sacro, vol. III*. Milano 2019.
- M. Rubinich, *Stranieri e non cittadini nei santuari di Locri Epizefiri e delle sue subcolonie*, in A. Naso (ed.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci, atti del convegno internazionale* (Udine 2003), pp. 396-409.
- J. Ruskin, *Le sette lampade dell'architettura*. Milano 2019.
- C. Sabbione, *Storia di Locri Epizefiri*, in L. Costamagna, C. Sabbione (a cura di), *Una città in Magna Grecia Locri Epizefiri. Guida Archeologica*, pp. 31-42. Reggio Calabria 1990.
- C. Sabbione, *La topografia della città antica*, in L. Costamagna, C. Sabbione (a cura di), *Una città in Magna Grecia Locri Epizefiri. Guida Archeologica*, pp. 43-72. Reggio Calabria 1990.
- C. Sabbione, *Il santuario in contrada Marasà*, in L. Costamagna, C. Sabbione (a cura di), *Una città in Magna Grecia Locri Epizefiri. Guida Archeologica*, pp. 187-210. Reggio Calabria 1990.
- C. Sabbione, *Centocamere*, in L. Costamagna, C. Sabbione (a cura di), *Una città in Magna Grecia Locri Epizefiri. Guida Archeologica*, pp. 211-226. Reggio Calabria 1990.
- C. Sabbione, *I pinakes nel Museo di Locri*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 185-191. Reggio Calabria 2022.
- C. Sabbione, *Artigiani a Locri Epizefiri: uno sguardo sulla coroplastica*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 193 - 201. Reggio Calabria 2022.
- Y. Salvadori, *Scheda 21. Lanni di Siderno*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 129 - 133. Soveria Mannelli 2019.
- G. Sapio, *Divinità e territorio. Santuari «demetriaci» tra Locri e Medma*. Reggio Calabria 2012.
- G. Sapio, *Fortificazioni e cultura urbana a Locri e nelle sue sub colonie tra età arcaica e V sec. a.C.*, in «Rivista di Topografia antica», XXV, Galatina 2015, 99-114.
- F. Sensini, *La lingua degli dei. L'amore per il greco antico e moderno*. Genova 2021.
- M. M. Sica, *Da Métauros alla Sila Silva. Alcune osservazioni conclusive*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Sila Silva, ho drumós...hón Silan kaloûsin. Conoscenza e recupero nel Parco Nazionale d'Aspromonte. vol. II. La media valle del Métauros tra VII e III secolo a.C.. L'insediamento di Torre Cillea a Castellace*, pp. 243-275. Soveria Mannelli 2009.
- M. M. Sica, *Le indagini archeologiche e la nuova SS 106*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 31-46. Soveria Mannelli 2019.
- M. M. Sica, *Il sacrificio*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 203-219. Soveria Mannelli 2019.
- M. M. Sica, *Qualche notazione conclusiva*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 224-234. Soveria Mannelli 2019.
- M. M. Sica, *Le mura...la città. Il racconto della polis tra parco e museo*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 39-50. Reggio Calabria 2022.
- M. M. Sica, *Indagini recenti al Persephoneion: prime riflessioni*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 127-158. Reggio Calabria 2022.
- M. M. Sica, *A mò di introduzione: le donne e l'oikos*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 247-255. Reggio Calabria 2022.
- G. Simoncini, *Note di storia del territorio: antichità e medioevo*. Firenze 1981.
- G. Speranza, *Le tombe*, in R. Agostino, M.M. Sica (a cura di), *Tra il Torbido e il Condojanni Indagini archeologiche nella locride per i lavori ANAS della nuova 106 (2007-2013)*, pp. 194-203. Soveria Mannelli 2019.
- G. Speranza, *Il teatro di Locri Epizefiri*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 239-244. Reggio Calabria 2022.
- M. Spinelli, *La monetazione*, in R. Agostino, M. M. Sica (a cura di), *Lokroi Epizephyrioi il museo della polis*, pp. 303-307. Reggio Calabria 2022.
- S. Stranges, *Archeologia e botanica nel territorio di San Luca*, in *Monaci e monasteri italo-greci nel territorio di San Luca. Atti del Convegno*, (S. Luca, 24 gennaio 1999), pp. 161-175.

M. Torelli, *I Culti*, in S. Settis (ed.), *Storia della Calabria antica, I*, pp. 591-611. Reggio Calabria 1987.

H. Van Wees, *L'arte della guerra nell'antica Grecia*. Gorizia 2013.

E. Viollet-le-Duc, *Conversazioni sull'architettura*. Milano 2021.



## CONSIDERAZIONI SUI PIRATI ISTRI

di  
Luca Montecchio

### *Status quaestionis*

Approfondire la questione degli atti di pirateria portati dagli Istri significa, in modo inevitabile, fare affidamento sugli studi prodotti negli anni addietro.

Vorremmo intanto partire dai lavori che si interessarono della regione ad ampio spettro senza quindi l'intento di capire solo le gesta di quei briganti del mare.

Si parta, pertanto, da un'opera quale quella edita da Darovec in cui la protagonista è l'Istria, appunto, non la pirateria<sup>1</sup>.

Quando poi si voglia inquadrare in modo precipuo le vicende che portarono Roma ad intervenire nell'Adriatico settentrionale per frenare i pirati, allora si faccia riferimento innanzi tutto a Bandelli il quale, in un suo lavoro, focalizza la sua attenzione sulla guerra istrica del 221<sup>2</sup>.

Un altro lavoro del medesimo studioso, che molto ha approfondito il tema della guerra piratica sull'Adriatico, è quello che vuole indagare su come il senato romano si è posto nei confronti di un problema che minacciava i traffici commerciali di Romani ma anche di Italici su quello specchio di mare<sup>3</sup>.

Per trattare dei traffici commerciali minacciati dalla pirateria adriatica e, in modo particolare, da quella degli Istri, crediamo necessario analizzare lo status delle città che si affacciavano sul mare e che furono le vere protagoniste dapprima della resistenza antiromana e anche della vivacità commerciale della zona. Dunque, valutiamo essenziale la disamina fatta da Margetić<sup>4</sup>.

Impossibile poi non citare i due lavori di Matijašić con cui l'archeologo presenta i siti di Mutila e Faveria e poi studia il problema della cosiddetta romanizzazione della popolazione degli Istri dopo la conquista romana<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> D. DAROVEC, *Breve storia dell'Istria*, Udine 2010.

<sup>2</sup> G. BANDELLI, *La guerra istrica del 221 a.C. e la spedizione alpina del 220 a.C.*, in «Athenaeum» n.s., 59, Como 1981, 3-28.

<sup>3</sup> G. BANDELLI, *La politica romana nell'Adriatico orientale in età repubblicana*, in «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», n.s., 31, Trieste 1983, 167-175.

<sup>4</sup> L. MARGETIĆ, *Res Publica Nesactiensium*, in «Živa antika / Antiquité vivante» 33, 2, Skopje 1983, 195-214.

<sup>5</sup> R. MATIJAŠIĆ, *Smještaj Mutila i Faverije (Liv., 41, 11, 7) u svjetlu topografije južne Istre (The location of Mutila and Faveria (Liv., 41, 11, 7) in the light of the topography of southern Istria)*, «Opuscula

Sempre in ambito archeologico e sostanzialmente sul medesimo tema riportiamo anche ad almeno due prodotti di ricerca di Rossi<sup>6</sup>.

Rimanendo nel medesimo campo si devono citare due lavori della Mihovilić che vogliono indagare in modo precipuo sulle vicende relative alla zona istriana<sup>7</sup>.

Ciò che ci spinge a tentare di fare ulteriori considerazioni è la natura stessa di quel fenomeno piratico che forse si è sviluppato in quel settore geografico sotto l'impulso di un'altra etnia che da tempo si stava dedicando alla pirateria, gli Illiri.

L'Istria e gli Istri

Plinio riporta una descrizione davvero dettagliata della regione abitata dal popolo degli Istri.

«Questa regione [l'Istria] deriverebbe il suo nome da un fiume Istro che dipartendosi dal Danubio anch'esso chiamato Istro-si getterebbe nell'Adriatico, dirimpetto alla foce del Po, tanto che il tratto di mare compreso tra le due foci avrebbe la sua acqua addolcita per l'impatto delle opposte correnti»<sup>8</sup>.

Il naturalista, in realtà, non crede *in toto* a tali affermazioni infatti spiega, subito dopo, che esse fossero scaturite da false convinzioni e cioè non dal fatto che ci fosse un tale fiume che, staccatosi dal Danubio, sfociasse nell'Adriatico, bensì dalla leggenda della nave Argo che scesa nell'Adriatico dopo aver navigato un non ben precisato fiume che forse si chiamava Nauporto e che, stavolta sì,

Archaeologica» 23/24, (Sportula Dissertationum Marino Zaninović Dicata), Zagreb 1999-2000, 93-102; R. MATIJAŠIĆ, *Ancora su alcuni aspetti della romanizzazione degli Istri tra la fine della repubblica e l'alto impero*, in G. CRESCI MARRONE (ed.), *Trans Padum...usque ad Alpes. Roma tra il Po e le Alpi: dalla romanizzazione alla romanità*, Atti del Convegno, Venezia, 13-15 maggio 2014, Roma 2015, 305-326.

<sup>6</sup> R.F. ROSSI, *L'Istria in età romana. Romanità e romanizzazione: aspetti economici, sociali, amministrativi*, in «Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno», 24, 1994, 447-453; R.F. ROSSI, *Nesazio e le città romane dell'Istria*, in «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», 101, Trieste 2001, 87-115.

<sup>7</sup> K. MIHOVIĆ, *L'Istria dal IV al I secolo a.C.*, in «Antichità Altoadriatiche. Preistoria e protostoria nell'Arco Adriatico» 37, Trieste 1991, 157-164; K. MIHOVIĆ, *Preistoria dell'Istria dal paleolitico all'età del ferro*, in *Preistoria e protostoria del Friuli-Venezia Giulia e dell'Istria*, I.I.P.P., Atti della XXIX Riunione Scientifica, Trieste-Pordenone-Pola, 28-30 settembre 1990, Firenze 1994, 101-118.

<sup>8</sup> PLIN., III, 127: «*quam cognominatam a flumine Histro, in Hadriam effluente e Danuvio amne eodemque Histro exadversum Padi fauces, contrario eo percussu mari interiecto dulcescente*». Trad. it. G. Ranucci.

sfociava nell'Adriatico. Anche in questo caso però trattasi di una ricostruzione 'razionalistica'.

Entrando invece nello specifico di quella regione, il medesimo studioso riporta quanto segue.

«L'Istria si protende in forma di penisola. La sua larghezza è di 40 miglia. Quanto al perimetro, per alcuni esso è di 125 miglia, come di 125 miglia è quello della confinante Liburnia col golfo Flanatico; altri ritengono che il complesso delle due regioni abbia un perimetro di 225 miglia; altri, ancora, ne attribuiscono 180 alla sola Liburnia. C'è stato poi chi ha fatto estendere per 130 miglia, fino al golfo Flanatico, la Iapudìa che si trova alle spalle dell'Istria, e ha stimato che la successiva costa della Liburnia ne misurasse 150. Tuditano, che sottomise gli Istri, fece scolpire sulla sua statua queste parole: 'Da Aquileia al fiume Tizio ci sono 2000 stadi'. In Istria sono città di diritto romano Agida e Parenzo; è colonia Pola, chiamata Pietà Giulia, di antica fondazione colchide, che dista 105 miglia da Trieste. Seguono le città di Nesazio e il fiume Arsia, l'attuale confine d'Italia. Da Ancona a Pola la distanza per mare è di 120 miglia»<sup>9</sup>.

Strabone, invece, racconta in modo più approfondito chi fossero gli Istri, oltre a dire dove si fosse insediata quella tribù che a noi interessa.

«Dopo il Timavo c'è il litorale degli Istri fino a Pola, che appartiene all'Italia. In mezzo c'è la fortezza di Tergeste, che dista da Aquileia 180 stadi. Pola sorge su un golfo che ha la forma di un porto con alcune isolette comode per l'approdo e fertili. È antica fondazione dei Colchi, inviati alla ricerca di Medea e che, non essendo riusciti nell'impresa, si condannarono da sé all'esilio. Come disse Callimaco:

'Quella che un Greco chiamerebbe "città degli esuli", ma la loro lingua denominò Pola'.

<sup>9</sup> PLIN., III, 129: "*Histria ut paeninsula excurrit. latitudinem eius XL, circuitum CXXV prodidere quidam, item adhaerentis Liburniae et Flanatici sinus, alii CCXXV, alii Liburniae CLXXX. nonnulli in Flanaticum sinum Iapudiam promovere a tergo Histriae CXXX, dein Liburniam CL fecere. Tuditanus, qui domuit Histros, in statua sua ibi inscripsit: AN AQVILEIA AD TITIVM FLVMEN STADIA MM. oppida Histriae civium Romanorum Agida, Parentium, colonia Pola, quae nunc Pietas Iulia, quondam a Colchis condita; abest a Tergeste CV. mox oppidum Nesactium et — nunc finis Italiae — fluvius Arsia. ad Polam ab Ancona traiectus CXX p. est*". Trad. it. G. Ranucci.

Su Tuditano, consule nel 129 a.C., riporto a P. SOMMELLA. *Antichi campi di battaglia in Italia, contributi all'identificazione topografica di alcune battaglie d'età repubblicana*, Roma 1967.

Sono dunque i Veneti e gli Istri che abitano la regione transpadana fino a Pola»<sup>10</sup>.

Pertanto, per il geografo di Amasea, Veneti e Istri, pur essendo due tribù diverse nondimeno dovevano condividere gli stessi spazi.

Sia Plinio che Strabone non indicano particolari motivi che potessero portare il popolo degli Istri a praticare la pirateria ovvero quegli studiosi non riportano giustificazioni legate al territorio come per gli Illiri o per i Cilici o i Liguri o, ancora, i Sardi o i Baleari.

Nondimeno essi si diedero, come avremo modo di vedere, alla pirateria mettendo in difficoltà Roma che dovette procedere ad armare sia navi, sia un esercito per sconfiggerli e, in ultimo, sottometterli.

Vi sono cospicue evidenze di oggetti di produzione magnogreca proprio nella zona dell'Istria. Il che potrebbe indurci a pensare che fossero state portate certamente da mercanti ma anche da pirati che operavano in quella zona.

Ad ogni modo, almeno dalle parole della Mihovilić, la regione abitata dagli Istri si adeguò alla cultura romana in tempi relativamente compassati anche dopo la sconfitta definitiva del 177<sup>11</sup>.

Nondimeno non poche sono le iscrizioni, in lingua latina, lasciate da quel popolo anche dopo la sottomissione alla repubblica romana<sup>12</sup>.

Livio, trattando non nello specifico ma di sfuggita la storia del popolo degli Istri, fa di questi, in modo esplicito, dei predoni del mare. Lo storico patavino raccontando dello spartano Cleonimo e delle sue imprese arriva a fare alcune osservazioni significative.

«Doppiato il promontorio di Brindisi, portato dal vento al largo del mare Adriatico, egli,

<sup>10</sup> STRAB., V, 1, 9: "μετὰ δὲ τὸ Τίμανον ἢ τῶν Ἰστρίων ἐστὶ παραλία μέχρι Πόλας, ἣ πρόσκειται τῇ Ἰταλίᾳ. μεταξύ δὲ φρούριον Τεργέστες Ἀκυληίας διέχον ἑκατὸν καὶ ὀγδοήκοντα σταδίους; ἢ δὲ Πόλα ἴδρυται μὲν ἐν κόλπῳ λιμενοειδεῖ νησίδια ἔχοντι εὖορμα καὶ εὐκαρπα, κτίσμα δ' ἐστὶν ἀρχαῖον Κόλχων τῶν ἐπὶ τὴν Μήδειαν ἐκπεμφθέντων, διαμαρτόντων δὲ τῆς πράξεως καὶ καταγνόντων ἑαυτῶν φυγὴν 'τὸ μὲν φυγάδων κεν ἐνίσποι Γραικὸς' ὡς Καλλιμάχος εἶρηκεν 'ἀτὰρ κείνων γλῶσσ' ὀνόμηνε Πόλας.' τὰ μὲν δὴ πέραν τοῦ Πάδου χωρία οἱ τε Ἑνετοὶ νέμονται καὶ οἱ Ἰστριοὶ μέχρι Πόλας". Trad. it. A. M. Biraschi.

<sup>11</sup> K. MIHOVILIĆ, *L'Istria dal IV al I secolo a.C.*, in «Antichità Altoadriatiche. Preistoria e protostoria nell'Arco Adriatico» 37, Trieste 1991, 157-164, 163.

<sup>12</sup> Su succitate iscrizioni si consideri M. KRIZMAN, *Rimska imena u Istri, osobna imena na istarskim natpisima iz rimskog doba*, Zagreb 1991. In modo precipuo riporto agli indici 44-96; R. MATUŠIĆ, *L'Istria tra l'antichità classica e la tarda antichità*, in «Arheološki vestnik» 48, Ljubljana 1997, 203-218, 205.

paventando a sinistra le coste importuose dell'Italia e a destra le popolazioni degli Illiri, dei Liburni e degli Istri, selvagge e quasi tutte famose per brigantaggio marittimo, si spinse fino alle spiagge dei Veneti»<sup>13</sup>.

Strabone non aveva descritto quel popolo in tal modo ma, soprattutto, non lo aveva inserito tra quelle popolazioni dedite a quelle attività perigliose. Anche se, vale la pena osservare, come nella descrizione dell'Istria, il geografo succitato abbia sottolineato come quella terra avesse non poche opportunità di approdo per le navi. Il che, come è facilmente intuibile, vuole significare che, qualora il popolo degli Istri (come, d'altra parte, quello illirico o della Cilicia) si fosse dato al brigantaggio per mare, avrebbe avuto un vantaggio considerevole nel proteggere le proprie imbarcazioni dopo gli abbordaggi.

La prima guerra contro gli Istri

Ad ogni modo le parole di Livio si coniugano bene con quelle di Appiano il quale, nel racconto delle vicende di Demetrio di Faro, indica negli Istri una tribù sollecitata dal re degli Illiri al fine di impegnare su un altro fronte, quello settentrionale dell'Adriatico, il comune nemico romano.

«Mentre infatti i Romani erano intenti a combattere già da tre anni con i Celti stanziati lungo l'Eridano, Demetrio, dal momento che erano impegnati, si mise a predare il mare, coinvolgendo nell'impresa un'altra tribù illirica, gli Istri, e spinse gli Antintani a rompere l'alleanza con Roma. I Romani, sistemata la questione dei Celti, tolsero immediatamente di mezzo i pirati con una spedizione navale e, l'anno seguente, marciarono contro Demetrio e gli Illiri che con lui si erano resi colpevoli»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> LIV., X, 2: "Circumvectus inde Brundisii promunturium medioque sinu Hadriatico ventis latus, cum laeva importuosa Italiae litora, dextra Illyrii Liburnique et Histri, gentes ferae et magna ex parte latrociniis maritimis infames, terrerent, penitus ad litora Venetorum pervenit". Trad. it. C. Vitali.

Sull'argomento si considerino F. CASSOLA, *La colonizzazione romana della Transpadana*, in W. ECK-H. GALSTERER (eds.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*, Atti del Convegno, Köln, 18-20 maggio 1989, Mainz am Rhein 1991, 17-44; R. F. ROSSI, *Gentes ferae et...latrociniis maritimis infames*, in «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», XCII, Trieste 1992, 7-20.

Sul resoconto liviano si valutino le deduzioni di L. BRACCESI, *L'avventura di Cleonimo (a Venezia prima di Venezia)*, Padova 1990, *passim*.

<sup>14</sup> APPIAN., *Illyr.*, 8: "Ῥωμαίων γὰρ Κελοῖς ἐπὶ τριετὲς τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἡριδανὸν οὖσι πολεμοῦντων, ὁ Δημήτριος ὡς ὄντων ἐν ἀσχολίᾳ τὴν θάλασσαν ἐλήζετο, καὶ

Posto quindi che gli Istri fossero una tribù vicina etnicamente agli Illiri (cosa comunque non certa), è plausibile che essi si siano schierati con Demetrio per realizzare un secondo fronte contro quei Romani che ormai si erano vieppiù appropinquati alle loro terre. Nondimeno anche Coppola dice che, non avendo né gli Illiri, né i Liburni, né gli Istri, mai costituito uno stato o un regno vero e proprio, ma sono sempre stati frazionati in molteplici tribù, forse si deve considerare che queste etnie, pur appartenendo a un ceppo comune hanno semmai visto il prevalere ora di un personaggio, ora di un altro<sup>15</sup>. Comunque, è un fatto, ormai accettato dagli studiosi, che gli Illiri propriamente detti furono coadiuvati nella loro azione contro Roma proprio dalla tribù degli Istri<sup>16</sup>.

Si tenga presente che Appiano è la sola fonte a riportare come sia stato Demetrio di Faro a spingere gli Istri a schierarsi contro Roma. Di qui si potrebbe anche affermare che quella tribù abitante a nord degli Illiri fu, in un certo qual modo, spinta alla pirateria da chi era avvezzo da tempo, favorito altresì dalle coste frastagliate dell'Illiria.

Le continue scorrerie di quella pirateria, con ogni evidenza, disturbavano, come riporta Matijašić, «le imbarcazioni romane lungo la costa orientale del l'Adriatico, mentre di vitale, strategica importanza per Roma erano anche i giacimenti di ferro del Norico. Era proprio il conflitto d'interessi in questa zona tra l'Adriatico, la pianura friulana e le Alpi Giulie, a provocare la

---

Ἴστρον ἔθνος ἕτερον Ἰλλυριῶν ἐς τοῦτο προσελάμβανε, καὶ τοὺς Ἀτιντανοὺς ἀπὸ Ῥωμαίων ἀφίστη. οἱ δέ, ἐπεὶ τὰ Κελοῦν διετέθειτο, εὐθὺς μὲν ἐπιπλεύσαντες αἰροῦσι τοὺς ληστὰς, ἐς νεώτα δὲ ἐστράτευον ἐπὶ Δημήτριον καὶ Ἰλλυριῶν τοὺς συναμαρτόντας αὐτῶ". Trad. it. A. Ercolani.

L. MONTECCHIO, *Prodromi di un conflitto: Teuta e la pirateria illirica, il casus belli della prima guerra illirica*, in «Vrbs» 1, 1, Roma 2019, 5-27; L. MONTECCHIO, *Demetrio di Faro, un pirata contro Roma sull'Adriatico*, in «Vrbs» 2, 1, Roma 2020, 24-42.

<sup>15</sup> A. COPPOLA, *Demetrio di Faro*, Roma 1993, 26-27.

<sup>16</sup> Sulla questione dell'esistenza di una compagine statale unica si pensi a F. PAPAOGLOU, *Les origines et la destinée de l'Etat Illyrien: Illyrii proprie dicti*, in «Historia» 14, Stuttgart 1965, 143-179; S. ISLAMI, *L'Etat Illyrien, sa place et son rôle dans le monde méditerranée*, in «Studia Albanica» 9, Tirana 1972, 77-103.

Contrari a succitate posizioni sono, invece, N. G. L. HAMMOND, *The Kingdom in Illyria circa 400-167 B.C.*, in «The Annual of the British School at Athens» 61, London 1967, 239-253; P. CABANES, *L'Empire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine (272-167)*, Paris 1976, 202-208.

Prima Guerra Istriana nel 221 a.C.»<sup>17</sup>. Quella violenta contrapposizione può venire, pertanto, collocata cronologicamente tra le vicende della cosiddetta prima guerra illirica (229-228 a.C.) e quelle della seconda guerra illirica (219 a.C.).

Eutropio in proposito riporta in modo molto preciso le cause addotte quale scintilla del succitato scontro.

«Nell'anno del consolato di Marco Minucio Rufo e di Publio Cornelio si mosse guerra agli Istri, poiché avevano commesso un furto ai danni delle navi dei Romani, che trasportavano grano, e furono tutti definitivamente sottomessi»<sup>18</sup>.

Pertanto, per quel politico romano, il furto del grano, elemento essenziale per la sussistenza di un popolo, fu alla base di una guerra contro chi aveva comunque interesse a stabilire basi sulle coste dell'attuale Istria.

La conseguente vittoria romana nel primo conflitto istrico, quello strettamente legato alle scorrerie di quei pirati, fu ottenuta da Publio Cornelio Scipione Asina e Marco Minucio Rufo ma, come avremo modo di vedere, non fu un'impresa che determinò la fine ultima di tali avventure piratesche di alcuni rappresentanti di quel popolo.

Quella campagna militare non dovette risultare semplice per l'esercito romano, come avremo modo di constatare d'ora in poi.

È certo che l'autore del *Breviarium ab urbe condita* sia stato fin troppo sintetico nel descrivere azioni di guerra che, necessariamente, dovettero durare almeno qualche anno, dal 221 sino al 218.

Anche Orosio tenderà alla sintesi sull'argomento.

«Poi sorsero ancora nuovi nemici, gli Istri. I consoli Cornelio e Minucio riuscirono a sottometterli a prezzo di molto sangue romano»<sup>19</sup>.

Lo storico di Braga aggiunse, nondimeno, un particolare che fa riflettere se si pensa alla descrizione di quella prima guerra contro gli Istri che impegnò Roma. Da lui, infatti, si apprende che le perdite dei Romani non furono minime. Il fatto che le truppe romane *sanguine subegerunt*

<sup>17</sup> R. MATIJAŠIĆ, *L'Istria tra Epulone e Augusto: archeologia e storia della romanizzazione dell'Istria (II sec. a.C.-I sec. d.C.)*, in «Antichità Altoadriatiche» XXXVII, Trieste 1991, 235-251, 235-236.

<sup>18</sup> EUTR., III, 7: «M. Minucio Rufo P. Cornelio consulibus Istris bellum inlatum est, quia latrocinati navibus Romanorum fuerant, quae frumenta exhibebant, perdomitque sunt omnes». Trad. it. F. Bordone.

Livio nelle *Periochae* (20) è lapidario in proposito: «Histri subacti sunt».

<sup>19</sup> OROS. IV, 13, 16: «Deinde Histri noui hostes excitati sunt: quos Cornelius Minuciusque consules multo quidem Romanorum sanguine subegerunt». Trad. it. A. Lippold.

indica non solo una resistenza strenua da parte di quel popolo ma anche un'organizzazione militare di prim'ordine.

Anche Livio, nel libro XXI, nel raccontare la guerra contro Annibale, sottolinea quanto sia stata complicata lo scontro che aveva visto la repubblica romana contro gli Istri e contro gli Illiri.

«I Sardi, i Corsi, gli Istriani, gli Illiri, infatti, avevano provocato le armi romane più che non le avessero cimentate»<sup>20</sup>.

Insomma, la repubblica romana, dopo aver saputo organizzare un sistema coloniale nella Gallia Cisalpina, si era dovuta cimentare a rendere sicuro il commercio sull'Adriatico minacciato dalla pirateria. Ecco, dunque, il *casus belli* che li indusse a far guerra agli *Histri* che, lo leggemo d'ora in poi, *latrocinati navibus Romanorum fuerant, quae frumenta exhibebant*. Il tutto però va anche coniugato con le importanti miniere di ferro che si trovavano nel Norico, il cui sfruttamento comportava un impiego non indifferente della flotta mercantile per fare arrivare quel minerale ove si potesse lavorarlo<sup>21</sup>. Si rendeva necessaria, dunque, un'azione bellica capace di garantire al senato della Repubblica romana il pieno controllo di quella terra.

Il fatto notevole è che lo scopo di succitate razzie, come abbiamo già fatto cenno, era anche il grano. Si consideri, all'uopo, che, con buona probabilità, il frumento non provenisse in gran parte dalla pianura padana la quale, essendo teatro di guerra, non sarebbe potuta esserne una grande produttrice in quel momento. Esso, pertanto, è plausibile provenisse anche da altre zone della penisola italiana<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> LIV., XXI, 16, 4: «Sardos Corsosque et Histros atque Illyrios lacecessisse magis quam exercuisse Romana arma». Trad. it. G. Vitali.

<sup>21</sup> R. MATIJAŠIĆ, *L'Istria tra Epulone e Augusto: archeologia e storia della romanizzazione dell'Istria (II sec. a.C.-I sec. d.C.)*, in «Antichità Altoadriatiche» XXXVII, Trieste 1991, 235-251, 235.

<sup>22</sup> Dell è convinto che quel grano servisse per alimentare le truppe stanziate per le guerre contro i Galli, quindi fosse necessario. Lo studioso avanza anche l'ipotesi che la sua provenienza fosse della penisola italiana. H. J. DELL, *Demetrius of Pharos and the Istrian War*, in «Historia» 19, Stuttgart 1970, 30-38, 34. Se Bandelli concorda sostanzialmente con Dell, Marasco, al contrario, crede che quel grano fosse di provenienza padana e che servisse per essere inviato in Grecia. G. BANDELLI, *La guerra istrica del 221 a.C. e la spedizione alpina del 220 a.C.*, in «Athenaeum» n.s., 59, Como 1981, 3-28, 9.10, n. 33; G. MARASCO, *Interessi commerciali e fattori politici nella condotta romana in Illiria (230-219)*, in «Studi classici e orientali» 36, Pisa 1986, 35-112, 96-97.

Non solo. Va anche detto che gli Istri, coinvolti dagli Illiri nel conflitto con Roma, da ciò che dice Ennio, pare accorsero anche in un secondo momento in soccorso degli antichi alleati<sup>23</sup>. Pertanto si potrebbe ipotizzare un continuo scambio tra chi, almeno per quanto concerne questioni piratesche, aveva un vissuto molto simile. Dagli approfondimenti di Čače poi si arriva alla conclusione che i Romani abbiano attaccato dal mare quel fiero popolo<sup>24</sup>. In realtà se i soldati romani avessero davvero attaccato solo dal mare si sarebbero dovuti imbattere in numerose fortificazioni costruite dagli *Histri* sia lungo la costa, sia nell'immediato entroterra ma di ciò non vi sono rilevanti tracce archeologiche<sup>25</sup>.

Rossi credette che ci fu la distruzione delle castelliere costiere e aggiunse che, probabilmente, su quelle rovine sarebbe sorta quella colonia di Pola che, pochi decenni dopo, forse non a caso, restò in disparte nel corso del secondo conflitto istriaco<sup>26</sup>.

Non si può escludere che, come conseguenza del conflitto di cui abbiamo appena detto, venne imposto da Roma un assetto tale da mantenere in equilibrio la regione dell'Istria. Secondo Bandelli è plausibile si sia trattato del fatto che i principi locali entrassero nel novero delle *clientelae* di Roma. Il medesimo studioso è propenso a credere che la dinastia che governò il popolo degli Istri sia stata imposta da Roma stessa. Non ci sono, però, prove documentarie che accertino con una plausibile sicurezza ciò. Pertanto non è nemmeno possibile, come fa Čače, affermare con sicurezza che la dinastia di cui parliamo, cioè quella che vide in Epulone l'ultimo rappresentante, fosse, al

<sup>23</sup> ENN., *Ann.*, 393-409.

Il riferimento di Ennio è alla presa di Ambracia da parte di M. Fulvio Nobiliore. La contiguità dei versi riferiti al comandante romano con quelli, immediatamente successivi, riferiti a Epulone, hanno indotto alcuni studiosi a pensare che gli Istri fossero intervenuti a favore degli Etoli. In Livio, nondimeno, non vi è riferimento alcuno a ciò. **Inoltre**, si deve altresì considerare che Epulone fu re o *regulus* degli Istri per circa un anno, mentre la presa di Ambracia è del 18

<sup>24</sup> S. ČAČE, *Rimski pohod 221. godine i pitanje političkog uredenja Histrije (Roman Campaign in the Year 221 and the Question of the Political Organisation of Histria)*, in «Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru» 28 (15), Zadar 1988/1989, 5-17, 12-13.

<sup>25</sup> G. BANDELLI, *La guerra istriaca del 221 a.C. e la spedizione alpina del 220 a.C.*, in «Athenaeum» n.s., 59, Como 1981, 3-28, 13, n. 4.

<sup>26</sup> R. F. ROSSI, *La romanizzazione dell'Istria, in Aquileia e l'alto Adriatico 2: Aquileia e l'Istria*, in «Antichità Altoadriatiche. Preistoria e protostoria nell'Arco Adriatico» 2, Trieste 1972, 65-78, 67.

contrario da tempo insediata al potere tra gli Istri<sup>27</sup>.

Cosiddetto seconda conflitto istriaco

Non trascorsero molti anni, dopo quella prima sconfitta, che gli Istri riuscirono a riorganizzarsi, forse sotto il *regulus* Epulone.

Siamo nel 183 e Livio racconta della volontà di alcune tribù di Galli transalpini di fondare una città.

«In quello stesso anno [183 a.C.] tribù di Galli transalpini passarono nella Venezia senza compiere saccheggi né portar guerra, nella regione dove ora sorge Aquileia ed occuparono una estensione di terreno per fondarvi una città»<sup>28</sup>.

Si tratterebbe della città di Tergeste, ovvero Aquileia. Il senato volle indagare su ciò che stava succedendo là ed inviò degli ambasciatori.

«Contro un tal fatto da Roma furono mandati al di là delle Alpi ambasciatori, ai quali fu risposto che quella gente non era partita con l'autorizzazione della nazione, né che da essa si sapeva che cosa intendesse fare in Italia»<sup>29</sup>.

La questione, infatti, avrebbe potuto avere conseguenze pericolose perché quel territorio era sotto il controllo proprio degli Istri<sup>30</sup>.

Ecco dunque spiegata la rapidità con cui i Romani nella persona del proconsole L. Porcio intervennero. L'ordine per Porcio era quello di avvicinarsi con le legioni per indurre i Galli rei di essersi impossessati di un territorio non loro di

<sup>27</sup> S. ČAČE, *Rimski pohod 221. godine i pitanje političkog uredenja Histrije (Roman Campaign in the Year 221 and the Question of the Political Organisation of Histria)*, in «Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru» 28 (15), Zadar 1988/1989, 5-17.

<sup>28</sup> LIV., XXXIX, 22, 6: «Eodem anno Galli Transalpini transgressi in Uenetiam sine populatione aut bello haud procul inde, ubi nunc Aquileia est, locum oppido condendo ceperunt». Trad. it. C. Vitali.

G. BANDELLI, *Momenti e forme della politica illirica della repubblica romana (229-49 a.C.)*, in G. URSO (ed.), *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana*, Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2003, Pisa 2004, 95-140, 102.

<sup>29</sup> LIV., XXXIX, 22, 7: «legatis Romanis de ea re trans Alpes missis responsum est neque profectos ex auctoritate gentis eos, nec quid in Italia facerent sese scire». Trad. it. C. Vitali.

<sup>30</sup> Sul territorio di Aquileia nel periodo precedente alla fondazione della colonia riporto a A. M. ADAM, *Le territoire d'Aquileia avant la fondation de la colonie: sources littéraires et réalités archéologiques*, in M. ROBERTI (ed.), *Aquileia repubblicana e imperiale*, Atti della XIX settimana di studi aquileiesi, Aquileia, 23-28 aprile 1988, Udine 1989, 13-30; C. ZACCARIA, *Tergeste e il suo territorio alle soglie della romanità*, in G. CUSCITO (ed.), *I Celti nell'alto Adriatico*, atti delle tre giornate internazionali di studio, Trieste 5-7 aprile 2001, Aquileia 2001, 95-118, 99-101.

fare un atto di sottomissione. La qualcosa avvenne. Ma sempre quei Galli inviarono a loro volta ambasciatori presso il senato romano per protestare contro le spoliazioni fatte a discapito di loro compatrioti che, si avevano fondato una città laddove non era possibile, ma che erano stati spinti a ciò soltanto dalla povertà<sup>31</sup>.

Qualche anno dopo la seconda guerra punica il popolo istrico si era ribellato ancora a Roma anche in opposizione ad Aquileia. Quel centro, infatti, veniva visto come troppo vicino a loro.

Il senato dell'Urbe si trovava in una situazione molto delicata perché si dovevano gestire non poche situazioni guerresche.

«si era infatti in guerra con gli Istriani che si opponevano alla fondazione della colonia di Aquileia, e Fabio [si tratta di Q. Fabio uno dei pretori dell'anno 181] era partito a quella volta, né si poteva farlo tornare da una guerra incominciata»<sup>32</sup>.

D'altra parte, quello che si evince è che la cultura degli *Histri*, impregnata di ellenismo, venne frenata dopo la sconfitta di Demetrio di Faro e quindi dopo che i Romani avevano sottoposto i Balcani<sup>33</sup>.

Con ogni evidenza al senato romano interessava che quel versante istrico risultasse sotto il suo pieno controllo e, se vi fosse stata anche solo l'eventualità di uno scontro tra tribù galliche e istrie, Roma non avrebbe potuto avere un vero dominio su quella terra.

Furono invece proprio i Romani a fondare (o rifondare) Aquileia nel 181. La regione dell'Istria meritava un'attenzione maggiore dopo che, lo riferisce sempre Livio, essa era tornata in auge per questioni strettamente legate al pericolo piratesco.

«A L. Duronio [fu assegnata] l'Apulia con l'aggiunta dell'Istria perché Tarentini e Brindisini informavano che le loro coste erano malsicure contro le scorrerie di predoni d'oltre mare»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Liv., XXXIX, 54.

<sup>32</sup> Liv., XL, 26: “*quia bellum cum Histris esset prohibentibus coloniam Aquileiam deduci: eo profectum Fabium, neque inde regredi bello inchoato posse*”. Trad. it. C. Vitali.

<sup>33</sup> K. MIHOVIĆ, *L'Istria dal IV al I secolo a.C.*, in «Antichità Altoadriatiche. Preistoria e protostoria nell'Arco Adriatico» 37, Trieste 1991, 157-164, 163.

<sup>34</sup> Liv., XL, 18: “*L. Duronio Apulia; et Histri adiecti, quod Tarentini Brundisinique nuntiabant maritimos agros infestos transmarinarum nauium latrociniis esse*”. Trad. it. C. Vitali.

R. MATIJAŠIĆ, *L'Istria tra Epulone e Augusto: archeologia e storia della romanizzazione dell'Istria (II sec. a.C.-I sec. d.C.)*, in «Antichità Altoadriatiche» XXXVII, Trieste 1991, 235-251, 237.

Dunque, in un territorio la cui competenza era probabilmente dei Veneti, si decise di costituire la colonia di Aquileia.

«In quello stesso anno [181 a. C.] venne fondata la colonia latina di Aquileia nel territorio gallico. Tremila fanti ebbero cinquanta iugeri a testa, cento i centurioni, centoquaranta i cittadini dell'ordine equestre. Ne curarono l'organizzazione i triumviri P. Cornelio Scipione Nasica, C. Flaminio, L. Manlio Acidino»<sup>35</sup>.

Insistere su un territorio in tal modo vuole anche dire parlare dell'incidenza della cultura romana sugli abitanti di quel settore dell'Adriatico che stavano accogliendo la cultura dei vincitori. Questo scivolamento fu però lento seppur inesorabile. Tale processo fu possibile soprattutto grazie a quella nuova colonia.

Terza campagna militare contro gli Istri

Le conseguenze delle due sconfitte subite da quella popolazione furono analizzate sia da Bandelli, sia da Čače.

Il primo, interpretando le parole di Livio che leggeremo appresso, pensò che Roma volle comunque favorire la nascita di un rapporto clientelare con gli sconfitti. Secondo tale ipotesi, dopo la vittoria, il senato repubblicano potrebbe aver permesso la costituzione di una comunità unitaria presieduta da un *regulus*, cioè da un piccolo re, di nome Epulone<sup>36</sup>. Questi compare poco prima del secondo conflitto contro i Romani ma potrebbe non aver governato da solo, bensì con suo padre, il quale d'altronde avrebbe avuto il medesimo titolo.

«\*si diceva che, mentre il padre aveva mantenuto la popolazione in regime di pace, avesse [Epulone] ristabilito gli armamenti, il che lo aveva reso molto bene accetto alla gioventù avida di saccheggio»<sup>37</sup>.

Lo storico patavino, quindi, racconta di una sorta di guerra generazionale tra il padre di Epulone e il

<sup>35</sup> Liv., XL, 34: “*Aquileia colonia Latina eodem anno in agrum Gallorum est deducta. tria milia peditum quinquagena iugera, centuriones centena, centena quadragena equites acceperunt. tresuiri deduxerunt P. Cornelius Scipio Nasica C. Flaminius L. Manlius Acidinus*”. Trad. it. C. Vitali.

G. BANDELLI, *Per una storia agraria di Aquileia repubblicana*, in G. BANDELLI (ed.), *Problemi storici ed archeologici dell'Italia nordorientale e delle regioni limitrofe dalla preistoria al medioevo*, Atti di Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste, Trieste, 28-30 ottobre 1982, Quaderno 13, 1, Trieste 1983-1984, 93-111.

<sup>36</sup> G. BANDELLI, *La guerra istrica del 221 a.C. e la spedizione alpina del 220 a.C.*, in «Athenaeum» n.s., 59, Como 1981, 3-28, 18, n. 4.

<sup>37</sup> Liv., XLI, 1: “*\*a patre in pace habitam armasse eoque iuventuti praedandi cupidae pergratus esse dicebatur*”. Trad. it. C. Vitali.

figlio. Epulone, sempre per Livio, è un pirata o comunque una persona che non disdegnava avventure piratesche, diversamente dal più avveduto genitore.

Plausibile quindi che almeno sino alla salita al potere di Epulone, in effetti, gli Istri fossero rimasti *in pace* e quindi, in buona sostanza, non avessero, almeno per qualche tempo, praticato la pirateria. Ma ormai era trascorso un periodo lungo quarant'anni e quella regione sembrava manifestare un qualche desiderio di indipendenza da Roma. Nondimeno l'Istria dovette servire per contrastare ancora una volta gli Illiri.

Čače, al contrario di Bandelli, pensa che il regno degli *Histri* godesse di una unità politica già prima del 221 e che la capitale del regno fosse Nesazio<sup>38</sup>.

Noi non riusciamo a distinguere nettamente due imperi contrapposti semmai, come appena detto, un normale scontro generazionale. In buona sostanza propendiamo per la tesi dello storico di Zara. Noi si suppone, pertanto, che esistesse un regno istrico precedente al 221.

Comunque fosse andata il console A. Manlio Volsonio inizia la sua campagna militare contro un nemico che sarebbe potuto diventare vieppiù pericoloso per le truppe romane.

«Il console tenne un consiglio di guerra sull'opportunità di muovere contro gli Istri: in esso una corrente propendeva per un immediato intervento, prima che i nemici potessero raccogliersi in forze; un'altra sosteneva il dovere di consultare il senato. Vinse il parere di quelli che non ammettevano dilazioni. Il console partì dai pressi di Aquileia e pose l'accampamento presso il lago formato dal Timavo nelle vicinanze del mare»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> S. ČAČE, *Rimski pohod 221. godine i pitanje političkog uredenja Histrije (Roman Campaign in the Year 221 and the Question of the Political Organisation of Histria)*, in «Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru» 28 (15), Zadar 1988/1989, 5-17, n. 5, 16.

Sempre su Nesazio riporto a G. ROSADA (ed.), *Oppidum Nesactium. Una città istro-romana*, Treviso 1999; K. MIHOVIĆ, *Nezakcij. Prapovijesni nalazi 1900.-1953.-Nesactium. Prehistoric Finds 1900-1953*, Pula 2001.

<sup>39</sup> LIV., XLI, 1: “*consilium de Histrico bello cum haberet consul, alii gerendum extemplo, antequam contrahere copias hostes possent, alii consulendum prius senatum censebant. uicit sententia, quae diem non proferebat. profectus ab Aquileia consul castra ad lacum Timauum posuit; imminet mari is lacus*”. Trad. it. C. Vitali.

G. BANDELLI, *Histoire politique et militaire*, in *Dix ans de recherches (1975-1985) sur l'Adriatique antique (III<sup>e</sup> av. J. -C.-II<sup>e</sup> siècle ap. J. -C.)*, in «Mélanges de l'École française de Rome» 99, 1, Paris 1987, 437-452, 443-444; V. VEDALDI IASBEZ, *Magistrati romani ad Aquileia in età repubblicana*, in M. MIRABELLA ROBERTI (ed.),

*Aquileia repubblicana e imperiale*, Udine 1989, 83-110, 88-97; A. GRILLI, *Ennio, Aquileia e la guerra istriana*, in M. MIRABELLA ROBERTI (ed.), *Aquileia repubblicana e imperiale*, Udine 1989, 31-41, 40-41; M. ZANINOVIC, *Histri i Liburni prema rimskoj ekspanziji (The Histri and Liburni in Relation to Roman Expansion)*, in «Diadora» 12, Zadar 1990, 47-64; R. MATIJAŠIĆ, *L'Istria tra Epulone e Augusto: archeologia e storia della romanizzazione dell'Istria (II sec. a.C.-I sec. d.C.)*, in «Antichità Altoadriatiche» XXXVII, Trieste 1991, 235-251, 236-239; V. VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale e l'Histria. Le fonti letterarie greche e latine fino alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente*, Roma 1994, 28-29; F. CÀSSOLA, *Nota sulla romanizzazione dell'Istria*, in *Scritti di linguistica e dialettologia in onore di Giuseppe Francescato*, Trieste 1995, 59-69, 59; J. ŠAŠEL, *Zašto Pola nije bila metropola Histra, zas'to Nezakcij? (Per quale ragione non fu Pola la metropoli degli Istri, perché lo fu invece Nesazio?)*, in «Histria Antiqua» 2, Pula 1996, 25-29; B. KUNTIĆ-MAKVIĆ, *De bello Histrico*, in *Arheološka istraživanja—Archaeological Research*, Atti del Convegno, Poreč, 22-26 settembre 1994, Zagreb 1997, 169-175; F. FONTANA, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Studi e Ricerche e sulla Gallia Cisalpina, 9, Roma 1997, 27-51; R.F. ROSSI, *L'Adriatico e la romanizzazione dell'Istria*, in N. FALASCHINI-S. GRACIOTTI-S. SCONOCCHIA (eds.), *Homo Adriaticus. Identità culturale e autocoscienza attraverso i secoli*, Atti del Convegno, Ancona, 9-12 novembre 1993, Reggio Emilia 1998, 337-348, 341-344; R. MATIJAŠIĆ, *Regija Mutile i Faverije (Liv., 41, 11, 7) u svjetlu topografije južne Istre (The location of Mutila and Faveria (Liv., 41, 11, 7) in the light of the topography of southern Istria)*, «Opuscula Archaeologica» 23/24, (Sportula Dissertationum Marino Zaninović Dicata), Zagreb 1999-2000, 93-102; R.F. ROSSI, *Nesazio e le città romane dell'Istria*, in «Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria» n. s., 49, Trieste 2001a, 87-115; R.F. ROSSI, *Romani, Preromani, non Romani nel territorio di Tergeste*, in G. CUSCITO (ed.), *I Celti nell'alto Adriatico*, Atti delle tre giornate internazionali di studio, Trieste, 5-7 aprile 2001, Aquileia 2001b, 119-139; P. CÀSSOLA GUIDA-F. CÀSSOLA, *Tergeste preromana e romana: nuove considerazioni*, in *La necropoli di San Servolo. Veneti, Istri, Celti e Romani nel territorio di Trieste*, Trieste 2002, 7-15, 8-11; M. VERZAR-BASS, *Osservazioni sui luoghi e monumenti di vittoria militare nell'Adriatico nord-orientale*, Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria, n. s., 50, Trieste 2002, 49-74, 49-54; V. VEDALDI IASBEZ, *Aquileia: dalla seconda guerra istriana all'età post sillana*, in G. CUSCITO (ed.), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo: storia, amministrazione, società*, Atti della 33. Settimana di studi aquileiesi, 25-27 aprile 2002, Trieste 2003, 119-154, 119-120.

Istri, Celti e Romani nel territorio di Trieste, Trieste 2002, 7-15

Volsonio, da ciò che si può evincere, accettò quindi il prevalere di coloro che spingevano per attaccare subito per tema che gli Istri potessero diventare più intraprendenti e mettere così in difficoltà le forze romane che, almeno in quella occasione, erano costrette a fidarsi delle tribù istrie che abitavano la zona circostante ad Aquileia, seppur agendo con la massima prudenza<sup>40</sup>.

«Queste navi [quelle comandate da C. Furio] con quella da carico ed ingente quantità di vettovalie vennero mandate nel porto più vicino dell'Istria: il console con le legioni le seguì e pose l'accampamento a circa cinque miglia dal mare. Il porto assunse ben tosto l'aspetto di un mercato affollato; da qui tutte le merci venivano trasportate nel campo. Perché poi il lavoro si svolgesse con maggior sicurezza, su tutti i lati dell'accampamento furono disposte guarnigioni armate: verso l'Istria venne opposta come presidio stabile una coorte di Piacentini reclutata in fretta: e affinché servissero di difesa tra il mare e l'accampamento ai rifornitori d'acqua, M. Ebuizio, tribuno militare della seconda legione, ebbe ordine di condurvi due manipoli»<sup>41</sup>.

L'atteggiamento molto accorto dei Romani si evince chiaramente dalle parole eloquenti di Livio, in *Histriam uersum praesidium statuum, repentina cohors Placentina opposita*.

Lo storico di *Padua* continua nel suo racconto invero dettagliato di quegli eventi.

«I Romani avevano appena tolto il loro accampamento per recarsi al lago formato dal Timavo, che gli Istri alla lor volta si appostarono dietro un colle, in una posizione fuori di vista; e da là presero a seguire l'esercito per vie traverse, vigili ad ogni evenienza; e nulla ad essi sfuggiva di quanto si svolgeva a terra e sul mare. Perciò quando ebbero constatato la debolezza dei posti di guardia dell'accampamento ed ebbero visto che il

vasto spiazzo tra essi e il mare era affollato da una turba inerme di trafficanti per nulla difesi né in terra né dal mare, si lanciarono all'attacco delle due guarnigioni, la coorte piacentina e i manipoli della seconda legione. Aveva favorito l'inizio dell'impresa una nebbia mattutina; quando poi, ai primi tepori del sole, essa andò diradandosi e il luore incipiente lasciò intravedere l'aspetto delle cose alquanto incerto, ma, come avviene, alquanto ingigantito, allora trasse in inganno i Romani dando loro l'impressione che si trattasse di una moltitudine di nemici molto più grande di quanto era in realtà. Spaventatissimi i soldati delle due guarnigioni si rifugiarono nell'accampamento con grandi grida e vi crearono un terrore anche maggiore di quello da cui essi stessi erano travolti. Perché fossero fuggiti non lo potevano dire, né riuscivano a dare una risposta a chi li interrogava; giungevano grida dalle porte dove, mancando ogni presidio, non si poteva sostenere l'assalto; l'accorrere disordinato nel buio, che gettava gli uni contro gli altri, lasciava tutti nell'incertezza se il nemico avesse già superato la palizzata. Una sola voce si udiva, che chiamava dal mare: forse il grido, lanciato inconsultamente da uno solo, riecheggiava ora in ogni angolo dell'accampamento. E dapprima, come ne fosse stato dato l'ordine, alcuni pochi armati, in numero maggiore inermi, si precipitarono al mare; i più in seguito e infine tutti quanti e il console stesso, che dopo vari tentativi di richiamare i fuggiaschi non era riuscito a farsi valere né con i comandi, né con l'autorità, né con le preghiere»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> In riferimento a suddetto console si veda CATO, *De re Histriae militari*, fr. 147. In particolare si consideri il termine *punctatoriolas*. Con esso il Censore voleva indicare 'battaglie insignificanti' combattute proprio da Aulo Manlio Vulzone con cui polemizza per il suo operato.

<sup>41</sup> LIV., XLI, 1: "eae naues ad proximum portum in Histriae fines cum onerariis et magno comaeatu missae, secutusque cum legionibus consul quinque ferme milia a mari posuit castra. in portu emporium breui perfruens factum, omniaque hinc in castra supportabantur. et, quo id tutius fieret, stationes ab omnibus castrorum partibus circumdatae sunt: in Histriam uersum praesidium statuum, repentina cohors Placentina opposita; inter mare et castra et, ut idem aquatoribus ad fluuium esset praesidium, M. Aebutius tribunus militum secundae legionis duos manipulos militum ducere iussus est". Trad. it. C. Vitali.

<sup>42</sup> LIV., XLI, 2: "Histri, ut primum ad lacum Timavi castra Romana sunt mota, ipsi post collem occulto loco consederunt, et inde obliquis itineribus agmen sequebantur, in omnem occasionem intenti; nec quicquam eos, quae terra marique agerentur, fallebat. postquam stationes inualidas esse pro castris, forum turba inermi frequens inter castra et mare mercantium sine ullo terrestri aut maritimo munimento uiderunt, duo simul praesidia, Placentinae cohortis et manipulorum secundae legionis, adgrediuntur. nebula matutina texerat inceptum; qua dilabente ad primum teporem solis perlucens iam aliquid, incerta tamen, ut solet, lux speciem omnium multiplicem intuenti reddens, tum quoque frustrata Romanos, multo maiorem iis, quam erat, hostium aciem ostendit. qua territi utriusque stationis milites ingenti tumultu cum in castra confugissent, haud paulo ibi plus, quam quod secum ipsi attulerant, terroris fecerunt. nam neque dicere, quid fugissent, nec percunctantibus reddere responsum poterant; et clamor in portis, ut ubi nulla esset statio, quae sustineret impetum, audiebatur; et concursatio in obscuro incidentium aliorum in alios incertum fecerat, an hostis intra uallum esset. una uox audiebatur ad mare uocantium; id forte temere ab uno exclamatum totis passim personabat castris. itaque primo, uelut iussi id

Sempre per quanto concerne il Timavo vorremmo riportare le parole di Strabone il quale, prima della descrizione da noi già riportata, aveva detto anche questo.

«Proprio nella parte più interna dell'Adriatico c'è un santuario di Diomede degno di menzione, il Timavo: esso ha un porto, un bosco bellissimo e sette fonti di acqua fluviale che si riversano subito nel mare con un corso largo e profondo. Dice però Polibio che, ad eccezione di una, tutte le altre sono di acqua salata e che gli abitanti chiamano il luogo 'sorgente del mare'. Posidonio afferma invece che il fiume Timavo, scendendo dai monti, precipita in un baratro, scorre sottoterra per 130 stadi e poi riappare in superficie vicino al mare»<sup>43</sup>. Questo per dire quanto strategicamente importante fosse il luogo dove si erano accampati i Romani<sup>44</sup>. I soldati Istri, da parte loro, applicarono senz'altro la tattica della guerriglia per impensierire un esercito che, se affrontato in campo aperto, gli avrebbe sconfitti. Però va altresì aggiunto che l'insipienza del comandante romano e, con ogni probabilità, la scarsa esperienza dei Piacentini, favorì quella insperata vittoria degli Istri.

In quel contesto confuso un solo ufficiale romano si distinse.

«Uno solo rimase: M. Licinio Strabone, tribuno militare della seconda legione, da questa ivi lasciato con tre manipoli. E contro lui che nel pretorio stava disponendo ed animando i suoi si scagliarono gli Istri, che avevano fatta irruzione nell'accampamento deserto, senza trovare alcuna resistenza armata. Il combattimento fu più violento di quanto poteva lasciare pensare l'esiguo

---

*facere, pauci, armati <alii>, maior pars inermes, ad mare decurrunt, dein plures, postremo prope omnes, et ipse consul, cum frustra reuocare fugientes conatus nec imperio nec auctoritate nec precibus ad extremum ualuisse*". Trad. it. C. Vitali.

<sup>43</sup> STRAB., V, 1, 8: "ἐν αὐτῷ δὲ τῷ μυχῶ τοῦ Ἀδρίου καὶ ἱερὸν τοῦ Διομήδους ἐστὶν ἄξιον μνήμης, τὸ Τιμαυόν: λιμένα γὰρ ἔχει καὶ ἄλλος ἐκπρεπὲς καὶ πηγὰς ἐπὶ τὰ ποταμίου ὕδατος εὐθὺς εἰς τὴν θάλατταν ἐκπίπτοντος, πλατεῖ καὶ βαθεῖ ποταμῷ. Πολύβιος δ' εἶρηκε πλὴν μιᾶς τὰς ἄλλας ἀλμυροῦ ὕδατος, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐπιχωρίους πηγὴν καὶ μητέρα τῆς θαλάττης ὀνομάζει τὸν τόπον. Ποσειδώνιος δὲ φησὶ ποταμὸν τὸν Τιμαυόν ἐκ τῶν ὀρῶν φερόμενον καταπίπτειν εἰς βέρεθρον, εἴθ' ὑπὸ γῆς ἐνεχθέντα περὶ ἑκατὸν καὶ τριάκοντα σταδίους ἐπὶ τῇ θαλάττῃ τὴν ἐκβολὴν ποιεῖσθαι". Trad. it. A. M. Biraschi.

<sup>44</sup> R. AURIEMMA-V. DEGRASSI-D. GADDI-S. MAURO-F. ORIOLO-D. RICCOBONO, *Terre di mare: paesaggi costieri del Timavo alla penisola muggesana*, in R. AURIEMMA-S. KARINJA (eds), *Terre di Mare. L'archeologia dei paesaggi costieri e le variazioni climatiche*, Atti del Convegno Internazionale di studi, Trieste, 8-10 novembre 2007, Trieste-Pirano 2008, 75-211, 89.

numero degli oppositori e non cessò se non quando il tribuno e tutti quelli che gli si erano stretti attorno furono uccisi. Abbattuta la tenda pretoria, saccheggiato quanto vi si trovava, i nemici raggiunsero, attraversata la quintana, la tenda del questore e il foro castrense. Ed ivi, avendo trovato in gran copia approvvigionamenti di ogni genere già preparati e vista e nel questorio le mense già imbandite, il re vi si assise e cominciò a banchettare. Altrettanto tosto fecero gli altri, più non pensando alle armi e ai nemici, e, non avvezzi com'erano a tanta abbondanza di vitto, si rimpinzarono troppo avidamente di vino e di cibo»<sup>45</sup>.

Insomma, la confusione regnava sovrana tra i Romani, non solo lo vedemmo tra i soldati ma anche tra i *mercatores* che erano sulla spiaggia. Adesso la preoccupazione dei comandanti romani era di riordinare un esercito disperso per organizzare la controffensiva.

«Punto simile in un primo tempo fu lo svolgersi degli avvenimenti tra i Romani. In terra e sul mare tutto era confusione: i marinai smontano le tende e frettolosamente riportano sulle navi le merci esposte sulla spiaggia; i soldati, presi da paura, corrono al mare e si precipitano nelle imbarcazioni; i nocchieri nel timore di un sovraccarico o respingono la turba o prendono il largo; ne nascono risse che degenerano poi in veri combattimenti con morti e feriti da una parte e dall'altra; finché, dietro ordine del console, la flotta viene fatta scostare dal lido. Il console cominciò con il separare gli armati dai disarmati. Di tanti che erano, appena mille e duecento si trovarono che avessero conservato le armi; pochissimi erano i cavalieri che avessero ricondotto seco il cavallo; il resto era un'accozzaglia volgare, quasi di vivandieri e di facchini, preda sicura del nemico sol che questi si fosse ricordato di essere in guerra. Ed infine fu inviato un messo a richiamare la terza legione e il

---

<sup>45</sup> LIV., XLI, 2: "*unus remansit M. Licinius Strabo, tribunus militum secundae legionis, cum tribus signis ab legione sua relictus. hunc in uacua castra impetu facto Histri, cum alius armatus iis nemo obuiam isset, in praetorio instruentem atque adhortantem suos oppresserunt. proelium atrocius quam pro paucitate resistentium fuit, nec ante finitum est, quam tribunus militum quique circa eum constiterant interfecti sunt. praetorio delecto direptis<que>, quae ibi fuerunt, ad quaestorium, forum quintanamque hostes peruenerunt. ibi cum omnium rerum paratam expositamque copiam et stratos lectos in quaestorio inuenissent, regulus accubans epulari coepit. mox idem ceteri omnes, armorum hostiumque obliiti, faciunt; et, ut quibus insuetus liberalior uictus esset, auidius uino ciboque corpora onerant*". Trad. it. C. Vitali.

presidio dei Galli, mentre da ogni parte si facevano i preparativi per riconquistare l'accampamento e per cancellare l'onta»<sup>46</sup>.

Dunque, adesso il comandante romano, quello stesso comandante che non aveva saputo, in un primo momento, guidare i suoi alla resistenza contro gli Istri, spingeva i suoi uomini *demendamque ignominiam rediri*.

Insomma fu il medesimo A. Manlio Volsone a riscattare la propria indecisione che aveva portato alla rotta romana poco prima.

«I tribuni militari della terza legione fanno scaricare i giumenti delle loro some di formaggio e di legna e comandano ai centurioni di issare su ciascuno di essi, così liberati dal loro carico, due soldati più anziani; ad ogni soldato di cavalleria di prender seco un fante tra i giovani, proclamando che sarebbe motivo di grande onore per i militi della terza legione se per loro merito fosse recuperato l'accampamento che la paura aveva fatto perdere a quelli della seconda. Ed era facile l'impresa se si dava addosso all'improvviso ai barbari tutti occupati nell'arraffare preda: come l'avevano preso, così poteva essere loro ritolto. Queste parole furono accolte con grandissima prontezza dai soldati. In fretta inalberarono i vessilli e la truppa non costringe i signiferi a segnare il passo. Primi, però, si accostarono alla palizzata il console e gli armati che venivano riportati dal mare. L. Azio, primo tribuno della seconda legione, non solo si dava da fare ad animare i soldati, ma anche spiegava loro che, se gli Istri vittoriosi fossero stati decisi a ritenere per sé l'accampamento con la forza delle armi, come con le armi lo avevano preso, per prima cosa avrebbero cacciato fino al mare il nemico ormai sloggiato; poi avrebbero collocato almeno presidi

davanti alla palizzata: era quindi molto probabile che giacessero affogati nel vino e nel sonno»<sup>47</sup>.

I Romani, quindi, ricompattati e, soprattutto, stimolati nel loro amor proprio, riuscirono ad avere la loro rivalse su un nemico che, a detta di Livio, si era adagiato sugli allori senza rendersi conto che la precedente vittoria istria era stata dovuta più alla buona sorte che ad altro. Ed era quello che, come abbiamo testé letto, fece presente L. Azio alla truppa. Cioè se Epulone e i suoi avessero ottenute quella vittoria combattendo di certo non avrebbe sottovalutato il nemico ma anzi *deinde stationes certe pro uallo habituros*. Invece quel *regulus* e i suoi *uino somnoque ueri simile esse mersos iacere*.

Ormai le truppe romane con il medesimo comandante, dapprima sconfitto, ma con un atteggiamento ben diverso e, probabilmente, con la consapevolezza della loro forza, erano adesso in procinto di sbaragliare il nemico.

Come avremo modo di leggere ci saranno esempi di eroismo tra i Romani il cui morale aveva subito una repentina trasformazione.

«Ciò detto [il riferimento è sempre al tribuno L. Azio], diede ordine di avanzare al suo vessillifero A. Beculonio, uomo di provato valore: questi disse che, se tutti lo seguivano, avrebbe fatto in modo che la manovra riuscisse più rapida: con tutte le forze gettò il vessillo al di là della palizzata e, primo di tutti, passò la porta. Da altra parte sopraggiunsero con la cavalleria T. e C. Elio, tribuni militari della terza legione. E li seguirono ben presto anche quelli che erano stati insediati a coppie sulle giumente da carico e infine il console con il resto dell'esercito. I pochi degli Istri che avevano bevuto con misura avevano pensato a fuggire; gli altri passarono direttamente dal sonno alla morte; i Romani recuperarono al completo le loro cose, tranne quanto di cibarie e di

<sup>46</sup> LIV., XLI, 3: “*nequaquam eadem est tum rei forma apud Romanos; terra mari trepidatur; nautici tabernacula detendunt commeatumque in litore expositum in naues rapiunt; milites in scaphas et mare territi ruunt; nautae metu, ne compleantur nauigia, alii turbae obsistunt, alii ab litore naues in altum expellunt. inde certamen, mox etiam pugna cum uulneribus et caede in uicem militum nautarumque oritur, donec iussu consulis procul a terra classis submota est. discernere inde inermes ab armatis coepit. uix mille ducenti ex tanta multitudinem, qui arma haberent, perpauca equites, qui equos secum eduxissent, inuenti sunt; cetera deformis turba uelut lixarum calorumque, praeda fere futura, si belli hostes meminissent. tunc demum nuntius <missus> ad tertiam legionem reuocandam et Gallorum praesidium; et simul ex omnibus locis ad castra recipienda demendamque ignominiam rediri coeptum est”. Trad. it. C. Vitali.*

<sup>47</sup> LIV., XLI, 3: “*tribuni militum tertiae legionis pabulum lignaque proicere iubent, centurionibus imperant, ut grauiore aetate milites binos in ea iumenta, ex quibus onera deiecta erant, imponant; equites ut singulos e iuuenibus pedites secum in equos tollant: egregiam gloriam legionis fore, si castra metu secundanorum amissa sua uirtute recipiant. et recipi facile esse, si in praeda occupati barbari subito opprimantur; sicut ceperint, posse capi. summa militum alacritate adhortatio audita est. ferunt citati signa, nec signiferos armati morantur. priores tamen consul copiaequae, quae a mari reducebantur, ad uallum accesserunt. L. Atius, tribunus primus secundae legionis, non hortabatur modo milites, sed docebat etiam, si uictores Histri, quibus armis cepissent castra, iisdem capta retinere in animo haberent, primum exutum castris hostem ad mare persecuturos fuisse, deinde stationes certe pro uallo habituros: uino somnoque ueri simile esse mersos iacere”. Trad. it. C. Vitali.*

vino era stato consumato. Gli stessi ammalati, che erano stati lasciati nell'accampamento, non appena ebbero sentore che i loro commilitoni erano penetrati dentro la palizzata, impugnarono le armi e compirono una vasta strage. Più di tutti si distinse il cavaliere C. Pompilio soprannominato Sabello: lasciato nell'accampamento per una ferita al piede, egli uccise un numero stragrande di nemici.

Circa ottomila furono gli Istri uccisi; non si fecero prigionieri, perché la rabbia dell'umiliazione patita aveva fatto uscire di mente a tutti il pensiero della preda. Il re degli Istri però, trascinato via ubriaco dal banchetto e posto in fretta dai suoi su di un cavallo, riuscì a fuggire. Dei vincitori caddero duecentotrentasette soldati: dei quali più numerosi furono quelli della fuga al mattino, che non quelli della riconquista dell'accampamento»<sup>48</sup>.

Potremmo notare nel racconto liviano una nota di ironia forse involontaria, quando osserva che *integraque sua omnia Romani, praeterquam quod uini cibique absumptum erat, receperunt*. Al contrario non si avverta alcuna ironia nella successiva osservazione *ex uictoribus ducenti triginta septem milites perierunt, plures in matutina fuga quam in recipiendis castris*. Qui semmai c'è una grande critica all'operato del succitato console che non seppe reagire all'attacco degli Istri.

Anche Floro, in modo molto più sintetico, ci dà la sua versione di cosa avvenne ad Epulone.

«Gli Istri seguirono gli Etoli; infatti li avevano aiutati recentemente quando questi facevano la guerra. L'inizio della lotta fu favorevole al nemico

---

<sup>48</sup> LIV., XLI, 4: “*sub haec A. Baeculonium, signiferum suum, notae fortitudinis uirum, inferre signum iussit. ille, si [unum] se sequerentur, quo celerius fieret, facturum dixit; conisusque cum trans uallum signum traiecisset, primus omnium portam intrauit. et parte alia T. et C. Aelii, tribuni militum tertiae legionis, cum equitatu adueniunt. confestim et quos binos oneraria in iumenta imposuerant secuti, et consul cum toto agmine. at Histrorum pauci, qui modice uino usi erant, memores fuerant fugae, aliis somno mors continuata est; integraque sua omnia Romani, praeterquam quod uini cibique absumptum erat, receperunt. aegri quoque milites, qui in castris relictis fuerant, postquam intra uallum suos senserunt, armis arreptis caedem ingentem fecerunt. ante omnes insignis opera fuit C. Popili equitis; Sabello cognomen erat. is pede saucio relictus longe plurimos hostium occidit. ad octo milia Histrorum sunt caesa, captus nemo, quia ira et indignatio immemores praedae fecit. rex tamen Histrorum temulentus ex conuiuio, raptim a suis in equum impositus, fugit. ex uictoribus ducenti triginta septem milites perierunt, plures in matutina fuga quam in recipiendis castris”.* Trad. it. C. Vitali.

e anche fu la causa della sua rovina. Infatti, dopo che si erano impadroniti degli accampamenti di Gneo Manlio e stavano gettandosi sul ricco bottino, Appio Pulcro li assalì mentre la maggior parte di essi banchettava e si abbandonava all'allegria, senza sapere, a causa delle coppe vuotate, né chi fossero né dove fossero. Così con il sangue e con la vita vomitarono la vittoria malamente ottenuta. Lo stesso re Epulone, messo su un cavallo, cadendo più volte per l'ubriachezza e per le vertigini, si accorse a stento e pensosamente di essere stato fatto prigioniero dopo che si destò»<sup>49</sup>.

Insomma, a detta dello storico di origine africana almeno in un primo momento gli uomini guidati da quel re erano riusciti ad ottenere una vittoria in combattimento ma poi l'avidità e il desiderio di festeggiare in modo sfrenato un successo, con ogni evidenza inaspettato, li tradì.

Torniamo però a Livio che finisce di raccontare una vicenda importante perché segna la fine di un nuovo conflitto contro un nemico, gli Istri, pericoloso proprio per la loro abitudine a fare brigantaggio per mare e dunque per Roma da sconfiggere in quanto estremamente dannoso per il commercio romano e italico.

Ma facciamo anche nostre le parole di Bandelli quando afferma che la «Terza guerra istriaca (fu) provocata dall'atteggiamento aggressivo del 'rex Epulo' e della gioventù del suo popolo (cioè di quel popolo guidato dal giovane Epulone)»<sup>50</sup>.

Nel 171 a. C., come riportato da Livio, lo storico patavino, riferendosi alla sorte di Aquileia, farà una puntualizzazione.

«Il senato seppe che il console [Caio Cassio] si era messo per quella via dagli ambasciatori di Aquileia i quali, dolendosi che la loro colonia nuova come era, debole e non abbastanza fortificata, fosse posta in mezzo alle nazioni nemiche degli Istri e degli Illiri, chiedendo che il senato prendesse cura di rafforzarla, interrogati se

---

<sup>49</sup> FLOR., XXVI, “*Histri sequuntur Aetolos; quippe bellantes eos nuper adiuverant. Et initia pugnae hosti prospera fuerunt eademque exitii causa. Nam cum Gnaei Manli castra cepissent optimaeque praedae incubarent, epulantes ac ludibundos plerosque, qui aut ubi essent prae poculi nescientes, Appius Pulcher invadit. Sic cum sanguine et spiritu male partam revomuere victoriam. Ipse rex Epulo equo inpositus, cum subinde crapula et capitis errore lapsaret, captum sese vix et aegre, postquam expergefactus est, didicit”.* Trad. it.E. Salomone Gaggero.

<sup>50</sup> G. BANDELLI, *Momenti e forme della politica illirica della repubblica romana (229-49 a.C.)*, in G. URSO (ed.), *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana*, Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2003, Pisa 2004, 95-140, 102.

volessero che tale compito fosse affidato al console Caio Cassio, risposero che Cassio, raccolto l'esercito in Aquileia, si era mosso alla volta dell'Illyrico per spingersi sino in Macedonia. La cosa parve loro incredibile e ognuno stimò che forse ci fosse andato per poi assalire i Carni o gli Istri»<sup>51</sup>.

Con ogni evidenza gli Istri, ancora una volta, erano considerati dal senato romano come un popolo riottoso ad essere domato<sup>52</sup>.

Non molti anni dopo le vicende da noi raccontate, per certificare la completa annessione del territorio istrico alla repubblica romana, venne costruita la cosiddetta via Postumia che collegava latitudinalmente Genova con Aquileia. Con quella

---

<sup>51</sup> LIV., XLIII, 1, 5-7: "Ingressum hoc iter consulem senatus ex Aquileiensium legatis cognouit, qui querentes coloniam suam nouam et infirmam necdum satis munitam inter infestas nationes Histrorum et Illyriorum esse, cum peterent, ut senatus curae haberet, quomodo ea colonia muniretur, interrogati, uellentne eam rem C. Cassio consuli mandari, responderunt Cassium Aquileiam indicto exercitu profectum per Illyricum in Macedoniam esse. Ea res primo incredibilis uisa, et pro se quisque credere Carnis forsitan aut Histris bellum inlatum".

<sup>52</sup> Sull'argomento riporto a M. G. MORGAN, *Cornelius and the Pannonians. Appian, Illyrica 14, 41 and Roman History, 143-138 B.C.*, in «Historia» 23, 2, Stuttgart 1974, 183-216, 188-189; P. BOTTERI PELLIZER, *Un silenzio politico (Livio 42. 9. 8 ss.)*, in «Quaderni di Storia» 3, 7, Bari 1978, 217-227; G. DOBESCH, *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Berichte der Antike*, Wien-Koln-Graz 1980, 108-157; G. BANDELLI, *La guerra istrica del 221 a.C. e la spedizione alpina del 220 a.C.*, in «Athenaeum» n.s., 59, Como 1981, 3-28, 23-24; V. VEDALDI IASBEZ, *Magistrati romani ad Aquileia in età repubblicana*, in M. MIRABELLA ROBERTI (ed.), *Aquileia repubblicana e imperiale*, Udine 1989, 83-110, 97-99; V. VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale e l'Histria. Le fonti letterarie greche e latine fino alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente*, Roma 1994, 29; 26-28; M. ŠAŠEL KOS, *The End of the Norican Kingdom and the Formation of the Provinces of Noricum and Pannonia*, in B. DJURIC-I. LAZAR (eds.), *Akten des IV. internationalen Kolloquiums über Probleme des provinziäl-römischen Kunstschaffens—Akti IV. mednarodnega Kolokvija o problemih rimske provincialne umetnosti*, Celje, 8-12 Maggio 1995, Ljubljana 1997, 21-42; G. BANDELLI, *Veneti e Carni dalle origini alla romanizzazione*, in G. BANDELLI-F. FONTANA (eds.), *Iulium Carnicum. Centro alpino tra Italia e Norico dalla protostoria all'età imperiale*, Arta Terme-Cividale, 29-30 settembre 1995, Roma 2001a, 13-38, 20-21; V. VEDALDI IASBEZ, *Aquileia: dalla seconda guerra istrica all'età post sillana*, in G. CUSCITO (ed.), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo: storia, amministrazione, società*, *Atti della 33. Settimana di studi aquileiesi, 25-27 aprile 2002*, Trieste 2003, 119-154, 130-131.

strada si volle certificare l'enorme importanza per Roma del settore istrico<sup>53</sup>.

#### Conclusioni

Si devono fare alcune considerazioni finali. La pirateria Istrica danneggiò il commercio romano e italico nell'alto Adriatico meno della pirateria illirica se non altro per la posizione più defilata dell'Istria. Come abbiamo avuto modo di dire essa era comunque da contrastare e la cosa venne fatta, anche se in tempi non rapidissimi. Ciò forse perché gli Istri non mostrarono, almeno tra i secoli III e II la volontà di spingersi troppo oltre la loro regione mentre gli Illiri erano soliti fare razzie ben oltre il loro sito originario<sup>54</sup>. Quindi volontà degli Istri forse non era quella di procedere con opere banditesche *tout court* ma solo di agire in quel modo spinti soprattutto dall'istinto di sopravvivenza. D'altra parte, come abbiamo avuto modo di leggere, il grano, elemento essenziale per il sostentamento, lo si poteva reperire rapinando il naviglio romano sull'alto Adriatico.

Comunque riteniamo sia essenziale per spiegare la pirateria Istrica il coinvolgimento di quel popolo già nella prima guerra illirica.

Dal conflitto che riguardò Teuta almeno sino a Demetrio di Faro, gli Istri furono sempre una fastidiosa spina nel fianco romano a Nord. Essi, infatti, ebbero modo di praticare in modo proficuo l'arte piratica avendo come scuola proprio quella degli Illiri, avvezzi maggiormente al brigantaggio marino.

Non ci sono prove documentarie in proposito ma nulla osta pensare che la tribù che viveva nella penisola istrica è plausibile abbia appreso dagli Illiri a fare scorrerie sul mare. D'altra parte, gli Illiri avevano una tradizione che forse gli Istri non possedevano e per fare i pirati non basta il coraggio ma si richiede anche una qualche strategia di azione.

#### Bibliografia

A. M. Adam, *Le territoire d'Aquilee avant la fondation de la colonie: sources littéraires et réalités archéologiques*, in M. Roberti (ed.), *Aquileia repubblicana e imperiale*, Atti della XIX

---

<sup>53</sup> L. BOSIO, *Le strade romane della Venetia e dell'Histria*, Padova 1991; D. CENCIGH-G. FRANCESCIN-M. BUORA, *Idrografia e viabilità nel territorio centro orientale di Aquileia romana*, in «Quaderni Friulani di Archeologia» 14, Pasian di Prato (UD) 2004, 81-103, 85 e sgg.

<sup>54</sup> Ritengo pertanto sia condivisibile l'osservazione fatta da Bandelli in proposito. G. BANDELLI, *Roma e l'Adriatico fra III e II secolo a. C.*, in C. ZACCARIA (ed.), *Strutture portuali e rotte marittime nell'Adriatico di età romana*, Atti della XXIX Settimana di Studi Aquileiesi, (20-23 maggio 1998), Trieste-Roma 2001b, 17-41, 32.

- settimana di studi aquileiesi, Aquileia, 23-28 aprile 1988, Udine 1989, 13-30.
- R. Auriemma-V. Degrassi-D. Gaddi-S. Mauro-F. Oriolo-D. Riccobono, *Terre di mare: paesaggi costieri del Timavo alla penisola muggesana*, in R. Auriemma-S. Karinja (eds.), *Terre di Mare. L'archeologia dei paesaggi costieri e le variazioni climatiche*, Atti del Convegno Internazionale di studi, Trieste, 8-10 novembre 2007, Trieste-Pirano 2008, 75-211.
- G. Bandelli, *La guerra istrica del 221 a.C. e la spedizione alpina del 220 a.C.*, in «Athenaeum» n.s., 59, Como 1981, 3-28.
- G. Bandelli, *La politica romana nell'Adriatico orientale in età repubblicana*, in «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», n.s., 31, Trieste 1983, 167-175.
- G. Bandelli, *Per una storia agraria di Aquileia repubblicana*, in G. Bandelli (ed.), *Problemi storici ed archeologici dell'Italia nordorientale e delle regioni limitrofe dalla preistoria al medioevo*, Atti di Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste, Trieste, 28-30 ottobre 1982, Quaderno 13, 1, Trieste 1983-1984, 93-111.
- G. Bandelli, *Histoire politique et militaire*, in *Dix ans de recherches (1975-1985) sur l'Adriatique antique (III<sup>e</sup> av. J. -C.-II<sup>e</sup> siècle ap. J. -C.)*, in «Mélanges de l'École française de Rome» 99, 1, Paris 1987, 437-452.
- G. Bandelli, *Roma e l'Adriatico nel III secolo a.C.*, in L. Braccesi-S. Graciotti (eds.), *La Dalmazia e l'altra sponda. Problemi di archaiologia adriatica*, Atti del Convegno, Venezia, 16-17 gennaio 1996), Firenze 1999, 175-193.
- G. Bandelli, *Veneti e Carni dalle origini alla romanizzazione*, in G. Bandelli-F. Fontana (eds.), *Iulium Carnicum. Centro alpino tra Italia e Norico dalla protostoria all'età imperiale*, Arta Terme-Cividale, 29-30 settembre 1995, Roma 2001a, 13-38.
- G. Bandelli, *Roma e l'Adriatico fra III e II secolo a. C.*, in C. Zaccaria (ed.), *Strutture portuali e rotte marittime nell'Adriatico di età romana*, Atti della XXIX Settimana di Studi Aquileiesi, (20-23 maggio 1998), Trieste-Roma 2001b, 17-41.
- G. Bandelli, *Momenti e forme della politica illirica della repubblica romana (229-49 a.C.)*, in G. Urso (ed.), *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana*, Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2003, Pisa 2004, 95-140.
- L. Bosio, *Le strade romane della Venetia e dell'Histria*, Padova 1991.
- P. Botteri Pellizer, *Un silenzio politico (Livio 42. 9. 8 ss.)*, in «Quaderni di Storia» 3, 7, Bari 1978, 217-227.
- L. Braccesi, *L'avventura di Cleonimo (a Venezia prima di Venezia)*, Padova 1990.
- P. Cabanes, *L'Épire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine (272-167)*, Paris 1976.
- F. Càssola, *La colonizzazione romana della Transpadana*, in W. Eck-H. Galsterer (eds.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*, Atti del Convegno, Köln, 18-20 maggio 1989, Mainz am Rhein 1991, 17-44.
- F. Càssola, *Nota sulla romanizzazione dell'Istria*, in *Scritti di linguistica e dialettologia in onore di Giuseppe Francescato*, Trieste 1995, 59-69.
- D. Cencigh-G. Franceschin-M. Buora, *Idrografia e viabilità nel territorio centro orientale di Aquileia romana*, in «Quaderni Friulani di Archeologia» 14, Pasian di Prato (UD) 2004, 81-103.
- S. Čače, *Rimski pohod 221. godine i pitanje političkog uredenja Histrije (Roman Campaign in the Year 221 and the Question of the Political Organisation of Histria)*, in «Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru» 28 (15), Zadar 1988/1989, 5-17.
- A. Coppola, *Demetrio di Faro*, Roma 1993.
- D. Darovec, *Breve storia dell'Istria*, Udine 2010.
- H. J. Dell, *Demetrius of Pharos and the Istrian War*, in «Historia» 19, Stuttgart 1970, 30-38.
- G. Dobesch, *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Berichte der Antike*, Wien-Köln-Graz 1980.
- F. Fontana, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Studi e Ricerche e sulla Gallia Cisalpina, 9, Roma 1997.
- A. Grilli, *Ennio, Aquileia e la guerra istriana*, in M. Mirabella Roberti (ed.), *Aquileia repubblicana e imperiale*, Udine 1989, 31-41.
- N. G. L. Hammond, *The Kingdom in Illyria circa 400-167 B.C.*, in «The Annual of the British School at Athens» 61, London 1967, 239-253.
- S. Islami, *L'Etat Illyrien, sa place et son rôle dans le monde méditerranée*, in «Studia Albanica» 9, Tirana 1972, 77-103.
- M. Križman, *Rimska imena u Istri, osobna imena na istarskim natpisima iz rimskog doba*, Zagreb 1991.
- B. Kuntić-Makvić, *De bello Historico*, in *Arheološka istraživanja-Archaeological Research*, Atti del Convegno, Poreč, 22-26 settembre 1994, Zagreb 1997, 169-175.
- G. Marasco, *Interessi commerciali e fattori politici nella condotta romana in Illiria (230-219)*, in «Studi classici e orientali» 36, Pisa 1986, 35-112.

- L. Margetić, *Res Publica Nesactiensium*, in «Živa antika / Antiquité vivante» 33, 2, Skopje 1983, 195-214.
- R. Matijašić, *L'Istria tra Epulone e Augusto: archeologia e storia della romanizzazione dell'Istria (II sec. a.C.-I sec. d.C.)*, in «Antichità Altoadriatiche» XXXVII, Trieste 1991, 235-251.
- R. Matijašić, *L'Istria tra l'antichità classica e la tarda antichità*, in «Arheološki vestnik» 48, Ljubljana 1997, 203-218.
- R. Matijašić, *Smještaj Mutile i Faverije (Liv., 41, 11, 7) u svjetlu topografije južne Istre (The location of Mutila and Faveria (Liv., 41, 11, 7) in the light of the topography of southern Istria)*, «Opuscula Archaeologica» 23/24, (Sportula Dissertationum Marino Zaninović Dicata), Zagreb 1999-2000, 93-102.
- R. Matijašić, *Ancora su alcuni aspetti della romanizzazione degli Histri tra la fine della repubblica e l'alto impero*, in G. Cresci Marrone (ed.), *Trans Padum...usque ad Alpes. Roma tra il Po e le Alpi: dalla romanizzazione alla romanità*, Atti del Convegno, Venezia, 13-15 maggio 2014, Roma 2015, 305-326.
- K. Mihovilić, *L'Istria dal IV al I secolo a.C.*, in «Antichità Altoadriatiche. Preistoria e protostoria nell'Arco Adriatico» 37, Trieste 1991, 157-164.
- K. Mihovilić, *Preistoria dell'Istria dal paleolitico all'età del ferro*, in *Preistoria e protostoria del Friuli-Venezia Giulia e dell'Istria*, 1.1.P.P., Atti della XXIX Riunione Scientifica, Trieste-Pordenone-Pola, 28-30 settembre 1990, Firenze 1994, 101-118.
- K. Mihovilić, *Nezakcij. Prapovijesni nalazi 1900.-1953.-Nesactium. Prehistoric Finds 1900-1953*, Pula 2001.
- L. Montecchio, *Prodromi di un conflitto: Teuta e la pirateria illirica, il casus belli della prima guerra illirica*, in «Vrbs» 1, 1, Roma 2019, 5-27.
- L. Montecchio, *Demetrio di Faro, un pirata contro Roma sull'Adriatico*, in «Vrbs» 2, 1, Roma 2020, 24-42.
- M. G. Morgan, *Cornelius and the Pannonians. Appian, Illyrica 14, 41 and Roman History, 143-138 B.C.*, in «Historia» 23, 2, Stuttgart 1974, 183-216.
- F. Papazoglou, *Les origines et la destinée de l'Etat Illyrien: Illyrii proprie dicti*, in «Historia» 14, Stuttgart 1965, 143-179.
- F. Raviola, *La 'pirateria' dei Frentani*, in «La pirateria nell'Adriatico antico», Atti dell'Incontro di Studi (Venezia, 7-8 marzo 2002), Roma 2004, 109-118.
- G. Rosada (ed.), *Oppidum Nesactium. Una città istro-romana*, Treviso 1999.
- R. F. Rossi, *La romanizzazione dell'Istria, in Aquileia e l'alto Adriatico 2: Aquileia e l'Istria*, in «Antichità Altoadriatiche. Preistoria e protostoria nell'Arco Adriatico» 2, Trieste 1972, 65-78.
- R. F. Rossi, *Gentes ferae et...latrocinii maritimis infames*, in «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», XCII, Trieste 1992, 7-20.
- R.F. Rossi, *L'Istria in età romana. Romanità e romanizzazione: aspetti economici, sociali, amministrativi*, in Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno, 24, 1994, 447-453.
- R.F. Rossi, *L'Adriatico e la romanizzazione dell'Istria*, in N. Falaschini-S. Graciotti-S. Sconocchia (eds.), *Homo Adriaticus. Identità culturale e autoscienza attraverso i secoli*, Atti del Convegno, Ancona, 9-12 novembre 1993, Reggio Emilia 1998, 337-348.
- R.F. Rossi, *Nesazio e le città romane dell'Istria*, in «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», 101, Trieste 2001a, 87-115.
- R.F. Rossi, *Romani, Preromani, non Romani nel territorio di Tergeste*, in G. Cuscito (ed.), *I Celti nell'alto Adriatico*, Atti delle tre giornate internazionali di studio, Trieste, 5-7 aprile 2001, Aquileia 2001b, 119-139.
- P. Sommella, *Antichi campi di battaglia in Italia, contributi all'identificazione topografica di alcune battaglie d'età repubblicana*, Roma 1967.
- J. Šašel, *Zašto Pola nije bila metropola Histra, zas'to Nezakcij? (Per quale ragione non fu Pola la metropoli degli Istri, perché lo fu invece Nesazio?)*, in «Histria Antiqua» 2, Pula 1996, 25-29.
- M. Šašel Kos, *The End of the Norican Kingdom and the Formation of the Provinces of Noricum and Pannonia*, in B. Djuric-I. Lazar (eds.), *Akten des IV. internationalen Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens-Akti IV. mednarodnega Kolokvija o problemih rimske provincialne umetnosti*, Celje, 8-12 Maggio 1995, Ljubljana 1997, 21-42.
- S. Tramonti, *Strabone e Ravenna. Un contributo per la geografia storica dell'Adriatico*, in «Studi Romagnoli», 44, Cesena 1993, 83-137.
- S. Tramonti, *L'Adriatico e Roma. La deduzione di Ariminum, una colonia sul mare*, in A. Calbi-G. Susini (eds.), *Pro poplo Arimense*, Faenza 1995, 227-253.
- V. Vedaldi Iasbez, *Magistrati romani ad Aquileia in età repubblicana*, in M. Mirabella Roberti (ed.), *Aquileia repubblicana e imperiale*, Udine 1989, 83-110.
- V. Vedaldi Iasbez, *La Venetia orientale e l'Histria. Le fonti letterarie greche e latine fino alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente*, Roma 1994.

V. Vedaldi Iasbez, *Aquileia: dalla seconda guerra istrice all'età post sillana*, in G. Cuscito (ed.), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo: storia, amministrazione, società*, Atti della 33. Settimana di studi aquileiesi, 25-27 aprile 2002, Trieste 2003, 119-154.

M. Verzár-Bass, *Osservazioni sui luoghi e monumenti di vittoria militare nell'Adriatico nord-orientale*, Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria, n. s., 50, Trieste 2002, 49-74.

C. Zaccaria, *Tergeste e il suo territorio alle soglie della romanità*, in G. Cuscito (ed.), *I Celti nell'alto Adriatico*, Atti delle tre giornate internazionali di studio, Trieste, 5-7 aprile 2001, Aquileia 2001, 95-118.

M. Zaninović, *Histri i Liburni prema rimskoj ekspanziji (The Histri and Liburni in Relation to Roman Expansion)*, in «Diadora» 12, Zadar 1990, 47-64.

**ASPETTI DEL CULTO DI ASCLEPIO  
DALLA GRECIA A ROMA**

**di  
Antonella Palombi**

In questo studio intendo analizzare alcuni aspetti relativi al culto di Asclepio che emergono dalle numerose iscrizioni rinvenute in diverse località della Grecia, in particolare Epidauro, Atene, Cos e l'Asia Minore. Il dio della medicina è noto

soprattutto per il rituale dell'incubazione<sup>1</sup>; meno studiati sono, invece, gli altri aspetti relativi al culto. Si è spesso sottolineato che il culto di Asclepio a Roma fosse *graeco ritu*<sup>2</sup>: tale affermazione può essere sicuramente confermata per quanto riguarda l'incubazione mentre non può essere totalmente sostenuta per quanto riguarda altri aspetti che erano già vari nelle diverse località della Grecia. Al di là di alcuni aspetti comuni, le cerimonie e le prescrizioni rituali variavano nei diversi santuari: cercare di delinearne le peculiarità aiuta a definire la forma di religiosità nei confronti di un dio introdotto in epoca relativamente recente.

Epidauro era ritenuta la patria del dio; qui il culto di Asclepio si era stabilito a partire dalla seconda metà VI sec. a. C.: generalmente si ritiene che il dio, da nume oracolare di origine tessalica, fu innalzato al rango di divinità e acquisì le sue caratteristiche peculiari proprio nella città argolica<sup>3</sup>. Inizialmente Asclepio occupò la sede di una divinità più antica, Apollo Maleatas e ancora nel V sec. a. C. Asclepio non possedeva un proprio tempio, ma solo un altare e un *abaton* nel tempio di Apollo.

---

<sup>1</sup> Il rito dell'incubazione consisteva nel far addormentare i malati in un ambiente del santuario che prendeva appunto il nome di *enkoimeterion*, "dormitorio" oppure *abaton*, "luogo inaccessibile"; dopo il risveglio, la guarigione poteva essere istantanea poiché il dio aveva operato durante il sonno oppure bisognava attenersi alle prescrizioni ricevute da Asclepio durante il sonno rituale.

<sup>2</sup> Secondo la testimonianza di FESTO (*De verb. sign.*, 237 M) Asclepio è una delle divinità il cui culto ha mantenuto le caratteristiche del luogo da cui è stato introdotto.

<sup>3</sup> I racconti mitici contenuti nelle fonti letterarie confermano un progressivo spostamento della patria di Asclepio dalla Tessaglia a Epidauro. Secondo il racconto di PINDARO (*Pyth.* III vv. 8 sgg.) Coronide, figlia di Phlegyas re di una località della Tessaglia, concepì Asclepio da Apollo ma poi sposò Ischys; Apollo, per vendicarsi, la fece uccidere da sua sorella Artemide ma salvò suo figlio Asclepio dal rogo funebre e lo affidò al centauro Chirone, perché gli insegnasse l'arte medica. Quanto al luogo di nascita, anche nell'inno omerico ad Asclepio si accredita l'origine tessalica del dio e nell'*Iliade* (II vv. 729-731) si specifica che la patria del dio è Tricca. PAUSANIA (II 26, 3 e IX 36, 1) narra invece che Coronide generò Asclepio giungendo a Epidauro già incinta di Apollo e lo espose su un monte, dove il dio fu allattato da una capra e il cane a guardia del gregge lo sorvegliò fino all'arrivo del pastore. La versione di Pausania conferma che l'origine del dio da Epidauro si era gradualmente imposta su quella tessalica, per il fatto che la città argolica a un certo punto era diventata il centro principale per la diffusione del culto del dio (Cfr. E. e L. EDELSTEIN 1945, 68).

Ad Atene, si diceva che il culto di Asclepio fosse stato importato direttamente da Epidauro: la festività principale in onore del dio prendeva il nome di *Epidauria*, istituita per commemorare l'arrivo del dio per essere iniziato ai misteri di Demetra e Core<sup>4</sup>. Lo scoliasta di Aristofane (*ad Plutum* v. 621) attesta che Atene possedeva due santuari di Asclepio: uno al Pireo e uno in città, di poco più recente<sup>5</sup>. Il culto dell'*Askleieion* cittadino deriverebbe da quello del Pireo, che a sua volta proverrebbe da Epidauro.

A Cos, in origine, Asclepio non possedeva un proprio tempio ma era venerato in un boschetto di cipressi: la costruzione di un tempio in onore del dio risale soltanto al IV sec. a. C. Allo stesso periodo si può ricondurre anche l'introduzione del culto a Eritre, sotto l'influenza di Epidauro o addirittura per iniziativa della stessa città argolica. Nel panorama dell'Asia Minore, particolare importanza riveste la città di Pergamo: secondo la testimonianza citata di Pausania (II 26, 8), l'introduzione del culto avvenne ad opera di un tale Archias, figlio di Aristaichmos, ferito durante la caccia e guarito per opera del dio.

A Roma il dio era venerato con il nome di Esculapio<sup>6</sup> e anche qui si riteneva che il culto fosse stato importato direttamente da Epidauro: nel 293 a. C., in seguito a una pestilenza in città, i *Libri sibillini* avevano vaticinato che fosse necessario far giungere il dio dalla città argolica<sup>7</sup>;

---

<sup>4</sup> PAUS. II 26, 8. L'introduzione del culto di Asclepio ad Atene è ricordata anche in una iscrizione (*IG II-III*<sup>2</sup> 4960 + *IG II-III*<sup>2</sup> 4963, ll. 1-20): «Telemachos innalzò il tempio e l'altare ad Asclepio, per primo, e a Igea, ai figli e alle figlie di Asclepio...essendo giunto il dio da Zea al tempo dei Grandi Misteri, egli prese la residenza nell'*Eleusinion* e, avendo mandato a chiamare da casa il serpente, lo condusse qui sul carro di Telemachos... Insieme giunse Igea e così questo tempio fu costruito interamente sotto l'arconte Astyphilos di Kydantidai».

<sup>5</sup> Generalmente si ritiene che l'introduzione del culto di Asclepio ad Atene sia successiva al 422 a. C., anno in cui vengono rappresentate le *Vespe* di Aristofane: nella commedia, infatti, ai vv. 122-123 Bdelykleon accompagna suo padre nell'*Asklepieion* di Egina, verosimilmente quello più vicino, facendo presupporre che il santuario di Atene non esistesse ancora.

<sup>6</sup> Nelle iscrizioni latine il dio è solitamente chiamato *Aesculapius* ma sono attestate anche le varianti *Aesclapius*, *Aisclapius* (*CIL I*<sup>2</sup>, 440), *Aescolapius* (*CIL I*<sup>2</sup>, 28), *Esculapius* (*CIL VI*, 1).

<sup>7</sup> LIV. X 47, 6-7: «I molti lieti avvenimenti di quell'anno bastarono appena a consolare gli animi per una sola sciagura, un'epidemia che devastò sia la città che le campagne; già la calamità sembrava essere segno di una volontà soprannaturale, quindi furono consultati i libri Sibillini, per trovare quale fine o quale rimedio gli dèi concedessero a quel male. Dai libri risultò che bisognava far venire Esculapio da Epidauro a Roma. Per quell'anno

in quell'anno fu possibile soltanto rivolgere una *supplicatio* a scopo espiatorio ma l'anno successivo fu inviata una delegazione in Grecia; a Epidauro, uno dei serpenti sacri tenuti all'interno del santuario del dio si imbarcò spontaneamente sulla nave dei delegati romani e, una volta giunto a Roma, si insediò sull'Isola Tiberina. Il culto di Asclepio a Roma non era limitato a questa località: le scoperte archeologiche ed epigrafiche hanno restituito un panorama variegato e ci permettono di indagare alcune caratteristiche del culto del dio in questa città.

### Le fonti

Quanto al mondo greco, i documenti principali per questo studio sono costituiti da quelle che generalmente sono definite *leges sacrae*: sebbene la validità di questa definizione sia stata messa in discussione<sup>8</sup>, essa ci aiuta a distinguere le iscrizioni relative agli antichi rituali che abbiano un carattere normativo. Le attestazioni epigrafiche provengono principalmente da Epidauro, Atene, Cos e Pergamo; a Roma si riscontrano raramente iscrizioni che regolano il culto di Asclepio: l'unica *lex sacra* di una certa ampiezza è costituita dal regolamento del *collegium Aesculapii et Hygiae*, regolamento di un'associazione privata. La documentazione è costituita, per lo più, da testi di *sanationes* o dediche votive molto brevi. L'esiguità delle fonti epigrafiche non è compensata dalle fonti letterarie: Livio fornisce occasionalmente notizie sui riti mentre qualche notizia più dettagliata si può riscontrare soltanto negli autori tardo-antichi.

### Riti di purificazione e divieti.

Come per altre divinità del mondo greco, l'accesso al santuario di Asclepio prevedeva alcuni rituali specifici. Il bagno purificatore è conosciuto per Atene<sup>9</sup> ed è attestato anche in

---

però di ciò non si fece nulla, essendo i consoli occupati nella guerra: ci si limitò ad offrire ad Esculapio un giorno di pubbliche preghiere.» *Multis rebus laetus annus vix ad solacium unius mali, pestilentiae urentis simul urbem atque agros, suffecit; portentoque iam similis clades erat, et libri aditi quinam finis aut quod remedium eius mali ab dis daretur. inventum in libris Aesculapium ab Epidauro Romam arcessendum; neque eo anno, quia bello occupati consules erant, quicquam de ea re actum, praeterquam quod unum diem Aesculapio supplicatio habita est.* Trad. L. PERELLI.

<sup>8</sup> PARKER 2004.

<sup>9</sup> La testimonianza proviene dal *Pluto* di Arisofane, vv. 656: ὡς γὰρ τάχιστ' ἀφικόμεθα πρὸς τὸν θεὸν | ἄγοντες ἄνδρα | τότε μὲν ἀθλιώτατον | νῦν δ' εἴ τιν' ἄλλον μακάριον κεῦδαίμονα, | πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐπὶ θάλατταν ἤγομεν, | ἔπειτ' ἐλοῦμεν, «non appena giungemmo al tempio del dio, conducendo l'uomo allora più misero, ma

un'epigrafe, purtroppo frammentaria, proveniente da Pergamo<sup>10</sup>; Pausania conferma l'uso nella città asiatica<sup>11</sup>:

«non è infatti possibile per loro salire da Asclepio prima di un bagno»

Un'epigrafe<sup>12</sup> scoperta recentemente nell'area di Pergamo prescrive la purificazione in casi specifici:

«... colui che entra nel santuario per motivi di salute sia puro da rapporti sessuali dopo essersi lavato dalla testa ai piedi, da un cadavere e da una sepoltura (entri) dopo due giorni, e da un aborto sia lo stesso; ma se qualcuno va nel luogo dell'incubazione presso il santuario...»<sup>13</sup>.

Prescrizioni simili sono contenute in una *lex sacra* datata al 150-200 d. C., rinvenuta nel tempio di Asclepio a Thuburbo Maius, nell'Africa proconsolare<sup>14</sup>:

*Iussu Domini  
Aesculapi  
L(ucius) Numisius L(uci) f(ilius)  
Vitalis  
podium de  
suo fecit  
quisq(uis) intra  
podium ad-  
scendere vo-  
let a muli-  
ere a suilla  
a faba a ton-  
sore a bali-*

---

ora beato e felice quant'altri mai, per prima cosa lo conducemmo al mare e lo lavammo». Il significato del gesto è spiegato dallo scoliasta: Εἴθιστο γὰρ τοῖς ἀρχαίοις ἐκεῖ καθαίρειν τοὺς ἀφωσιωμένους, «era infatti abitudine per gli antichi purificare lì coloro che espiavano».

<sup>10</sup> *I. Pergamon* II n. 264 l. 3: λουσάμενος, “dopo essersi lavato”; alle ll. 4 e 6 si può leggere: περικαθαίρω, “si purifichi”.

<sup>11</sup> PAUS. 5, 13, 3: ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν.

<sup>12</sup> *I. Pergamon* III 161A.

<sup>13</sup> *SEG* 60, 1332: [· · ? · · ἄγ]υ[εύεσ]|θαι τὸ[ν εἰ]σπορευόμενον ὑγίας ἐγ[ε]κ[εν] εἰς τὸ ἱερόν· Ε | ἀπὸ μὲν τῶν ἀφροδισιακῶν κατὰ κεφαλῆς λουσάμενον, ἀπὸ γεκροῦ δὲ | καὶ ἀπὸ ἐκφορᾶς (?) | δευτεράιον καὶ | ἀπὸ διαφορᾶς τὸ | αὐτό· Ε εἰς δὲ τις | ἐπέλθη ἐπὶ τὸ παρὰ τὸ ἱερόν ἐγκοιμητήριον[· · ·]Α[· ·]ΟΥ..

<sup>14</sup> Da Roma il culto di Asclepio/Esculapio si era esteso all'Africa proconsolare, alla Numidia e alla Mauretania per la grande popolarità del dio guaritore nell'esercito romano (BENSEDDIK 2010, 49).

*neo commu-  
ne custodi-  
at triduo  
cancellos  
calciatus intrare no-  
lito*<sup>15</sup>

«Per ordine del Signore Esculapio, Lucius Numisius Vitalis, figlio di Lucius, costruì a proprie spese il podio, chiunque voglia salire sul podio, si astenga dalle donne, dal maiale, dalle fave, dal barbiere, dal bagno comune per tre giorni; non è consentito entrare nei cancelli con le scarpe.»

Sempre a Pergamo, non era possibile indossare anelli o cinture in occasione del rito dell'incubazione<sup>16</sup>. In questa città, sono attestati anche divieti alimentari: chi intendeva accedere all'*enkoimeterion* non poteva mangiare carne o formaggio di capra nei tre giorni precedenti<sup>17</sup>.

### Sacrifici e offerte.

Numerose epigrafi rinvenute nelle località della Grecia riguardano regolamenti sui sacrifici e sulle offerte per il dio: si possono osservare elementi ricorrenti ma anche differenze significative. A Epidauro, un'iscrizione datata alla fine del V secolo prescrive:

«Ad Asclepio sacrificare un bue | maschio e agli dèi che condividono il tempio | un bue maschio e alle dee | che condividono il tempio | una vacca femmina | sull'altare di Asclepio | sacrificare questi e un gallo<sup>18</sup>.»

Il sacrificio di un bue ricorre in un'altra iscrizione di Epidauro, purtroppo frammentaria<sup>19</sup> e ad Atene, in un decreto relativo alle festività di Asclepio al Pireo<sup>20</sup>.

Il sacrificio del gallo sembra essere caratteristico del culto di Asclepio<sup>21</sup> ed è noto anche dalle fonti letterarie: nel *Fedone*, Socrate prima di morire chiede di sacrificare un gallo ad Asclepio<sup>22</sup>; nel IV mimiambo di Eroda, una delle protagoniste, Coccale, offre un gallo in sacrificio dopo la preghiera al dio<sup>23</sup>.

Un gallo bianco compare in un testo di *sanatio*<sup>24</sup> a Roma datato al 212-127 d. C., in cui il dio prescrive al soldato Valerio Apro di mescolarne il sangue con del miele per recuperare la vista<sup>25</sup>:

«Il dio vaticinò a Valerio Apro, soldato cieco, di andare e prendere il sangue di un gallo bianco insieme a del miele e mescolarli in un collirio e ungere per tre giorni gli occhi con questo; e vide di nuovo e si presentò e ringraziò pubblicamente il dio.»

<sup>15</sup> *ILAfr* 225.

<sup>16</sup> *I. Pergamon* II n. 264, l. 10. Il divieto di portare anelli si riscontra anche in un regolamento relativo ai misteri di Despoina (SOKOLOWSKI 1969 n. 68 l. 7) e in una iscrizione di Delo relativa al culto di Zeus *Kynthios* ed Athena *Kynthia* (SOKOLOWSKI 1962 n. 59 l. 19), Il divieto di indossare anelli è ricordato in GIAMBILICO XXI 22 come disposizione pitagorica. Comune è anche la prescrizione di entrare in un santuario o di celebrare i riti senza calzature; spesso tale precetto si riscontra insieme a quello di indossare la veste bianca: Cfr. SOKOLOWSKI 1962, n. 59 ll. 14-15; SOKOLOWSKI 1969, n. 65 l. 15.

<sup>17</sup> *I. Pergamon* III 161°, ll. 13-14. Paralleli di queste prescrizioni sono presenti anche nel mondo romano in riferimento ad altre divinità; OVIDIO (*Fast.* IV 655-658) racconta alcuni rituali di Numa prima di consultare Fauno: *bis caput intonsum fontana spargitur unda, | bis sua faginea tempora fronde premit. | usus abest Veneris, nec fas animalia mensis | ponere, nec digitis anulus ullus inest* «La sua testa non tosata fu aspersa due volte con acqua di sorgente e due volte si mise dei rametti di faggio sulle tempie. Si asteneva dai rapporti, non mangiava carne e non aveva anelli alle dita.»; GELLIO, *Noct. Att.* X 15, 6 riguardo al *Flamen Dialis*: *Item anulo uti nisi pervio cassoque fas non est*, «allo stesso modo non è permesso portare un anello, a meno che non sia aperto e vuoto».

<sup>18</sup> *IG* IV<sup>2</sup> 1, 41, ll. 1-6: τοῦ Ἀσκληπιοῦ θύεν βῶν ἔρσενα καὶ ἁομονάοις | βῶν ἔρσενα καὶ ἁομονάαις βῶν θεῶ-λεινα. ἐπὶ τοῦ βλομοῦ τοῦ Ἀσκληπιοῦ θύειν ταῦτα καὶ καλαΐδα.

<sup>19</sup> *IG* IV<sup>2</sup> 1, 73, l. 35.

<sup>20</sup> *IG* II-III<sup>2</sup> 47, l. 14.

<sup>21</sup> Nei culti delle altre divinità il sacrificio del gallo è attestato raramente (E. e L. EDELSTEIN 1945, 190).

<sup>22</sup> PLAT., *Paed.* 118: ὃ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρύονα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε, “O Critone, dobbiamo un gallo a Esculapio: e allora dataglielo e non ve ne dimenticate”. Per l'interpretazione di questo passo si veda MOST 1993.

<sup>23</sup> HEROD. IV, ll. 11-13.

<sup>24</sup> Con il termine di *sanationes* gli studiosi indicano delle caratteristiche epigrafi che descrivono guarigioni miracolose ottenute grazie all'intervento della divinità medica; tali iscrizioni consistono in lunghi cataloghi in cui si racconta la malattia di cui ha sofferto il fedele e il modo in cui è stato guarito dal dio. Testi di *sanationes* ci sono stati restituiti dai santuari di Asclepio a Epidauro, Lebena e Roma.

<sup>25</sup> *IGUR* I 148: Οὐαλερίῳ Ἄπρω στρατιωτῆ τυφλῷ ἐχηρήματισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ λαβεῖν αἷμα | ἐξ ἀλεκτρύωνος λευκοῦ μετὰ μέλιτος καὶ κολλύριον <v> συντρίψαι καὶ ἐπὶ | τρεῖς ἡμέρας ἐπιχρεῖσθαι ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοῦς· καὶ ἀνέβλεψεν καὶ ἐλήλυθεν | καὶ ἠγαρήστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ.

Festo,<sup>26</sup> nella voce *In insula* del *De verborum significatione*, ricorda che a Roma al dio erano sacrificate delle galline:

«Sull'isola fu costruito un tempio per Asclepio, poiché i malati sono molto aiutati dai medici attraverso l'uso dell'acqua. Il serpente è il guardiano di questo tempio, perché è un animale molto vigile, qualità particolarmente adatta a proteggere la salute di chi soffre. I cani sono presenti nel suo santuario, perché è stato nutrito dai capezzoli di una cagna. Tiene in mano un bastone nodoso<sup>27</sup>, che simboleggia la difficoltà di quest'arte. È incoronato dall'alloro, perché questo albero è fonte di molti rimedi. Gli vengono sacrificate delle galline.»

Il sacrificio delle galline rappresenta una particolarità del culto romano rispetto a quello greco dove al dio vengono generalmente sacrificati animali di sesso maschile.

Nel passo sopra citato, Festo racconta che nel tempio di Asclepio sull'Isola Tiberina erano custoditi dei cani. Il cane era raffigurato, insieme al serpente<sup>28</sup>, nella statua di Asclepio a Epidauro, come attesta Pausania:

«La statua di Asclepio è in grandezza la metà di quella dello Zeus Olimpico di Atene ed è fatta d'oro e d'avorio. L'iscrizione dichiara che l'artefice fu Trasimede di Paro, figlio di Arignoto. Il dio siede su un trono e tiene con una mano un bastone, mentre appoggia l'altra mano sulla testa

<sup>26</sup> *In insula Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustententur. Eiusdem esse tutelae draconem, quod vigilantissimum sit animal; quae res adtuendam valitudinem aegroti maxime apta est. Canes adhibentur eius templo, quod is uberibus canis sit nutritus. Bacillum habet nodosum, quod difficultatem significat artis. Lauream coronatur, quod ea arbor plurimorum sit remediorum. Huic gallinae immolabantur.*

<sup>27</sup> Lo scettro o il bastone sono il simbolo del potere della divinità, come nel caso di Zeus ed Era, Poseidone ed Hestia; questo significato non è del tutto appropriato nel caso di Asclepio. E. e L. EDELSTEIN (1945, 226) suggeriscono che il bastone potrebbe essere il mezzo attraverso cui il dio procurava il sonno ai malati o li risvegliava durante la pratica dell'incubazione. Un'altra ipotesi suggerisce che il bastone era simbolo dei primi medici itineranti (E. e L. EDELSTEIN 1945, 229) e come tale è stato acquisito dal dio della medicina.

<sup>28</sup> Nell'iconografia, oltre alla consueta immagine del serpente attorcigliato al bastone, è frequente anche l'immagine del serpente che attinge a diversi recipienti: cfr. *LIMC* II 2, p. 635 n. 41 (Asclepio con un *kantharos* da cui si abbeverava il serpente); p. 635 n. 42; p. 643 n. 98; p. 654 n. 252.

del serpente. Accucciato vicino a lui è rappresentato anche un cane.»<sup>29</sup>

In un'iscrizione rinvenuta al Pireo *Kynes*, «Cani», e *Kynegetai*, «Cacciatori» sono destinatari di sacrifici nelle prescrizioni del sacerdote di Asclepio, Euthydemos:

A

«Dei. Effettuare sacrifici preliminari secondo tali disposizioni: a Maleatas<sup>30</sup> tre focacce; ad Apollo tre focacce; a Hermes tre focacce; a Iasò tre focacce; a Panacea tre focacce; ai *Kynes* tre focacce; ai *Kynegetai* tre focacce. Euthydemos di Eleusi, sacerdote di Asclepio, dedicò le stele, quelle davanti agli altari, in cui per primo rappresentò le focacce che bisogna offrire<sup>31</sup>.»

Ziehen<sup>32</sup> pensava che i «Cani» e i «Cacciatori» fossero demoni infernali. Farnell<sup>33</sup>, osservando

<sup>29</sup> PAUS. II, 28, 2: τοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα μεγέθει μὲν τοῦ Ἀθηνῆσιν Ὀλυμπίου Διὸς ἡμισυ ἀποδεῖ, πεποιῆται δὲ ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ: μηνύει δὲ ἐπίγραμμα τὸν εἰργασμένον εἶναι Θρασυμήδην Ἀριγνότου Πάριον. κάθηται δὲ ἐπὶ θρόνου βακτηρίαν κρατῶν, τὴν δὲ ἐτέραν τῶν χειρῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἔχει τοῦ δράκοντος, καὶ οἱ καὶ κύων παρακατακείμενος πεποιῆται. Cani e serpenti aiutavano il dio a guarire il malato durante il rito dell'incubazione (*JG* IV<sup>2</sup> 1, 121).

<sup>30</sup> Maleatas per noi resta una figura abbastanza oscura. WILAMOWITZ (1886, 100) riteneva che dovesse avere qualità mediche, se la sua figura fu associata a quella di Asclepio. M. GUARDUCCI (1932, 218) riteneva abbastanza probabile che Maleatas avesse un carattere ctonio-oracolare: a Epidauro era definito *chrestorios*; a Sparta il suo santuario si trovava nelle immediate vicinanze di quello della Terra. Non ci sorprende che a un certo punto Maleatas venne assorbito da Apollo e sopravvisse come epiteto vicino al suo nome (WILAMOWITZ, *ibid.*). Nella nostra iscrizione Apollo e Maleatas appaiono ancora come due divinità distinte: GUARDUCCI (1932, 217) ipotizza che, quando nel V sec. a. C. fu fondato il santuario al Pireo per iniziativa della città argolica, la fusione tra le due divinità, a Epidauro, non fosse ancora avvenuta. Con ogni probabilità, in questa iscrizione sono rispecchiate le condizioni cultuali dell'*Asklepieion* argolico di quel periodo. Per di più GUARDUCCI osserva che Maleatas è nominato prima di Apollo: questo sembrerebbe una testimonianza della maggiore affinità di Maleatas con la natura di Asclepio.

<sup>31</sup> *JG* II<sup>2</sup> 4962: θεοί. | κατὰ τὰδε προθύεσθαι· Μαλεάτη πόπανα τρία· Ἀπόλλωνι πόπανα τρία· Ἑρμῆι πόπανα τρία· Ἰασοῖ | πόπανα τρία· Ἀκεσοῖ πόπανα τρία· Πανακείαι πόπανα τρία· | κυσὶν πόπανα τρία· κυνηγέταις πόπανα τρία. vac. Εὐθύδημος | Ἐλευσίνιος | ἱερεὺς Ἀσκληπιοῦ | τὰς στήλας ἀνέθηκε | τὰς πρὸς τοῖς βωμοῖς | ἐν αἷς τὰ πόπανα πρῶτος | ἐξηκίσαστο, ἃ χρὴ προθύεσθαι.

<sup>32</sup> DE PROT-ZIEHEN 1896-1906, 73.

<sup>33</sup> FARNELL 1921, 261.

che non si conoscono esseri demoniaci che potrebbero essere chiamati *Kynes*, riteneva che qui ci si riferisse a cani reali consacrati, tenuti nel tempio insieme ad altri animali. Più condivisibile l'ipotesi di Margherita Guarducci (1978, 16) che ritorna all'idea che *Kynes* e *Kynegetai* siano esseri divini; a questo proposito ricorda un frammento di Platone comico (in Ateneo, 10, 442 A) in cui essi sono demoni della fecondità che il poeta include nella cerchia di Afrodite. È più verosimile che ad essere oggetto di offerte rituali siano esseri divini, non cani veri e propri con rispettivi custodi; non da ultimo, bisogna sottolineare che la loro menzione avviene di seguito a divinità legate al culto di Asclepio<sup>34</sup>. Ipotesi recenti<sup>35</sup> suggeriscono che i *Kynegetai* possano essere Macaone e Podalirio, figli del dio, conosciuti e rappresentati come cacciatori.

Per indicare l'offerta preliminare, nell'iscrizione si utilizza il verbo *prothyesthai*<sup>36</sup>: poiché Asclepio non è menzionato, è probabile che si prescriva un sacrificio da offrire in maniera preliminare alle altre divinità che condividono il santuario, che sono nominate di seguito<sup>37</sup>. Tali sacrifici preliminari precederebbero il sacrificio destinato solamente ad Asclepio, da compiere prima del rito dell'incubazione. Tali sacrifici preliminari sono realizzati con delle focacce: in particolare, si tratta di *popana* che, secondo la descrizione di Fozio, erano larghe, sottili e rotonde<sup>38</sup>. Sacrifici preliminari da offrirsi prima del trattamento medico sono testimoniati anche dalle *sanationes* di Epidauro, con l'uso del medesimo verbo<sup>39</sup>. È

<sup>34</sup> La connessione di Asclepio con i cani e con la caccia è ben attestata nel mito: nella versione ricordata da Apollodoro (fr. 138 JACOBY), quando il dio fu esposto sul monte dopo la nascita, fu trovato da cacciatori e allattato da una cagna. Inoltre, Asclepio apprese dal Centauro Chirone l'arte medica e la caccia (APOLL. III, 10, 3). Un'altra testimonianza della connessione del dio con la caccia si trova in SENOFONTE, *Kyn.*, 1, 2.

<sup>35</sup> VON EICKSTEDT 2001, 11–13; LAMONT 2015, 44.

<sup>36</sup> WALTON 1935, 170; SOKOLOWSKI 1969, 51; KEARNS, 1991.

<sup>37</sup> Il carme di Isillo di Epidauro (IG IV2 128) ricorda che a Tricca i fedeli, prima di entrare nel santuario di Asclepio, rendevano sacrifici ad Apollo Maleatas.

<sup>38</sup> PHOT. s. v. *πόπανα*. Tale offerta non è esclusiva del culto di Asclepio: le focacce sono spesso utilizzate nei sacrifici preliminari nel culto di Demetra e Core; a questo proposito si veda lo studio di BRUMFIELD 1997.

<sup>39</sup> IG IV2 1, 121. A Epidauro ricorre anche il sostantivo *prothysis* (SOKOLOWSKI, 1962, n. 22): il termine non è ben attestato altrove; sulla base di una testimonianza di PAUSANIA riguardante l'altare di Zeus a Olimpia (V, 13, 9), è stato inteso come il primo gradino dell'altare stesso. Come ha osservato giustamente PAPADIMITRIOU (1945, 368-369), nell'iscrizione questo significato non è molto

interessante notare che nella cosiddetta "*Lex Sacra* von der Hallenstrasse" proveniente dall'*Asklepieion* di Pergamo sono prescritti sacrifici preliminari per altre divinità prima del rito dell'incubazione: focacce a nove buchi sono destinate a Zeus *Apotropaïos*, Zeus *Meilichios*, Artemide *Prothyraia*, di nuovo Artemide e Gea; dentro o presso l'*enkoimeterion*, vanno lasciate altre focacce del medesimo tipo a Thyche, Mnemosine e Themis.

Quanto alle libagioni con il vino, le iscrizioni restituiscono prescrizioni differenti: a Epidauro era riservato al dio mezzo sestiere di vino<sup>40</sup>; a Mantinea, nel I sec. d. C., Giulia Eudia dona ai sacerdoti di Asclepio sei iugeri di vitigni e per questo dono è onorata con immagini di ringraziamento all'interno del tempio e con una porzione nei banchetti riservati ai sacerdoti<sup>41</sup>.

---

convincente; è più probabile che si designi un tipo di sacrificio preliminare, dal momento che non è assurdo presupporre che una parte del sacrificio propriamente detto avesse luogo precisamente sul primo gradino dell'altare. PAPADIMITRIOU (*ibid.*) pensava che qui si trattasse di un sacrificio preliminare destinato ad Apollo e alle altre divinità che dividevano il culto con Asclepio, prima del sacrificio vero e proprio riservata soltanto al dio; probabilmente ha ragione SOKOLOWSKI (1969, 57) nel credere che in questo caso la *prothysis* sia un sacrificio "preliminare" in quanto offerto "prima" dell'ammissione al trattamento medico o all'incubazione.

<sup>40</sup> IG IV2 1, 40, ll. 26-27.

<sup>41</sup> IG V 2, 269: ἀγαθαὶ τύχαι. | ἐπειδὴ Ἰουλίᾳ Εὐδία Εὐτελείνου θυγάτηρ], | γυνὴ καλὴ καὶ ἀγαθὴ ἔχουσα ἀρίστων, αὐτὴ τε [οὔσα μεγάλῳ]-ψυχὸς πᾶσαν [τ] <ῆ> [v] σ[ύ]νοδον τετε[ί]μηκεν, συγ]κατατιθεμένου τ[ῆ] ἀ[ὐ]τῆς μεγαλοψυχίαι | καὶ Γαίου Ἰουλίου Στροβείλου τ[ο]ῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, το.σ[....c.14...., ἀνα]τέθεικεν δὲ καὶ τοῖς ἱερεῦσι το[ῦ] Ἀσκ[λη]πιου ἀμπέλων πλεθρα ἕξ [..., οὐδὲν ἐνλείπουσα τῆς ἰδίας μεγαλοψυχίας καὶ χ[ρη]στότητος· δι' ἃ καὶ πάντα ν {nota}2 ν δεδόχθαι τοῖς | ἱερεῦσι τοῦ Ἀσκληπιου, ἐπαινέσαι [Ἰου]λίαν Εὐδίαν Εὐτελείνου θυγατέρα καὶ ἀναθεῖναι | αὐτῆς εἰκόνα γραπτὴν ἐν τῷ ναῶι τοῦ Ἀσκ[λη]πιου ἐν ὄπλοι ἐπιγράψαι ἐπιγραφὴν ἔχουσα[v]. | "οἱ ἱερεῖς τοῦ Ἀσκληπιου Ἰουλίαν Εὐδίαν Εὐτελείνου θυγατέρα τὰν ἑαυτῶν εὐεργέτιν". | ἄγειν δὲ αὐτῆς καὶ γενέθλιον ἡμέραν αἰεὶ τοῦ | Πέμπτου μηνός, θύοντας τῷ Ἀσκληπιῶι καὶ | τῇ Ὑγιᾷ ὑπὲρ τῆς σωτηρίας αὐτῆς τε καὶ | Γαίου Ἰουλίου Στροβείλου, καλεῖν δὲ αὐτὴν κα[ῖ] | ἐπὶ τὰ γέρα δι' αἰῶνος καὶ τοὺς ἐκγόνους αὐτῆς, καθ' ὃ ἂν δειπνῶσι οἱ ἱερεῖς, ἐν τε τοῖς Ἰσι[α]κοῖς καὶ προφορικοῖς δείπνοις ἀποστέλλειν αὐτὴν αἶσαν, καλεῖν δὲ ἐπὶ τὰ γέρα καὶ Γαίον | Ἰούλιον Στροβείλον· ἐὰν δὲ τις μὴ καλέσῃ εἰ μ[ῆ] | ἀποστεύῃ τὴν αἶσαν οἷς ἐπιβάλλον ἐστίν, | ὑπόδικος ἔστω δραχμαῖς πενήκοντα αὐτῆι τε Εὐδία καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τοῖς ἐκγόνοις αὐτῆς, τὴν ἐπιμέλειαν ἔχοντος αἰεὶ | τοῦ ἐπιγνώμα· ἀναγράψαι δὲ καὶ τότε τὸ [ψή]φισμα εἰς στήλην ἐνχαράξαντας, καὶ [ἀνα]θεῖναι εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιου, ὅπως π[άν] [τες

Anche a Roma, nella tarda antichità, Arnobio testimonia una connessione del culto di Asclepio con la vendemmia<sup>42</sup>.

Ad Atene, invece, un oracolo di Asclepio e Igea prescrive:

«Secondo l’oracolo di Igea e di Asclepio: un serpente celeste (custodisce) tali simulacri degli dèi a cui bisogna compire sacrifici senza vino al quindici della luna intorno alla metà; agli dèi Buoni manda cibo buono.»<sup>43</sup>

Anche il sacrificio delle capre segue diverse prescrizioni in base alla località: secondo la testimonianza di Pausania, mentre a Cirene è lecito, a Epidauro e a Titorea non è permesso<sup>44</sup>. A

---

ειδῶσιν, ὅτι καὶ ἡ σύνοδος τῶν Ἀσκληπιοῦ |ιερέων οὕσα εὐχάριςτος φανεράν |ποιεῖται | τὴν τῶν εὐεργεσιῶν μνήμην. «Alla Buona Fortuna. Dal momento che Giulia Eudia figlia di Eutelinos, donna bella dal comportamento virtuoso e di illustri avi e lei stessa di grande animo, onorò l’intera assemblea, e concorde con lei dal grande animo anche il marito, Gaio Giulio Strobilos, dedicò ai sacerdoti di Asclepio vigne, per iugera 6 [...] non avendo tralasciato nulla della propria grandezza d’animo e della propria onestà; in riguardo a tutto ciò che fu offerto ai sacerdoti di Asclepio, che sia lodata Giulia Eudia (figlia) di Eutelinos e sia eretta nel tempio di Asclepio una sua immagine dipinta entro clipeo dorato, con la seguente iscrizione: “I sacerdoti di Asclepio per Giulia Eudia (figlia) di Eutelinos, loro benefattrice”; che si celebri sempre il giorno del suo compleanno del V mese, con sacrifici ad Asclepio ed Hygea a favore della sua salvezza e di Gaio Giulio Strobilos, che sia invitata a prendere la sua parte delle porzioni in eterno lei e la sua discendenza, al momento dei pasti dei sacerdoti, nei banchetti isiaci e con i fuochi sacrificali si spartisca con lei la porzione conveniente, e si inviti anche Gaio Giulio Strobilos a prendere la propria porzione: se qualcuno non la invitasse o non dividesse la porzione conveniente, sia debitore di 50 dracme alla stessa Eudia e ai sacerdoti e ai suoi discendenti, avendo cura sempre dei suoi diritti: che questo decreto sia inciso su una stele scolpita, e che sia dedicata nel santuario di Asclepio, affinché sia visibile a tutti che l’assemblea dei sacerdoti di Asclepio è riconoscente chiaramente al ricordo dei benefici [...]». Trad. A. LO MONACO, 2009, p. 366.

<sup>42</sup> ARNOB. *Ad. Nat.*, VII 32: *Aesculapii geritur celebraturque vindemia. colunt enim dii vineas et ad suas usiones contractis exprimunt vindemiatoribus vinum.*

<sup>43</sup> SOKOLOWKI, 1962 n. 16.

<sup>44</sup> PAUS. II 26, 9; X 32, 12. SERVIO (*Comm. in Verg. Georg. II* 380) spiega il motivo della preferenza: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur: per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni; per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, ut caper, qui obest vitibus, Libero, item*

Titane, città argolica, una volta ogni dodici mesi il dio riceveva il sacrificio di un maiale, una pecora e un toro:

«Anche Coronide ha qui una sua statua lignea ma essa non ha sede fissa in nessuna parte del tempio. E mentre al dio vengono sacrificati un toro, un agnello e un maiale, Coronide viene trasportata al santuario di Atena dove riceve i suoi onori. Di tutte le vittime che sacrificano agli eroi non s’accontentano di tagliare via le cosce, ma le fanno bruciare a terra, tutte, a eccezione dei volatili che invece fanno bruciare sull’altare.»<sup>45</sup>

Non si conoscono le pratiche sacrificali di Cos e Pergamo. In generale, possiamo affermare che i sacrifici cruenti nel culto del dio non fossero molto numerosi.

Il sacerdozio di Asclepio e il servizio giornaliero. Anche il sacerdozio del dio della medicina ha caratteristiche piuttosto differenziate: gli aspetti di questa carica (modalità d’elezione, durata e funzioni) variano in base ai territori e al periodo. A Epidauro, non abbiamo molte notizie sul sacerdote di Asclepio ma da una dedica datata al IV/III sec. a.C. ricaviamo che fosse scelto tramite sorteggio:

«Aristarchos (figlio di) Ergilos, scelto a sorte sacerdote, sacrificò ad Asclepio e ad Apollo»<sup>46</sup>.

Dopo il sacerdote, è attestata la presenza di un ministro di culto chiamato *zakoros*: il suo ruolo non è ben conosciuto, così sono altrettanto ignote le procedure di designazione. Le iscrizioni sembrano testimoniare che questo incarico fosse ricoperto da donne<sup>47</sup>. In questa città è ben attestata anche la carica di *pyrphoros*: il ruolo principale di questo personaggio sembra essere quello di accendere il fuoco sull’altare per i sacrifici; quando il santuario di Asclepio comincia ad avere un servizio giornaliero, il *pyrphoros* è incaricato di accenderne le lucerne all’interno<sup>48</sup>.

---

*capra Aesculapio, qui est deus salutis, cum capra numquam sine febre sit.*

<sup>45</sup> PAUS. II 11,7: τῆς δὲ Κορωνίδος ἔστι μὲν καὶ ταύτης ξόανον, καθίδρυται δὲ οὐδαμοῦ τοῦ ναοῦ: θυομένων δὲ τῷ θεῷ ταύρου καὶ ἀρνός καὶ ὄς ἐς Ἀθηνᾶς ἱερὸν τὴν Κορωνίδα μετενεγκόντες ἐνταῦθα τιμῶσιν. ὅποσα δὲ τῶν θυομένων καθαρίζουσιν, οὐδὲ ἀποχρᾶ σφισιν ἐκτέμνειν τοὺς μηρούς: χαμαὶ δὲ καίουσι πλὴν τοὺς ὄρνιθας, τούτους δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ. Trad. S. RIZZO.

<sup>46</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 235: Ἀρίσταρχος Ἐργίλου | ἱερεὺς λαχὼν Ἀσκληπιῶ | καὶ Ἀπόλλωνι ἀνέθηκε.

<sup>47</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 393 e 711.

<sup>48</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 742.

Anche ad Atene il sacerdote di Asclepio è eletto tramite sorteggio e la carica, in un primo momento, aveva durata annuale<sup>49</sup>; è stata notata, inoltre, una rotazione delle tribù ateniesi nell'elezione del sacerdozio di Asclepio<sup>50</sup>, che potrebbe essere stata stabilita affinché il peso economico del sacerdozio fosse distribuito egualmente tra le diverse tribù<sup>51</sup>. I suoi doveri riguardavano principalmente il culto e l'amministrazione finanziaria del santuario. Gli obblighi in materia di culto sono testimoniati dai decreti onorari: il sacerdote, prima di assumere la carica, doveva offrire sacrifici propiziatori<sup>52</sup>; si occupava dell'allestimento della tavola e del banchetto sacrificale per Asclepio; organizzava le feste notturne<sup>53</sup> nelle principali ricorrenze in onore del dio; è inoltre sicuro che il sacerdote avesse un ruolo di primo piano nel rito dell'incubazione. Quanto ai doveri in materia finanziaria, il sacerdote di Asclepio ad Atene svolgeva il ruolo di tesoriere. Da un'iscrizione (IG II-II<sup>2</sup> 47) apprendiamo che il santuario è proprietario delle cave di pietra e che il sacerdote Euthydemus si interessa della copertura delle spese per i sacrifici e per la costruzione del tempio con i proventi delle cave stesse; in un'altra iscrizione (IG II-II<sup>2</sup> 1046) il sacerdote Diokles si occupa della riparazione del santuario di Asclepio a proprie spese. Un'altra iscrizione (IG II-III<sup>2</sup> 3640) attesta anche per Atene la carica di *pyrphoros*.

A Cos, il sacerdote di Asclepio<sup>54</sup>, in seguito all'identificazione del culto del dio con quello imperiale avvenuta con l'imperatore Claudio, diventa "sacerdote degli Augusti, di Asclepio, Igea e Epione"<sup>55</sup>. Svartati documenti restituiscono il nome del sacerdote a vita *C. Stertinus Xenophon*: un'interessante iscrizione onoraria<sup>56</sup> ci informa che proveniva dalla tribù Cornelia, era stato *archiatros*, capo dei medici della corte imperiale, *praefectus fabrum*<sup>57</sup> e capo gabinetto

dell'ufficio della corrispondenza imperiale (*ab epistulis*). In un'altra iscrizione, il medesimo sacerdote effettua una dedica all'imperatore Nerone identificato con Asclepio<sup>58</sup>.

Non si hanno molte notizie riguardo al sacerdozio di Esculapio nella città di Roma ma le poche testimonianze superstiti restituiscono un quadro abbastanza diverso rispetto al mondo greco. La tipologia di iscrizioni è prevalentemente di carattere dedicatorio: spesso conosciamo soltanto i nomi dei sacerdoti e non riusciamo a comprendere le caratteristiche della carica e le funzioni. Due iscrizioni rinvenute a Ostia ci restituiscono una testimonianza importante sul culto di Asclepio in questo luogo. La prima epigrafe riporta:

*M(arcus) Pompeius  
Antiochus et  
Didia Successa  
signum Aesculapi,  
imperio,  
posuerunt, sub  
C(aio) Cornelio Alypo,  
sacerdote.*

«Marcus Pompeius Antiochus e Didia Successa per ordine del dio hanno posto (questa) statua di Esculapio, sotto l'autorità del sacerdote Caius Cornelius Alypus.»<sup>59</sup>

Due devoti, *Marcus Pompeius Antiochus* e *Didia Successa*, hanno dedicato una statua al dio; *imperio*, al quinto rigo, suggerisce che la dedica è stata effettuata per ordine della stessa divinità, molto probabilmente durante un sogno<sup>60</sup>. I nomi dei due personaggi maschili, *Marcus Pompeius Antiochus* e *Caius Cornelius Alypus*, appartengono al ceto libertino; *Successa*, invece, è un *cognomen* che appartiene piuttosto a donne di nascita libera.

<sup>49</sup> La durata annuale del sacerdozio di Asclepio è stata stabilita ad Atene intorno al 350 a. C. circa, quando lo Stato assume il controllo del culto (PRITCHETT-MERITT, 1940, pp. 74-75); intorno al 25 a. C. e il 10 d. C. viene stabilito il sacerdozio a vita di Asclepio Soter.

<sup>50</sup> FERGUSON 1907, 131-145.

<sup>51</sup> Questa teoria è stata ritenuta molto probabile da S. ALESHIRE (1989 p. 76-77), la quale nota che nell'inventario da lei redatto (1989, V.77-156), i sedici sacerdoti appaiono secondo l'ordine delle tribù, con una sola duplicazione di una di esse.

<sup>52</sup> Sacrifici di questo genere erano definiti *eisiteteria*.

<sup>53</sup> Tali feste notturne erano chiamate *pannychides*.

<sup>54</sup> PATON-HICKS 371, a, l. 3: [ιερε]ὺς Ἀσκλη[πιου].

<sup>55</sup> In un'iscrizione

<sup>56</sup> IG XII 4, 2, 952.

<sup>57</sup> Si trattava del responsabile di fabbri e artigiani all'interno delle legioni romane.

<sup>58</sup> IG XII 4, 2, 645: Γ[ά]ιος Στερτίνιος Ἐεγο[φῶν εὐ]εργέτας τᾶς πατρίδος καὶ ἱερεὺς | διὰ βίου Ἀσκληπιῶ Καίσαρι Ἀγαθῷ | Θεῷ ἀνέθηκε. «C. Sertinius Xenophon, benefattore della sua patria e sacerdote a vita dedicò (questa stele) aa Asclepio Cesare, Dio Buono».

<sup>59</sup> Testo e traduzione in CÉBEILLAC-GERVASONI e GERMONI, 2014.

<sup>60</sup> Ordini impartiti durante il sogno sono attestati per Sarapide, divinità che nella tarda età ellenistica e romana condivide caratteristiche comuni con Asclepio: la dedica di un cippo marmoreo nel *Sarapieion* C di Delo attesta la presenza di un interprete dei sogni congiuntamente all'espressione κατὰ πρόσταγμα, "per ordine (del dio)". Sempre a Delo, nel *Sarapieion* A, è stata rinvenuta una colonna di marmo bianco alta circa 1, 25 m recante un'iscrizione (IG XI 4, 1299), datata su base paleografica alla fine del III sec. a. C., eseguita κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ.

Prima di questa iscrizione, si conosceva soltanto un altro sacerdote di Asclepio che ricopriva insieme la carica di sacerdote della *Magna Mater*, la Grande madre degli dèi:

*C. Iulius Spiclus sacerdos  
M(atris) d(eum) m(agna)e et Aesculapis  
fecit sibi et Ulpiae Metropoli  
coniugi tympanis(triae) publicae  
et filiis et nepotibus.*<sup>61</sup>

«Il sacerdote della Grande Madre degli dèi e di Esculapio fece per sé e per la moglie Ulpia Metropolis, suonatrice di tamburelli a spese dello stato, e per i figli e nipoti.»

La moglie del sacerdote, Ulpia Metropolis, riveste il ruolo di *tympanistria publica*, “suonatrice di tamburelli”. Le due iscrizioni suggeriscono che Esculapio a Roma era oggetto di culto soprattutto da parte di persone di rango non elevato mentre i ceti più alti preferivano i santuari di Epidauro, Pergamo e Baia<sup>62</sup>.

### Festività.

In diverse località del mondo greco sono attestate feste in onore del dio che avvenivano a intervalli regolari e la cui modalità era piuttosto varia.

A Epidauro le festività prendevano il nome di *Apollonia* e *Asklepieia* o, più brevemente, soltanto *Asklepieia*<sup>63</sup>. Uno scolio a Pindaro, *Nem.* III 14737 ci informa che esse avvenivano ogni quinto anno, cioè ogni quattro anni compiuti. Lo stesso scolio, insieme a *ad Nem.* V, 9638, attesta che durante tale festività aveva luogo un agone che prevedeva gare di pugilato e di pancrazio; Platone (*Ion.* 530 A) ricorda anche competizioni musicali mentre nomi di agonoteti<sup>64</sup> agli *Asklepieia* sono ricordati dalle iscrizioni<sup>65</sup>. Tra i giochi testimoniati in onore di Asclepio, quelli di Epidauro sono i più antichi finora conosciuti. Il fatto che i giudici degli agoni fossero chiamati *hellanodikai* (*Syll.*<sup>3</sup> 1075 l. 6) indica che, nella prospettiva degli Epidaurii, gli agoni degli *Asklepieia* avevano importanza panellenica. Processioni e sacrifici non sono ben attestati nelle

fonti letterarie in questa occasione ma è probabile che fossero previsti. Ciò sembra trovare conferma in alcune iscrizioni: in un decreto onorario (*IG IV* 932), si parla di una processione (l.65) e di buoi che devono essere evidentemente forniti per il sacrificio pubblico (l. 67). Un'altra iscrizione (*IG IV* 917) attesta che gli abitanti di Astypaleia, colonia di Epidauro, ricevono l'autorizzazione a inviare le proprie offerte per la processione ad Asclepio insieme agli Epidaurii.

La festività principale in onore di Asclepio ad Atene, come ricordato, prendeva il nome di *Epidauria*. Nel corso di questa festività si svolgeva una solenne processione che, secondo quanto narra Aristotele, (*Ath. Pol.* 56, 4) era guidata dall'arconte; durante la processione, gli iniziati ai Misteri delle due Dee restavano a casa. Per Clinton<sup>66</sup> il passo di Aristotele suggerisce alcune considerazioni: il fatto che la processione fosse guidata dall'arconte eponimo testimonia che gli *Epidauria* non fossero una delle festività più antiche, organizzate dall'arconte *basileus*; l'assenza degli iniziati durante la loro celebrazione dimostra che la festività non fosse veramente integrata all'interno dei Misteri; inoltre, dal momento che la processione era specificamente in onore di Asclepio, la destinazione doveva essere il santuario di Asclepio e il sacrificio doveva avere luogo lì. Eschine (III 66-67) attesta che in occasione delle Grandi Dionisie, prima dell'inizio della festa vera e propria, il giorno 8 del mese Elafebolione (marzo/aprile) si svolgeva il proagone e un sacrificio in onore di Asclepio; in questo giorno non era possibile convocare l'assemblea.

A Cos<sup>67</sup> è attestata una cerimonia chiamata “sollevamento del bastone”, di cui non sono chiari né il significato né la modalità, insieme a una festa annuale in cui avveniva una processione verso il boschetto di cipressi.

Da un'iscrizione di Lampsaco<sup>68</sup> apprendiamo che, durante le feste in onore di Asclepio, tutte le attività erano sospese, tra cui lo studio dei fanciulli, i lavori degli schiavi (l. 17) e le attività giudiziarie (l. 27-28). In occasione delle celebrazioni, gli abitanti portavano le corone di alloro<sup>69</sup> (l. 20). La festa deve essere annunciata

<sup>61</sup> *EDR* 101683 (M. DE PAOLIS); HELTTULA 2007, n. 178.

<sup>62</sup> A questo proposito si veda CÉBEILLAC-GERVASONI e GERMONI, 2014.

<sup>63</sup> Cfr. *RE* II, 2 s. v. *Asklepios* p. 1683; per le diverse denominazioni di questa festività cfr. *IG IV indices* p. 401.

<sup>64</sup> Si trattava di coloro che organizzavano gli agoni.

<sup>65</sup> Dittenberger, *Syll.*<sup>3</sup> 1075-1077; *IG IV* 2 99, 14.

<sup>66</sup> CLINTON 1994, 27.

<sup>67</sup> *Hipp. Epist.* 11.

<sup>68</sup> *ILampsakos* 9. L'iscrizione è datata al II o I sec. a. C. e riguarda l'uso di una somma di denaro che è stata consacrata ad Asclepio; il culto del dio a Lampsaco è conosciuto soltanto da questa iscrizione.

<sup>69</sup> A Epidauro si portano corone d'alloro per Apollo e corone d'olivo per Asclepio (*IG IV*<sup>2</sup> 1, 128). Livio (XL 37, 2-3) testimonia corone dall'alloro in una *supplicatio* per il dio: *postremo prodigii loco ea clades haberi*

non meno di tre volte nei cinque giorni precedenti (ll. 21-22). Sembra che gli *Asclepieia* avvenissero due volte all'anno, nel mese di Lenaion (gennaio/febbraio) e nel mese di Leukathion (giugno/luglio).

È stata notata una preferenza per l'8 o il 18 del mese per le festività di Asclepio nel mondo greco<sup>70</sup>; a Roma, invece, secondo la testimonianza dei *Fasti Praenestini*, Esculapio era celebrato il primo giorno dell'anno insieme a Veiove<sup>71</sup>.

### Conclusioni

Come ricordato all'inizio di questo lavoro, gli autori antichi e gli studiosi moderni hanno spesso evidenziato che il culto di Asclepio sia stato diffuso da Epidauro nelle altre località e, dunque, anche a Roma, senza differenze sostanziali. Possiamo ribadire che questa affermazione è sicuramente valida per il rito dell'incubazione mentre gli altri aspetti rituali, pur mantenendo un legame con la città argolica, assumono caratteristiche particolari nel luogo in cui giunge il dio.

L'iconografia della divinità mantiene gli attributi acquisiti nel suo luogo d'origine: serpente, cani e bastone. Così, le prescrizioni relative ai riti di purificazione non presentano differenze particolari nelle varie località e sono del tutto simili ai regolamenti per l'accesso ai santuari di altre divinità. Particolarmente importante, anche per il suo valore terapeutico, l'uso dell'acqua e la conseguente vicinanza di alcuni santuari a luoghi salubri, come il Pireo ad Atene o l'Isola Tiberina a Roma.

---

*coepta est. C. Servilius pontifex maximus piacula irae deum conquirere iussus, decemviri libros inspicere, consul Apollini Aesculapio Saluti dona vovere et dare signa inaurata; quae vovit deditque. Decemviri supplicationem in biduum valetudinis causa in urbe et per omnia fora conciliabulaque edixerunt; maiores duodecim annis omnes coronati et lauream in manu tenentes supplicaverunt.* «Alla fine la calamità fu ricordata come un prodigio. Si invitò C. Servilio, il pontefice massimo, a cercare i mezzi espiatori dell'ira divina, i decemviri a consultare libri, il console a votare doni ad Apollo, A Esculapio, alla salute, e dedicare statue dorate: tutte cose che egli votò e dedicò. I decemviri ordinarono per due giorni cerimonie di supplica per la sanità in Roma e per tutti i luoghi di mercato: quelli che erano maggiori di dodici anni tutti rivolsero suppliche incoronati e tenendo in mano una corona d'alloro.» Traduzione di A. RONCONI e B. SCARDIGLI.

<sup>70</sup> E. e L. EDELSTEIN 1945, 195. Il 18 del mese Boedromione (settembre/ottobre) si ricordava ad Atene l'arrivo di Asclepio da Epidauro.

<sup>71</sup> Degrassi 1963, 111: [*A k(alendae) Ian(uariae) f(astus). Aescu]lapi, Vediovi in Insula.*

Quanto ai sacrifici, invece, si possono osservare prescrizioni diverse: mentre nel mondo greco c'è la preferenza per animali di sesso maschile, in particolare il gallo, a Roma è testimoniato il sacrificio delle galline. Un caso particolare è costituito dal sacrificio della capra, accettato in alcune località, vietato in altre. A Epidauro, Atene e a Pergamo, inoltre, sono attestati sacrifici preliminari incruenti da offrire alle divinità che condividono il tempio con Asclepio; a Roma, non sono attestati sacrifici con focacce propedeutici al sacrificio vero e proprio al dio.

Anche per il sacerdozio di Asclepio si possono rilevare alcune differenze: mentre a Epidauro e ad Atene si tratta di una carica annuale ed eletta tramite sorteggio, a Cos il sacerdozio diventa a vita e associato al culto dell'imperatore. A Roma non si hanno notizie di un sacerdozio specifico di Asclepio/ Esculapio; a Ostia, sono conservate alcune dediche da parte di sacerdoti del dio da cui si evince un'origine libertina, a testimonianza del fatto che il culto era molto diffuso tra i ceti più bassi e persone di origine straniera, mentre i ceti più elevati e gli stessi imperatori preferivano i santuari di Cos e di Pergamo. Anche in questa località, inoltre, il sacerdozio non è peculiare di Asclepio/Esculapio ma associato ad altre divinità, ugualmente di origine straniera come la Grande Madre degli dèi.

Quanto alle feste, mentre in Grecia sono testimoniate celebrazioni in onore del dio in ogni città in cui è attestato il culto con modalità particolari, non si hanno notizie dello svolgimento di festività specifiche a Roma ma soltanto una menzione nei *Fasti Praenestini*.

In conclusione, potremmo affermare che le città conservarono il ricordo della provenienza del culto da Epidauro e mantennero alcune principali caratteristiche del culto che progressivamente assunse, tuttavia, alcune peculiarità nei diversi luoghi di arrivo.

## Bibliografia

- S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion: the people, their dedications and the inventories*, Amsterdam 1989.
- Eadem, *Asklepios at Athens, epigraphic and prosographic essays on the Athenian healing cults*, Amsterdam 1991.
- N. Benseddik, *Esculape et Hygie en Afrique : recherches sur les cultes guérisseurs*, in «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», Paris, Les Belles-Lettres, 2010.
- L. Beschi, *Il monumento di Telemachos, fondatore dell'Asklepieion ateniese*, in «ASAA» XXIX-XXX (1967/1968), 381-436.
- A. Brumfield, *Cakes in the Liknon: Votives from the Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth*, in «Hesperia» 66 (1997), 147-172.
- G. Calza, *La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra*, Roma 1940.
- M. Cébeillac-Gervasoni e P. Germoni, *Lo scavo e le iscrizioni della tomba J dell'Isola Sacra*, in «MEFRA, Antiquité» [Online], 126-1, 2014.
- K. Clinton, *The Epidauria and the arrival of Asclepius in Athens*, in «ActaAth.» 8, XIII (1994), 17-34.
- M. Danuta Musial, *Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie*, in «Dialogues d'histoire ancienne» 16, 1990, 231-238.
- A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae Fasciculus Alter*, Firenze 1963.
- E. e L. Edelstein, *Asclepius, a collection and interpretation of the testimonies I-II*, Baltimore 1945.
- K. V. von Eickstedt, *Tò Ασκληπιεῖον τοῦ Πειραιῶς*, in «BAAH 202» Athens, 2001.
- L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.
- W. S. Ferguson, *Priests of Asklepios*, Berkley 1907.
- P. Girard, *L'Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes*, Paris 1881.
- M. Guarducci, *I predecessori di Asclepio*, in «SMSR» VIII (1932), 215-229.
- M. Guarducci, *Epigrafia greca*, Roma, I 1967; II 1970; III 1975; IV 1978.
- E. Kearns, *Cakes in Greek Sacrifice Regulations*, in «ActaAth.» 8, XIII (1994), 65-70.
- A. Helttula, (a cura di), *Le iscrizioni sepolcrali latine nell'Isola Sacra*, «Act. Inst. Rom. Finl. 30», Roma 2007.
- A. Lo Monaco, *Il crepuscolo degli dèi d'Achaia. Religione culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2009.
- E. Lupu, *Greek Sacred Laws*, Leiden-Boston 2005.
- M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia*, 1, Roma 2007.
- L. Moretti, *Inscriptiones Graecae urbis Romae*, «Istituto Italiano per la Storia Antica», Roma 1968.
- G. W. Most, *A cock for Asclepius*, in «The Classical Quarterly» 43, No. 1 (1993), 96-111.
- L. Nunziata, *Aesculapius in insula Nuovo frammento epigrafico in lingua latina dall'Isola Tiberina*, in «Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma» 109 (2008), 57-60.
- J. Papadimitriou, *Le sanctuaire d'Apollon Maléatas a Épidaure*, in «BCH» LXXII (1949), 361-383.
- R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- R.C.T. Parker, *What Are Greek Sacred Laws?*, in E.M. Harris-L. Rubinstein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, 57-70.
- W. K. Pritchett-B. D. Meritt, *The Chronology of Hellenistic Athens*, Cambridge 1940.
- I. De Prott-L. Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae et titulis collectae*, I-II, Lipsiae 1896-1906.
- G. Renberg, *Public and Private Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome*, in *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 51/52 (2006/2007), 87-172.
- G. Renberg, *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden/Boston 2017.
- J.W. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, 2/1-2, Heidelberg 2005.
- P. Roussel, *Remarques sur quelques règlements religieux*, in «BCH» L (1926), 305-318.
- E. Samama, *Les medecins dans le monde grec: sources epigraphiques sur la naissance d'un corps medical*, Genève 2003.
- S. M. Sherwin-White, *Ancient Cos, an historical study from the Dorian settlement to the Imperial period*, Göttingen 1978.
- F. Sokolowski, *On Prothysia and Promanteia in Greek Cults*, in «HThR» XLVII3 (1954), 165-183.
- F. Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955.
- F. Sokolowski, *Lois Sacrées des Cités grecques. Supplément*, Paris 1962.
- F. Sokolowski, *Lois Sacrées des Cités grecques*, Paris 1969.
- J. C. Threpsiades, *Decree in honor of Euthudemos of Eleusis*, in «Hesperia» VIII (1939), 177-180.
- H. Thylander, *Inscriptions du Port d'Ostie*, Lund 1952.
- G. Van der Ploeg, *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius*, Leiden 2018.

A. Walton, *The cult of Asklepios*, in «Cornell Stud.» III, 1894.  
U. Von Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros*, Berlin 1886.  
M. Wörle, *Die Lex Sacra von der Hallenstrasse* (inv. 1965.2



**IMMIGRAZIONE E ACCOGLIENZA A  
ROMA: UN FOCUS SULLE PRATICHE DI  
ROMANIZZAZIONE TRA I SECOLI III E II  
A.C.**

**di  
Davide Villa**

***Status quaestionis***

In questo articolo ho cercato di approfondire gli approcci storiografici contemporanei rispetto alle pratiche di gestione migratoria e alle politiche di accoglienza messe in atto dalla società romana nei secoli che sancirono il passaggio da una dimensione geografica delimitata al centro Italia, caratterizzata da un'economia a base prettamente agricola, ad uno status di vera e propria società globale e potenza economico commerciale in grado di attrarre genti da un intero continente. Riveste una certa importanza la lettura delle pratiche di integrazione come ricerca dell'utile per la società romana. Con una visione senza dubbio etnocentrica, Giuseppe Valditara presenta l'accoglienza come una perpetua ricerca interessata di un guadagno per il mondo romano, dividendo al contempo l'immigrazione in buona (se coinvolgeva persone benestanti in grado di portare surplus economico) e cattiva (quando ad essere coinvolti erano invece quelli che oggi definiremmo migranti economici, alla ricerca di migliori condizioni di vita). All'eccessiva accoglienza riservata a questi ultimi viene attribuita la colpa delle fasi di crisi vissute dalla società romana nel corso dei secoli. Anche Marta Sordi parla di accoglienza dell'utile come principio cardine del sistema di integrazione romano, ma allo stesso tempo sottolinea come ci fosse una netta indifferenza nei confronti del fattore etnico legato alle migrazioni. In questo senso viene sviluppato un parallelo tra Roma, definita società aperta, e Atene, società chiusa che, a causa di questo atteggiamento entrò in una crisi senza rimedio che la portò a perdere il ruolo di guida del mondo Mediterraneo che si era conquistata nei secoli precedenti. Roma, per Sordi, è una comunità universale fondata sul diritto e sulla condivisione di valori. Cristiano Viglietti e la stessa Marta Sordi sottolineano, quindi, come una fondamentale opera di diffusione valoriale, sulla cui base si gioca l'attrattiva giocata dal sistema giuridico dello stato romano, fu offerta dall'articolato ed efficace

sistema viario messo in piedi dai romani. La diffusione dei valori comuni cui viene fatto riferimento è quella che Sallustio contribuì a definire nella *concordia*. Marta Berghini, invece, individua nell'incremento demografico, nello sviluppo urbano e nel rafforzamento identitario, tutti figli della necessità di sostituire gli uomini in partenza per le campagne militari e ripopolare conseguentemente il territorio romano, i tre principi su cui si poggiava il sistema di accoglienza repubblicano. Francesco Sini include questi principi in una sorta di diarchia, costituita dal Diritto e dalla Religione, con quest'ultima in grado di costituire una tensione universalistica all'inclusione tipica dei sistemi politeistici.

Nel campo del diritto, come documentato da Giovanna Mancini, fondamentale fu la figura del *praetor peregrinus*, una magistratura istituita per regolamentare in modo chiaro gli scambi commerciali tra romani e stranieri e creare un comune sistema giuridico su cui basare questo tipo di rapporti. In questo modo era ancora più chiaro come, in questo periodo, si stesse attuando uno spostamento di Roma verso la dimensione tipica di una società globale in cui il commercio rivestiva una fondamentale importanza. Oltre al commercio erano così regolamentati i matrimoni e la filiazione tra romani e stranieri, sempre con lo scopo di creare un territorio fertile su cui ampliare la cittadinanza. È proprio tra III e II secolo a.C. che avviene anche un importante mutamento linguistico, studiato ed esposto tra gli altri da Elvira Mendez Chung e dal già citato Francesco Sini: il termine per identificare lo straniero si spostò dall'originario *hostis* (ospite sacro, con cui spesso si intrattengono rapporti commerciali, termine che poi identificò il nemico), verso il più diffidente *peregrinus* (colui che arrivava attraverso i campi alla ricerca di una vita migliore). La sacralità dell'*hostis* non ancora nella sua accezione negativa è testimoniata dal rinvenimento di una *tessera hospitalis* nell'area del Fucino, esaminata nelle sue accezioni giuridico religiose da parte di Licia Luschi. L'importanza di questo tipo di oggetti è nella smentita, di fatto, che offrono rispetto alla teoria dell'ostilità naturale. Il commercio è sinonimo di accoglienza e la pratica della romanizzazione è individuata come il motore dell'integrazione degli stranieri nel sistema di cittadinanza e cultura romana. Il sacro legittima l'utile e lo rende

inviolabile, nella persona dell'ospite straniero a Roma.

Marta Federica Petracchia approfondisce il sistema della manomissione come strumento di integrazione, citando un episodio narrato da Livio, utile a comprendere come questo istituto giuridico contribuì nella creazione di una nuova classe di cittadini di nascita non romana. Anche in questo caso il principio cardine è quello dell'*utilitas*, sia per Roma che per i singoli che potevano usufruire della manomissione. Questo istituto è attaccato da Valditara, che vi vede un pertugio attraverso cui si perse di vista l'opportunità di favorire esclusivamente quella che in precedenza abbiamo definito buona immigrazione. Da un punto di vista demografico è utile il lavoro di Emanuele Santamato, che agganciandosi anch'egli al sistema della manomissione e agli abusi che di esso vennero perpetrati, ci dà nota di una serie di espulsioni, che nel secondo secolo furono dettate dalla sopraggiunta non sostenibilità del sostentamento pubblico di una massa ormai enorme di cittadini, ingrossata dall'arrivo di innumerevoli immigrati. Roma è ormai una meta ambita per la ricerca di migliori condizioni lavorative e di vita, grazie al suo complesso sistema giuridico in grado di regolamentare e tutelare la vita commerciale e gli scambi, con la conseguente nascita di professioni non strettamente legate al lavoro nei campi. Emilio Gabba, a tal proposito, ci illustra come i rapporti tra città e campagne mutarono proprio nel II secolo a.C., con le seconde spopolate a vantaggio delle prime, dove c'era una maggiore opportunità lavorativa e dove era concreta la possibilità legale di inserirsi nel sistema di cittadinanza romano. Tito Livio ci racconta come furono gli stessi latini, temendo un eccessivo spopolamento, a chiedere dei rimpatri forzati che da Roma riportassero i loro concittadini nelle terre di origine. L'immigrazione di massa era diventata ormai ingestibile attraverso un sistema di libera circolazione.

Antonello Calore pone la lente sulla *civitas*, intesa come un corpo sociale sotto un unico *ius*, collegato alla pianificazione politica del sistema di accoglienza. Dal II secolo a.C. si passò da un sistema di accoglienza sul territorio cittadino alla progressiva romanizzazione delle terre ormai sotto il controllo di Roma. I cittadini latini ormai immigrati da tempo a Roma furono però riluttanti a rinunciare alla loro nuova residenza e

resistero al rimpatrio: prese così piede il sistema delle deportazioni, di cui ci parla Filippo Coarelli.

C.S. Mackay sottolinea ancora una volta come la mobilità delle genti fosse il frutto dell'attrattiva esercitata da parte del sistema giuridico di quella che orma era a tutti gli effetti una potenza continentale e una società globale, quale Roma era divenuta dopo le guerre puniche. Proprio dopo queste ultime, ce ne dà conto Matteo Sanfilippo, aumentò in modo esponenziale il numero di schiavi presenti sul territorio romano, a testimonianza dell'aumentata potenza della società romana. Il passaggio da città a nazione è esemplificato dalla migrazione economica cui ormai si assisteva senza sosta. William Brodhead si chiede se sia possibile parlare di un vero e proprio *ius migrandi*, ovvero di un sistema giuridico codificato in grado di gestire i rapporti con i cittadini stranieri, chiedendosi inoltre se fosse possibile accordare una totale libertà di movimento all'interno dell'ormai vasto territorio romano. Questi interrogativi sono in buona parte comuni a quelli che si pone la società moderna. Per Brodhead, come per Lorenzo Gagliardi, i motori del diritto di migrazione sono il *conubium* e il *commercium*, sempre nel solco del principio dominatore del *divide et impera*. Infine, uno studio di Jacopo Bonetto sull'uso di una particolare tecnica costruttiva nella zona di Aquileia, in anticipo di circa un secolo rispetto al resto del territorio italico, testimonia la presenza di maestranze greche nelle città romane e la compenetrazione tra elementi romani e stranieri tipiche dell'assorbimento dell'utile e della sperimentazione che spesso il processo di romanizzazione andava favorendo.

### **Roma e le migrazioni: il principio dell'utile e la società aperta**

Roma: città, stato o civiltà? Come funzionava il sistema di accoglienza e integrazione durante la Repubblica? A seconda della lettura che si dà dei fenomeni migratori che caratterizzarono la civiltà romana, nel passaggio da comunità agricola locale a grande potenza continentale, avvenuta a partire dal successo nelle Guerre Puniche, la risposta può variare.

Sin dalle origini la vocazione di Roma è stata quella di mescolare la propria cultura e le proprie genti con gli elementi alieni che potevano arricchire e costituire un utile per il progresso

della propria comunità<sup>1</sup>. Questo ha portato ad iniziali aperture e ad un sostanziale incoraggiamento della migrazione da parte di popolazioni straniere verso Roma, con lo scopo di importare quelle eccellenze commerciali, manifatturiere, militari, culturali che una comunità giovane agognava per poter progredire rapidamente. Roma attuò politiche che, quanto meno, non ostacolavano l'accesso alla cittadinanza da parte di popolazioni straniere, prevalentemente italiche, fino all'avvenuta conquista di Cartagine, quando l'atteggiamento giuridico romano volto all'accoglienza cambiò radicalmente: l'esigenza iniziale di importare professionisti, soldati e cittadini, si trasformò nell'esigenza di creare un sistema di valori, uniti sotto l'accettazione dello *ius* romano, che facilitasse il controllo e il presidio di un territorio estremamente vasto.

Giuseppe Valditara individua il motore del sistema di integrazione romano nell'accoglienza di ciò che fosse utile per Roma. La tesi è che non ci sia, nella propensione all'accoglienza romana, alcuna ottica universalistica, ma che, prendendo le mosse dall'antico istituto giuridico del diritto d'asilo, ci fosse una ricerca della cosiddetta 'immigrazione di qualità': ad essere i benvenuti erano quegli stranieri in grado di sostentarsi da sé, in quanto professionisti già ben formati, pronti a partecipare all'esercito romano, che nella fase monarchica e durante la prima parte della Repubblica prevedeva la capacità da parte dei soldati di provvedere da soli all'acquisto dei costosi armamenti necessari. Per questo gli immigrati di Valditara erano commercianti, manovalanze specializzate e, in generale, imprenditori in grado di offrire lavoro in Roma, piuttosto che di cercarlo, pronti a infoltire le fila di un esercito che, di lì a poco, avrebbe posto sotto il suo dominio prima l'Italia e poi l'Europa e l'area Mediterranea. Il tutto si poteva riassumere nell'accettazione di un comune statuto e di un complesso di valori condivisi che creavano la cittadinanza romana, tesa alla continua ricerca e valutazione dell'utile per la comunità<sup>2</sup>. Valditara, nel suo lavoro, sgombra il campo da ogni possibile pretesa di universalismo ecumenico nella tendenza dei romani all'apertura ed all'accoglienza, che viene fatta derivare dallo

storico statuto giuridico dell'asilo, inteso come: «il diritto di rifugiarsi in un certo luogo, fuori dalla propria patria di origine, e chiedere protezione»<sup>3</sup>. Istituto grazie al quale, cito sempre Valditara: «sbandati e perseguitati, criminali e nullatenenti, in difficoltà in patria, venivano accolti a Roma rifugiandosi sull'Aventino. Quest'area era diventata non a caso un centro molto frequentato di scambi commerciali, una sorta di centro internazionale»<sup>4</sup>.

Valditara offre quindi una visione dell'immigrazione a Roma basata sull'istituto dell'*asylum*, che Plutarco inserisce tra i miti fondativi di Roma:

Poi, appena fondata la città, [i romani] costruirono un tempio che fosse di rifugio per i fuggitivi e che essi chiamarono il tempio del dio Asilo. E vi accolsero tutti, senza consegnare lo schiavo ai padroni né il debitore ai creditori né l'assassino ai magistrati, ma, dicendo che a seguito di un oracolo di Delfi, assicuravano asilo a tutti, sì da popolare la città in poco tempo, poiché, come dicono, le prime case non furono più di mille<sup>5</sup>.

Il quadro è quello di un nascente polo commerciale e politico, la cui propensione all'accoglienza, in grado di attrarre indifferentemente professionisti e umanità in cerca di fortuna o salvezza, integrando nuovi cittadini pronti a condividere un sistema comune di valori. Se per Giuseppe Valditara permane la differenza tra buona (ricca) e cattiva (povera) immigrazione, che, nella sua visione etnocentrica, porterà Roma al declino, Marta Sordi individua nella semplice condivisione di valori etici e politici, pur sempre nella ricerca dell'utile da parte di Roma, il punto di incontro tra i popoli che avrebbero fatto poi le fortune dell'Urbe. Sottolineando, al contempo, la conseguente e

<sup>3</sup>Ivi,13

<sup>4</sup>Ibidem

<sup>5</sup>PLUTARCO, *Vita di Romolo*, in *Vita di Teseo e Romolo*, 9 3: «Ἐπειτα τῆς πόλεως τὴν πρώτην ἴδρυσιν λαμβανούσης, ἱερὸν τι φύξιμον τοῖς ἀφισταμένοις κατασκευάσαντες, ὁ Θεοῦ Ἀσυλαίου προσηγόρευον, ἐδέχοντο πάντας, οὔτε δεσπότης δοῦλον οὔτε θῆτα χρήσταις οὔτ' ἄρχουσιν ἀνδροφόνον ἐκδιδόντες, ἀλλὰ μαντεύματω πυθοχρήστῳ πᾶσι βεβαιοῦν τὴν ἀσυλίαν φάσκοντες, ὥστε πληθῦσαι ταχὺ τὴν πόλιν· ἐπεὶ τὰς γε πρώτας ἐστίας λέγουσι τῶν χιλίων μὴ πλείονας γενέσθαι». trad. di Antonio Traglia. Novara: Utet, 1992.

<sup>1</sup>v. DE SANCTIS 2021, 124-141.

<sup>2</sup>VALDITARA, 2015.

totale indifferenza dei romani nei confronti del fattore etnico e della provenienza dei nuovi abitanti: «Il fattore caratterizzante della storia romana, troppo spesso falsata, nella cultura corrente, dai luoghi comuni dell'imperialismo e dello schiavismo, va cercato invece, a mio avviso, nella capacità, originale dei romani e anteriore a ogni influenza dei greci (che la percepivano anzi con stupore e ammirazione sin dal III secolo a.C., come sappiamo dalla lettera di Filippo V ai Larissei del 214 Syll. 543), di propagare la civitas al di là dei confini dell'urbs, con un'indifferenza al fattore etnico che nasce dalla coscienza dei romani di essere un popolo misto, risultato dell'incontro e della fusione di popoli diversi in un'unità di natura politica e morale, non etnica. Questa coscienza, che si esprime nel mito troiano e nell'incontro, avvenuto alle origini, fra il troiano Enea, profugo dall'Asia, e gli indigeni del Lazio, ha la sua radice storica nell'incontro reale, avvenuto al tempo della monarchia dei Tarquini e poi, nel IV secolo a.C., dopo la catastrofe gallica, con l'alleanza fra Roma e Cere, fra Roma e gli etruschi. Questo felice incontro col diverso, avvenuto alle origini della sua storia e da cui Roma nasce, come *urbs* e come *civitas*, è certamente alla radice della disposizione dei romani all'assimilazione del *novum* e dell'*alienum* e della capacità unica di Roma di integrare in unità popoli diversi»<sup>6</sup>.

Una visione ampliata da Marta Sordi in un'intervista curata da Roberto Persico e contenuta nella rivista "Tempi", in cui la studiosa livornese si chiede se non sia più corretto parlare di aperturismo, piuttosto che di vera integrazione, visto che i romani:

«erano sempre pronti ad accogliere tutto quel che di buono trovavano presso altri popoli. Sottolineo: quel che trovavano di buono, diversamente dall'apertura indiscriminata dei giorni nostri, che considera tutto equivalente. I romani ebbero un senso fortissimo dell'importanza di acquisire tutto quel che di buono trovavano presso altri popoli, e non si facevano problemi a riconoscerlo».<sup>7</sup>

Importanza capillare nella trasformazione di Roma da realtà locale ristretta a snodo centrale ramificato e potenza commerciale, politica e militare, ebbe il sistema viario. Le strade erano il

motore dello spostamento di persone e merci, di circolazione delle idee e con esso delle basi della civiltà e della giurisprudenza romane, che partecipavano attivamente al processo di migrazione e accoglienza degli stranieri, desiderosi di divenire nuovi cittadini romani<sup>8</sup>.

Le strade, che collegavano i vari avamposti, le colonie e le città federate, furono così uno dei mezzi cardine per l'integrazione, grazie alla facilitazione di movimento per persone e merci che permise il passaggio da *Urbs*, intesa su base etnica, a *Civitas*, ovvero una comunità che si basava sull'adesione a valori condivisi e ad un ordinamento comune<sup>9</sup>.

I valori comuni, alla cui adesione si fa risalire la possibilità di far parte della *civitas*, sono ben riassunti da Sallustio con il concetto di *concordia*, un concetto morale e giuridico che richiedeva un'adesione consapevole:

«Pertanto in pace ed in guerra si coltivavano i buoni costumi; massima era la concordia, minima l'avidità di ricchezze; presso di loro il diritto e il bene regnavano per forza di natura più che per imperio di leggi. Contese, discordie, rivalità esercitavano con i nemici, i cittadini competevano con i cittadini in virtù. Negli atti di culto non badavano a spese, ma nella vita privata erano parsimoniosi; fedeli verso gli amici. Con queste due arti, con l'audacia in guerra, con l'equità una volta ottenuta la pace, provvedevano a sé e allo stato»<sup>10</sup>.

E' partendo da questa considerazione, figlia di un serrato confronto con la democrazia ateniese, più chiusa a causa del suo basarsi su una concezione del non cittadino come servo, in un'ottica oligarchica che tendeva ad escludere, invece che ad aprirsi, che Marta Sordi individua nella comunità universale fondata sul diritto, che incontriamo a Roma, la naturale propensione ad

<sup>8</sup> v. VIGLIETTI, 2014.

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> SALL. *De Con. Cat.* 9: «Igitur domi militiaeque boni mores colebantur; concordia masum, minima avaritia erat; ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat. Iurgia, discordias, simultates cum hostibus exercebant, cives cum civibus de virtute certabant. In suppliciiis deorum magnifici, domi parci, in amicos fideles erant. Duabus his artibus, audacia in bello, ubi pax evenerat, aequitate, seque remque publicam curabant». Trad. di Italo Lana.

<sup>6</sup> SORDI 1992, 67-73:

<sup>7</sup> PERSICO, *Marta Sordi: aperturismo o vera integrazione?* in «Tempi», 27/11/2007, n.48.

accogliere, come avverrà, ad esempio, con il cristianesimo, identificabile come un ulteriore passo verso l'integrazione di ciò che di buono provenisse dall'esterno: «Esso ha le sue realizzazioni storiche nel superamento del conflitto fra patrizi e plebei nelle civili battaglie del V e IV secolo a.C.; nella ripresa, dopo l'involuzione del III e II secolo, dell'integrazione dell'Italia nella cittadinanza romana, seguita alla guerra sociale e premessa per l'integrazione delle province, che ha il suo compimento nell'età imperiale; nell'ascesa degli *homines novi* e nella loro progressiva sostituzione alla vecchia *nobilitas*, che fu il frutto delle guerre civili e il risultato più importante del principato. L'eredità etrusca, che si manifesta anche nel concetto di *pax deorum*, che è il fondamento dello stato romano, e nella concezione secolare, che fonda il concetto di *Roma aeterna*, è fondamentale, a mio avviso, per comprendere la radice religiosa di un comportamento in cui l'amore per la concretezza si traduce in senso profondo del diritto. Fu l'ideale di questa comunità universale fondata sul diritto, che nessuno dei grandi imperi dell'antichità era riuscito a realizzare, a rendere possibile l'incontro nel mondo antico fra la romanità e il cristianesimo: è questo l'aspetto più duraturo dell'eredità di Roma e il significato stesso della sua storia<sup>11</sup>».

Marta Beghini, in un articolo del 2021, contenuto nella rivista "*Vergentis*", sottolinea ancora una volta la stretta connessione, nel mondo romano, tra apertura e utilità, dettati a suo modo di vedere, da tre esigenze principali: incremento demografico, determinato dalle continue perdite in guerra di intere generazioni di contadini-soldati (esigenza verrà meno tra III e II secolo, quando, sconfitta Cartagine, Roma avrà guadagnato il dominio sul *Mare Nostrum* e inizieranno i primi provvedimenti di espulsione a danni di cittadini italici e latini stanziatisi sul territorio romano); sviluppo urbano; rafforzamento identitario del *Populus Romanus*.<sup>12</sup> Se la necessità di integrare le fila di esercito e contadini giocò un ruolo importante nell'accoglienza offerta da Roma agli stranieri, la religione non fu da meno, costituendo di fatto una sorta di 'diarchia', congiuntamente al diritto, nel guidare la mescolanza da cui scaturì lo sviluppo romano. Francesco Sini non manca di

evidenziare come la *Pax Deorum* (concetto importato dagli etruschi) porti il politeismo romano a una costante tensione universalistica, sottolineando come del resto una religione politeistica sia sempre portata a non mettere in dubbio gli dei appartenenti a *pantheon* di altre popolazioni. Non potendo infatti afferire con certezza quale sia una divinità vera o falsa, i romani si limitano di fatto ad assumere come propri gli déi dei nemici assoggettati o degli alleati, attribuendo di volta in volta maggiori o minori attributi e poteri a ciascuno di essi<sup>13</sup>. Ovviamente era difficile che qualche nuova divinità potesse scalzare in termini di rapporti di forza un Dio romano, ma vigeva in ogni caso una buona apertura ed una propensione all'accoglienza verso divinità forestiere. Questa continua tensione all'accoglienza delle divinità straniere era un'ulteriore testimonianza della ricerca dell'utile, da un lato, mentre dall'altro era sintomo di una civiltà accogliente e aperta nei confronti del diverso da sé, che fosse esso *peregrinus* (figura per cui, venuta meno anche a livello lessicale l'ostilità originaria, era prevista una tutela giuridica), *socius* o addirittura *hostis*. Di fatto, diritto e religione erano due bastioni culturali dell'accoglienza romana.

Diritto e religione: lo *ius gentium* e il *praetor peregrinus*

A livello giurisprudenziale ha senza dubbio giocato, nella regolamentazione dei rapporti tra romani e stranieri e, conseguentemente nelle politiche e consuetudini di integrazione, un ruolo fondamentale il cosiddetto *Ius Gentium*, che nacque dall'azione del *Praetor Peregrinus*, una speciale magistratura che, come spiegato da Giovanna Mancini, vide la luce nel III secolo a.C. dalla: «necessità di agevolare i rapporti di scambio e, più in generale, economici con gli stranieri, imponendo l'osservanza di regole di comportamento la cui violazione avrebbe comportato una condanna pecuniaria, che si pose sin dagli inizi dell'espansione romana<sup>14</sup>». Questo speciale magistrato aveva la specifica competenza di *ius dicere inter Romanos et peregrinos*, quindi poteva e doveva regolare rapporti, di natura principalmente economica e commerciale, tra privati appartenenti a popoli differenti, in una dinamica di diffusione del diritto privato romano

<sup>11</sup> SORDI 1992, 67-73.

<sup>12</sup> BERGHINI 2021, 171-198.

<sup>13</sup> SINI 2003.

<sup>14</sup> MANCINI 2014.

al di fuori della società romana, che giocò un ruolo decisivo nella romanizzazione. Rientrava in questo campo anche la regolazione dei rapporti matrimoniali, finalizzati alla filiazione, volti all'ampliamento della consistenza demografica del popolo romano, con l'ottica di fondo di romanizzare, ovvero di conservare, nell'ambito dell'accoglienza dello straniero, una specifica identità etnica e gli assetti sociali fondamentali della società romana repubblicana<sup>15</sup>. La presenza dello straniero a Roma assumeva quindi, quando ben accetto, una doppia valenza relativa all'accoglienza: sacrale e giuridica. Dal punto di vista giuridico l'interesse principale era quello di proteggere un partner economico, con cui si intrattenevano rapporti d'affari, arrivando a consacrare la presenza dell'ospite di riguardo alle divinità. Entra in questa riflessione l'evoluzione subita tra III e II secolo a.C. del termine *hostis*<sup>16</sup>, che passò dall'identificare un ospite al circoscrivere un nemico, venendo sostituita negli anni dal termine *peregrinus* (etimologia: *per* + *ager*, attraverso i campi: lo straniero, finora ospite d'affari e protetto dal diritto e dagli dei romani, diviene migrante economico che giunge a Roma attraverso i campi in cerca di fortuna). La natura legata all'ospitalità che questa parola aveva originariamente è strettamente legata alla natura sacrale dell'accoglienza romana, che vedeva nello straniero ospite presso un romano una necessità di protezione legale e sacra, derivata dalla venerazione di *Iupiter Hospitalis*, sul cui culto è interessante lo studio legato al ritrovamento di una *Tessera Hospitalis* nell'area del Fucino, risalente al III o II sec a.C., dove la tessera rinvenuta nell'area abruzzese è descritta come: «oltre che un segno di riconoscimento, come è stato dedotto dalle commedie plautine, che notoriamente fanno però riferimento ad usanze greche e in cui l'oggetto è strumentale all'agnizione, è verosimile pensare, almeno per l'Italia, ad un simbolo dell'alleanza depositato in un tempio di divinità garanti? A tale quesito non è facile rispondere in questa sede, dato che l'argomento richiederebbe una specifica trattazione; tuttavia, va ricordato come fosse necessario porre la convenzione stipulata sotto la tutela di una divinità ed in particolar modo proprio di *Iuppiter Hospitalis*»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> v. MENDEZ CHANG 2020.

<sup>17</sup> LUSCHI 2008, 137-186.

Ed ancora: «Sembra del tutto superfluo riassumere, anche solo per quanto riguarda l'oggetto della presente ricerca, il fin troppo noto caso romano; è stato infatti già ampiamente rilevato come il Foro Boario, sul limitare dell'area portuale del Velabro, fosse in età arcaica un luogo di scambi con stranieri. Per lo stretto rapporto fra *hospitium* e *commercium*, per il contesto empirico d'apertura verso l'esterno, in posizione marginale rispetto al tessuto urbano, ma determinante rispetto alla rete di scambi, è stata in particolare ipotizzata una funzione di *asylum* per il santuario di S. Omobono»<sup>18</sup>. Abbiamo visto come il fattore commerciale giocasse un ruolo fondamentale nel sistema di accoglienza, ma Roma, anche nei momenti di maggiori conquiste, rimarrà, soprattutto in periodo repubblicano, estremamente legata alla sua natura agricola e rurale, che necessitava di un numero di lavoratori disponibili in misura direttamente proporzionale alla crescita dell'*Ager publicus*. Questa fu una delle spinte maggiori all'integrazione o, meglio, alla Romanizzazione, di stranieri nel territorio romano. La Romanizzazione è un altro dei termini chiave che possiamo utilizzare e indagare per comprendere come funzionassero i rapporti tra romani e stranieri. Si tratta di un processo graduale di assimilazione della cultura romana da parte di altre popolazioni, che poteva avvenire tramite la fondazione di colonie latine in territori conquistati o tramite un lavoro di assimilazione ad imitazione dei cosiddetti *primores* (potenti locali che indirizzavano le masse verso gli interessi di Roma), in territori parzialmente conquistati o in gran parte ancora ostili, che avrebbero poi spinto i propri concittadini, per imitazione, ad assumere usi e costumi dei romani. In questo modo lingua, cultura e, soprattutto, diritto dell'Urbe si diffusero capillarmente in Italia e poi in Europa ed Africa. A livello giurisprudenziale ha, invece, senza dubbio giocato, nella regolamentazione dei rapporti tra romani e stranieri e, conseguentemente nelle politiche e consuetudini di integrazione, un ruolo fondamentale il cosiddetto *Ius Gentium*, che nacque dall'azione del *Praetor Peregrinus*, una speciale magistratura che, come spiegato da Giovanna Mancini, vide la luce nel III secolo a.C. dalla: «necessità di agevolare i rapporti di scambio e, più in generale, economici con gli stranieri, imponendo

<sup>18</sup> *Ibidem*

l'osservanza di regole di comportamento la cui violazione avrebbe comportato una condanna pecuniaria, che si pose sin dagli inizi dell'espansione romana»<sup>19</sup>. Questo speciale magistrato aveva la specifica competenza di *ius dicere inter Romanos et peregrinos*, quindi, basicamente, poteva e doveva regolare rapporti, di natura principalmente economica e commerciale, tra privati appartenenti a popoli differenti, in una dinamica di diffusione del diritto privato romano al di fuori della società romana, che giocò un ruolo decisivo nella romanizzazione. Rientrava in questo campo anche la regolamentazione dei rapporti matrimoniali, finalizzati alla filiazione, volti all'ampliamento della consistenza demografica del popolo romano, con l'ottica di fondo di romanizzare, ovvero di conservare, nell'ambito dell'accoglienza dello straniero, una specifica identità etnica e gli assetti sociali fondamentali della società romana repubblicana<sup>20</sup>. Quindi, ancora una volta, risulta come il gioco dell'integrazione dell'altro, dello straniero, si giochi su un livello giurisprudenziale, utilitaristico e basato su quel che serviva a livello contingente alla società romana stessa, utilizzando il livello sacrale per legittimare e rendere inviolabile ciò che era stabilito dal diritto e dai rapporti commerciali. Sempre a livello legale ebbe grande importanza nel sistema di accoglienza e integrazione romano l'istituto della manomissione. Si trattava di un atto con cui il *dominus* rinunciava al proprio potere su uno schiavo (*manus*) rendendolo di fatto un uomo libero e un nuovo romano. A proposito del potere, etico e sociale, della manomissione, è esemplificativo l'episodio riportato da Livio (2, 5, 9), per cui fu uno schiavo di nome *Vindicio* a difendere la causa repubblicana in occasione di una congiura di Tarquinio il Superbo, appena estromesso dal potere, in associazione con alcune famiglie nobiliari, tra cui quella dei Vitellii, presso cui lo schiavo era a servizio. Venuto a conoscenza delle trame, si recò dal console con l'*indicium* della congiura, permettendo la salvaguardia dello Stato e delle nuove istituzioni, ma, soprattutto, guadagnando per sé stesso libertà e cittadinanza romana<sup>21</sup>. Di seguito il passo in cui Livio riporta i benefici, di fatto la manomissione,

<sup>19</sup> MANCINI 2014.

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> PETRACCIA 2014, 26.

guadagnata da *Vindicio* attraverso la sua delazione:

«Allo schiavo autore della denuncia venne assegnato un premio in denaro a spese dello Stato, nonché la concessione dell'affrancamento e della cittadinanza»<sup>22</sup>.

La manomissione ha sempre un principio basato sull'*utilitas*: lo schiavo serve bene il padrone (o come nel caso di *Vindicio*, lo tradisce per servire lo Stato) al fine di meritarsi la libertà. L'innesto dell'ex schiavo nella comunità romana, invece, accresceva il numero di braccia e menti al servizio della Repubblica<sup>23</sup>.

Sappiamo che l'istituto della manomissione, fondamentale nell'emancipazione di un grande numero di intellettuali, in gran numero di lingua e cultura greca, che poi andarono ad istruire le *élites* cittadine e, in alcuni casi arrivarono a ricoprire ruoli di prestigio da un punto di vista culturale (basti pensare ad Ennio, di lingua e cultura greca, cittadino dal 184 a.C. per particolari meriti culturali, poeta nazionale ed ex combattente in Etolia) o politico, venne riformato. Precisamente nel 177 a.C. la *Lex Claudia* tolse, anche retroattivamente, la possibilità di raggiungere la cittadinanza attraverso la manomissione. Questo era dovuto ad una serie concorrente di eventi: Roma, in quegli anni, era letteralmente invasa da manipoli di liberti stranieri che si erano guadagnati il sacro ufficio della manomissione attraverso attività illecite, di cui spesso i mandanti erano gli stessi *domini* al cui servizio avevano passato gran parte della vita. In questo modo il principio di *utilitas* per la Repubblica veniva meno.<sup>24</sup>

Va tenuto ben presente che l'integrazione, a Roma, doveva presentare un'utile per la Repubblica, non per lo straniero che assurgeva al rango di *cives* (anche se, ovviamente, soprattutto a livello giuridico, i vantaggi erano enormi anche per i nuovi romani: basti pensare al non esser più soggetti alla volontà di un'altra persona nel poter essere messi a morte arbitrariamente).

<sup>22</sup> LIV. 2, 5, 9: «*Secundum poenam nocentium, ut in utramque partem arcendis sceleribus exemplum nobile esset, praemium indici pecunia ex aerario, libertas et ciuitas data*». trad. a cura di Marta Federica Petraccia.

<sup>23</sup> VALDITARA 2015.

<sup>24</sup> *Ivi*, 42.

Un cambio di paradigma: le espulsioni di massa e una nuova terminologia

Tra 206, 187, 177 e 173 a.C. registriamo numerosi casi di espulsione, a danno dei Latini e, nel 126 a.C. la *Lex de peregrinis* decretò l'espulsione dei *peregrini* dall'urbe, di cui ci parla Cicerone nel *De Officiis*:

«Agiscono in modo sbagliato anche coloro che proibiscono ai peregrini di godere della città e li espellono, come fece Penno al tempo dei nostri antenati e Papio ai giorni nostri. È infatti lecito che chi non ne ha il diritto non sia cittadino, secondo la legge che emanarono i sapientissimi consoli Crasso e Scevola. Allo stesso tempo è decisamente disumano proibire ai peregrini di godere dei vantaggi del vivere in città»<sup>25</sup>.

Da questo passo, evinciamo come il clima si fosse deteriorato, a Roma, nei confronti degli stranieri presenti nell'Urbe. Le guerre di conquista erano in una fase di stasi, veniva meno l'esigenza di manovalanza e la popolazione, con la sua richiesta di cibo, cresceva, come il numero di Latini presenti in città, che altrimenti non avrebbero determinato alcuna necessità di un ridimensionamento del loro numero, almeno per quanto riguarda le classi più basse.<sup>26</sup> Tra i latini, si era inoltre sviluppato il costume, invisibile ai patrizi romani, di lasciare i figli a Roma, prima di rientrare nella loro patria di origine, organizzando una fittizia vendita come schiavi. Questo atto, in realtà, mascherava una tangente elargita ad un cittadino romano per manomettere, al momento opportuno, i ragazzi, facendone *cives romani* a tutti gli effetti. Tutto ciò ci offre un'idea del turbolento clima, nei confronti degli stranieri italici, che si respirava a Roma tra II e I secolo a.C., tra i tentativi dei Gracchi di determinare l'ingresso nella cittadinanza dei plebei latini ed i prodromi della Guerra Sociale, oltre che di una convivenza ed un'integrazione che necessitavano di essere riviste e riformate, per stare al passo coi tempi e col nuovo ruolo di Roma come potenza "coloniale".

---

<sup>25</sup> CIC. *de off.* 3,11,47: «*Male etiam, qui peregrinos urbibus uti prohibent eosque exterminant, ut Pennus apud patres nostros, Papius nuper. Nam esse pro cive, qui civis non sit, rectum est non licere, quam legem tulerunt sapientissimi consules Crassus et Scaevola. Usu vero urbis prohibere peregrinos, sane inhumanum est.*»

<sup>26</sup> SANTAMATO 2015, 123-124.

Ad ulteriore testimonianza della turbolenta situazione di Roma, a seguito di un notevole incremento demografico della propria area urbana, si inserisce il lavoro di Emilio Gabba sull'urbanizzazione dell'Italia Centro-Meridionale nel I sec. a.C.<sup>27</sup>

Viene evidenziato come i rapporti tra città e campagna, durante il II sec a.C. e, soprattutto, a seguito della II Guerra Punica, videro un progressivo spopolamento delle campagne in favore dei centri urbani, un po' per cercare rifugio dai combattimenti che devastavano le aree extra-cittadine ed un po' per cercare mezzi di sostentamento più semplici e condizioni di vita migliori, mentre allo stesso tempo: «È anche possibile che durante la guerra le attività economiche dello stato romano, e specialmente quelle che potremmo dire connesse con l'industria di guerra, concentrate in Roma, si siano sviluppate ed abbiano richiamato in città abitanti della campagna»<sup>28</sup>.

Mentre le campagne, quindi, in crisi economica si spopolavano, creando di fatto un nuovo ceto proletario salariato in città, Roma da un lato chiamava a sé forza lavoro da impiegare per esigenze contingenti (la guerra contro Cartagine) nell'industria bellica, ma dall'altro si trovava a fronteggiare una crisi da sovrappopolazione che avrebbe portato, nel 187 a.C., circa dodicimila persone, per lo più di origine latina, ad essere di fatto espulse dalla città per essere rinviate nei propri luoghi d'origine<sup>29</sup>.

È lo stesso Gabba a dirci come queste persone fossero in parte emigrate per la crisi economica delle campagne, ma in altro grande numero anche attratte sia pur con largo abuso, dalla possibilità legale di reinserirsi nel corpo dei cittadini romani<sup>30</sup>.

Livio, allo stesso tempo, testimonia come i Latini stessi si lamentassero dello spopolamento delle loro regioni a causa dell'emigrazione di un gran numero di loro concittadini a Roma:

«Poi il senato diede udienza agli ambasciatori degli alleati Latini, che erano venuti a Roma in grande numero da tutte le parti del Lazio. Visto che essi si lamentavano del fatto che una grande

---

<sup>27</sup> GABBA 1972, 73-112.

<sup>28</sup> *Ivi.* 73.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem.*

moltitudine di loro (concittadini) fosse venuta a stabilirsi a Roma e qui fosse stata censita, fu commissionato al pretore Quinto Terenzio Culleone che ne facesse ricerca, e che tutti coloro che gli alleati provassero, essi stessi o i loro padri, essere stati censiti nel Lazio sotto i censori Caio Claudio e Marco Livio, o successivamente, venissero da lui obbligati a tornare nei propri luoghi di provenienza. Tramite questa inchiesta, dodicimila Latini fecero ritorno a casa, visto che una così grande moltitudine di stranieri stava già rappresentando un peso per la città»<sup>31</sup>.

È evidente, quindi, come un'immigrazione di massa di questo livello, una volta cessata la richiesta di mano d'opera dovuta a particolari contingenze, costituisse un problema tanto per Roma, che doveva procedere ad espulsioni di massa, quanto per gli alleati Latini, che vedevano decrescere la loro popolazione, con conseguenti difficoltà economiche e militari, chiedendo a gran voce il ritorno a casa, anche retroattivo nel caso dei nativi di Roma di prima o seconda generazione, dei loro concittadini.

Torniamo ora a quello che è il concetto principale quando cerchiamo di immaginarci l'accoglienza e l'integrazione nella società romana: la *civitas*. Antonello Calore definisce questo istituto giuridico-morale come il tentativo di «riunificare tutto un gruppo sociale sotto il dominio del medesimo *ius*, inteso quest'ultimo nella sua accezione di ordinamento giuridico: una sorta di anticipazione della cittadinanza in funzione della "sovranità statale"»<sup>32</sup>.

Questo principio è figlio dell'originaria genesi della città di Roma, in cui, come abbiamo già visto in precedenza, i principi cardine erano la fusione e la comunanza della lingua. A tal proposito lo stesso Livio ci racconta come dai tempi di Romolo la tendenza fosse quella di mescolare sangue e stirpi:

---

<sup>31</sup> LIV. *Ab Ur. Con.* 29, 3: «*Legatis deinde sociorum Latini nominis, qui toto undique ex Latio frequentes convenerant, senatus datus est. His querentibus magnam multitudinem civium suorum Romam commigrasse et ibi censos esse, Q. Terentio Culleoni praetori negotium datum est, ut eos conquireret, et quem C. Claudio M. Livio consoribus postve eos censores ipsum parentemve eius apud se censum esse probassent socii, ut redire eo cogeret, ubi censi essent. Hac conquisitione duodecim milia Latinorum domos redierunt, iam tum moltitudine alienigenarum urben onerante*».

<sup>32</sup> CALORE 2018, 83.

«È sufficientemente risaputo che gli déi avessero propiziato la nascita di Roma e che la virtù non le sarebbe venuta a mancare. Per questo, in un rapporto tra uomini, non dovevano considerare un peso mescolare il sangue e la stirpe»<sup>33</sup>.

Questo atteggiamento è corroborato, sempre leggendo Livio, dalle parole di Lucio Furio Camillo, a metà del IV secolo a.C., dopo aver soggiogato quasi l'intero Lazio, chiedeva al Senato se volesse cancellare quella regione ed i suoi popoli dalle mappe oppure se non fosse meglio integrarli nella cittadinanza romana:

«Volete abbandonarvi alla crudeltà verso coloro che si sono arresi o sono stati sconfitti? Potete cancellare l'intera regione, trasformando in lande desolate le terre in cui avere arruolato un ottimo esercito di alleati, del quale vi siete spesso avvalsi in molte e delicate guerre. Volete seguire l'esempio degli antenati e accrescere la potenza di Roma accogliendo i vinti tra i concittadini? L'occasione è propizia per ingrandirvi conquistando enorme gloria»<sup>34</sup>.

La tendenza, almeno fino al II secolo a.C., è stata quella di inglobare, integrare ed accogliere. Il fine ultimo era sempre e comunque il bene di Roma. Il sistema che integrava i vari territori conquistati era detto sistema municipale<sup>35</sup> e quando, a partire dalle guerre contro Cartagine, il dominio di Roma si estese dalla penisola italiana al Mediterraneo, il sistema municipale si rivelò inadatto a gestire un così grande territorio, dando vita alle province. Il principio passò dall'assorbimento culturale allo sfruttamento del territorio. Non a caso, a partire dal II secolo a.C., la cittadinanza che era stata elargita senza problemi fino a quel momento, divenne sempre più complicata da raggiungere ed iniziò il fenomeno delle espulsioni, soprattutto a

---

<sup>33</sup> LIV. I, 9, 5: «*Satis scire, origini Romanae ed deos adfuisse et non defuturam virtutem; proinde ne graventur homines cum hominibus sanguinem ac genus miscere*».

<sup>34</sup> LIV. *Ab Ur. Con.* VIII, 13, 27: «*Voltis crudeliter consulere in deditos victosque? Licet delere omne Latium, vastas inde solitudines facere, unde sociali egregio exercitu per multa bella magna saepe usi estis. Voltis exemplo maiorum augere rem Romanam victos in civitatem accipiendo? Materia crescendi per summam gloriam suppeditat*».

<sup>35</sup> v. CALORE 2018, 87.

danno dei Latini. Ce ne dà conto Livio, ad esempio per quanto riguarda i successivi provvedimenti del 177 e 174 a.C.:

«La somma delle loro [delle legazioni latine] lamentele era, che molti dei loro concittadini, ascritti al censo di Roma, si erano definitivamente stabiliti qui; se questa cosa verrà permessa, entro pochi lustri i castelli verranno abbandonati e le campagne deserte non potranno più fornire soldati. [...] Due maniere di frode si erano poi introdotte nel cambiare ciascuno la propria città di residenza. La legge concedeva agli alleati di nome Latino che, coloro i quali lasciassero a casa (nella patria d'origine) parte dei propri figli, potessero divenire cittadini romani. [...] Infatti, per non lasciare a casa alcuni loro figli, li vendevano come schiavi ad un qualsivoglia Romano, a patto che fossero manomessi o divenissero cittadini da liberti. [...] I delegati chiedevano, che ciò fosse vietato per l'avvenire e che si ordinasse agli alleati di tornare alle proprie città, impedendo per legge che nessuno potesse più vendere o comprare altre persone per fargli cambiare cittadinanza; e se qualcuno fosse divenuto cittadino Romano in questo modo <che non fosse più cittadino>. E ciò fu scritto nella pietra dal senato».<sup>36</sup>

«Poi Caio Claudio, per decreto del Senato, presentò la legge e pubblicò l'editto che tutti gli alleati di nome Latino, essi ed i loro parenti, che durante la censura di Marco Claudio e Tito Quinzio ed a seguire fossero stati censiti tra gli alleati di nome Latino, dovessero tutti tornare in patria, ognuno nella propria città entro e non oltre le calende di novembre. [...] Alla legge ed all'editto del console venne aggiunto per decreto

---

<sup>36</sup> LIV. *Ab Ur. Con.* 41, 8: «*Summa querellarum erat, cives suos Romae censos plerosque Romam commigrasse; quod si permittatur, perpaucis lustris futurum, ut deserta oppida, deserti agri nullum militem dare possint. [...] Genera aurem fraudis duo mutandae viritim civitatis inducta erant. Lex sociis ac nominis Latini, qui stirpem ex sese domi relinquere, dabat, ut cives Romani fierent. [...] nam et ne stirpem domi relinquerent, liberos suos quibuslibet Romanis in eam condicionem, ut manu mitterentur, mancipio dabant, libertinque cives essent. [...] Haec ne postea fierent, petebant legati, et ut redire in civitates iuberent socios; deinde ut lege caverent, ne quis quem civitatis mutandae causa suum faceret neve alinaret; et si quis ita civis Romanus factus esset, <civis ne esset>. Haec impetrata ab senatu».*

senatoriale che il dittatore, il console, l'interrex, il censore, il pretore che fossero in carica in quel momento, facessero giurare a chi voleva usufruire della manomissione che chi lo manometteva non lo facesse per permettergli di cambiare cittadinanza»<sup>37</sup>.

Per quanto riguarda, invece, le espulsioni del 174 a.C. Livio scrive:

«In quell'anno si chiuse il lustro. Erano censori Quinto Flavio Flacco e Aulo Postumio Albino; lo chiuse Postumio. Furono conteggiati 269.015 cittadini romani. Il numero fu alquanto minore perché il console Lucio Postumio aveva proclamato, durante l'assemblea del popolo, che quei soci di nome latino che secondo l'editto del console Caio Claudio dovevano tornare nella loro patria, non potessero essere censiti a Roma, ma ognuno nella propria terra d'origine»<sup>38</sup>.

Qualcosa era dunque cambiato nelle esigenze di Roma e, con esso anche la capacità ricettiva e la possibilità di accogliere gli stranieri nel suolo dell'Urbe. Roma era sempre stata una sorta di 'città aperta', non tanto per una visione aperturista, bensì grazie ad una pianificazione politica e giuridica dell'accoglienza<sup>39</sup> e dell'eventuale espulsione. Qualcosa era cambiato anche nell'atteggiamento dei popoli latini o non romani in generale, se nel passo di Livio (XLI, 8)

---

<sup>37</sup> LIV *Ab Ur. Con.* 41, 9: «*Legem dein de sociis C. Claudius tulit ex senatus consulto et edixit, qui socii ac nominis Latini, ipsi maioresve eorum, M. Claudio T. Quinctio censoribus postve ea apud socios nominis Latini censi essent, ut omnes in suam quisque civitatem ante kal. Novembres redirent. [...] ad legem et edictum consulis senatus consultum adiectum est, ut dictator, consul, interrex, censor, praetor, qui nunc esset quive postea futurus esset, apud eorum quem qui manu mitteretur, in libertatem vindicaretur, ut ius iurandum daret, qui eum manu mitteret, civitatis mutandae causa manu non mittere».*

<sup>38</sup> LIV *Ab Ur. Con.* 42, 10: «*Eo anno lustrum conditum est; censores erant Q. Fulvius, Flaccus A. Postumius, Albinus; Postumius condidit. Censa sunt civium Romanorum capita ducenta sexaginta novem milia et quindecim, minor aliquanto numerus, quia L. Postumius consul pro contione edixerat, qui socium Latini nominis ex edicto C. Claudii Consulis redire in civitates suas debuissent, ne quis eorum Romae, et omnes in suis civitatibus censerentur».*

<sup>39</sup> CALORE 2018, 90.

che già abbiamo preso in esame, viene dato conto di come:

«Anche i Sanniti ed i Peligni si lamentavano del fatto che quattromila famiglie si fossero trasferite a Fregelle, ma che per questo non avevano la possibilità di fornire meno soldati (a Roma)»<sup>40</sup>.

Questa protesta dei rappresentanti Sanniti e Peligni presso il Senato Romano, nel 177 a.C. è una ulteriore testimonianza di come fosse ormai necessario porre un limite alla libera circolazione ed all'immigrazione su territorio romano di popolazioni italiche e latine attratte dalla possibilità giuridica di acquisire la cittadinanza di quella che era ormai la potenza egemone della penisola italiana e del Mediterraneo, che stava causando numerose difficoltà nei rapporti con gli alleati ed i sottomessi e nella loro capacità di fornire uomini all'esercito romano. Questa fu sicuramente una delle ragioni che portarono a una serie di limitazioni e di editti che miravano in qualche modo a regolamentare la migrazione di *peregrini* verso il territorio romano.

Come ci testimonia Filippo Coarelli, la soluzione non fu così immediata, tanto che: «Nonostante le ripetute espulsioni di Latini da Roma, il fenomeno si rivelerà alla lunga inarrestabile, determinato com'era da profonde esigenze economiche e sociali. Nel caso dell'episodio del 177, ad esempio, Livio ci informa che i provvedimenti di espulsione presi dal senato e dai magistrati si rivelarono presto inefficaci, dal momento che, nel 172 a.C., il console L. Postumio dovette emanare un nuovo editto per intimare ai renitenti di ritornare ai loro luoghi di origine»<sup>41</sup>.

L'attrattiva dell'emigrazione e della cittadinanza romana era quindi talmente forte da spingere migliaia di latini a spostarsi e spopolare le proprie terre di origine. Il fenomeno migratorio portò alla deportazione, per altro, di popolazioni liguri nei territori del centro Italia, al fine di ripopolare in qualche modo territori che andavano sempre più svuotandosi proprio a causa di questi forti fenomeni migratori. In generale furono anni caratterizzati da un'immigrazione che

coinvolgeva numerosissime persone, spesso facenti parte delle fasce più in vista delle proprie città, e che doveva essere vista nell'ottica di una migrazione continua verso tutti i territori romani, alla ricerca di condizioni sociali migliori, accesso alla cittadinanza e possibilità di entrare a far parte delle istituzioni cittadine, nei casi delle *élites*<sup>42</sup>.

Dopo le guerre puniche, vinte da Roma, lo status della città passò da quello di potenza regionale a quello di dominatrice dell'intera area geografica che si affacciava sul Mediterraneo. Ciò comportò un notevole incremento alla mobilità delle persone, spesso attratte dal territorio romano e dalle leggi che ne garantivano il farne parte, che fosse in modo diretto o indiretto. Congiuntamente alle persone, anche le merci e le ricchezze iniziarono un costante viaggio il cui magnete attrattivo era costituito dal desiderio di far parte della popolazione romana<sup>43</sup>. Ci furono anche numerosi casi di spostamento 'coatto' di popolazioni italiche da un territorio a un altro, tra cui il paradigmatico caso dei Liguri, spostati nei territori sanniti per, da un lato, ripopolarli in seguito allo spostamento degli autoctoni verso le città romane e, dall'altro, utile a placare una popolazione ormai conquistata, ma tuttavia turbolenta, frazionandola sull'intero territorio peninsulare ormai in mano romana<sup>45</sup>. Nel frattempo Roma, ormai assorta a dominatrice del bacino Mediterraneo, vedeva affluire sul proprio territorio un numero sempre crescente di schiavi (che, come abbiamo visto, potevano poi, attraverso il meccanismo della manomissione, entrare a far parte della popolazione romana libera), il cui numero è quantificabile in circa 250.000 nel 225 a.C. e almeno il doppio due secoli dopo<sup>46</sup>, momento in cui si vivrà anche il cambiamento linguistico col passaggio dal termine *hostis* (straniero che viveva a Roma, ospite tutelato del diritto romano), al termine *peregrinus* (migrante economico arrivato attraverso i campi in cerca di fortuna), con il primo termine che passò dall'identificare un ospite, se non un alleato, al circoscrivere un nemico<sup>47</sup>. La natura etimologica originaria del termine *hostis* (da *hostire*, ospitare) serve a

<sup>40</sup> LIV, *Ab Ur Con* 41,8: «*Fregellas quoque milia quattuor familiarum transisse ab se Samnites Paelignique querebantur, neque eo minus aut hos aut illos in dilectu militum dare*».

<sup>41</sup> *Ibidem*

<sup>42</sup> v. COARELLI 1991, 177-185.

<sup>43</sup> MACKAY 2005.

<sup>44</sup> v. SANFILIPPO, 2011.

<sup>45</sup> LIV, 40, 38.

<sup>46</sup> SANFILIPPO 2011.

<sup>47</sup> MENDEZ CHANG 2020.

smentire la storiografia che vedeva nella teoria dell'ostilità naturale la base dei rapporti tra romani e stranieri.<sup>48</sup> Anche Francesco Sini, come Elvira Mendez Chung, individua, nell'etimologia originaria di *hostis*, inteso come straniero *pari jure* al cittadino romano, la base per mettere in discussione ogni tipo di teoria basata sull'avversione all'alieno su base naturale. La stessa natura del far guerra dei romani, basata su trattati giuridici, anche quando non esistevano accordi legali preesistenti con i cobelligeranti, mette in discussione il fatto che si cercasse lo scontro a tutti i costi in nome di un qualche tipo di istinto naturale dell'uomo<sup>49</sup>. Cicerone ci dà, inoltre, una testimonianza del fatto che, originariamente, il termine *hostis* comparisse nelle XII tavole per indicare lo straniero e non il nemico:

«Tra i nostri antenati, infatti, si chiamava *hostis* colui che oggi invece chiamiamo *peregrinum*. Come indicano le XII Tavole: il giorno stabilito con un forestiero (*cum hoste*) o anche contro un forestiero (*adversus hostem*) è eterna l'autorità (giuridica). C'è una prova di maggiore mansuetudine, rispetto a questa, per cui chiamiamo con un nome tanto gentile colui contro cui siamo in guerra? Il trascorrere del tempo ha conferito un significato più duro, infatti, a questo nome rispetto al passato; si è allontanato (il significato) da quello che oggi identifichiamo come straniero (*a peregrino*), per confluire in questo, ovvero colui che viene contro di te armato»<sup>50</sup>.

Fino al I secolo a.C., quando si compì in modo definitivo il cambio di significato, *hostis* non solo non indicava un nemico in armi, ma rappresentava un cittadino non romano in qualche modo garantito dal punto di vista del diritto. Il contrario di quanto affermato dalle teorie dell'ostilità naturale e una nuova prova del continuo *melting*

<sup>48</sup> *Ibidem*

<sup>49</sup> SINI 2003.

<sup>50</sup> CIC. *De Off.* 1, 37: «*Hostis enim apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus. Indicant duodecim tabulae: aut status dies cum hoste itemque adversus hostem aeterna auctoritas. Quid ad hanc mansuetudinem addi potest, eum, quicum bellum geras, tam molli nomine appellare? Quamquam id nomen durius effecit iam vetustas; a peregrino enim recessit et proprie in eo, qui arma contra ferret, remansit*».

*pot* e della mescolanza alla base della popolazione romana. Un cambio di paradigma così netto, una traslazione di significato così brutale, per una parola che era originariamente scevra da ogni possibile accezione negativa, ma anzi identificava una tutela legale e sacrale di una persona ospite di Roma, ci dà un'idea piuttosto chiara del mutato atteggiamento verso gli immigrati e gli stranieri a Roma tra il II ed il I secolo a.C., di pari passo all'aumento delle conquiste e, conseguentemente, ci suggerisce un nuovo modo di organizzare il sistema di accoglienza. In una Roma ormai nazione e non più solo città, le motivazioni per l'emigrazione verso la città erano principalmente la ricerca di condizioni di vita migliori, una fuga dalle campagne verso la metropoli di vecchi lavoratori agricoli ormai svantaggiati nel proprio lavoro dal grande afflusso di schiavi che li andavano a sostituire nella coltivazione, oppure lo spostamento di classi elevate non romane, che cercavano un'ulteriore ascesa sociale nella propria venuta a Roma<sup>51</sup>. A livello linguistico, costituisce testimonianza letteraria del definitivo cambiamento di significato della parola *hostis* un passaggio delle Georgiche di Virgilio:

«Una volta aggiunte le città d'Asia sottomesse e sconfitti il Nifate e il Parto che affida alle frecce scagliate fuggendo la propria salvezza e i due trofei strappati dalle mani di nemici diversi e trionfato contro i popoli soggiogati due volte su entrambe le rive.»<sup>52</sup>

*Hostis* è ormai il nemico, identificato con lo straniero o con colui che, già cittadino romano, ha violato le leggi relative all'*exilium*<sup>53</sup>, facendo rientro (non esclusivamente in armi) all'interno dei confini cittadini. Allo stesso tempo il rapporto con i nemici, e a maggior ragione con gli stranieri, permaneva vincolato ad uno stato giuridico ben specificato. A testimoniare il valore legale dello scontro è la menzione del trionfo, che spettava solamente a chi vinceva una guerra combattuta contro nemici regolarmente riconosciuti dallo

<sup>51</sup> FARNEY, 2007.

<sup>52</sup> VIRG. *Geor.* 3, 30-33: «*Addam urbes Asiae domitas pulsumque Niphatem/ fidentemque fuga Parthum verisque sagittis/ et duo rapta manu diverso ex hoste tropaea bisque/ triumphatas utroque ab litore gentis*».

<sup>53</sup> v. BESTA, LONGHI 1932

stato come legittimi<sup>54</sup> e, inoltre: «Per il diritto pubblico romano, in caso di vittoria militare, solo la condizione di *iustus hostis* dava al vincitore la facoltà di sottomettere con pieno diritto una città, o un popolo, e di porre fine (eventualmente) all'esistenza giuridica e religiosa di quella comunità»<sup>55</sup>.

Sappiamo che, nonostante le espulsioni del III e II secolo a.C., continuò ad esserci una regolare immigrazione verso i territori romani, ma queste vennero in qualche modo regolamentate, quando necessario. Quando la pressione demografica che veniva esercitata sull'Urbe aumentava, con il conseguente spopolamento delle città alleate, queste, come abbiamo visto da Livio in precedenza, non potevano far altro che lamentarsi e chiedere l'intervento del senato romano. Per Mommsen la restrizione alle migrazioni da parte di Roma dipendeva da due fattori: il nuovo ruolo di potenza egemone in Italia non le permetteva più di accordare una illimitata libertà di spostamento e lo spopolamento delle colonie portava queste a non poter più fornire uomini all'esercito romano<sup>56</sup>. Spesso parliamo di *ius migrandi*, lasciando pensare che esistesse una codificazione legale per lo spostamento di uomini. Il termine è utilizzato per la prima volta nel 1900 da Pietro Bonfante in *Diritto Romano*, indi per cui non abbiamo elementi che ci possano testimoniare dalle fonti antiche che esistesse una codificazione legale del genere. Allo stesso tempo abbiamo molti elementi che collegavano lo spostamento delle persone al commercio ed al matrimonio, facendo sì che essenzialmente i romani ed i latini condividessero 4 aree di diritti, non strettamente codificati da un codice di leggi dedicate, ma ormai legalmente riconosciuti attraverso la consuetudine: *ius commerci*, *ius connubi*, *ius suffragi* e *ius migrandi*. La prima attestazione del commercio e del connubio tra Latini e Romani proviene da Livio e viene fatta risalire alla fine della Guerra Latina, nel IV secolo, quando scrive che <sup>57</sup>:

---

<sup>54</sup> v. AULUS GELLIUS, *Noct. Att.* 5.6.21: «*Ovandi ac non triumphandi causa est, cum aut bella non rite indicta neque cum iusto hoste gesta sunt, aut hostium nomen humile et non idoneum est, ut servorum piratarumque, aut, deditioe repente facta, inpulverea, ut dici solet incuentaque vicotira obvenit*».

<sup>55</sup> SINI 2003.

<sup>56</sup> BROADHEAD 2001, 69-89.

<sup>57</sup> GAGLIARDI 2020.

«ad alcuni popoli Latini fu tolto il diritto di commercio, matrimonio misto e tenere assemblee».<sup>58</sup>

Secondo William Broadhead il diritto di migrare non era però strettamente legato al diritto di commerciare o di matrimonio misto<sup>59</sup>. Questa conclusione è evinta da alcuni passaggi Liviani, tra cui il già citato Liv. 8.14., in cui sono citate le proibizioni legate al *commercium* ed al *conubium* per alcuni popoli con cui Roma, poi vittoriosa è stata in guerra, ma non è mai citato esplicitamente un divieto di migrazione:

«Venne pronunciato quindi che né il matrimonio, né il commercio di campi ed edifici fossero permessi al di fuori della propria regione»<sup>60</sup>.

«Alle città appartenenti alla tribù del popolo degli Ernici, Alatri, Veroli e Ferentino, vennero lasciate le proprie leggi, cosa che preferirono alla cittadinanza, e fu loro concesso il diritto di matrimonio misto, cosa che, soli tra gli Ernici, conservarono a lungo»<sup>61</sup>.

«Agli abitanti di Anagni ed agli altri che avevano preso le armi contro Roma fu lasciata la cittadinanza senza voto, ma furono vietate le assemblee ed i matrimoni misti e le cariche oltre che la possibilità di avere magistrati propri, eccezion fatta per quelli legati a funzioni di culto»<sup>62</sup>.

In tutti e tre questi passi, presi da due contesti storici differenti (Guerre Latine gli ultimi due e

---

<sup>58</sup> LIV *Ab Ur. Con.* 8.14: «*Ceteris Latinis populis conubia commerciaque et concilia inter se ademerunt*».

<sup>59</sup> BROADHEAD 2001, 89.

<sup>60</sup> LIV. *Ab Ur. Con.* 45.29 : «*Pronuntiavit deinde neque conubium neque commercium agrorum aedificiorumque inter se placere cuiquam extra fines regionis suae esse*». (Si parla delle Guerre Macedoniche, dopo le quali la Macedonia rimase formalmente libera, sia pur smembrata).

<sup>61</sup> LIV. *Ab Ur. Cond.* 9.43.23: «*Hernicorum tribus populis, Aletrinati Verulano Ferentinati, qui id maluerunt quam civitatem, suae leges redditae, conubiumque inter ipsos, quod aliquamdiu soli Hernicorum habuerunt, permissum*».

<sup>62</sup> LIV *Ab Ur. Con.* 9.43.24: «*Anagninis quique alii arma Romanis intulerant civitas sine suffragii latioe data concilia conubiaque adempta et magistratibus praeterquam sacrorum cutaione interdictum*».

Guerre Macedoniche il primo) viene menzionata esplicitamente una regolamentazione legata al commercio, alle assemblee ed ai matrimoni misti, ma non viene mai citata la libertà di movimento o di emigrazione. Questo può voler dire che le due cose fossero slegate; quindi, che una proibizione delle prime non coinvolgesse anche il movimento delle persone, ma allo stesso tempo non ci può neppure portare ad escludere la possibilità che questa proibizione alla migrazione fosse implicitamente compresa nelle altre. William Brodhead propende per la prima ipotesi, ovvero che la mancata menzione del diritto a migrare ci faccia supporre che esso non fosse legato al conferimento o alla revoca degli altri privilegi da parte di Roma, che da parte sua amministrava tutto attraverso il caro vecchio *modus operandi* del *divide et impera*<sup>63</sup>.

La migrazione, con annesso cambio di residenza, era uno dei metodi utilizzati per cambiare cittadinanza. Per la legge romana, oltretutto, non era possibile mantenere un 'doppio passaporto'<sup>64</sup>, come diremmo ai giorni nostri. Era quindi necessario operare una scelta, accompagnata da un atto pratico come quello di cambiare città e nazione attraverso il trasferimento. È un'operazione strettamente legata al concetto di *exilium*, uno dei fondamenti del sistema giuridico romano, che permetteva ad un cittadino di sfuggire da una pena capitale o comunque gravosa, attraverso un volontario allontanamento dalla patria e l'impegno a non fare ritorno. Ciò che maggiormente ci interessa dell'*exilium*, per meglio comprendere il principio del cambio di cittadinanza annesso al cambio di residenza, è la volontarietà. Ci spiega Cicerone il meccanismo, inteso come fondamento della libertà di un libero cittadino, che si trova dietro una decisione così importante:

«Secondo la nostra legge, infatti, un uomo non può cambiare la cittadinanza contro la propria volontà e, se desiderasse cambiare cittadinanza, non è possibile impedirgli di farlo, dovendo

<sup>63</sup> Ivi, nota 37.

<sup>64</sup> CIC. *Pro Balbo*, 27: «*Duarum civitatum civis noster esse iuri civili nemo potest; non esse huius civitatis, qui se alii civitati dicarit, potest*». (trad: il nostro Codice civile non permette ad alcun nostro cittadino di mantenere doppia cittadinanza; è però possibile non far più parte di questa cittadinanza, per chi voglia dichiararsi di altra cittadinanza).

quindi essergli permesso di essere adottato dallo stato di cui vorrebbe essere cittadino»<sup>65</sup>.

È molto significativo anche il passaggio successivo, in cui Cicerone dichiara:

«Dunque come da ogni cittadinanza esiste una via per passare alla nostra, e da quando una via è stata aperta verso la cittadinanza di altri stati dalla nostra, allora è manifesto che, quanto più a noi (è legato uno stato) da massima vicinanza, amicizia, trattati, impegni e accordi, allo stesso tempo secondo me è giusto che possa godere della massima condivisione dei benefici, delle ricompense e della cittadinanza stessa»<sup>66</sup>.

Quindi, riassumendo quanto ci riferisce Cicerone: ai cittadini romani è concesso decidere di acquisire una nuova cittadinanza, a patto di rinunciare a quella romana, visto che per il Codice civile dell'Urbe è impossibile mantenere una doppia cittadinanza. È doveroso lasciare libertà di scelta all'individuo, al riguardo, e non è possibile forzare in una o altra direzione questa libera scelta, fondamento dei diritti civili romani. Questa possibilità è figlia dell'istituto dell'*exilium*, inteso come libero allontanamento dalla città e dai suoi confini, per mantenere la propria libertà ed integrità fisica in seguito ad una condanna o a una persecuzione. Secondo Cicerone è altresì giusto che anche i cittadini stranieri, legati da patti ed amicizia a Roma, possano godere dello stesso diritto e, trasferendosi nei confini dell'Urbe, possano rinunciare alla precedente cittadinanza, andando ad acquisire quella romana, con tutti i diritti e i doveri ad essa connessi. Da questi passaggi è evidente come, in età Repubblicana, si godesse di una certa libertà di movimento, a patto di essere cittadini liberi. Questa libertà di movimento viene messa in discussione, tra III e II secolo a.C. non dai romani, bensì dai latini loro alleati, che lamentavano uno spopolamento delle proprie città a beneficio di Roma, vedendo così minata la propria possibilità di rispettare il dovere di fornire uomini all'esercito romano e, vivendo un calo demografico, vedevano meno anche la

<sup>65</sup> CIC. *Pro Balbo*, 27: «*Iure enim nostro neque civitatem quisquam invitus potest neque, si velit, mutare non potest, modo adscicatur ab ea civitate, cuius esse se civitatis velit*».

<sup>66</sup> CIC. *Pro Balbo*, 29.: «*Nam cum ex omnibus civitatibus via sit in nostram, cumque nostris civibus pateat ad ceteras iter civitates, tum vero, ut quaeque nobiscum maxime societate, amicitia, sponsione, praemiorum, civitatis contineri videtur*».

propria capacità produttiva ed economica<sup>67</sup>. Livio riporta i casi dei Piacentini e dei Cremonesi, che si lagnarono con Roma a tal riguardo:

«I consoli stabilirono, attraverso un consulto senatoriale che coloro che fossero, prima di una certa data, cittadini di Cremona o Piacenza, dovessero far ritorno nelle colonie»<sup>68</sup>.

In un passo successivo lo stesso Livio<sup>69</sup> sottolinea come la permanenza nelle colonie e la loro difesa, fosse una parte fondamentale e vincolante degli accordi con Roma da parte dei Latini, andando in qualche modo ad imporre l'ordine, ancora una volta, attraverso il principio del *divide et impera*.

In concomitanza con l'estendersi del dominio romano sul bacino Mediterraneo si andò quindi incontro a dei provvedimenti di espulsione e ricollocamento, figli di un'esplosione territoriale e demografica che necessitava di una differente regolamentazione degli spostamenti umani e della concessione dei benefici della cittadinanza rispetto ai primi secoli di vita di Roma. Una completa ristrutturazione del sistema di accoglienza e integrazione che l'Urbe aveva conosciuto e incoraggiato fino a quel momento, accompagnato da una revisione semantica dei termini utilizzati per identificare i non romani. Dopo alcune naturalizzazioni, riguardanti soprattutto l'area del Sannio, nel 268 a.C., l'afflusso di nuovi *cives* rallentò, andando a vivere una vera e propria emorragia demografica a cavallo delle guerre annibaliche, quando le numerose perdite in battaglia non vennero più compensate da nuove immissioni di cittadini stranieri. Un nuovo e deciso aumento di popolazione censita si ebbe tra il 173 ed il 168 a.C., appena prima della definitiva sconfitta cartaginese.

Successivamente, a cavallo delle riforme graccane, si ebbe un notevole incremento dei censiti del 125-124 a.C., dovuto al fatto che le assegnazioni terriere avevano permesso allo stato di far venire a galla un grande numero di cittadini, che in precedenza non venivano conteggiati<sup>70</sup>. A

cavallo tra III e II secolo a.C. Roma si espanse in maniera piuttosto decisa verso l'area adriatica della penisola. Nel 218 a.C., a coronamento delle vittorie contro i Celti Transpadani, i Romani decisero, ad esempio, la deduzione delle colonie latine di Piacenza e Cremona, nel territorio ostile di Anari ed Insubri, allo scopo di controllare i Galli appena pacificati<sup>71</sup>. Dopo la devastazione di Piacenza e la resistenza a caro prezzo di Cremona ad opera dei Galli, si dovette attendere fino al 190 a.C. per veder arrivare nuovi coloni a rimpinguare le file degli abitanti delle due città ormai romane. Testimonianze di una forte presenza romana sono date dalla presenza di un'antica rete stradale<sup>72</sup>. Triveneto e dell'Istria, dove la penetrazione avvenne, sin dal III secolo a.C., in maniera per lo più pacifica e legata allo *ius commercium*. Rapporti amichevoli univano Veneti e Romani, uniti dalla comune difesa da operare nei confronti dei sempre minacciosi Galli. Dal II secolo a.C. la romanizzazione si fece sempre più intensa, mossa da un tacito riconoscimento dell'autorità giuridica romana da parte dei Veneti, tanto che, nel 174 a.C., il console M. Emilio Lepido fu chiamato a Padova a sedare delle controversie nate dalla guerra civile che ivi era in atto<sup>73</sup>. Ci rimane testimonianza del suo passaggio e della sua riconosciuta azione legale tramite la presenza della *Via Popilia*, che congiungeva Rimini ad Adria (un successivo prolungamento, la *via Annia* raggiunse Aquileia, mentre la *via Postumia* congiunse quest'ultima con Genova. Roma si stava espandendo nel nord Italia in maniera ormai incontrastabile, romanizzando le popolazioni locali).

### Conclusioni

Roma coniugava quindi la propria avanzata territoriale con un'espansione culturale, intesa come integrazione sotto il diritto dei territori controllati, di diffusione della lingua latina e di integrazione nel pantheon romano di divinità straniere. Questo processo di *romanizzazione*, che rappresenta in maniera decisa il metodo di integrazione operato da Roma, non era scevro dal subire a sua volta influenze da parte di altre

<sup>67</sup> BRODHEAD, 2001.

<sup>68</sup> LIV. *Ab Ur. Con.* 28.11.: «*Consules ex senatus consulto edixerunt ut qui cives Cremonenses atque Placentini essent ante certam diem in colonias reverterentur*».

<sup>69</sup> LIV. *Ab Ur. Con.* 32.26.: «*Totum prope annum Cremonensibus Placentinisque cogendis redire in colonia, unde belli casibus dissipati erant, consumpsit*».

<sup>70</sup> SISANI 2019, 107-110.

<sup>71</sup> REBECCHI 2004.

<sup>72</sup> cfr. TACITO in *Hist.* III, 22 e III, 30.

<sup>73</sup> SCARFÌ 2004.

popolazioni<sup>74</sup>, andando a costituire quel miscuglio di genti che fece la fortuna della civiltà romana, svincolando l'appartenenza alla cittadinanza da un'idea di origine etnica, ma vincolando il tutto a una comunanza culturale e etica, figlia dell'accettazione di determinati valori base che servivano a differenziare il romano dallo straniero, senza per questo tirare una linea decisa e invalicabile che separasse i due. Lo straniero poteva ambire a diventare romano, il romano poteva decidere di vivere altrove e non essere più romano, andando di fatto a smentire tutte le teorie che volevano nell'ostilità naturale il motore perpetuo dell'avanzare della civiltà romana e nell'integrazione degli stranieri le ragioni della decadenza della stessa.

Roma nasce come una civiltà mista, con un sistema religioso aperto e teso all'inclusione di divinità straniere. Questo universalismo, dettato, come sostiene Francesco Sini, da una naturale tensione all'inclusione era mosso dall'utile: una società che non ammetteva un solo dio aveva difficoltà a sostenere che quelle altrui potessero essere false divinità. Il più delle volte, il motivo di questa apertura era dettato dalla volontà di non scontentare queste divinità, creando delle situazioni potenzialmente dannose per lo stato romano. Questa visione trova il suo culmine nella pratica dell'*evocatio*.

I romani erano pronti ad accogliere le usanze altrui, a patto che potessero costituire un beneficio o un progresso per il proprio stato, accogliendo a braccia aperte gli stranieri, a patto che questi potessero offrire e non cercare lavoro e che potessero ingrossare le fila dell'esercito a proprie spese, come evidenziato tra gli altri da Giuseppe Valditara e Marta Sordi. Non è, a mio avviso,

corretto parlare di integrazione e accoglienza, bensì di percorso verso l'accesso alla cittadinanza attraverso la romanizzazione: un processo all'interno della codificazione legale di rapporti. Quello che da un lato può sembrare un sistema virtuoso ha senza dubbio un carattere esclusivo, perché l'immigrazione che viene incoraggiata è per lo più quella costituita da coloro che al giorno d'oggi definiremmo professionisti già formati, in grado di apportare un surplus economico e culturale, mentre la figura dei lavoratori in cerca di migliori fortune sarà soggetta a mutamenti di paradigma negli anni, fino all'individuazione della figura sociale del *peregrinus*, figlia dell'attrattiva esercitata dalla megalopoli romana e dai territori da essa controllati, non più incoraggiata, ma limitata e regolamentata, come nelle esigenze di una vera e propria società globale, quale Roma divenne a cavallo tra III e II secolo a.C.

---

<sup>74</sup> Si veda un caso concreto di influenza greca nell'edilizia romana, individuata nell'area di Aquileia da parte di Jacopo Bonetto, che isola un particolare stile di muratura, testimonianza indiscutibile della presenza di maestranze greche che avevano preso il controllo dei cantieri edili, probabilmente perché chiamati in loco dai romani stessi, un secolo in anticipo rispetto al resto della penisola e dell'area padana. JACOPO BONETTO, *Diffusione ed uso del mattone cotto nella Cisalpina romana tra ellenizzazione e romanizzazione*, in *Archeologia dell'architettura: il laterizio nei cantieri imperiali: Roma e il Mediterraneo: Atti del I workshop "Laterizio"* (Roma, 27-28 novembre 2014), a cura di EVELYNE BUKOWIECKI, RITA VOLPE E ULRIKE WULF-RHEIDT. Sesto Fiorentino: All'Insegna del Giglio, 2015, pp 105-113.

## Bibliografia

### Fonti Antiche

Elio Aristide, *A Roma*, traduzione di Francesca Fontanella. Pisa: Edizioni della Normale, 2007.

Gaio Sallustio Crispo, *De Catilinae Coniuratione*, traduzione di Italo Lana. Torino: Paravia, 1972.

Marco Terenzio Varrone, *De lingua latina*, traduzione di Elvira Mendez Chang, in: Elvira Mendez Chang, *Hostis: de entranjero a enemigo en el Derecho Romano*. Buenos Aires: Universidad de Flores, 2020.

Marco Tullio Cicerone, *De Officiis*, traduzione propria. Testo latino da *De Officiis*. Torino: ET Classici, 2019.

Marco Tullio Cicerone, *In Verrem*, traduzione propria. Testo latino: *Il processo a Verre*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1992.

Marco Tullio Cicerone, *Lettere ai familiari*, traduzione propria. Testo latino: *Lettere ai familiari*. Bologna: Zanichelli, 1962.

Marco Tullio Cicerone, *Pro Balbo*, traduzione propria. Testo latino: Cicerone, *Orazioni*. Torino: UTET, 1981.

Plutarco, *Vita di Romolo*, in *Vita di Teseo e Romolo*, traduzione di Antonio Traglia. Novara: Utet, 1992.

Publio Virgilio Marone *Georgiche*, traduzione propria. Testo latino: Virgilio, *Georgiche*. Milano: Mondadori, 2019.

Tito Livio, *Ab Urbe condita*, traduzione propria. Testo latino da *Storia di Roma*. Milano: Mondadori, 2003.

Tito Maccio Plauto, *Gorgoglione*, traduzione di Giuseppe Antonelli. Venezia: Giuseppe Antonelli Editore, 1847.

### **Bibliografia contemporanea**

F. Arcaria, O. Licandro, *Diritto Romano: I-Storia costituzionale di Roma*. Torino: Giappichelli, 2014.

A. Barbero, *Barbari: immigrati, profughi, deportati nell'Impero Romano*. Torino: Gedi, 2021.

M. Berghini, *Fra dominio e integrazione: le migrazioni: una sfida ieri come oggi*, «*Vergentis, Revista de Investigación de la Catedra Internacional Conjunta Inocencio III*», Gennaio-Giugno 2021, n.12, pp. 171-198.

J. Bonetto, *Diffusione ed uso del mattone cotto nella Cisalpina romana tra ellenizzazione e romanizzazione*, in *Archeologia dell'architettura: il laterizio nei cantieri imperiali: Roma e il Mediterraneo: Atti del I workshop "Laterizio"* (Roma 27-28 novembre 2014), a cura di E. Bukowiecki, R. Volpe e U. Wulf-Rheidt. Sesto

Fiorentino: All'Insegna del Giglio, 2015, pp. 105-113.

W. Brodhead, *Rome's migration policy and so-called ius migrandi*, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, voll. 12, 2001, pp. 69-89, <<http://www.jstor.org/stable/43554126>>.

M. Cadario, *Quando l'habitus faceva il romano o il greco: identità e costume nelle statue iconiche tra II e I secolo a.C.*, «*I giorni di Roma: l'età della conquista*», a cura di E. La Rocca, C. Parisi Presicce, con A. Lo Monaco. Milano: Skira, 2010, pp. 115-124.

A. Calore, *Cittadinanza tra storia e comparazione*. In *Diritto: storia e comparazione. Nuovi propositi per un binomio antico*, a cura di M. Brutti e A. Somma. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2018.

F. Coarelli, *I Sanniti a Fregelle*, in *La Romanisation du Samnium aux II e I S. Av. J.-C.*, actrs du colloque International (Naples 1988). Napoli: Publications du Centre Jean Bérard, 1991, pp. 177-185.

B. Cortese, *Giurisdizione e Iurisdiction*, in *La "Giurisdizione": una riflessione storico-giuridica: Raccolta di scritti del seminario di studi interdisciplinari del dottorato di ricerca in discipline giuridiche, Roma 21 maggio 2018*, a cura di R. Benigni e B. Cortese: Roma: Roma-Tre Press, 2019.

F. De Martino, *Storia della Costituzione Romana II*. Napoli: Jovene, 1966.

G. De Sanctis, *Roma prima di Roma*. Roma: Salerno Editrice srl, 2021.

G. Duby, *Atlante Storico: La storia del mondo in 317 carte*. Torino: SEI, 1994.

*Esilio*, a cura di E. Besta e S. Longhi, in *Enciclopedia Italiana*, dirett. G. Gentile. Roma: Treccani, 1932.

G.D. Farney, *Ethnic Identity and Aristocratic competition in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

G. Ferri, *La devotio: per un'analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi degli inferi nella religione romana*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Antiquité* [En ligne], 129-2, 2017, <<http://journals.openedition.org/mefra/4405>>; DOI: <https://doi.org/10.4000/mefra.4405>. (ultima consultazione 04/07/22).

E. Gabba, *Urbanizzazione e rinnovamenti urbanistici nell'Italia centro-meridionale del I*

- sec. a.C. In: *Studi Classici e Orientali*, voll. 21. Pisa: Pisa University Press s.r.l., 1972, pp. 73-112.
- L. Gagliardi, *Fondazione di colonie romane e espropriazione di terre ai danni degli indigeni*. In: *Melanges de l'ècole française de Rome. Antiquité*. Voll 127, n°2, Publications Ecole Française de Rome. Parigi: Open Edition Journal, 2015.
- L. Gagliardi, *Niebuhr: l'isopoliteia e il ius migrandi arcaico*, in *Jus-Onliune: rivista di scienza giuridiche*, a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica di Milano. Milano: Università Cattolica di Milano, 2020.
- A. Giardina, *L'identità incompiuta dell'Italia romana*, in *L'Italie d'Auguste à Dioclétien: Actes du colloque international de Rome (25-28 Mars 1992)*. Roma: Ecole Française de Rome, 1994, pp. 1-89.
- E. Ivetic, *Istria nel tempo: Manuale di storia regionale dell'Istria con riferimenti alla città di Fiume*. Rovigno: Unione Italiana Fiume-Università popolare di Trieste, 2006.
- M. Jacquemond, *Sulle direttive politiche di Pirro in Italia*, in *Aevum* voll 6, n°2/3, 1932, pp. 445-472. <<http://www.jstor.org/stable/25818591>>. (ultima consultazione 3/7/2022).
- B. Lietz, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo: un culto tra Fenici, Greci e Romani*. Pisa: Edizioni della Normale, 2012.
- M. Livi Bacci, *Per Terre e per Mari: quindici migrazioni dall'antichità ai giorni nostri*. Bologna: Il Mulino 2021.
- A. Lopez Garcia, *Una corte di giustizia presso il foro di Traiano? : Analisi sulla funzionalità degli auditoria adrianei*, in *Melanges de l'ècole française de Rome. Antiquité*, voll 133, n°1, pp. 149-171, Publications Ecole Française de Rome. Parigi: Open Edition Journal, 2021.
- A. Loreface, *Caduta di città e nemesi divina nella storiografia antica: i casi di Cartagine e Corinto*. Venezia: Università Ca' Foscari, a.a. 2011-2012.
- L. Luschi, *L'ariete dei Manlii: note su una Tessera Hospitalis dal Fucino*, in *Studi Classici e Orientali*, voll. 54, 2008, pp. 137-186. Pisa: University Press, 2008.
- C.S. Mackay, *Ancient Rome: A military and political history*. Cambridge University: Press. Cambridge, 2005.
- G. Mancini, *Integrazione ed esclusione nell'esperienza giuridica romana: dalle politiche di integrazione dello straniero alla generalizzazione della condizione di straniero in patria: le norme su capacità matrimoniale e filiazione come strumenti della frammentazione degli status in età tardo antica*, in «Immigrazione e integrazione: dalla prospettiva globale alle realtà locali» a cura di Francesco Rimoli. Napoli: Editoriale Scientifica, 2014.
- R. Matijasac, *Città e territorio: Aspetti della romanizzazione dell'Istria*, in *Antichità Altoadriatiche LXVIII (2009): Aspetti e problemi della romanizzazione: Venetia, Histria e arco alpino orientale*. Trieste: Eut Edizioni-Università di Trieste, 2009, pp. 383-400.
- L.E. Matthaei, *Bianca Bruno's third Samnite war in the classical quarterly*, voll 3, n°2, 1909, pp. 144-145.
- E. Mendez Chang, *Hostis: de extranjero a enemigo en el Derecho Romano*, in *Actas del VII congreso de principios generales y derecho romano*. Buenos Aires: Universidad de Flores, 2020.
- F. Mercogliano, *Hostes novi cives: diritti degli stranieri immigrati in Roma antica*. Napoli: Jovene, 2017.
- G.D. Merola, *Roma: un impero di città*. In: *Da Roma alla terza Roma: XXXVII seminario internazionale di studi storici, Roma 21-22 aprile 2017*, a cura dell'Unità di ricerca 'Giorgio La Pira' del Consiglio Nazionale delle Ricerche e dell'Istituto di Storia Russa dell'Accademia delle Scienze di Russia, con la collaborazione della 'Sapienza' Università di Roma. Roma: Roma Capitale, 2017.
- T. Mommsen, *Storia di Roma antica*. Firenze: Sansoni, 1991.
- A. Muroli, *Cittadinanza romana in Sardegna durante la Res Publica: concessioni tra politica e diritto*, in «*Diritto@Storia: Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*», diretta da F. Sini, anno XIII, Quaderno n°12, Nuova Serie (marzo 2014), n°12. Sassari: Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Sassari, 2014.
- D. Musti, *Lo stato dei Seleucidi: dinastia popoli città da Seleuco I ad Antioco III*, in *Studi Classici e Orientali*, voll 15. Pisa: Libreria Goliardica, 1966, pp. 61-197.
- G. Nicosia, *Il processo privato romano: corso di diritto romano*. Catania: Libreria Editrice Torre Sas, 1980.
- Ortensio, Quinto* a cura di V. Arangio-Ruiz, in *Enciclopedia Italiana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Treccani, 1935.

- E. Percivaldi, *Grandi Battaglie: Sentinum, 295 a.C.*, in *Storie di Guerre e Guerrieri*. Cernusco sul Naviglio: Sprea Editore, 2016.
- R. Persico, *Marta Sordi: aperturismo o vera integrazione?*, in «*Tempi*», 2007, n.48.
- M.F. Petracchia, *Indices e Delatores nell'Antica Roma: occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*. In *Era-Logoj-Rivista di storia, letteratura, diritto e cultura dell'antichità*. Milano: Led-Edizioni Universitaria di Lettere Economia Diritto, 2014.
- A. Piganiol, *Le conquiste dei Romani*. Milano: Il Saggiatore, 1989.
- F. Rebecchi, *Zona Occidentale*, in *L'Italia romana delle Regiones: Regio X Venetia et Histria*, in *Il Mondo dell'Archeologia*. Roma: Treccani, 2004.
- Roma antica*, a cura di A. Giardina [et alt.]. Roma-Bari: Gf editori Laterza, 2016.
- F. Russo, *Il concetto di Italia nelle relazioni di Roma con Cartagine e Pirro*, in *Historia: Zeitschrift Fur Alte Geschichte*, voll 59, n°1, 2010, pp. 74-105. <<http://www.jstor.org/stable/27809551>>, (ultima consultazione 4/7/2022).
- F. Russo, *L'Italia nella prospettiva romana (III secolo a.C.)*, in *Studi Classici e orientali*, vol. 58, 2012, pp 11-186.
- M. Sanfilippo, *L'immigrazione in Roma antica*. Viterbo: Università della Tuscia, 2011.
- E. Santamato, *Gruppi immigrati e loro gestione a Roma tra II e I secolo a.C.* Napoli: Rolando editore, 2015.
- B.M. Scarfi, *Zona Centrale*, in *L'Italia romana delle Regiones: Regio X Venetia et Histria*, in *il Mondo dell'Archeologia*. Roma: Treccani, 2004.
- F. Sini, *Dai documenti dei sacerdoti romani: dinamiche dell'universalismo nella religione e nel diritto pubblico di Roma antica*. In: «*Diritto@Storia: Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*». Sassari: Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Sassari, 2003. (Marzo 2003), n.2.
- F. Sini, *Ut Iustum conciperetur bellum: guerra giusta e sistema giuridico-religioso romano*. In: *Diritto@Storia*, rivista internazionale di scienze giuridiche e tradizione romana, n°2, marzo 2003 – *Tradizione Romana*. Sassari: Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Sassari, 2003.
- S. Sisani, *Censimenti romani e demografia: ritorno alle fonti*, in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto, anno IX – 2019*, diretto da F. Lamberti. Lecce: Edizioni Grifo, 2019.
- M. Sordi, *Storia Greca e Romana*. Milano: Jaca Book, 1992.
- L. Tallini, *Roma e Cartagine: guerra e diritto internazionale nel mondo antico*. Pisa: Università di Pisa, 2018.
- E.S. Togo, *Il Sannio e i Sanniti*. Torino: Einaudi, 2004.
- Treccani Enciclopedia Online, *Manomissione*, <<https://www.treccani.it/enciclopedia/manomissione>>. (ultima consultazione 10/06/2022).
- G. Valditara, *L'immigrazione nell'antica Roma: una questione attuale*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2015.
- C. Viglietti, *L'espansione della Repubblica*, in *Storia della civiltà europea: Antichità: La civiltà romana*, a cura di Umberto Eco. Milano: Encyclomedia, 2014.



## LA RAFFIGURAZIONE DI CRISTO “MAGO” NELL’ARTE PALEOCRISTIANA L’ICONOGRAFIA DI CRISTO NEI PRIMI SECOLI DEL CRISTIANESIMO (Parte II)

di  
*Edoardo Schina*

### La diffusione dell’iconografia di Cristo con la “bacchetta” sui sarcofagi, in pittura e in altri manufatti

L’origine della parola magia nell’espressione di uso corrente è quella derivante dal latino ‘magia’ che deriva dal termine greco *Μαγεία*<sup>1</sup> con cui venivano indicati nell’antica Grecia i “magi” (*Μάγοι*), antichi sacerdoti Zoroastriani della Persia<sup>2</sup>.

Un mago Zoroastriano è raffigurato con un bastone in mano nel mitreo di Dura Europos in una pittura murale del III secolo<sup>3</sup>.

L’attributo principale del mago o, meglio, detto, quello che comunemente nell’immaginario collettivo lo identifica ieri come oggi, e’ rappresentato dalla bacchetta<sup>4</sup>. Attributo che va però ricordato, non va considerato esclusivo per l’identificazione della figura del mago poiché la magia, nella sua applicazione, si può servire di altre caratteristiche ed altri strumenti come la semplice imposizione delle mani o la recitazione di formule specifiche.

Nel 2008 nei pressi dell’antico porto di Alessandria<sup>5</sup> in Egitto, è stata rinvenuta una tazza rituale in terracotta dall’archeologo subacqueo Frank Goddio, co-fondatore dell’Oxford Center of Maritime Archaeology, con le iscrizioni “DIA CHRSTOU O GOISTAIS” ed esposta lo stesso anno a Madrid nell’ambito della mostra “I tesori sommersi d’Egitto” svoltasi all’interno del Matadero de Legazpi. L’iscrizione è stata tradotta dall’archeologo Andre Bernand, “da Cristo il mago”.

<sup>1</sup> *Vocabolario Etimologico della lingua Italiana*. I Dioscuri, Genova 1988 pp. 792

<sup>2</sup> *Erodoto, Storie*, Libro I (7.37). *Magos* si riferisce alla casta sacerdotale e tribù dei *Medi* (1.101) ed Erodoto scrive che sono abili a interpretare i sogni

<sup>3</sup> Mathews T. F. *Scontro di Dei*, cit., pp. 35-50.

<sup>4</sup> Mathews T. F. *Scontro di Dei*, cit., pp. 35-50.

<sup>5</sup> Montelongo C., *La vasija del Cristo*, El Mundo 22/09/2008.

La scoperta è particolarmente interessante per il fatto che egittologi suppongono che la tazza, proveniente dall’Asia Minore, sia databile al I secolo d.C.; l’iscrizione sarebbe stata realizzata addirittura prima dell’anno 50 d.C. il che, anticiperebbe l’attestazione del primo riferimento a Cristo di almeno un anno poiché è San Paolo che, nella sua prima lettera datata al 51 d.C., indica esplicitamente il nome di Gesù Cristo<sup>6</sup>.

Altra indicazione sulla presunta natura di mago di Cristo è data dal filosofo greco-romano vissuto sotto l’imperatore Marco Aurelio ed acerrimo detrattore del cristianesimo, Celso, che nella sua opera *Alethès lógos*<sup>7</sup>, che conosciamo grazie alla confutazione dell’opera da parte del filosofo Origene nel *Contra Celsum*, dipinge il Gesù dei cristiani come un normale mago che aveva appreso la sua arte dai maghi egiziani e che la moltiplicazione dei pani<sup>8</sup> era la tipica opera di *stregoni che promettono strepitosi miracoli e che hanno imparato l’arte dagli Egizi, che per pochi oboli svelano i sacri insegnamenti nelle piazze dei mercati...*<sup>9</sup>.

Riconoscendo dunque il valore della magia nell’antichità, gli studiosi si sono interrogati su quanto di questo bagaglio culturale sia stato trasferito nell’immaginario dell’arte paleocristiana<sup>10</sup> nel momento in cui, da parte delle prime comunità cristiane nasceva l’esigenza di, raffigurarle il Cristo in modo tangibile e reale<sup>11</sup>.

È così che la figura di Cristo nei miracoli più rilevanti, sia in pittura che nei rilievi dei sarcofagi<sup>12</sup> che in altri manufatti, viene accompagnata in molti casi dalla bacchetta.

L’analisi di 17 opere (cfr. Schede) in presentate<sup>13</sup> in appendice ha permesso di rilevare che la bacchetta è rappresentata in varie forme e

<sup>6</sup> Apostolo Paolo di Tarso, *Prima lettera ai Tessalonicesi*. Atene (?) 51 d.C. *1 Paolo e Silvano e Timòteo alla Chiesa dei Tessalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo: a voi, grazia e pace.*

<sup>7</sup> Tradotto generalmente come “La vera dottrina”.

<sup>8</sup> Vangelo di Matteo 14, 13-21.

<sup>9</sup> Mathews T. F. *Scontro di Dei*, cit., pp. 35-50.

<sup>10</sup> Bisconti F., *Quel mantello alla cinica che copre il terapeuta*. Osservatore Romano 11/02/2011.

<sup>11</sup> Mathews T. F. *Scontro di Dei*, cit., pp. 5-18.

<sup>12</sup> Weitzmann K., *Age of spirituality*, cit., pp. 395-456.

<sup>13</sup> Non tutte riferite alla figura di Cristo ma anche del profeta Mosè e dell’apostolo Pietro.

dimensioni e che, in alcuni casi, è di sembianze simili ad un bastone.

Un esempio è sul Sarcofago di Marcus Claudianus<sup>14</sup> del genere a teste allineate che presenta un Cristo che fa uso della bacchetta nei Miracoli delle nozze di cana<sup>15</sup>, nella Moltiplicazione dei pani e dei pesci<sup>16</sup> e nella Resurrezione di Lazzaro<sup>17</sup>.

Lo stesso uso della bacchetta si ripete in analoghe scene presenti su altri sarcofagi ove a volte, vengono anche riportati miracoli con la sola imposizione delle mani o dove le due tipologie convivono come nel caso<sup>18</sup> del sarcofago<sup>19</sup> siracusano di Adelfia<sup>20</sup>.

Nel sarcofago di Adelfia, tuttavia, non è rappresentata la resurrezione di Lazzaro bensì quella meno famosa del figlio della vedova di Nain<sup>21</sup>.

La figura di Cristo<sup>22</sup> è ritratta con la bacchetta in due raffigurazioni nelle catacombe:

- L'affresco del lato sx del nicchione 14<sup>23</sup>, della catacomba anonima di via Anapo a Roma dove la figura di Cristo è raffigurata da sola con la bacchetta e le ceste nel miracolo della Moltiplicazione dei pani e dei pesci.
- L'affresco dell'Ambiente B sulla parete nord nella struttura rinvenuta a Roma

tra il campo Lateranense e via dell'Amba Aradam, ed oggi nel Complesso medievale dell'ospedale dell'Angelo sempre a Roma ove, il Cristo, con la mano destra alzata con la bacchetta, resuscita Lazzaro<sup>24</sup>.

Alla luce di questi ultimi esempi, si può suggerire che la bacchetta sia un elemento primario legato alla prima arte paleocristiana; essa, è attribuito di Cristo anche quando Egli non è rappresentato in forma umana, ma anche in modo simbolico, attraverso l'agnello, come nell'affresco del già citato Cubicolo di Leone "officialis annonae" nelle Catacombe di Comodilla<sup>25</sup> a Roma, ove di fronte a sette ceste, l'ovino tiene con la zampa sinistra la *virga virtutis*. Questo è un particolare molto interessante perché, in un periodo dove ancora non era stata elaborata l'immagine del protagonista della nuova religione che si andava affermando, l'iconografia della bacchetta era già presente nell'iconografia cristiana.

Concludendo gli esempi dove è presente la bacchetta, vorrei citare il "Dittico di Andrea"<sup>26</sup> in avorio, oggi al Victoria and Albert Museum di Londra, con una datazione tra il 450 ed il 460 d.C..

Anche qui, negli episodi riferiti ai miracoli avvenuti durante le Nozze di Cana e in occasione della Risurrezione di Lazzaro ricorre l'uso della bacchetta.

Ma l'uso della bacchetta è ricorrente anche per le rappresentazioni in cui si fa uso della tecnica pittorica e tra gli esempi catacombali si annoverano quelli nel Cubicolo C dell'Ipogeo Dino Compagni<sup>27</sup>, nelle Catacombe della Via Latina a dove ad un uso della bacchetta da parte di Mosè, corrisponde quello dell'apostolo

---

<sup>14</sup> Rif. Scheda n.2.

<sup>15</sup> Vangelo secondo Giovanni 2,1-11

<sup>16</sup> Matteo 14,13-21

<sup>17</sup> Giovanni 11,1-44.

<sup>18</sup> Kitzinger E., *Alle origini dell'arte bizantina. Correnti stilistiche nel mondo mediterraneo dal III al VII secolo*. Roma 2010, pp 27-48.

<sup>19</sup> sarcofago che appartiene alla classe dei sarcofagi a doppio registro con l'immagine dei defunti racchiusa all'interno di un medaglione centrale, nella medesima tipologia del sarcofago "dei due fratelli" e del sarcofago "dogmatico" entrambi al Museo Pio Cristiano nella Città del Vaticano.

<sup>20</sup> Tusa V. in *Siracusa. Museo Archeologico Regionale "P. Orsi"* in V. Tusa *Sarcofagi Romani in Sicilia*, Roma 1995, pp 87-105. Cfr. Scheda n. 10.

<sup>21</sup> Luca 7,11-17

<sup>22</sup> Corneli C., *Dipinti della catacomba anonima di via anapo. Scene di Miracoli nel Nicchione 8*, in Andaloro M. *L'orizzonte tardo antico*, cit., pp.143-145.

<sup>23</sup> Rif. Scheda 4.

---

<sup>24</sup> Moretti F. R., in *Storie Cristologiche della cappella cristiana nell'area del complesso ospedaliero di san Giovanni*. In M. Andaloro. Andaloro M. *L'orizzonte tardo antico e le nuove immagini*, cit. pp.97-104. Cfr Scheda n. 5.

<sup>25</sup> Mazzei B., *Le pitture del cubicolo "di Leone" nella Catacomba di Comodilla*, in Andaloro M., *L'orizzonte tardo antico*, cit., pp.168-174.

<sup>26</sup> Weitzmann K., *Age of spirituality*, cit., pp 500-501. Cfr Scheda n. 7.

<sup>27</sup> Mazzei B., *Storie veterotestamentarie nel cubicolo C dell'ipogeo di via Dino Compagni*, Andaloro M. *L'orizzonte tardo antico*, cit. pp. 149-153. Cfr Scheda n. 9.

Pietro<sup>28</sup>, nel Cubicolo del Leone “officialis annonae” nelle Catacombe di Comodilla a Roma. La bacchetta completa, dunque, anche l'iconografia dell'Apostolo Pietro.

Pietro difatti, fra il III e il IV secolo, viene ritratto sia sugli affreschi catacombali che sui rilievi dei primi sarcofagi<sup>29</sup> paleocristiani solo o accanto a Cristo mentre fa uso della bacchetta nel miracolo al carcere mamertino, per far fuoriuscire l'acqua e convertire e battezzare i suoi carcerieri<sup>30</sup>.

La bacchetta è elemento determinante e propedeutico al miracolo con annessa la caratteristica del tocco sull'oggetto senza il quale, probabilmente, il prodigio non si sarebbe potuto verificare. In un caso la bacchetta accompagna l'apostolo Pietro anche quando egli non è protagonista di nessun miracolo, come in un sarcofago oggi ai Musei Vaticani<sup>31</sup> della metà del IV secolo ove è ritratto nel momento dell'Arresto e della predizione del Rinnegamento Cristo.

### L'iconografia del mago e la magia nell'Antico Egitto

È l'antico Egitto che fornisce le prime occasioni di conoscere, in area mediterranea, le prime attestazioni sull'uso della bacchetta o sulla sua rappresentazione come attributo. Va immediatamente ricordato che la bacchetta in ambito egiziano non è prerogativa assoluta di una divinità ma, rappresentava anche, nelle sue diverse varianti, un simbolo di regalità. E' questo il caso dell'attributo dei faraoni, dello scettro *heka* e il flagello *nekhekh* o *nekhekhat*, simboli di Osiride, che li ha tratti in prestito dalla divinità primitiva di Busiris, Andjeti il “protettore”, rappresentato nell'emblema originario del *nomos* come un ariete che tiene un bastone da pastore, il futuro scettro *heka* e la frusta, il flagello *nekhekh* o *nekhekhat*: il Faraone è il pastore del suo popolo e ne è il protettore<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Mazzei B., in *Le pitture del cubicolo "di Leone" nella Catacomba di Commodilla* in Andaloro M. *L'orizzonte tardo antico*, cit. pp.168-174. Cfr. Scheda n. 12.

<sup>29</sup> Sarcofago di Marcus Claudianus. Museo Nazionale delle Terme. Roma. Palazzo Massimo alle Terme. Le Collezioni. Roma 2013.

<sup>30</sup> Leucio Carino, *Vangeli Apocrifi, Atti di Pietro*, 150-200 d.C..

<sup>31</sup> Mathews T. F. *Scontro di Dei*, cit., pp. 35-50.

<sup>32</sup> Racht G. *Dizionario dell'Antico Egitto*. Roma 1991. p. 296.

La distinzione dall'uso magico è doverosa in quanto, seppur questa indagine sia rivolta verso la ricerca di similitudini e derivazioni dell'immaginario iconografico del Cristo paleocristiano da precedenti figure divine e mitologiche in riferimento alla Sua figura di Mago e all'uso della bacchetta, esistono altri esempi che non ne contemplano l'uso soprannaturale anche derivando da esso, come appunto il faraone da Osiride.

L'importanza della magia nell'antico Egitto ci viene testimoniata da documenti originali sia relativi a miti che a racconti<sup>33</sup>.

Il faraone stesso, per il proprio intrattenimento personale e non solo, aveva maghi a corte, o li chiamava quando veniva a conoscenza dell'esistenza di maghi particolarmente abili ed esperti. Nei *Racconti del Papiro Westcar*<sup>34</sup>, nella copia a noi arrivata del Medio Regno<sup>35</sup> (2040 a.C. – 1640 a.C.) ma che si riferisce al regno di Khufu<sup>36</sup> (Cheope<sup>37</sup>), si ricostruisce, nel suo inizio andato perduto, che il faraone Cheope, annoiato, si rivolse ai suoi figli Khefren, Baufra e Hergedef, di raccontargli delle storie per intrattenerlo. Khefren, il futuro faraone, gli narra la storia di un mago, un capo ritualista, vissuto ai tempi di Nebka (III dinastia<sup>38</sup>) la cui moglie lo tradiva e per questo fu dal marito trasformata in un cocodrillo di cera lungo sette dita; Baufra invece, gli racconta le vicende di un altro mago vissuto ai tempi di Snefru<sup>39</sup> il quale con una formula magica, mise allo scoperto il fondo di un lago per recuperare un pendaglio che vi era caduto «allora il capo ritualista Giagiaemanekh

<sup>33</sup> Bresciani E., *Sulle rive del Nilo*, Roma 2000, pp. 183-204.

<sup>34</sup> Papiro Westcar Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlino. S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica*, Milano 1957, pp. 145.

<sup>35</sup> Wildung D., *EGITTO. Dall'epoca preistorica agli antichi romani*, Colonia 2009, pp. 216-218.

<sup>36</sup> Bresciani E., *I racconti del papiro Westcar* in E. Bresciani *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Torino 2007, pp.182-192.

<sup>37</sup> Erodoto, *Storie, Libro II*, 124.1 “Mentre Cheope, il suo successore.”

<sup>38</sup> Grimal N., *Storia dell'Antico Egitto*, Roma 2008, pp. 81-134.

<sup>39</sup> Grimal N., in *Storia dell'Antico Egitto* in cit., pp. 81-134.

disse ciò che disse come formula magica, poi posò metà dell'acqua del lago sull'altra metà e trovo il pendaglio a forma di pesce che posava sopra un coccio»

Proprio questo racconto, con tutte le precauzioni del caso, composto in epoca molto remota ma ancora narrato ed usato a scopo di intrattenimento per il Faraone e la sua corte, a distanza di secoli, presenta delle analogie con l'episodio biblico di Mosè che divide le acque del Mar Rosso<sup>40</sup> «Allora Mosè stese la sua mano sul mare e il signore fece ritirare il mare con un forte vento orientale, durato tutta la notte, e lo ridusse in terra asciutta. Le acque si divisero e i figli d'Israele entrarono in mezzo al mare sulla terra asciutta, e le acque formavano come un muro alla loro destra e alla loro sinistra».

Questo episodio, accompagnato, ad un altro episodio nella letteratura dell'antico Egitto, ovvero nel Mito della distruzione degli Uomini<sup>41</sup> quando Ra, indispettito dalla ribellione degli uomini al suo volere, decide di mandare Hator<sup>42</sup> nella variante della dea Sekhmet<sup>43</sup> ad uccidere quelli che progettavano “qualcosa di male”, è significativo in quanto è riconducibile, ad un particolare interessante e utile per un confronto con la tradizione biblica e cioè, il fatto che gli uomini del mito egiziano erano fuggiti nel deserto spaventati ed è lì che l'occhio di Ra li avrebbe raggiunti, come il Faraone con gli israeliti in fuga.

Ora, in un' ipotesi basata sul parallelismo tra la Bibbia e gli episodi sopra citati della letteratura Egizia, tra l'episodio biblico della divisione delle acque del Mar Rosso con la fuga, la divisione delle acque del lago e la collera divina, si potrebbe intravedere una sorta di vendetta del popolo israelita nelle fonti bibliche ove, il Dio degli israeliani è ai fatti più potente di quello egiziano, che, nell'episodio in questione, risulta incapace di proteggere il proprio popolo e di essere sconfitto sul proprio campo d'azione.

La dea Sekhmet oltre ad essere descritta in queste vesti, era anche invocata dai sacerdoti guaritori che praticavano in suo nome un genere di magia simpatica per guarire le infezioni e le malattie. In

questo ruolo, Sekhmet era conosciuta come la “Signora di Vita”, dea della medicina, con potere di guarire e scongiurare malattie e molti suoi sacerdoti erano medici.

La magia nelle sue molteplici forme vanta nell'antico Egitto una tradizione letteraria non indifferente ed è infatti facile imbattersi in steli e papiri in cui vi sono elencate magie specifiche per episodi e cure particolari. Ne è un valido esempio il *Papiro Ieratico*, scoperto da A. Roccati e presente nel Museo Egizio di Torino<sup>44</sup>, che contiene formule magiche contro i serpenti e per la protezione degli occhi. Dunque, le pratiche magiche intrecciano la cura e la medicina e difatti, anche in storie e miti che coinvolgono le divinità e i rapporti che ne regolano il pantheon stesso, troviamo chiari segnali della sua importanza. Un altro dei tanti esempi<sup>45</sup> riguarda un'altra figura di assoluto rilievo nella storia non solo della religione egiziana ma anche in quella romana, ovvero, Iside<sup>46</sup>, che viene raffigurata ancora in epoca adrianea in un esempio oggi ai musei Vaticani, Gregoriano Egizio, mentre allatta il figlio Horus<sup>47</sup>, a testimonianza della grande importanza che rivestiva non solo nell'universo religioso e sociale dell'antico Egitto ma anche nella sfera religiosa romana e che molti studiosi ne indicano la rappresentazione come il precedente iconografico che sarà poi della Vergine Maria<sup>48</sup> in ambito cristiano.

Il suo essere magico e l'investitura della maga, è ben identificato nel “Mito di Ra divenuto vecchio e di Iside la Maga”<sup>49</sup> ove, ad un Ra sofferente corre in soccorso” *Iside, la Grande Maga*” e ancora “*Allora Iside, Grande negli incantesimi*”<sup>50</sup>.

---

<sup>44</sup> *Papiro ieratico n. 54003. Estratti magici e rituali del Primo Medio Regno* (Catalogo Museo Egizio Torino, serie prima, II), Torino 1970.

<sup>45</sup> Bresciani E., *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, cit., pp. 70-73.

<sup>46</sup> Buongarzone R. *Gli dei egizi. Gli dei delle piramidi*, cit., pp. 48-49.

<sup>47</sup> De Rachewiltz B. e Partini A. M., *Roma egizia: culti, templi e divinità egizie nella Roma imperiale*, Roma 1999, pp. 41.

<sup>48</sup> Buongarzone R. *Gli dei egizi*, cit., pp. 48-49.

<sup>49</sup> Buongarzone R. *Gli dei egizi*, cit., pp. 94-100.

<sup>50</sup> Papiro 1993. Deir el Medina. XIX Dinastia 1291 aC-1185 aC. Deir el Medina. Museo Egizio di Torino.

---

<sup>40</sup> *Esodo* (7, 8-20; 14, 15-18.21-22; 17, 1-6).

<sup>41</sup> Bresciani E., *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, cit. pp. 235-238.

<sup>42</sup> Buongarzone R., *Gli dei egizi. Gli dei delle piramidi*, Roma 2007, pp. 59-60.

<sup>43</sup> Buongarzone R., *Gli dei egizi*, cit. pp. 73.

Con la precedente citazione però della dea Sekmhet, dalle formule magiche della tradizione letteraria egiziana si passa all'attributo della bacchetta.

L'attributo della bacchetta, bastone o scettro magico è prerogativa delle divinità (dee) dell'antico Egitto<sup>51</sup> ed una delle tante varianti era costituito dallo *uadj*, "vigore", che era rappresentato dal gambo stilizzato di papiro, qualcosa di molto simile ad una colonna papiriforme, che simboleggiava l'eterna giovinezza. Questo strumento, associato a molte divinità egizie come le già citate Sekhmet ed Hathor era solo uno dei tanti scettri in forme e misure diverse, attribuiti alle numerosissime divinità del pantheon Egizio<sup>52</sup>.

### La bacchetta/bastone e i profeti del Vecchio testamento

Nel Vecchio Testamento ritroviamo vari riferimenti al bastone/bacchetta che a seconda di determinati sostantivi indicano o lo strumento ligneo o, metaforicamente, altri significati. La storia del popolo israelita si incrocia nelle scritture a quella dell'antico Egitto ed è proprio nella *Stele di Merenptah*<sup>53</sup>, oggi conservata nel Museo Egizio del Cairo, che viene citato per la prima volta, il nome di Israele nell'elenco delle città distrutte, pacificate e conquistate<sup>54</sup>.

La Mishnà<sup>55</sup>, che insegna che anche la Legge orale fu trasmessa insieme a quella scritta da Dio a Mosè sul Monte Sinai, sette settimane dopo l'uscita dall'Egitto del popolo ebraico, fu tramandata di generazione in generazione finché le persecuzioni ne misero in pericolo la corretta trasmissione. Essa non è solamente un riferimento della Legge orale da ampliare e commentare ma divenne il codice ufficiale e canonico della vita giudaica. Redatta in ebraico tardo, è disposta secondo gli argomenti in sei ordini (*sedarim*) e 60 trattati. Nel testo il mago è così definito: «È mago, e quindi

colpevole, colui che compie un'azione concretamente, non lo è l'illusionista, che fa solo finta di compierla».

La magia presso gli ebrei era in qualche modo considerata erronea ed illusionista poiché non legata alla sfera del divino.

Nella Bibbia ebraica dunque, come ricordato, la bacchetta/bastone ha diversi nomi e diversi significati<sup>56</sup>. La parola maggiormente usata per indicare il bastone è *Matteh* e può indicare sia il bastone del viaggiatore<sup>57</sup>, sia il bastone di pane<sup>58</sup> che quello dell'agricoltore<sup>59</sup>. Ma questo termine viene anche usato un centinaio di volte per indicare le tribù di Israele sia al singolare che al plurale. Esaminando le altre lingue l'ipotesi può condurci ad una derivazione indomediterranea del termine osservando le numerose corrispondenze nelle lingue limitrofe<sup>60</sup>, come ad ex quella Egiziana per cui *mdw* indica il bastone e la bacchetta.

Nello scontro biblico tra il popolo ebraico e il Faraone, avviene spesso che i protagonisti siano presenti non solo negli episodi in cui sono menzionate la magia ed i maghi ma, in particolar modo, ricorrono all'uso del bastone come mezzo per compiere dei veri e propri prodigi. È opportuno, tuttavia, specificare che nei profeti ebraici, la capacità di realizzare questi prodigi è data, non tanto dalla loro erudizione in materia di incantesimi e magia, quanto dall'intercessione del Dio d'Israele, mentre le capacità magiche dei loro pari egiziani è data dal grado di conoscenza delle formule preposte e dalla loro abilità.

La bacchetta, dunque, sembra essere un attributo se non fondamentale per la riuscita del prodigio, quanto meno funzionale tra il divino e l'umano ma, spesso, il confine tra il miracolo e la magia è

<sup>51</sup> Racht G., *Dizionario dell'Antico Egitto*, cit., pp 296.

<sup>52</sup> Baines J., Malek J. In *Atlante dell'Antico Egitto*. in *Il Pantheon Egizio*. Novara 1985, pp. 212-213.

<sup>53</sup> Massafra A., *Iconografia egizia*, A.Massafra, in *Le harpai nel Vicino Oriente antico : cronologia e distribuzione*, Roma 2012.

<sup>54</sup> Bresciani E., *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, cit., pp 292-295.

<sup>55</sup> Mishnà, Sanhedrin 7:11.

<sup>56</sup> Angelini. A., in *Bastoni, scettri e rami nell'Antico Testamento* in *Rivista ACME*, Vol.LVIII, FascicoloIII. Milano 2005, pp. 3-24.

<sup>57</sup> Genesi 38,18; 38,25 (dove è nominato insieme al sigillo e al cordone dati in pegno da Giuda a Tamar mediante i quali avverrà il riconoscimento).

<sup>58</sup> Ez. 4,16; 5,16; 14,13; Lv 26,26; (Dio spezza il bastone di pane su Israele che si è comportato male privandogli il nutrimento).

<sup>59</sup> Jes 27,28.

<sup>60</sup> Angelini. A. in *Bastoni, scettri e rami nell'Antico Testamento* in *Rivista ACME*, cit., pp., 3-24.

di difficile individuazione e le fonti bibliche in casi specifici, a volte lo dimostrano<sup>61</sup>.

Per l'uso della virga come strumento magico o di intercessione, abbiamo quattro esempi nella Bibbia che vedono protagonisti il profeta Mosè e suo fratello Aronne<sup>62</sup>, primo sommo sacerdote del popolo ebraico. Il libro dell'Esodo (7, 8-20; 14, 15-18.21-22; 17, 1-6), ci presenta a più riprese l'uso del bastone sia come strumento di intercessione per i due personaggi ebraici che come strumento a servizio della magia nel caso dei maghi egiziani<sup>63</sup>:

«Il Signore disse a Mosè e ad Aronne: “Quando il faraone vi chiederà: Fate un prodigio a vostro sostegno! tu dirai ad Aronne: Prendi il bastone e gettalo davanti al faraone e diventerà un serpente!” .....»Es.8-9.

«Aronne gettò il bastone davanti al faraone e davanti ai suoi servi ed esso divenne un serpente. Allora il faraone convocò i sapienti e gli incantatori, e anche i maghi dell'Egitto, con le loro magie, operarono la stessa cosa. Gettarono ciascuno il suo bastone e i bastoni divennero serpenti. Ma il bastone di Aronne inghiottì i loro bastoni.....» Es. 10-13.

«.....“Tu starai davanti a lui sulla riva del Nilo, tenendo in mano il bastone che si è cambiato in serpente”.....» Es. 15.

Il bastone è presente anche nel il Miracolo delle acque amare<sup>64</sup>,

«.....“Egli invocò il Signore, il quale gli indicò un legno. Lo gettò e le acque divennero dolci”..... » Es. 25-27.

per il passaggio sul Mar Rosso<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Origene, *Contra Celsum*, 1,68 in M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco 1978, pp 82-83.

<sup>62</sup> Il libro di Mathews *Scontro di Dei una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, cita nella nota 5 del paragrafo *Il Mago*, anche Elia come un profeta del Vecchio Testamento relazionato con la magia o con la bacchetta dai cristiani. Tuttavia, dell'uso del bastone da parte di Elia nella Bibbia non vi è alcun passaggio mentre potrebbe esser si relazionato alla magia in quanto protagonista di prodigi vari. Nella traduzione italiana si potrebbe trattare o di un errore di traduzione non dovuto alla volontà dell'autore ma potrebbe esser stato confuso con Ezechiele.

<sup>63</sup> *Esodo* (7, 8-20; 14, 15-18.21-22; 17, 1-6).

<sup>64</sup> *Esodo* (7, 8-20; 14, 15-18.21-22; 17, 1-6).

«.....“Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché gli Israeliti entrino nel mare all'asciutto”.....» Es. 16.

e per la trasformazione delle acque del Nilo in sangue<sup>66</sup>,

«.....“ecco, con il bastone che ho in mano io batto un colpo sulle acque che sono nel Nilo: esse si muteranno in sangue”.....» Es. 17.

«.....“Prendi il tuo bastone e stendi la mano sulle acque degli Egiziani, sui loro fiumi, canali, stagni, e su tutte le loro raccolte di acqua”.....» Es.19.

la bacchetta/bastone è un elemento sempre presente.

Nei mosaici nella navata centrale della Chiesa di Santa Maria Maggiore (432-440) a Roma<sup>67</sup>, primo ciclo monumentale dedicato alle storie dei patriarchi sono raffigurate le storie di Abramo, le storie di Isacco, le storie di Giacobbe, le storie di Mosè e le storie di Giosuè<sup>68</sup>. Mosè<sup>69</sup> è rappresentato in quattro scene. Nel passaggio del Mar Rosso ha la bacchetta come attributo distintivo, nel miracolo delle quaglie e nell'episodio dell'acqua scaturita dalla roccia di Oreb, dove, ancora una volta il bene protagonista è l'acqua<sup>70</sup>:

«.....Allora Mosè invocò l'aiuto del Signore, dicendo: “Che farò io per questo popolo? Ancora un poco e mi lapideranno!”. Il Signore disse a Mosè: “Passa davanti al popolo e prendi con te alcuni anziani di Israele. Prendi in mano il bastone con cui hai percosso il Nilo, e va! Ecco, io starò davanti a te sulla roccia, sull' Oreb; tu batterai sulla roccia: ne uscirà acqua e il popolo berrà.” Mosè così fece sotto gli occhi degli anziani d'Israele. Si chiamò quel luogo Massa e

---

<sup>65</sup> *Esodo* (7, 8-20; 14, 15-18.21-22; 17, 1-6). Cfr. Scheda n. 6.

<sup>66</sup> *Esodo* (7, 8-20; 14, 15-18.21-22; 17, 1-6).

<sup>67</sup> Vicchi R. in *Santa Maria Maggiore* in R. Vicchi *The Major Basilicas of Rome*, cit., Firenze 1999, 120-158.

<sup>68</sup> Menna M. R., *I mosaici di Santa Maria Maggiore*, in Andaloro M., *L'orizzonte tardo antico*, cit., pp. 292-343.

<sup>69</sup> Krautheimer R., in *The Christianization of Rome and the Romanization of Christianity*, in Krautheimer R., **Rome, Profile of a City 312-1308**, New Jersey 1980, pp. 33-58

<sup>70</sup> 1 *Esodo* 17,1-7.

Meriba, a causa della protesta degli Israeliti e perché misero alla prova il Signore, dicendo: “Il Signore è in mezzo a noi sì o no?” ...» Es. 17,1-7.

ed è un frammento narrativo dell’Esodo di cui troviamo testimonianza nell’arte paleocristiana come nell’affresco delle Catacombe di San Callisto del IV secolo d.C. nel cubicolo delle pecorelle.

### La bacchetta/bastone nell’Antica Grecia

Nell’ambito del mondo greco, non ci sono molte testimonianze iconografiche dell’uso della bacchetta/bastone tanto nell’arte<sup>71</sup> quanto nei testi letterari. Alcune figure mitologiche, comunque, vengono associate alla magia<sup>72</sup> sia nella sfera religiosa che nella tradizione epica. È questo il caso di una figura protagonista di un episodio del poema omerico l’Odissea: la Maga Circe.

Ella, usa la bacchetta quale strumento o mezzo per completare l’incantesimo, del suo potere e non come mezzo di intercessione del divino; la bacchetta è dunque strumento magico a tutti gli effetti e che, al tocco, trasforma i compagni di Ulisse in maiali:

*Dopodiché glielo diede e lo bevvero, li toccò subito con una bacchetta e li rinserrò nel porcile*<sup>73</sup>.

Ma alla magia sono legate anche due altre figure della tradizione letteraria greca, la dea Ecate<sup>74</sup> ed Ermete<sup>75</sup>. Ermete ha l’attributo del bastone, il caduceo, che a volte usa per addormentare o risvegliare gli uomini che si ritroverà nel Cristo che risveglia Lazzaro al tocco della bacchetta così come viene rappresentato in varie occasioni sui sarcofagi o negli affreschi già menzionati<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Pedley J.G., *Greek Art and Archaeology*, New York, 1993.

<sup>72</sup> Carastro M., *L’invenzione della magia in Grecia*, in *Grecia mito e religione*, vol.6 di *L’antichità*, Milano 2011, p. 434.

<sup>73</sup> Omero *Odissea*, Privitera G. A. (a cura di) Libro Decimo. Roma 1991, p. 295, vv.230-243

<sup>74</sup> Esiodo, *Teogonia*, 411 – 413.

<sup>75</sup> Buxton R., in *The Complete World of Greek Mythology* cit., pp 77-78.

<sup>76</sup> Andaloro M., *L’orizzonte tardo antico*, cit.

Per quel che riguarda invece Ecate, dea triforme, il cui nome viene associato al domino magico-stregonesco, nella sua iconografia, tra i vari strumenti e particolari attribuitele, è presente anche un ramoscello di ulivo, due o un bastone<sup>77</sup> e una trottola magica<sup>78</sup>.

Nei testi letterari il nome di Ecate si associa al mondo magico<sup>79</sup>, soprattutto in relazione a scene di evocazioni negromantiche e di rituali di magia amatoria; ma Ecate, introduce anche un altro personaggio protagonista di una delle saghe epiche della letteratura greca associato con la magia, Medea<sup>80</sup> la quale, è posta in relazione con la dea degli incantesimi che invoca nella preparazione delle sue formule.

Avendo citato il caduceo va menzionato anche il dio Asclepio poiché è spesso confuso il suo bastone con quello di Hermes dal quale differisce per il fatto di avere solamente un serpente attorcigliato al legno. Il Dio Asclepio era una divinità guaritrice e riuscì a mantenere la propria autorità sulle malattie delle masse molto più a lungo rispetto agli altri dèi dell’antichità divenendo il più formidabile rivale di Cristo<sup>81</sup>.

### Conclusioni

Esaminando l’iconografia di Cristo ‘mago’ sullo sfondo del percorso che va dalla mostra *Age of Spirituality*<sup>82</sup> ad *Aurea Roma*<sup>83</sup> e della teoria di Mathews<sup>84</sup>, si può giungere alla conclusione che l’elemento magico nelle prime rappresentazioni di Cristo sia stato preso in considerazione alla stregua di altri elementi derivanti dalla tradizione pagana.

<sup>77</sup> *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Ginevra 1981-1999.

<sup>78</sup> Mornese C., R. Astori, *Una lettura retorica del “Malleus Maleficarum”*, in R. Astori, *L’Eresia delle streghe*, Trieste 2003, pp 148-208.

<sup>79</sup> Seneca, *Medea*, “*Nunc meis vocata sacris, noctium sidus veni pessimos induta vulnus, fronte non una minax*”, vv. 750-752.

<sup>80</sup> Montanari F., Montana F., *Età classica. La polis allo specchio: il teatro*, in Montanari F., Montana F., *Storia della Letteratura Greca. Dalle origini all’età imperiale*, Bari 2010, pp. 102-146.

<sup>81</sup> Mathews T. F. *Scontro di Dei*, cit., pp. 5-18.

<sup>82</sup> Weitzmann K., *Age of spirituality*, cit.

<sup>83</sup> E. La Rocca e S. Ensoli (a cura di), *Aurea Roma*.

<sup>84</sup> Mathews T. F. *Scontro di Dei*. cit. pp. 35-50.

Dalle diverse opere prese in esame scaturiscono alcune riflessioni.

Il primo elemento su cui soffermarsi è l'attributo della bacchetta che è presente nelle scene dei miracoli di Cristo fra III e IV secolo ma scompare alla fine del V. Probabilmente è da mettere in relazione alla conclusione, almeno per quel che riguarda l'Occidente, delle discussioni intorno alla natura di Cristo dopo il concilio di Calcedonia del 459 che ribadiva la doppia natura, umana e divina, di Cristo.

Nelle opere prese in considerazione nel secondo capitolo si è sottolineato come la bacchetta sia presente anche quando si ricorre alla rappresentazione di Cristo in forma simbolica, come nel caso dell'ovino delle catacombe di Domitilla, e testimoniare la rilevanza che essa aveva nell'immaginario e nelle credenze collettive del tempo.

In seguito, una caratteristica peculiare dell'uso della bacchetta nel compimento dei prodigi da parte di Mosè, di Cristo<sup>85</sup> e di Pietro, è quella di essere quasi sempre in contatto fisico con l'oggetto del miracolo e dunque non è un elemento solo simbolico, ma è uno strumento necessario perché il prodigio si compia.

Questa caratteristica è sottolineata nei vari episodi biblici citati; nell'Esodo, ad esempio, è specificato da Dio a Mosè che Aronne deve percuotere le acque con il suo bastone. Questa situazione è ripetuta anche nella rappresentazione del miracolo dell'apostolo Pietro, intento a far scaturire l'acqua dalla roccia per battezzare i carcerieri. In questo caso Pietro non ha dialogato con Dio, ma ha ricevuto l'investitura ufficiale del potere da parte di Cristo.

I profeti del Vecchio Testamento e l'apostolo Pietro hanno bisogno dell'intercessione di Dio, Cristo invece compie i miracoli per sua volontà e senza alcuna intercessione in quanto, essendo figlio di Dio, generato e non creato<sup>86</sup>, ha un potere pieno e non ha la necessità di ricorrere ad un'entità superiore.

Alla luce di queste riflessioni, si può suggerire che l'iconografia di Cristo mago derivi dal mondo pagano, ma viene ad assumere un significato volutamente diverso, proprio rispetto

allo strumento della *virga*, che raffigura Cristo nella pienezza dei suoi poteri e non in veste di delegato. L'utilizzo di questa iconografia potrebbe avere alla base una ben più meditata ed elaborata scelta, volta a significare la marcata differenza tra l'ebraismo e il Cristianesimo dove l'attesa si trasforma in rivelazione tangibile e dove si distingue chi è delegato ed investito dalla divinità e chi è invece portatore della Sua stessa essenza divina.

Se l'immagine di Cristo con la bacchetta può essere interpretata come immagine della divinità di Cristo e riflesso della sostanza di Dio alla luce del credo niceno, Essa potrebbe essere letta come scelta da contrapporre alla concezione ariana in un'epoca incerta e ancora confusa sulla natura di Cristo. Incertezza che si ripercosse proprio sulle raffigurazioni artistiche degli episodi dei miracoli/prodigi rappresentati in rilievi e pitture, nei quali la bacchetta può essere o non essere presente e dove possono convivere all'interno di una stessa opera, miracoli con bacchetta accanto ad altri senza, come ad esempio nel menzionato Sarcofago di Adelfia.

In conclusione, ricollegandomi al pensiero di Mathews, che nel suo libro parla di una "guerra di immagini" fra paganesimo e cristianesimo, si potrebbe considerare anche l'ipotesi che una "guerra di immagini", più sottile e meno evidente, ci fu anche tra i cristiani, divisi, o meglio incerti e confusi, tra il credo niceno e quello ariano.

---

<sup>85</sup> Lato sx del nicchione 14 della catacomba anonima di via Anapo, Roma

<sup>86</sup> Mazarino S., *L'impero Romano*, Vol 2, cit. Credo niceno-costantinopolitano.

- ANDALORO M., *I prototipi e l'archetipo del volto di Cristo*, in S. Ensoli e E. La Rocca (a cura di) *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma 2000, pp. 413-415.
- ANDALORO M., *L'orizzonte tardo antico e le nuove immagini 312 – 468*, Vol. I, Milano 2006 (La Pittura Medievale a Roma, 312-1431, Corpus, I).
- BAINES J., MALEK J., *Atlante dell'Antico Egitto. Il Pantheon Egizio*, Novara 1985, pp. 212-213.
- BIANCHI BANDINELLI R., *Roma. L'arte romana al centro del potere*, Milano 1976.
- Bibbia, *La nuova traduzione italiana della CEI*, mons. Giuseppe Betori (a cura di) Città del Vaticano 2008.
- BISCONTI F., *Sulla concezione figurativa dell'habitat paradisiaco. A proposito di un affresco romano poco noto*, in "Rivista Archeologia Cristiana", 66, 1990, pp. 25-80.
- BISCONTI F., *La pittura paleocristiana*, in A. Donati (a cura di), *Romana pictura. La pittura romana dalle origini all'età bizantina*, Catalogo della mostra (Rimini-Genova 1998-1999), Milano 1998, pp. 33-53.
- BISCONTI F., in *L'arte a Roma nel periodo paleocristiano*, in M. Bussagli (a cura di) *Roma: l'arte nei secoli*, Udine 1999.
- BISCONTI F., *Programmi figurativi*, in S. Ensoli e E. La Rocca (a cura di) *Aurea Roma*. cit., pp. 184-190.
- BISCONTI F., *il messaggio delle immagini*, in S. Ensoli e E. La Rocca (a cura di) *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma 2000, cit., p. 311.
- BISCONTI F., *Quel mantello alla cinica che copre il terapeuta*. Osservatore Romano 11/02/2011.
- BISCONTI F., *I primi cristiani. Le storie, i monumenti, le figure*, Milano 2013.
- BRESCIANI E., *Sulle rive del Nilo*, Roma 2000.
- BRESCIANI E., *Il tempio e la preghiera. Feste, oracoli, magia*, In E. Bresciani *Sulle rive del Nilo*, cit. pp. 183-204.
- BRESCIANI E., *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, In E. Bresciani *Sulle rive del Nilo*, cit., pp. 235-238.
- BRESCIANI E., *I racconti del papiro Westcar* in E. BRESCIANI *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Torino 2007, pp. 182-192.
- BUONGARZONE R., *Gli dei egizi. Gli dei delle piramidi*, Roma 2007, pp. 48-49, 59-60.
- BUXTON R., *Contexts, Sources, Meanings* in R. BUXTON, *The Complete World of Greek Mythology*, London 2004, pp. 6-41.
- BUXTON R., *The Complete World of Greek Mythology*, London 2004.
- CARASTRO M., *L'invenzione della magia in Grecia*, in U. Eco (a cura di), *Grecia mito e religione*, vol.6, di *L'antichità*, Milano 2011, pp. 426-447.
- Catalogo Museo Egizio Torino, serie prima, II *Papiro ieratico n. 54003. Estratti magici e rituali del Primo Medio Regno*, Torino 1970.
- CORNELI C., *Dipinti della catacomba anonima di via anapo. Scene di Miracoli nel Nicchione 8*. in M. ANDALORO. *L'orizzonte tardo antico*, cit., pp. 143-145.
- DECKERS J. G., MIETKE G., WEILAND A., *Catacomba anonima di Via Anapo*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1992.
- DE LACHENAL L., *SPOLIA Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*. Milano 1995.
- DE RACHEWILTZ B., PARTINI A. M., *Roma egizia: culti, templi e divinità egizie nella Roma imperiale.*, Roma 1999.
- DE SANTIS L. - BIAMONTE G., *Le catacombe di Roma*, Roma 1997, pp. 52-63.
- DE VECCHI P. CERCHIARI E., *L'Arte dei primi Cristiani*, in *I tempi dell'Arte*, Vol. 1, Milano 2000. pp. 164-175.
- DONADONI S., *Storia della letteratura egiziana antica*, Milano 1957, p. 145.
- EISENMAN R. H., WISE M., *Manoscritti segreti di Qumran*, originale *The dead sea scrolls Uncovered Element*, Casale Monferrato 1994.
- ENSOLI S. E LA ROCCA E. (a cura di), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma 2000.
- FASOLA U. M., *La catacomba di Domitilla e la basilica dei martiri Nereo e Achilleo*, Città del Vaticano 1980.
- FERRUA A., *Il cimitero sopra la catacomba di Domitilla*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", 36, 1960, pp. 173-210.
- GERKE F., *Der sarkophag des Junius Bassus*, Berlin 1936.
- GRIMAL N., *Storia dell'Antico Egitto*, Roma 2008.
- GRIMAL N., *L'Avvento della III dinastia*, in N. GRIMAL, *Storia dell'Antico Egitto*, Roma 2008, pp. 81-134.
- GRABAR A., *L'arte paleocristiana (200-395)*, Milano 1967.
- KITZINGER E., *La crisi dell'arte antica* in E. Kitzinger, *Alle origini dell'arte bizantina*.

- Correnti stilistiche nel mondo mediterraneo dal III al VII secolo*, Roma 2010.
- KRAELING C. H., *The sinagogue: the Excavations at Dura Europos. Final report*, New Haven 1956.
- KRAUTHEIMER R., *Rome, Profile of a City 312-1308*, New Jersey 1980.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Ginevra 1981-1999.
- MARCHI G., *Monumenti delle arti cristiane primitive della metropoli del cristianesimo*, Roma 1844.
- MASSAFRA A., *Le harpai nel Vicino Oriente antico: cronologia e distribuzione*, Roma 2012.
- MASSAFRA A., *Iconografia egizia*, in A. Massafra, *Le harpai nel Vicino Oriente antico: cronologia e distribuzione*, Roma 2012.
- MATHEWS T. F., *Scontro di Di una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, Milano 2005.
- MAZZARINO S., *Il basso impero e la prospettiva carismatica. Dal Milvio al Frigido (312-394)*, in S. MAZZARINO, *L'impero Romano*, Vol 2, 2003 Roma, pp. 651-751.
- MAZZEI B., *Storie veterotestamentarie nel cubicolo C dell'ipogeo di via Dino Compagni*, in M. ANDALORO, *L'orizzonte tardo antico*, cit., pp.149-153.
- MAZZEI B., in *Le pitture del cubicolo "di Leone" nella Catacomba di Commodilla* in M. Andalaro, *L'orizzonte tardo antico*, cit., pp.168-174.
- MONTANARI F., MONTANA F., *Storia della letteratura greca*, Roma 2010.
- MONTANARI F., MONTANA F., *L'Età arcaica. L'epica*, in F. Montanari, F. Montana, *Storia della letteratura greca*, Roma 2010, pp. 13-46.
- MONTELONGO C., *La vasija del Cristo*, El Mundo 22/09/2008.
- MORALDI L., in *Vangelo di Filippo*, cod. II, 51, 29 – 86, 19, in L. Moraldi (a cura di), *I vangeli gnostici*, 2007 Roma, pp. 49-76.
- MORETTI F. R., *Storie Cristologiche della cappella cristiana nell'area del complesso ospedaliero di san Giovanni*. In M. Andalaro, *L'orizzonte tardo antico*, cit., pp.97-104.
- MORNESE C., ASTORI R., *Una lettura retorica del "Malleus Maleficarum"* in R. Astori *L' Eresia delle streghe*, Trieste 2003, pp. 148-208.
- MUSSO L., *Governare il tempo naturale. Provvedere alla felicitas terrena. Presiedere l'ordine celeste. Il tempo con lo zodiaco: percorso, metamorfosi e memoria di un tema iconografico*, in S. Ensoli e E. La Rocca (a cura di) *Aurea Roma*, cit., pp. 375-379.
- Omero, *Odissea*, traduzione Privitera G. A., vv.230-243, Roma 1991, p. 295.
- PASINI P. (a cura di), 387 d.c. Ambrogio e Agostino le sorgenti dell'Europa, Milano 2004.
- RACHET G., *Dizionario dell'Antico Egitto*, Roma 1991, pp. 296.
- ROMANINI A., ANDALORO M., CADEI A., GANDOLFO F., RIGHETTI TOSTI CROCE M., *L'arte medievale in Italia*, Milano 1996, pp. 11-48.
- SAPPELLI M., *Sarcofagi paleocristiani. Forme e contenuti* in Pasini P. (a cura di), 387 d.c. *Ambrogio e Agostino* cit., pp. 128-132.
- SMITH M., *Jesus the Magician*, San Francisco 1978.
- SPERA L. *Il complesso di Pretestato sulla Via Appia: storia topografica e monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma*, Città del Vaticano 2004.
- TERTULLIANUS Q. S. F., *De baptismo*, Bologna 2011.
- TESTINI P., *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani di Roma*, Bologna 1966.
- TUSA, *I Sarcofagi romani in Sicilia*, Roma 1995, pp 87-105.
- VENTURINI F., *Il mosaico di Aion di Sentinum. Un nuovo tentativo di Lettura*, in "Rivista Picus" 18, 2008, pp. 213-231.
- VICCHI R., *The Major Basilicas of Rome*, cit., Firenze 1999, pp.120-158.
- VICCHI R., *Santa Maria Maggiore* in R. Vicchi *The Major Basilicas of Rome*, cit., pp.120-158.
- VON BALTHASAR U., *Teologia e Santità*, Balthasar, in Cunningham, Garrigues, McInerney, Sicari, O'Connell, Spidlik in *Santi e Teologi*, 96. *Novembre-Dicembre 1987*, Milano 1987.
- WEITZMANN K. (a cura di), *Age of spirituality: late antique and early Christian art, third to seventh century: catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art*, New York 1977.
- WEITZMANN K., *The Christian Realm*, in K. Weitzmann, *Age of spirituality*. cit., pp.395-456.
- WILDUNG D., *EGITTO. Dall'epoca preistorica agli antichi romani*, Colonia 2009.
- ZANKER P., *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Torino 1997.
- ZANKER P., *Dal culto della "paideia" alla visione di Dio* in S. Ensoli e E. La Rocca (a cura di) *Aurea Roma*. cit., pp. 407-412.



**KÀI HOI MATÀ LÒGBIÒSANTES  
CHRISTIANÒI EISI,  
KÀN ÀTHEOI ENOMÌSTHESAN**

di  
**Francesco Rizzo**

***Status quaestionis***

Con questo contributo ci si pone il problema di contestualizzare la retorica sacra di Giustino Martire, dimostrando come la sua abilità nel porre in rilievo le contraddizioni anti-dialettiche e le assurdità d'una politica e d'un giudizio ispirati dall'odio, smascherino una presunta disciplina in un equivoco autoritario. Ciò che viene propinato secondo la legge viene in realtà da un arbitrio animale. Inoltre, si affronterà una dialessi incoata: come sia scientifico per l'uomo pensare con la rivelazione e rivelare con il pensiero. E ancor di più come la rivelazione non abbia nulla da dimostrare in quanto essa stessa si trova come principio stesso del dimostrare. Successivamente l'articolo affronterà anche l'annoso rapporto tra scienza e rivelazione: come dalla rivelazione noi riceviamo le conoscenze sulle realtà sovrasensibili, e le eidetiche conseguenze di tutto ciò che noi chiamiamo scienza, legata concettualmente alla rivelazione. Tuttavia, l'urgenza profonda di questa fatica concettuale consiste nella seguente conclusione: è sempre necessario basare la propria domanda di giustizia non solo sulla legge, ma piuttosto sulla coscienza che ciascuno ha di chiedere cose giuste.

**Dialessi storica**

Il paganesimo s'era inaridito a causa dell'influenza artistica e intellettuale dei greci. Il contenuto spirituale si era interamente svuotato sotto i colpi inesorabili della dialettica e dell'ironia. Dissanguato dunque concettualmente, al tempo di Giustino, continuerà ad esistere durante l'Impero Romano<sup>87</sup> come scheletro gigantesco dell'istituzione nazionale di stato, attraverso i suoi riti e gli atti ufficiali dell'autorità<sup>88</sup>.

«Non credervi era indizio di spirito superiore, riderne in teatro e nei carmi era di moda: e nessuno più difatti prestava fede di cuore, neppure gli Imperatori tutti dediti con iniezioni

ipodermiche di decreti legislativi a restaurare almeno la vitalità esteriore, alle Veneri, agli Apollini, puri tipi di bellezza ideale e di compostezza messa addosso alla decomposizione in cui tutta l'epoca si sfaceva»<sup>89</sup>

Ogni tentativo di ritrattare tali credenze nazionali era un atto, non tanto sacrilego, quanto antistatale. Era ribellione all'Impero, negazione della romanità: *ateismo dichiarato o creduto* si considerava delitto, da Socrate in poi, a Roma, come ad Atene.<sup>90</sup>

«Fu proprio questa che voi chiamate superstizione - si obbiettava ai cristiani che diede, accrebbe, rafforzò l'Impero ai Romani»<sup>91</sup>.

Pur se il vecchio culto religioso era rimasto privo d'ogni fibra teologica e ideale, l'anima delle folle cercava nuovi sbocchi per la loro necessità di trascendenza. Pare infatti che una divinità rovesciata abbia sempre bisogno di essere sostituita con un'altra, per l'uomo o contro. Così, mentre i *paurosi misteri* orientali atterrivano e avvincevano alimentando torbidamente il naturale senso superstizioso della folla, il paganesimo si travestiva nelle nuove forme barbare. I veri credenti pagani erano solitarie eccezioni. Plutarco è ricordato come esempio straordinario di pietà<sup>92</sup>. Serpeggiava infatti superficialmente tra gli spiriti stoici un desiderio di bene, la fede nell'immortalità dell'anima, un anelito di ascensione, di perdono, di rinuncia, come testimoniano le opere di Epitteto e Marco Aurelio<sup>93</sup>.

La lenta ritrattazione del paganesimo, la tendenza della filosofia a divenir religione, l'incipiente sincretismo religioso, l'invasione di morbosi culti esotici, di misticismo e superstizione, del giudaismo esclusivista: questo fu essenzialmente il terreno in cui rudi pescatori di Galilea

<sup>89</sup> GIORDANI 1962, 7.

<sup>90</sup> Cfr. BARNARD 1969, pp. 152-164.

<sup>91</sup> MIN. FEL. *Ottavio*, Trad. it. Mons. B. Neri 1930, 89.

<sup>92</sup> *Ivi*, 138: «Con quanta maggior verità naturalmente giudicano dei vostri dèi i muti animali: sorci, rondini, sparvieri, ben sanno che essi non hanno sentimento: rodono, si intrufolano, alloggiano, e, se non li scacciate, nidificano persino dentro la bocca del vostro dio; mentre i ragni tessono sulla sua faccia e sospendono i loro filamenti dal suo stesso capo».

<sup>93</sup> Cfr. BARDY 1923,491-510; ID 1924, 33-45; ID., 1932, 501- 522.

<sup>87</sup> Cfr. SIMON 1964, 135-425.

<sup>88</sup> Cfr. GODENOUGH 1968, 295-320; BAYET 1973, 67-87.

tentarono di gettare il seme buono per una palinodia assoluta.

I cristiani, ai tempi di Giustino, si sforzarono d'essere buoni sudditi, pagavano le tasse, servivano anche negli eserciti, erano fedeli, non prevenuti da sentimenti di razza. Invocavano, secondo il precetto di Paolo per la salute degli imperatori, il Dio eterno, il Dio vero, il Dio vivo. Ma il cesarismo non tollerava la distinzione di dare a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare. La nuova dottrina introdotta dalla palinodia cristiana non turbava solamente i rapporti di sudditanza verso il principe, ma anche quelli sociali.

La palinodia cristiana nell'essenza politica infatti:

- dava alla donna dignità di pari e compagna, non schiava dell'uomo assuefatto a tenerla come trastullo o bestia da soma;
- schiudeva, alla torma sterminata di schiavi (il terzo della popolazione), la luce nella foschia d'una esistenza senza gioie, la promessa d'un riscatto eterno<sup>94</sup>.

Ma il privilegio dell'aristocrazia vecchia e nuova, che contava sul lavoro non retribuito di questa moltitudine senza nome, si sentiva mancare le basi di fronte a queste idee di fratellanza e uguaglianza tra le classi, alle rinunzie dei ricchi verso i poveri. Inoltre, l'aristocrazia si ribellava a quell'umiltà opposta alla tracotanza, al perdono contro la vendetta, alla povertà contro l'opulenza, a quell'amore per il barbaro come per il romano. A questi fattori politici e morali si mescolavano interessi turbati, ricercati da tutta una folla parassitaria del privilegio, del dispotismo e del culto. Per queste ragioni esplose l'opposizione violenta in basso e in alto contro la dottrina del Vangelo.

Della palinodia cristiana non fu compresa la bellezza morale. Gli stessi stoici tendenti al perfezionamento dello spirito attraverso le virtù più generose, di cui il cristianesimo offriva la sanzione e l'attuazione pura lo disprezzarono.

Epitteto insegnando a scrollare il terrore che incutono i tiranni, sentenza:

«Quindi per esaltazione d'animo uno può disporsi a ciò (a non aver paura), come per consuetudine fanno i Galilei»<sup>95</sup>.

Il primo documento di legislazione certa anticristiana è la lettera con la quale Plinio<sup>96</sup>,

---

<sup>95</sup> ARRIANO, *Dissert. Di Epitt.* IV, 7,6.

<sup>96</sup> Cfr. SORDI 1960, 39-57: "E' mia consuetudine, o signore, di ricorrere a te nei miei dubbi. Chi potrebbe meglio reggermi nell'incertezza o istruirmi nell'ignoranza? Non ho assistito mai a processi contro cristiani: quindi non so in che e sino a qual punto si soglia punirli o inquisirli. E sono stato non poco titubante se ci debba essere differenza di età o se i fanciulli, anche teneri, non debbano esser trattati diversamente dagli adulti; se si perdoni al pentimento o se nulla giovi a chi fu cristiano il non esserlo più; se si debba punire il nome in sé, anche se mondo da delitti, o colpe inerenti al nome.

Frattanto verso quelli che mi venivano deferiti come cristiani ho impiegato questo metodo. Li ho interrogati se fossero cristiani; in caso di confessione li ho interrogati di nuovo per due o tre volte, minacciandoli; se perseveravano; condannavo a morte. Giacché non dubitavo che qualunque fosse l'oggetto della loro confessione si dovesse punirne la pervicacia e l'ostinazione inflessibile. Certuni tra questi pazzi, perché cittadini romani, ho deciso di mandarli a Roma. Con lo svolgersi dei processi, allargandosi l'accusa, capitarono più casi. Mi fu presentato un libello anonimo con molti nomi di persone, le quali poi dichiararono di non essere state cristiane, invocando, dietro le mie parole, gli dei e supplicando con incenso e vino al tuo simulacro [...] rinnegando Cristo; atti a cui si dice non si riesca a costringere chi è veramente cristiano: li rilasciai. Altri denunciati da un delatore, prima confessarono, poi negarono di essere cristiani: essere stati sì, ma non più ora, chi da tre, chi da parecchi, qualcuno persino da venticinque anni. Tutti venerarono l'immagine tua e degli dèi, maledicendo Cristo. Affermavano che questo era stato l'oggetto principale della loro colpa o errore: che in un giorno stabilito erano soliti adunarsi all'alba e alternativamente cantare un inno a Cristo, come a Dio, e legarsi con giuramento, non per qualche delitto, ma per non commettere furti, assassinii e adulteri, per non venire meno alla fede e, richiesti, non rifiutare il deposito; dopo di che solevano ritirarsi e poi raccogliersi ancora per prendere il pasto, ordinario però e innocente, che poi avevano sospeso in seguito al mio editto, col quale secondo i tuoi ordini avevo vietato le eterie. Per cui più necessario ritenni di domandare con la tortura a due schiave, che si dicevano ministre, quanto ci fosse di vero: e non vi trovai se non una superstizione prava e senza misura; e perciò, differito il processo, sono ricorso a te per consiglio. La cosa mi è sembrata meritevole di consulto, specialmente per il

---

<sup>94</sup> MONACHINO 1951, 5-40; *Ivi*, 187-222.

legato imperiale in Bitinia, chiede a Traiano come comportarsi nei processi contro i cristiani: se debba punire il «solo nome» o le «colpe inerenti al nome», distinzione su cui tanto insisteranno gli Apologisti. Parafrasando Giustino ponevano questo dilemma:

- o ci condannate per il fatto puramente formale che ci chiamiamo cristiani<sup>97</sup>, e ciò non dovrebbe comportare sanzioni;
- o perché i cristiani compiono determinate nefandezze e quindi meritano di essere puniti a tenore di legge.

La risposta di Traiano<sup>98</sup> denota l'imbarazzo, suggerisce una via di mezzo che è la via più battuta in politica: «I cristiani non sono da ricercarsi; ma se vengono deferiti e accusati, allora sono da punirsi, a meno che non rinneghino Cristo». Si colpisce il nome, si considera il cristianesimo quale «religio illicita». La norma poggia su una palese contraddizione. Sino all'editto di Decio la formula di Traiano regolò il trattamento verso i cristiani e i rescritti degli altri Imperatori furono variazioni su tale motivo.

Il filosofo cristiano<sup>99</sup>

Giustino può considerarsi il primo filosofo cristiano, poiché per primo volle razionare il credo cattolico, discutere il problema della

---

numero degli accusati. Ché molti di ogni età, ordine e sesso, sono e saranno chiamati al giudizio. Non solo nelle città, ma anche nei villaggi e nei campi è dilagato il contagio di questa superstizione: ma sembra potersi arrestare e correggere. Certo a sufficienza risulta che i templi già quasi deserti ricominciano a essere frequentati; le solennità, da gran tempo interrotte, a essere riprese [...]. Donde è agevole arguire quanta gente si possa emendare se si dia luogo a pentimento”.

<sup>97</sup> Ognuno intende come il nome sia di per sé innocuo.

<sup>98</sup> Cfr. SORDI 1960, 65: “Nell'istruire le cause di coloro che ti furono deferiti come cristiani, hai seguito il procedimento che dovevi. Giacché non si può stabilire in linea generale una regola che valga con forma quasi assoluta. Non si debbono ricercare: ma se siano denunciati e convinti, sono da punirsi, in maniera però che chi neghi di essere cristiano e lo dimostri in atto, cioè adorando i nostri dèi, se pur sospetto pel passato, per il pentimento ottenga il perdono. I libelli, poi, presentati anonimi, in nessun genere di accusa debbono essere accolti: sono di pessimo esempio, indegni dell'età nostra”.

<sup>99</sup> ALEXANDRE 1998, 1-40.

ragione in rapporto alla fede, immettendo per primo nel rozzo linguaggio cristiano una terminologia tratta dalla filosofia<sup>100</sup>. Essendo stato il primo ad iniziare, non riuscì che ad elaborare un'opera filosoficamente e filologicamente imperfetta, data la difficoltà di avvicinare al pensiero e al linguaggio cristiano il pensiero e il linguaggio ellenico<sup>101</sup>. Giustino trovò terreno fertile nel pensiero di Platone, spinto non soltanto dal fervore neoplatonico del tempo ma dai precedenti alessandrini dell'ebreo Filone e della sua scuola. La filosofia di Platone presentava un teleologismo religioso<sup>102</sup>, professava un dualismo saturo di esperienze escatologiche, che l'Ateniese poté essere definito il primo teologo dell'antichità. Essenzialmente per la *dottrina dei due mondi*, uno invisibile e incorporeo, l'altro visibile e materiale, dottrina attinta da una intuizione comune alle religioni di quasi tutti i popoli. Originalmente declinata secondo una rigorosa distinzione tra pensiero e percezione, mondo immateriale e materiale, essenza e divenire. Due mondi che si ritrovano nello spazio di una palinodia per le seguenti questioni:

- *l'unità* nella idea *del Bene*, che è l'Essenza, che è Dio, fine assoluto della vita,
- *un'anima immortale* e indistruttibile, estranea al corpo suo carcere, e cupida di liberarsene, dotata di responsabilità morale e sottoposta a una sanzione etica dei propri atti,
- alla *santità artificiale* dei misteri dionisiaci sostituiva un principio di perfezione e redenzione interiore morale (preceduta in ciò dai pitagorici),
- *subordinazione del corpo all'anima*, e il conseguente disprezzo inculcato in chi voglia professar filosofia del denaro, degli onori, della potenza, dei piaceri,
- *dominio dei sensi*, la continua elevazione al mondo celeste, venendo così a trasferire tutto l'interesse spirituale, concettuale, psichico e tutta la realtà etica dal mondo terreno all'aldilà. Iniziando così di fatto quella «trasposizione dei

---

<sup>100</sup> Cfr. OTRANTO 1979; ID 1957, 23-41.

<sup>101</sup> v. DAVIDS 1983.

<sup>102</sup> Cfr. GIORDANO 1963, 155-171; GIRGENTI 1990, 214-255.

valori» che il cristianesimo doveva affermare integralmente, come intonò religiosamente il pensiero occidentale precristiano.

Il movimento cristiano impressionò gli uomini che s'accingevano a una prima sistemazione spirituale. Giustino ebbe il merito di avere tra i primi intuito le possibilità di attingere alla concezione platonica per un fine scientifico e per uno scopo di proselitismo tra i Gentili.

La sua traccia non fu più abbandonata: ancora nel secolo ventesimo Francesco Acri<sup>103</sup> chiamava Platone sulla scia di Giustino «pagano profeta di Cristo».

Ma al suo tempo lo stesso platonismo era stato sottoposto a un assiduo travaglio che ne aveva sviluppato maggiormente i motivi religiosi, sotto l'influenza del pirronismo e dello stoicismo<sup>104</sup>.

Il cristianesimo dialettizza un fermento religioso<sup>105</sup>, che esso stesso indirettamente influenza, mentre ne riceve di riflesso gli influssi nelle eresie. Ma un'altra corrente di elementi converge verso un analogo orientamento, dalla elaborazione ebraica della diaspora, soprattutto dal centro d'Alessandria dove la fede giudaica subisce l'azione disgregatrice dell'ellenismo. Ad Alessandria per necessità di proselitismo, di convivenza, per indebolimento dell'intransigenza originaria il mosaismo, avvicinandosi alla speculazione pitagorica e ancor più platonica,

<sup>103</sup> Francesco Acri (Catanzaro, 19 marzo 1834 – Bologna, 21 novembre 1913) è stato un filosofo e storico della filosofia italiano. Rosminiano convinto.

<sup>104</sup> TIXERONT 1930, 87: “La metafisica stoica era assai semplice. Non esiste puro spirito; tutto è corpo, più o meno denso. Lo spirito, corpo più tenue, altri non è che Dio, il quale, come un fuoco sottile, un etere eterno, una forza immanente e nascosta diffusa nel mondo, lo penetra, lo muove, lo governa, ne costituisce l'anima. Da Dio è scaturita la materia, la quale dopo avergli fatto da veste, deve di nuovo riassorbirvisi un giorno. Escono del pari da lui tutte le forze della natura, lo stesso spirito dell'uomo. Egli è nel mondo il principio e la fonte d'ogni attività e d'ogni energia, non perché esso la dia o la crei dall'esterno, ma perché essa è lui medesimo, o emana, in senso stretto, da lui, che è quindi per eccellenza il *logos spermatikos*, ragione seminale, dell'universo. Questo universo, egli lo governa con leggi immutabili, sue, poiché s'identifica col destino e l'ordine fatale del mondo; ragionevole peraltro, perfetto, esente dal male, padre di tutte le cose”.

<sup>105</sup> v. BOBICHON 1999, 233-259; ID 2000, 93-121; ID 2002, 3-22; ID 2002, 149-165; ID 2003, 69-97.

tenta una conciliazione, snazionalizzandosi e razionalizzandosi. Si creano apocrifi, si allegorizza la Bibbia, si fa derivare la sapienza ellenica dalla Rivelazione.

## Il Teologo

Nella sua anima onesta Giustino si sforza di chiarire agli altri il dogma cristiano come l'ha assimilato e svolto già lui. Dalla grande Apologia all'appendice al Dialogo la dottrina si chiarisce. Metafisica e teodicea saranno i fondamenti su cui lavoreranno soprattutto i *dottori* del IV secolo. Il cristianesimo è per lui una religione rivelata d'autorità, la cui massima forza probativa proviene dall'avveramento delle profezie<sup>106</sup>. Giustino considera la profezia non tanto come qualcosa che deve essere dimostrato, bensì ciò a partire da cui ogni dimostrazione deve provare a rivelare qualcosa in più. Non capisce perché la rivelazione debba necessariamente essere priva di pensiero, né tanto meno accetta di considerare il pensiero assolutamente privo di categorie profetiche. Suoi testi, suo canone, sono le Scritture, con preferenza netta per le profezie. I suoi grandi autori sono Isaia e Davide. La figura che lo suggestiona ed è posta al vertice dell'umana salvezza è Mosè, da cui tutti gli scrittori a suo giudizio, ebrei ed ellenici, attinsero.

Accanto al Vecchio il Nuovo Testamento pone i Sinottici, che egli chiama, «Memorie degli Apostoli e dei loro discepoli», «Evangelii», e l'Apocalisse, di cui nomina espressamente l'autore, «Giovanni, uno degli Apostoli di Cristo». Dio si adora con la preghiera, non con i sacrifici. Faticare con l'anima, contemplare con il corpo. La nozione di Lui ci è data dalla rivelazione e dalla ragione. Secondo lui i cristiani la posseggono intera, mentre gli uomini pregressi a Cristo:

- se Ebrei ne ebbero certezza, ma non chiara, nelle profezie spesso involute e simboliche;
- gli Elleni (cioè, i pagani) ne conseguirono qualche parziale nozione (come Socrate, Eraclito, Platone) mediante il sano uso della ragione

<sup>106</sup> Cfr. WOLFSON 1947; ID 1956-1957, 5-40.

comune, individuale, emanazione della Ragione totale (Logos)<sup>107</sup>.

Ma perché la ragione portasse alla conoscenza di Dio occorre che l'uomo virtuoso non cedesse ai sensi e alle passioni, con cui vari demoni tendono a intorbidare l'intelletto

### Logica, Metafisica e Diritto.

Giustino, infatti, attinge il suo pensare da filosofi, poeti, profeti; deduce ammaestramenti dalla società contemporanea col suo miscuglio torbido di grandezze e abiezioni, esaltazioni verso il soprasensibile e la trascendenza: egli la visse e la comprese, la scrutò, l'avvampò nelle sue brutture, la esaltò nei suoi fulgori, con sensibilità storica squisita, dominandola, sorpassandola.

«Era stato stoico e platonico, aveva adorato i freddi numi ellenici, atteso alla magia e forse s'era abbandonato alle lascivie: di tutta questa esperienza egli fece tesoro. Scrive l'Apologia e l'appendice per confutare gli errori addensati dalla superstizione sulla religione nascente. Principali accuse: ateismo, cannibalismo, incesto. Accuse connesse pregiudizialmente col "nome" di cristiano (*crimen nominis*)»<sup>108</sup>.

Il contrattacco è basato:

- sull'esposizione delle dottrine evangeliche<sup>109</sup>.
- sulla rappresentazione della vita casta e sobria dei fedeli.
- sulla richiesta legittima che si faccia una regolare inchiesta sui fatti imputati e s'inquisisca, come per ogni forma di delitto, anche su quelli attribuiti alla collettività o ai singoli cristiani.

Questi argomenti confutatori sono materia comune a tutta l'apologetica del secondo e terzo secolo. Giustino:

- può dirsi primo ad affrontare la confutazione con argomenti filosofici. I successori, anche i grandi, ripetono e

rimaneggiano le sue argomentazioni. Non è detto che egli le creasse tutte di getto: molte ne aveva trovate elaborate dall'ambiente, usate nelle discussioni o in scritture di secondario valore ma egli vi imprime certamente forza e rigore logico.

- conduce i suoi ragionamenti dalle premesse della filosofia, coltivata e decantata dai principi stessi dalle leggi vigenti, trae le inferenze per collocare la prassi cristiana sul terreno della legalità.
- è stato rispettoso verso i sovrani, dei quali riconosce l'autorità in ordine, non occupandosi mai della propria persona; non mettendo quindi mai in conto danni o vantaggi: il tutto immedesimandosi in quell'idea di giustizia che lo strugge.
- nel tumulto dei sentimenti suscitato dalle violazioni capricciose dei magistrati egli insorge con fiera protesta, nella quale la ferma analisi della requisitoria non si dissocia dal carattere del cristiano e del filosofo sempre mirata al persuadere.
- sente nella sua voce di accogliere e presentare la protesta di una massa senza ragione vessata, in Roma e dovunque.
- si sente l'interprete e il naturale difensore di tutta quanta la Cristianità.

È la voce più alta, più autorevole nel campo dei perseguitati in Logica, Metafisica e Diritto; in essa trema l'emozione del *compito grave* liberamente assunto. Nell'appendice appare con chiarezza il presentimento della sua fine, olocausto sereno della sua vita. In tale previsione il sentimento si scalda e si amplia, ed egli volgendosi per più largo respiro ai Romani li chiama fratelli della stessa natura d'ogni uomo (anche se presumono d'essere al disopra). Questa è la sua missione, il suo dovere.

Egli lo sa: Dio gliel'ha imposto.

«Chiunque, egli scrive nel Dialogo, è in grado di dire la verità e non la dice, sarà giudicato da Dio»<sup>110</sup>.

Una condanna che accusa ma allo stesso tempo libera tutti, almeno formalmente, dal passato precristiano. Non vivere secondo cristo dopo la sua venuta secondo Giustino significa vivere

<sup>107</sup> Cfr. DILON 1977; DODDS 1965; DROGE 1987, 303-319; EDWARDS 1991, 17-34; ID 1995, 261-280; FAYE 1896, 169-187; FÉDOU, 1984, 29-110; ID 1998, 51-66.

<sup>108</sup> SAN GIUSTINO 1962, 54.

<sup>109</sup> CHADWICK 1964, 275-297; ID 1966, 123-145; ID 1970, 158-167; ID 1993, 237-247.

<sup>110</sup> SAN GIUSTINO 1962, 60.

profondamente contro l'uomo, in Logica, Metafisica e Diritto.

Il letteralismo di ogni interpretazione. l'interpretazione di ogni letteralismo.

Chiunque è in grado di dire la verità e se non la dice sarà giudicato da Dio. Chi non trova lo spazio senza spazio della *ritrattazione assoluta* non si tormenta, ma chi lo trova ne faccia notizia con tutti, giacché tutti i letteralismi sono interpretazioni in atto e tutte le interpretazioni sono letteralismi in potenza. A principio di ogni interpretazione ci sta sempre una lettera acritica, a principio di ogni lettera ci sta sempre un'interpretazione critica.

Non appagarsi dunque, né chiudersi in cuore il nimbo della grazia avuta (Romanità), ma proiettarla sulla società orba, invitare tutti gli uomini «a parteciparne gratuitamente e liberalmente», con un amore che vorrebbe espandersi ai termini del mondo.

«Io non mi curo che di dire la verità e la dirò senza paura di nessuno, anche se dovessi in questo momento farmi squartare da voi»<sup>111</sup>.

Sono lampi che sotto il prolisso abito filosofico illuminano il carattere sicuro, ribelle e per l'uomo: è il carattere stesso della Cristianità nel suo tragico affannarsi alla conciliazione col potere statale<sup>112</sup>.

È la coscienza nuova che scrolla tutto il fardello, sia pur fastoso, del passato: è essa che forgia i martiri e addestra i missionari, che plasma le anime nuove, le quali, confidenti e umili, son levate sopra il fastigio imperiale. È la concretizzazione o contemporaneizzazione che tenta la realizzazione del simbolo manifestandone la potenza. È il tempo e lo spazio di una palinodia.

Se le nostre dottrine, dice il filosofo martire agli Imperatori, vi sembrano sciocchezze, spregiatele, se vi sembrano serie, studiatele: ma non ci trattate per questo da nemici. Anche su voi il giudizio divino pende e minaccia la vostra ingiustizia<sup>113</sup>. Di questa noi non ci curiamo, poiché, pure in mezzo alle torture, gridiamo:

«Sia la volontà di Dio!»<sup>114</sup>.

Parafrasando Giustino: per essa, la volontà, non neghiamo avanti ai giudici (eppur potremmo negare ritrattando la verità che vi abita come fanno di solito gli accusati e come voi stessi esigereste da noi), ma confessiamo tra i tormenti Cristo e volentieri moriamo. Potremmo anche chiedervi di attenervi nei nostri processi alle disposizioni del rescritto di Adriano, ma basiamo la nostra domanda di giustizia più che su di esso, sulla coscienza che abbiamo di chiedere cose giuste.

#### Conclusioni

San Giustino martire non costruì un sistema né costituì una scuola. Si può pensare che spiegò il silenzio restando in silenzio<sup>115</sup>. La materia era troppo grezza ancora e gli artefici erano troppo posseduti dall'ambiente. Non ebbe l'arte del comporre, tanto che qualcuno espresse il giudizio, troppo assoluto, che il suo valore letterario sia nullo (generalizzazione quantomeno infantile)<sup>116</sup>.

«Certo egli non ha nessuna cura, nessuna pretesa artistica: scriveva come vestiva, trasandato»<sup>117</sup>.

I pensieri sono gettati giù così come affluiscono, in turba disordinata, tumultuante, urtandosi l'un l'altro, senza che la volontà del filosofo intervenga sempre a metter ordine. Egli vorrebbe fissarli, come avviene a certe nature ardenti e rudi, in massa, per dimostrare rapidamente agli avversari la bellezza di quella fede lì proprio dove nella vivezza bruciante dell'esperienza si mostra<sup>118</sup>.

Non si creda però che egli risulti sempre farraginoso e involuto: in fondo alla fantasia accesa c'è sempre il rigore del filosofo che ne catalizza la foga.

Senonché tutto preso dalla brama di persuadere, non si accorge o non cura certe sciatterie, ripetizioni - a volte eccessive. Come trapela spesso nella sua parola, le cose essenziali, quelle davvero importanti, *vanno pensate e pronunziate*

---

<sup>114</sup> SAN GIUSTINO 1962, p. 75.

<sup>115</sup> v. HYLDAHL 1966.

<sup>116</sup> Cfr. SIMONETTI 1986, 201-240.

<sup>117</sup> Cfr. SAN GIUSTINO 1962, 61.

<sup>118</sup> Cfr. HAMILTON 1972, 554-560.

---

<sup>111</sup> *Ivi.*, p. 80.

<sup>112</sup> SKARSAUNE 1996, 585-611.

<sup>113</sup> Verità come soggetto di sé che ti viene a cercare.

*ogni volta da capo*:<sup>119</sup> ecco perché spesso si perde in digressioni, abbandonando talvolta il filo logico. Nelle citazioni, di profezie specialmente, che riporta di solito a memoria, incorre in inesattezze e attribuzioni erronee. Certi vocaboli ed espressioni ritornano a sazietà senza nessuno studio della scelta o della varietà. Troppe frasi di riferimento messe là, come pietroni di traverso prominenti sul selciato:

«È supponibile che egli scrivesse negli intervalli del laborioso magistero e del pellegrinaggio. Ai suoi scritti, lava incandescente, manca l'opera di assestamento; dopo il primo getto infuocato non furono ritoccati a mente serena e d'altra parte l'uso dell'insegnamento lo irrigidiva in una forma scolastica, monotona»<sup>120</sup>.

Così preso dalla serietà e importanza della sua missione, la forma e l'arte dovettero sembrare al suo carattere, tutto inteso alle cose, oziosità. "Io vi citerò le Scritture" dice a Trifone<sup>121</sup>, "senza tentare di esibirvi un apparato di ragionamenti costruiti *con sola arte*, giacché io non possiedo questa facoltà". Inoltre, quando l'argomento non è arida trattazione dottrinale, quel suo ideale di fede si discioglie in linee nitide, si riverbera in pagine commosse. In mezzo a questo svolgimento rilassato, disadorno nella forma, balza la irresistibile forza d'argomentazione, l'abilità nel porre in rilievo le contraddizioni, nello sgretolare con quella sua calma i sofismi e le assurdità d'una politica e d'un giudizio ispirati dall'odio, disciplinati dall'equivoco e non dalla legge. In ultima analisi questo articolo ha proposto di attenzionare come secondo Giustino:

- sia scientifico per l'uomo pensare con la rivelazione e rivelare con il pensiero. E ancor di più come la rivelazione non abbia nulla da dimostrare in quanto essa stessa si trova come principio stesso del dimostrare.
- dalla rivelazione noi riceviamo le conoscenze sulle realtà sovransensibili, quindi la metafisica stessa e tutto ciò che noi chiamiamo scienza è legata concettualmente alla rivelazione.

Certamente anche per lui la conoscenza è apoteosi di perfezione e felicità, ma l'oggetto di questa conoscenza non è la natura, la fisica, come per i filosofi greci, ma Dio.

- è sempre necessario basare la propria domanda di giustizia non solo sulla legge, ma piuttosto sulla coscienza che ciascuno ha di chiedere cose giuste.

Se il lettore trovasse incompiuti i percorsi, oscuri i sentieri, incerti i passi, si accompagni al ricercare, teso oltre ogni mediocre conformarsi, e ardisca dal non preservarsi dall'errare e rinvenirsi in aporia.

---

<sup>119</sup> Ogni lettore può pescare abbondantemente nella sua esperienza personale la verità di questa proposizione.

<sup>120</sup> SAN GIUSTINO 1962, 63.

<sup>121</sup> v. WINDEN 1909.

## Bibliografia

- M. Alexandre, *Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes*, in: *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, «Théologie historique», 105, 1998, pp. 1-40.
- C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, «ZNTW», 44, 1952-1953, pp. 155-195.
- C. Andresen, *Logos und nomos. Die Polemik des Kelsus wider das Christentum*, De Gruyter, Berlin 1955.
- G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon. Testo greco, traduzione francese, introduzione, note e indice*, tomi I-II, «Revue des Études Grecques», 1909.
- G. Bardy, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne*, «RSR», 1923, pp. 491-510.
- G. Bardy, *Les écoles romaines au second siècle*, «RSE», 1932, pp. 501-522.
- L. W. Barnard, *The Old Testament and Judaism in the writings of Justin Martyr*, «VT», 14, 1964, pp. 395-406.
- L. W. Barnard, *Justin Martyr's Eschatology*, «VigChr», 19, 1965, pp.86-98.
- L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, C.U.P., Cambridge 1967.
- L. W. Barnard, *Justin martyr in recent study*, «Scottish Journal of Theology», 22, 1969, 152-164.
- D. Barthelemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, «RB», 60, 1953, pp. 16-29.
- J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, «Revue de l'histoire des religions», 1973.
- A. Bellinzoni, *The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr*, «Supplements to Novum Testamentum», 17, Leiden 1967.
- P. Bobichon, *Les enseignements juif, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin martyr*, «REAug», 45, 1999, pp. 233-259.
- P. Bobichon, *Fonctions et valeurs des noms dans les écrits de Justin martyr*, «Apocrypha», 11, 2000, pp. 93-121.
- P. Bobichon, *Autorités religieuses juives et sectes' juives dans l'œuvre de Justin Martyr*, «REAug», 48, 2002, pp. 3-22.
- P. Bobichon, *Salomon et Ezéchias dans l'exégèse juive des prophéties royales et messianiques, selon Justin Martyr et les sources rabbiniques*, «Tsafon, Revue d'Etudes juives du Nord», 44 (2002), 149-165.
- P. Bobichon, *La Bible dans les œuvres de controverse judéo-chrétienne (ITE- XVIIIe siècles). Entre texte révélé et littérature*, in *De la Bible à la littérature*, ed. J.C. Attias e P. Gisel, Labor et Fides, 2003, 69-97.
- C. Burini, *S. Giustino martire. Apologie*, Ed. San Paolo, Roma 1956.
- S.J. Danielou, *Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne*, «RSR», 45, 1957, pp. 5-41.
- A. Davids, *Justinus philosophus et martyr, Bibliographie 1923-1973*, Katholieke Universiteit, Nijmegen 1983.
- A. Dillon, *The middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, London 1977.
- E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Antonius to Constantine*, C.U.P., Cambridge 1965.
- A.J. Droge, *Justin Martyr and the restoration of philosophy*, «ChH», 56, 1987, pp. 303-319.
- G. Ederle, *S. Giustino Martire. Le due apologie*, Ed. San Paolo, Roma 1944.
- M. Edwards, *On the Platonic schooling of Justin Martyr*, «JThS», 42, 1991, pp. 17-34.
- M. Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, «JECS», 3, 1995, pp. 261-280.
- E. Faye, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin*, «Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses», 7, 1896, pp.169-187.
- M. Fédou, *La vision de la Croix dans l'œuvre de saint Justin "philosophe et martyr*, «RechAug», 19, 1984, pp. 29-110.
- M. Fédou, *La figure de Socrate selon Justin*, in «Les apologistes chrétiens et la culture grecque, Théologie historique», 105, 1998, pp. 51-66.
- S. Frasca, *S. Giustino Martire, Apologie (cum Theophilo Antiocheno)*, Societa editrice internazionale, Torino 1938.
- H. Chadwick, *Justin Martyr's defence of Christianity*, «BIRL», 47, 1964, pp. 275-297.
- H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, C.U.P., Cambridge 1966.
- H. Chadwick, *The beginning of Christian Philosophy. Justin. The Gnostics*, in *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, C.U.P., Cambridge 1970, pp. 158-167.

- H. Chadwick, *The Gospel a Republication of Natural Religion in Justin Martyr*, «Illinois Classical Studies», 18, 1993, pp. 237-247.
- F. Chapot, *Les Apologistes grecs et la création du monde propos d'Aristide, Apologia 4,1 et 15*, in «Revue des Études Grecques», 111, 1998, pp. 199-218.
- F. Chapot, *Tertullien. Contre Hermogène; Introduzione, testo critico, traduzione e commentario*, Éditions du Cerf, Paris 1999.
- O. Giordano, *S. Giustino e il millenarismo*, «Asprenas», 10, 1963, pp. 155-171.
- G. Girgenti, *S. Giustino martire, il primo platonico cristiano*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 81, 1990, pp. 214-255.
- G. Girgenti, *Giustino. Apologia*, Roma 1995.
- E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr. An investigation into the conception of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Philo Press, Amsterdam 1968.
- G. Gandol-A. Raccone, *Giustino. Le due apologie*, ETS, Roma 1982.
- I. Giordani, *La prima polemica cristiana. Gli apologeti del II secolo*, Marietti, Torino 1930.
- J. Hamilton, *Justin's Apology. A review of scholarship and suggested synthesis*, in «ETHL» 48, 1972, pp. 554-560.
- A. G. Hamman, *La philosophie passe au Christ. L'ouvre de Justin*, Paris 1958.
- M. Marcovich, *Iustini Martyris Apologiae pro christianis*, De Gruyter, Berlin-New York 1994.
- P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos*. in *San Giustino filosofo e martire*, LAS, Roma 1995.
- V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II secolo*, «Gregorianum», 32, 1951, pp. 5-40.
- T. Mozzicato, *La poesia pagana nella prima apologetica greca*, Università, Catania 1947.
- C. Munier, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens*, Edizione e traduzione, CERF, Fribourg/Suisse 1995.
- G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979.
- G. Otranto, *La terminologia esegetica in Giustino*, «VetChr», 24, 1957, pp. 23-41.
- C. Richardson, *Early Christian Fathers (Library of Christian Classics 1)*, SCM Press, London 1953.
- D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1954.
- A. Shotwell, *The Biblical exegesis of Justin Martyr*, S.P.C.K, London 1965.
- M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Éditions E. de Boccard, Paris 1964.
- M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, «RSLR», 22, 1986, pp. 201-240.
- M. Simonetti, *Paolo nell' Asia Cristiana del II secolo*, «VetChr», 27, 1990, pp. 123-144.
- M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Ist. Patristico Augustinianum, Roma 1993, Tübingen, 1996, pp. 585-611.
- J. Smit Sibinga, *The Old Testament of Justin Martyr*, vol. I; The Pentateuch, Leiden 1963.
- M. Sordi, *I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani*, «RSCI», 14, 1960, pp. 39-57.
- M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, «Revue des Études Grecques», 1967.
- M. Spanneut, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, «VigChr», 19, 1965, pp. 129-162.
- A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies, Introduzione, testo critico, traduzione, commentario e indice*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1987.
- A. Wartelle, *Bibliographie historique de saint Justin Philosophe et Martyr et des Apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle (1494-1994) avec un supplément (1995-1998)*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 2001.
- T. Wehofer, *Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischen Beziehung zum erstenmal untersucht*, in «RQ», 6, 1897.
- P. Widdicombe, *The Fatherhood of God in the Thought of Justin Martyr*, Origenes and Athanasius, Oxford 1990.
- A.O. Wieland, *Die Eschatologie Justins des Philosophen und Märtyrers. Eine Untersuchung zum Standort und zur Bedeutung der Eschatologie bei den Griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts*, Innsbruck 1969.
- J.V. Winden, *An early Christian philosopher. Justin Martur's Dialogue with Tryphon, chapters one to nine. Introduzione, testo e commento*, Leiden 1971.
- R. Wingling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris 2000.
- A. Wolfson, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge 1947.

- A. Wolfson, *Immortality of the soul and resurrection in the philosophy of the Church Fathers*, «Harvard Divinity School», 22, 1956-1957, pp. 5-40.
- H. Yaben, *San Justino. Apologias*, Madrid 1943.
- M. Young, *Justin Martyr and the Death of the Soul*, «StPatr», 16, 1985, pp. 209-215.
- T. Zahn, *Studien zu Justinus Martyr*, «ZKG», 8 , 1886, pp. 1-84.
- N. Zeegers., *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1972.
- A. F. Zimmermann, *Die urchristliche Lehrer*, Tübingen 1988.