

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze storiche,
archeologiche e filologiche III, 2 - 2018

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Vincenzo Fera (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Giorgio Forni (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Elena Caliri (Messina), Johnatan Prag (Oxford), François de Catallaÿ (Brussel), Elena Maria Giovanna Di Blasi (Messina), Petros Petsimeris (Sorbonne), Antonio Baglio (Messina), László Csorba (Budapest)

COMITATO DI REDAZIONE

Alessandro Arangio (Messina), Antonio Baglio (Messina), Rossana Barcellona (Catania), Salvatore Bottari (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Mario Bolognari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Maria Rosa Cannatà (Messina), Giuseppe Caridi (Messina), Dario Caroniti (Messina), Eligio Daniele Castrizio (Messina), Renato Corona (Messina), Giovanni Cupaiuolo (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Elena Maria Giovanna Di Blasi (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Santi Fedele (Messina), Pasquale Fornaro (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Daniela Gionta (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Gioacchino Francesco La Torre (Messina), Caterina Malta (Messina), Stella Mangiapane (Messina), Raffaele Manduca (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Diletta Minutoli (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesco Vincenzo Pomponio (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Fabio Rossi (Messina), Elena Santagati (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: fera@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>

SOMMARIO

FABIANO FIORELLO DI BELLA, <i>Non tutte le donne, ma solo quelle di alto rango. I ritratti del portico dell'agorà di Trezene (Paus. 2, 31, 7)</i>	5
ROSALBA ARCURI, <i>Essere schiavi in età giulio-claudia tra diritto e società: alcune notazioni</i>	37
ANTONIO MAURIZIO LOIACONO, <i>I Fatimidi, il Mediterraneo e la moschea di Reggio</i>	53
GIUSEPPE CAMPAGNA, <i>L'abbazia e gli ebrei. Rapporti tra San Martino De Scalis e la minoranza ebraica nella seconda metà del Quattrocento</i>	71

FABIANO FIORELLO DI BELLA

NON TUTTE LE DONNE, MA SOLO QUELLE DI ALTO RANGO.
I RITRATTI DEL PORTICO DELL'AGORÀ DI TREZENE
(PAUS. 2, 31, 7)

Cenni sulla collocazione topografica

κεῖνται δὲ ἐν στοᾷ τῆς ἀγορᾶς γυναῖκες λίθου καὶ αὐταὶ καὶ οἱ παῖδες. εἰσὶ δὲ ἄς Ἀθηναῖοι Τροϊζηνίους γυναῖκας καὶ τέκνα ἔδωκαν σώζειν, ἐκλιπεῖν σφισιν ἀρέσαν τὴν πόλιν μηδὲ στρατῶ πεζῶ τὸν Μῆδον ἐπιόντα ὑπομεῖναι. λέγονται δὲ οὐ πασῶν τῶν γυναικῶν – οὐ γὰρ δὴ πολλαὶ τινες ἐκεῖναι –, ὅποσαι δὲ ἀξιώματι προεῖχον, τούτων εἰκόνας ἀναθεῖναι μόνων.

Nel portico dell'*agorà* ci sono statue, in pietra, di donne con bambini. Sono quelle donne e quei bambini che gli Ateniesi diedero da salvare ai Trezenii, avendo deciso di evacuare la città e di non fronteggiare con un esercito di terra l'attacco dei Medi. Si dice però che i Trezenii abbiano dedicato le immagini non di tutte le donne (non sono infatti molte quelle statue), ma solo delle donne di più alto rango¹.

Il passo sul gruppo marmoreo delle nobili ateniesi e dei figli profughi da Atene si inserisce nella narrazione dei *theoremata* trezeni degni di menzione, a cominciare come di consueto dal complesso

¹ Paus. 2, 31, 7 (Pausania. *Guida della Grecia. Libro II: la Corinzia e l'Argolide*, testo e trad. a cura di D. MUSTI; comm. a cura di D. MUSTI e M. TORELLI, Milano 1986, 167). La visita dell'*agorà* occupa lo spazio maggiore (2, 31, 1-8), alla quale seguono:

- L'Ippocrene (2, 31, 9-10);
- Il Crisoara (2, 31, 10);
- I *temenos* extraurbano di Ippolito (2, 32, 1-4);
- L'acropoli e le sue pendici (2, 32, 5-6).

agoraico². La frequenza di dettagli topografici forniti dal Periegeta è basilare nella ricostruzione del contesto: l'identificazione da parte di Gabriel Welter del Mouseion, databile in età imperiale, è stata la chiave di volta per collocare tutte le opere citate (Fig. 1)³. A partire da qui il teatro, appoggiato alle pendici dell'acropoli e non scavato, ricomponne il lato sud della piazza insieme al santuario, vicino (πλησίον) al tempio di Artemide Lykeia⁴, quest'ultimo sul lato occidentale e associato allo *hieron* di Apollo Thearios⁵. Non lontano (οὐ μακρὰν), presumibilmente al centro della piazza, ci sono tre altari dedicati rispettivamente a Dioniso Soter, alle Themides e a Elio Eleutherios⁶. Speculare, sul lato est, il tempio di Artemide Soteira⁷. Infine, la *stoa* ospitante le sculture chiude monumentalizzando il lato nord (Fig. 2).

La restituzione topografica, seppur inquadrabile soltanto a grandi linee, è una premessa necessaria per fornire un quadro più cogente della funzione delle statue del portico, inserite in un programma figurativo strutturalmente legato al contesto entro il quale si inseriscono. La ricettività del messaggio affidato ai marmi è da leggersi in stretta relazione con l'intero centro civico, che acquista forza se generato dall'unione di varie direttrici percorse, come in Pausania, da un punto all'altro della piazza. L'assenza delle statue e delle loro basi⁸, unitamente all'impossibilità di distinguere i resti del portico, rende l'analisi ancora più delicata e le deduzioni possibili solo procedendo per gradi.

² Paus. 2, 31, 1. Per la topografia di Trezene è ancora valido F. G. WELTER, *Troizen und Kalaureia*, Berlin 1941 con bibliografia; accolto da F. KOLB, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Berlin 1981, 83-85; vd. anche E. MEYER, *Troizen*, in *RE*, suppl. 11, 1968, 1268-69.

³ Paus. 2, 31, 3; vd. WELTER, *Troizen*, 17-19; C. HABICHT, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 1985, 31-32.

⁴ Paus. 2, 31, 4.

⁵ Paus. 2, 31, 6.

⁶ Paus. 2, 31, 5.

⁷ Paus. 2, 31, 1.

⁸ Vd. C. M. KEESLING, *Early Greek Portraiture. Monuments and Histories*, Cambridge 2017, 175.

Contestualizzare un'ideologia: il tempio di Apollo Thearios

La ricognizione di una coerenza interna tra le dediche della piazza di Trezene comincia dal tempio di Apollo, che precede il discorso sul gruppo scultoreo e appare il fulcro di quest'area pubblica per tutta una serie di ragioni:

- la sua grande antichità (*παλαιότατον*), sottolineata a discapito di due santuari asiatici, quelli di Atena a Focea e di Apollo Pythias a Samo, il primo saccheggiato dal medo Arpago;
- la posizione nel testo, tra l'altare di Elio Eleutherios eretto a seguito dello scampato pericolo persiano e il portico dei profughi ateniesi nella stessa circostanza;
- la supposta vicinanza con il luogo di rinvenimento del celeberrimo decreto di Temistocle, presso le fondamenta della chiesa di Hagia Soteira⁹;
- l'unico *psephisma* trezenio sicuramente classico, in cui si vara l'alleanza con Atene nel 370/69 a.C., presenta un'invocazione ad Apollo Thearios per la salvezza della città (vv. 15-16)¹⁰;
- la dedica di una statua del dio da parte di un sacerdote di nome Alexandros, opera del più dotato tra i figli di Prassitele, Cefisodoto, dimostra la vivacità del culto anche nella tarda età classica¹¹.

La collocazione sul terreno del santuario rimane dubbia; seguendo il Welter, esso occupa l'angolo sud-ovest della *stoa*, diametralmente antistante all'Artemision ἐν τῇ ἀγορᾷ¹². Quest'ultimo è riconosciuto in un edificio rettangolare dalle grandi fondazioni in *poros*, con resti della partizione del pronao e della cella. L'interpretazione si basa

⁹ Iscrizione: *SEG XVIII*, 153; *XXIX*, 376; stele: Atene, Museo Epigrafico, inv. 13330; *editio princeps*: M. H. JAMESON, *A Decree of Themistokles from Troizen*, «Hesperia. Journal of the American School of Classic Studies in Athens», 29, 2 (1960), 198-223.

¹⁰ *IG IV* 748; per l'evento X. *HG* 7, 2, 2; vd. M. PIÉRART, *Argolis*, in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. M. H. HANSEN and T. H. NIELSEN, Oxford 2004, 616.

¹¹ *IG IV* 766.

¹² WELTER, *Troizen*, 18-19.

sulla lettura di un'iscrizione reimpiegata nella vicina chiesa di Hagios Georgios, anch'essa in rovina (Fig. 3). D'altro canto, il nome della dea appare una seconda volta, in un blocco dalla chiesa di Episkopi, lontana un kilometro in direzione ovest. Stando così le cose, non sembra possibile accogliere acriticamente l'identificazione dell'Edificio rettangolare con il tempio della Soteira. Oltretutto, lo *psephisma* del 370/69 a.C. è stato inglobato nella chiesa di Hagios Georgios, rendendo plausibile piuttosto la sovrapposibilità delle fondazioni in *poros* con il tempio di Apollo¹³.

Questi assai scarni *Realien* restituiscono l'immagine del più vetusto *hieron* della città, rinforzata dalla presenza, ancora nel II secolo d.C., dell'*agalma* di culto del trezenio Ermone, autore anche degli *xoana* dei Dioscuri. Pausania è puntuale nel rimarcare la distanza temporale da due templi ionici per qualche ragione analoghi, dando per scontato un processo ecdotico di natura antiquaria; è plausibile, dunque, che il senso del paragone sia nell'affermazione ὃν Ἄρπαγός ποτε ὁ Μῆδος ἐνέπηρσεν, esplicita presso l'Athenaion dei Focei. La vicenda è ben nota in Erodoto¹⁴ e si incastra con il gusto dell'autore, spesso restio a soffermarsi troppo su quanto già espresso dallo storico predecessore. I due spunti letterari si agganciano senza soluzione di continuità e danno luogo a considerazioni di natura cooperativa. Gli abitanti di Focea, riluttanti alla prospettiva della dominazione persiana, scelgono di abbandonare la loro città e prendere la via del mare:

ἐν ᾧ ὃν ὁ Ἄρπαγος ἀπὸ τοῦ τείχεος ἀπήγαγε τὴν στρατιήν, οἱ Φωκαῖες ἐν τούτῳ κατασπάσαντες τὰς πεντηκόντερους, ἐσθέμενοι τέκνα καὶ γυναῖκας καὶ ἔπιπλα πάντα, πρὸς δὲ καὶ τὰ ἀγάλματα τὰ ἐκ τῶν ἱρῶν καὶ τὰ ἄλλα ἀναθήματα, χωρὶς ὅ τι χαλκὸς ἢ λίθος ἢ γραφὴ ἦν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα ἐσθέντες καὶ αὐτοὶ εἰσβάντες ἔπλεον ἐπὶ Χίου. τὴν δὲ Φωκαίην ἐρημωθεῖσαν ἀνδρῶν ἔσχον οἱ Πέρσαι.

e mentre Arpago conduceva il suo esercito lontano dalle mura, in questo frangente i Focei misero in mare le penteconteri, vi imbarcarono i figli, le

¹³ Vd. anche J. M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, 101, n. 185.

¹⁴ 1, 163, 3-164.

donne e tutti i beni mobili, vi aggiunsero le statue degli dei prelevate dai santuari e gli altri doni votivi, tranne gli oggetti di bronzo o di marmo e i dipinti; caricato dunque tutto il resto e imbarcatasi anche loro, salparono alla volta di Chio. Focea, priva di abitanti, fu occupata dai Persiani¹⁵.

I Focei emigrano come, in seguito, i Tei¹⁶; la stessa alternativa immaginata da Biante di Priene¹⁷. Pausania adopera, insomma, un espediente retorico, una metonimia in cui il fato dei templi prefigura quello della città. I Sami invece, pur non escludendo la notazione dotta che accomuna due antichi *Apollonia*, salvano la città e i santuari disertando¹⁸.

A fare la differenza, a Trezene, non è solo la veneranda età del santuario, ma anche la sua spendibilità politica. L'*agorà* e i suoi monumenti, idealmente raccolti intorno al tempio di Apollo, partecipano degli avvenimenti delle guerre persiane all'unisono. La città appare deliberatamente impegnata a sottolineare con vigore il suo ruolo liberatore, specie verso Atene, in una dialettica continua tra accoglienza e resistenza. La liturgia della salvezza è affidata poi, sul lato opposto, al tempio che Teseo intitola ad Artemide 'Salvatrice' dopo aver sconfitto una creatura anomica come il Minotauro. Anche gli altari che occupano la direttrice immaginaria tra le due strutture sono dedicati a divinità dalle epiclesi altrettanto eloquenti (Dioniso Soter, Elio Eleutherios). Concettualmente, la dimensione mitica sembra sovrapporsi mescolandosi a quella storica, secondo la proiezione delle vicende del passato entro l'attualità del presente. La trasformazione dello spazio deputato alla frequentazione quotidiana in un vero e proprio memoriale alle guerre persiane è un'esigenza primaria che si interseca anche alle tradizioni locali, quali quelle riguardanti le mitiche fondazioni dell'ecista Pitteo, nonno di Teseo¹⁹.

Le statue del portico sono indissolubilmente legate a questa narrazione, materializzando l'evento che più lega la città argolica ad Atene.

¹⁵ Trad. a cura di F. Bevilacqua in Erodoto, *Le Storie*, a cura di A. COLONNA - F. BEVILACQUA, Libri V-IX, Torino 1996, 226-27.

¹⁶ Hdt. 1, 168.

¹⁷ Hdt. 1, 170.

¹⁸ Hdt. 6, 25, 2.

¹⁹ Paus. 2, 30, 9.

Lo psephisma di Temistocle e il mito del Medikos polemos (348-324 a.C.)

La destinazione strategica dell'*agorà* e dei suoi monumenti si arricchisce di un elemento decisivo, quale il decreto di Temistocle. Il testo epigrafico rinvenuto nel 1959 e, dunque, successivo alla pubblicazione del Welter, combacia con l'angolo nord-ovest della piazza accordandosi con la posizione della *stoa* da lui ipotizzata²⁰. La letteratura in merito è oggi imponente, irrigidita su alcune difficoltà apparentemente insormontabili che riguardano la redazione. Se la semplice trascrizione di un documento autentico del V secolo a.C. è da escludersi a causa di anacronismi, particolarità linguistiche e formulari²¹, non c'è accordo sulla cronologia precisa, che oscilla secondo i caratteri paleografici tra la seconda metà del IV e la prima metà del III secolo a.C. Soprattutto, la diatriba è andata cristallizzandosi tra chi lo ritiene un calco dell'originale, bilanciando di volta in volta le interpolazioni²², o un apocrifo²³. Di conseguenza, è stato poi

²⁰ WELTER, *Troizen*, 17 considera i ritratti un *ex voto* per il tempio di Artemide.

²¹ Vd. C. BEARZOT, *Il 'decreto di Temistocle'*, in *Iscrizioni greche. Un'antologia*, a cura di C. ANTONETTI e S. DE VIDO, Roma 2017, 253. Originale secondo H. BERVE, *Zur Themistokles-Inschrift von Troizen*, «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse», 3 (1961), 1-50; M. H. JAMESON, *A Revised Text of the Decree of Themistokles from Troizen*, «Hesperia. Journ. of the American School of Classic Studies in Athens», 31, 3 (1962), 310-15; B. D. MERITT, *Note on the Text of the Decree of Themistokles*, «Hesperia. Journal of the American School of Classic Studies in Athens», 31, 4 (1962), 413; C. W. FORNARA, *The Value of the Themistocles Decree*, «American Historical Review», 72 (1967), 425-33; più di recente, con datazione al settembre 481 a.C., N. G. L. HAMMOND, *The Narrative of Herodotus VII and the Decree of Themistocles at Troezen*, «The Journ. of Hellenic Studies», 102 (1982), 75-93; ID., *The Manning of the Fleet in the Decree of Themistocles*, «The Phoenix. The Journ. of the Classical Association of Canada», 40 (1986), 143-48.

²² M. M. HENDERSON, *The Decree of Themistocles*, «Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa», 20 (1977), 85-103; ma già sospetto su alcuni elementi JAMESON, *A Decree*, 223.

²³ L. MORETTI, *Nota al decreto di Temistocle trovato a Trezene*, «Riv. di filol. e di istr. classica», 38 (1960), 390-402; M. GUARDUCCI, *Nuove osservazioni sul 'decreto di Temistocle'*, *ibid.*, 39 (1961), 48-78; M. CHAMBERS, *The Authenticity of the Themistocles decree*, «American Historical Review», 67 (1961-62), 306-16; C. HIGNETT, *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford 1963, 458-68; R. SEALEY, *A Note on the Supposed*

necessario individuare le giuste contingenze per una rivendicazione trezenia delle guerre persiane, ora in funzione antimacedone, ora collaborazionista²⁴.

Dal momento che un passaggio del decreto (vv. 6-8) spiega l'evento raffigurato nel portico con le donne e i fanciulli ateniesi, la sovrapposibilità delle statue e del documento è abbastanza fondata:

Ἀθηναίου-
[ς δ' ἄπ]α[ντας καὶ τοὺς ξένο]υς τοὺς οἰκοῦντας Ἀθήνησι
[τὰ τέκ]ν[α καὶ τὰς γυναῖκ]ας ε[ἰς] Τροιζῆνα καταθέσθαι [...]

Gli Ateniesi stessi e gli stranieri che risiedono in Atene mandino i figli e le donne a Trezene [...]²⁵

Anche in questo caso, il discorso sulla recenziarietà dell'epigrafe rispetto alle sculture è una questione aperta, improntata sulla deduzione che un *medium* abbia ispirato l'altro nella rappresentazione dello stesso avvenimento²⁶. È possibile impostare il problema secondo un nuovo ordine di idee, senza dover necessariamente postulare un an-

Themistocles Decree, «Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie», 91 (1963), 376-77; L. BRACCESI, *Il problema del decreto di Temistocle*, Bologna 1968; M. JOHANSSON, *The Inscription from Troizen: A Decree of Themistocles?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 137 (2001), 69-92.

²⁴ Guerra lamiaca (323-322 a.C.): fondamentale BRACCESI, *Il problema*; ora G. MILLINO, *Atene e l'estremo crepuscolo della democrazia*, «Anemos. Studi di storia antica», 3 (2005), 133-47; guerra cremonidea (267-261 a.C.): N. ROBERTSON, *The Decree of Themistocles in its Contemporary Setting*, «The Phoenix. The Journ. of the Classical Association of Canada», 36 (1982), 1-44; anche JOHANSSON, *The Inscription* (ca. 275 a.C.); collegamento con Stratocle di Diomeia e redazione nel 303-302 a.C.: F. MUCCIOLI, *Stratocle di Diomeia e la redazione trezenia del 'decreto di Temistocle'*, in *Studi ellenistici XX*, a cura di B. VIRGILIO, Pisa - Roma 2008, 109-36. Un'eccezione è in GUARDUCCI, *Nuove*, che riporta il decreto alla guerra sociale (357-355 a.C.).

²⁵ Trad. BEARZOT, *Il 'decreto di Temistocle'*, 252.

²⁶ Collegamento tra le statue e il decreto: W. GAUER, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen*, Tübingen 1968, 121, n° 5; statue precedenti: H. A. SHAPIRO, *Theseus, Athens, and Troezen*, «Archäologischer Anzeiger» (1982), 291-97 (di poco *post* 479 a.C.); *Pausania*, a cura di MUSTI - TORELLI, 318, 31, 52-57; statue successive: KEESLING, *Early*, 176 (prima età ellenistica, oppure interpretazione a posteriori delle guide locali).

tefatto. Lo *psephisma* si lega alla rivalutazione dell'operato di Temistocle, espressamente citato in apertura (vv. 1-3):

[θεοί].

ἔδοξ[εν] τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμῳ·

Θεμισ[τοκλ]ῆς Νεοκλέους Φρεάρριος εἶπεν·

Dei.

Fu deliberato dal consiglio e dall'assemblea del popolo; Temistocle, figlio di Neocle, del demo di Frearrio fece la proposta²⁷.

Erodoto, al contrario, che pure a tale mobilitazione sembra alludere, non dice espressamente né di *psephisma* né di un singolo proponente²⁸. Tralasciando i problemi dettati dalle difficoltà di armonizzare la cronologia di questa testimonianza e il decreto temistocleo, datato prima dell'Artemisio (agosto 480 a.C.)²⁹, la sottolineatura del ruolo attivo svolto dal più controverso tra i protagonisti dello scontro è meglio inquadrabile nel processo di recupero postumo della sua fama. Le fonti contemporanee, infatti, trasmettono un giudizio apertamente ostile all'operato di Temistocle, indiscutibile almeno in tre casi paradigmatici:

- il lirico Timocreonte, esiliato per medismo con voto favorevole da parte di Temistocle, gli riserva versi polemici quando quest'ultimo fu accusato della stessa cosa³⁰;
- di Stesimbrotto di Taso si conserva il titolo di un pamphlet antitemistocleo, *Περὶ Θεμιστοκλέους καὶ Θουκυδίδου καὶ Περικλέους*³¹;

²⁷ Trad. BEARZOT, *Il 'decreto di Temistocle'*, 252.

²⁸ 7, 144, 3: ἔδοξέ τέ σφι μετὰ τὸ χρηστήριον βουλευομένοισι ἐπιόντα ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα τὸν βάρβαρον δέκεσθαι τῆσι νηυσὶ πανδημεῖ, τῷ θεῷ πειθομένους, ἅμα Ἑλλήνων τοῖσι βουλομένοισι; 8, 41, 1: μετὰ δὲ τὴν ἄπιξιν κήρυγμα ἐποιήσαντο, Ἀθηναίων τῆι τις δύναται σώζειν τέκνα τε καὶ τοὺς οἰκέτας. ἐνθαῦτα οἱ μὲν πλείστοι ἐς Τροίζηναι ἀπέστειλαν, οἱ δὲ ἐς Αἴγιναν, οἱ δὲ ἐς Σαλαμίνα.

²⁹ Vv. 40-44; così anche Nep. *Them.* 2, 6-8; *pace* Aristid. 13, 139; 46, 188, 192 e i relativi *scholia* 3, 175, 600 Dindorf; Plu. *Them.* 7, 1; 10, 4-5 (dopo l'Artemisio e prima di Salamina).

³⁰ Plu. *Them.* 21, 7.

³¹ Ath. 13, 589e.

- l'etica erodotea non risparmia critiche all'atteggiamento di costante ambiguità del personaggio, soprattutto riguardo la *pleonexia*³².

La rinascita di Temistocle è più forte nel IV secolo a.C., i cui esiti si colgono bene nelle biografie di Plutarco e Cornelio Nepote. Ancora, il diverso trattamento riservatogli emerge dal confronto tra Plutarco ed Erodoto quando quest'ultimo, discutendo intorno all'episodio della sparizione del serpente Erittonio, non ricorda per nulla l'intervento di Temistocle³³. La valorizzazione della figura del vincitore di Salamina è un espediente retorico, probabilmente funzionale all'educazione dei giovani. Non a caso, Eschine accomuna i decreti di Milziade e Temistocle con il giuramento degli efebi nel tempio di Aglauro, lasciando ragionevolmente supporre un collegamento tra la riorganizzazione di questo istituto, opera di Licurgo, e le vittorie contro i Medi³⁴.

L'iscrizione, allora, è pienamente coinvolta nella costruzione di una mitologia filoateniese, riverberata su Trezene probabilmente in questa fase. L'uso politico di un momento fondamentale della coscienza di Atene, che trova posto nel fulcro della vita pubblica della città e si riflette nell'ospitalità accordata, è paragonabile al fiorire di altri documenti legati alle guerre persiane. Questi, come il decreto di Milziade e il giuramento di Platea, sono considerati creazioni degli anni Quaranta del secolo³⁵. La possibile genesi di tale propaganda è stata riportata alla rivalità verso Filippo II, in seguito alla devastazione di Olinto nel 348 a.C. In generale, è possibile asserire che l'opposizione alla crescente intromissione dei Macedoni negli affari delle *poleis* greche abbia fornito una spinta propulsiva non indifferente. Infatti, il primo

³² 8, 112, 1; vd., in opposizione, Th. 1, 138.

³³ Hdt. 8, 41, 2-3; Plu. *Them.* 10, 1-2.

³⁴ D. 19, 303; al riguardo MUCCIOLI, *Stratocle*, 132.

³⁵ Il fenomeno dei *Fourth-Century 'forgeries'* è indagato da C. HABICHT, *Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege*, «Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie», 89 (1961), 1-35; segue R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge - New York 1989, 83-93. Giuramento di Milziade: Arist. *Rh.* 3, 1411a; Nep. *Milt.* 4, 4, Plu. *Moralia* 628e; di Platea: *Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC*, ed. by P. J. RHODES - R. G. OSBORNE, Oxford 2003, 440-49; D. KELLOGG, Οὐκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδα: *The Epebic Oath and the Oath of Plataia*, «Mouseion», 8 (2008), 1-22.

riferimento esplicito allo *psephisma* temistocleo è contenuto in un'orazione demostenica del 343 a.C., volta a denunciare il trasformismo di Eschine³⁶. Proprio Demostene, altrove, introduce Temistocle con una certa enfasi: ὁ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἀπάντων ἀνδρῶν ἐνδοξότατος³⁷.

L'arte del tempo è certamente partecipe del mutamento culturale che si raccoglie sui fatti della resistenza antipersiana. Ad Atene, fulcro di questa politica, l'*agorà* e il portico *Peisianakteios* tornano al centro della riflessione, secondo le parole pronunciate da Eschine nel 330 a.C.³⁸ Il dipinto di Maratona è un esempio positivo, poiché gli onori vengono tributati secondo democrazia, in antitesi rispetto alla corona proposta per Demostene. La giusta mancanza del nome di Milziade sulla pittura può a ben ragione fare passare sotto silenzio la presenza di ritratti onorari. Del resto, trascorsi oltre cinquant'anni dall'erezione pubblica, nell'*agorà*, della prima statua di stratega³⁹, è escluso che l'uso di un mezzo figurativo come il ritratto desti ancora scalpore. Inoltre, che Milziade avesse goduto comunque di un trattamento diverso rispetto ai compagni è esplicito nel passo, così come lascia intendere l'aggiunta di *iconicus* alle immagini dei duci in Plinio⁴⁰. L'abbinamento di Temistocle e Milziade in due dediche, situate rispettivamente nel teatro di Dioniso e nel Pritaneo⁴¹, appare storicamente improbabile in età protoclassica e induce decisamente a ritenerle creazioni retrospettive. È possibile che i ritratti del Pritaneo risalcano agli anni centrali del IV secolo a.C.⁴², in accordo con il

³⁶ 19, 303.

³⁷ 20, 73. Altre operazioni per il recupero della fama di Temistocle: Paus. 1, 36, 1 (Salamina); 37, 1 (Pireo).

³⁸ 3, 186.

³⁹ Si tratta di Conone dopo i fatti di Cnido (394 a.C.): D. 20, 70; *schol.* D. 21, 62; anche Isoc. *Euag.* 57; Nep. *Timoth.* 2, 3; Paus. 1, 3, 2.

⁴⁰ 35, 57: «in eo proelio iconicos duces pinxisse tradatur».

⁴¹ Teatro: *schol.* Aristid. 46, 161, 13; Pritaneo: Paus. 1, 18, 3 (riconosciuti pur con la *metegrapsan* in un Tracce e un Romano).

⁴² Vd. D. METZLER, *Porträt und Gesellschaft. Über die Entstehung des Griechischen Porträts in der Klassik*, Berlin 1971, 191; R. KRUMEICH, *Bildnisse griechischer Herrscher und Staatsmänner im 5. Jahrhundert v. Chr.*, München 1997, 85-86; R. DI CESARE, *Il ritratto di Temistocle, dal Cinosarge a Ostia*, «Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle Missioni italiane in Oriente», 95 (2018), 241. W. BLÖ-

clima politico che dà luogo al proliferare degli *pséphismata*. Un contesto che incontra il favore di Licurgo (338-324 a.C.), celebre per operazioni di recupero della memoria ateniese, come il monumento pubblico ai tre grandi tragici⁴³.

L'erma ravennate recante il nome di Milziade inscritto in greco, oltre a due epigrammi su Maratona in greco e in latino che rinforzano l'associazione, è compatibile con questa fase (Fig. 4)⁴⁴. Il ritratto, vista l'assenza dell'elmo, rivela i capelli corti del cittadino medio ateniese. Il volto particolarmente inespressivo e il mantello che ricade sulla spalla sinistra avvicinano l'iconografia a quella di Eschilo, Sofocle ed Euripide. L'archetipo, di conseguenza, è attribuibile con buona verosimiglianza al decennio 330-320 a.C., forse rispondente proprio al tipo del Pritaneo. Lo stesso Temistocle ben si sposa alla restaurazione di Licurgo, concretizzatasi nella ripresa, negli anni intorno al 330 a.C., del santuario di Artemide Aristoboule⁴⁵.

SEL, *Themistokles bei Herodot: Spiegel Athens im fünften Jahrhundert. Studien zur Geschichte und historiographischen Konstruktion des griechischen Freiheitskampfes 480 v. Chr.*, Stuttgart 2004, 253; M. D. GYGAX, *Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City: The Origins of Euergetism*, Cambridge 2016, 166 datano al IV secolo a.C. anche le statue del teatro.

⁴³ Paus. 1, 21, 1-2; Plu. *Moralia* 841f.

⁴⁴ Museo Nazionale, inv. 347. Il tipo è comunemente datato alla metà del IV secolo a.C. o poco dopo: W. GAUER, *Die griechischen Bildnisse der klassischen Zeit als politische und persönliche Denkmäler*, «Jahrb. des Deutschen Archäologischen Instituts», 83 (1968), 128-32; D. HERTEL, *Das Portrat des Miltiades. Zum Wandel des Feldherrnbildnisses im klassischen Athen*, «Madrider Mitteilungen», 36 (1995), 259-68; KRUMEICH, *Bildnisse*, 86-87, 235-36, n° A 28-32; P. ZANKER, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, trad. F. DE ANGELIS, Torino 1997, 72-74; G. I. DESPINIS, *Vermutungen zum Marathon-Weihgeschenk der Athener in Delphi*, «Jahrb. des Deutschen Archäologischen Instituts», 116 (2001), 110; D. PIEKARSKI, *Anonyme griechische Porträts des 4. Jhs. v. Chr. Chronologie und Typologie*, Rahden 2004, 67-68; DI CESARE, *Il ritratto*, 241; pace G. M. A. RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, I, London 1965, 96-97 (ca. 450); K. SCHEFOLD, *Der Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel 1997², 346 (creazione classicista di II secolo d.C.); S. DILLON, *Ancient Greek Portrait Sculpture. Context, Subjects, and Styles*, Cambridge 2006, 102-03, 204, n° 121; E. VOUTIRAS, *Imagines virorum illustrium. Problemi di identificazione dei ritratti greci*, «Archeologia classica», 60 (2009), 98 (falso imperiale da un originale tardoclassico).

⁴⁵ Fondazione temistoclea: Plu. *Them.* 22, 1-2; ricostruzione, opera forse di Neotolemo di Melite: J. THREPSIADES - E. VANDERPOOL, *Themistokles' Sanctuary of Artemis*

Il significato politico del gruppo del portico dell'agorà trezenia e la sua cronologia

La percezione di una Grecia unita secondo la versione ateniese delle guerre persiane è un progetto possibile, a Trezene, solo all'indomani di Cheronea, quando appunto Licurgo viene eletto *tamias*. Il legame con Atene si intensifica nella guerra lamiaca, la cui fine coincide con la morte di Demostene (322 a.C.)⁴⁶. Il ricordo della partecipazione ai fatti del 480 a.C. attualizza l'identità della città argolica e ne promuove l'autonomia, chiarendo finalmente con chi fare fronte comune. Le sculture del portico fungono da memoriale dell'evento che più ottenne il favore ateniese; l'accoglienza dei profughi, invero condivisa con Egina e Salamina, oltre a certificarne l'alleanza in chiave antimacedone, può ragionevolmente leggersi in relazione a un disegno ancora più prossimo e contemporaneo.

Tra le nebulose vicende della Trezene della seconda metà del IV secolo a.C. è possibile isolare una fase, all'indomani della sconfitta greca a Cheronea, in cui una fazione favorevole ai Macedoni prende il controllo della città⁴⁷. Probabilmente si tratta del risultato di una *stasis*, dal momento che un certo numero di cittadini furono mandati in esilio e almeno alcuni di loro ottennero diritti politici ad Atene nel 338/7 a.C.⁴⁸ Gli sconvolgimenti nell'ordinamento sociale portano al-

Aristoboule, «Archaiologikon Deltion», 19 (1965), 26-36; J. TRAVLOS, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London 1971, 121-23; R. E. WYCHERLEY, *The Stones of Athens*, Princeton 1978, 189-90. Obiezioni in P. AMANDRY, *Thémistocle à Mélitè*, in Χαριστήριον εις Αναστάσιον Κ. Ορλάνδου, IV, Athina 1967-68, 265-79. Una sintesi del santuario è in E. CARANDO, *10.2 – Il santuario di Artemide Aristoboule*, in *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.*, 4: *Ceramico, Dipylon e Accademia*, a cura di E. GRECO, Athina - Paestum 2014, 1242-43.

⁴⁶ Vd. *Pausania*, a cura di MUSTI - TORELLI, 319, 53-4 con riferimento anche al legame tra le due *poleis* per le epoche più antiche. Per lo stato dei democratici ateniesi dopo Cheronea vd. L. DE MARTINIS, *I democratici ateniesi dopo Cheronea alla luce del nuovo Iperide*, «Aevum. Rassegna di Scienze storiche, linguistiche e filologiche», 86 (2012), 39-62.

⁴⁷ Hyp. *Dem.* 31; Lycurg. 1, 42.

⁴⁸ Hyp. *Ath.* 31: Ὅς οὕτω πονηρός ἐστι καὶ πανταχοῦ ὁμοίος ὥστε καὶ εἰς Τροίξῃνα ἔλθων καὶ ποιησαμένων αὐτὸν Τροίξῃνίων πολίτην, ὑποπεσῶν Μνησίαν [τὸ]ν Ἀργεῖον καὶ ὑπ' ἐκείνου κατασ[τα]θεῖς [ἄρχω]ν, ἐξέβαλεν τοὺς πολίτας ἐκ τῆς

l'emerge del filomacedone Mnesia di Argo⁴⁹. La testimonianza dell'orazione *Contro Atenogene* è davvero preziosa: Iperide accusa Atenogene, un meteco di origine egiziana, di aver lasciato Atene poco prima di Cheronea. Emigrato a Trezene, dopo essere stato naturalizzato beneficia della protezione del governatore e partecipa all'espulsione dei Trezeni, condividendo così la responsabilità dell'accaduto. Non è chiaro quanti rifugiati abbiano acquisito la cittadinanza ateniese come risultato di questa politica, ma potrebbero non essere stati molto numerosi. Gli Acarnani che cercano rifugio ad Atene negli stessi anni si vedono concedere la cittadinanza solo ai due *leader*, entrambi i quali godono comunque di privilegi ereditari. I loro seguaci ottengono invece l'ammontare dei diritti di *isoteleia*⁵⁰. È possibile che una simile differenziazione sia stata adoperata anche nel caso dei Trezeni e che Iperide, al fine di rendere il suo punto di vista più parziale, abbia peccato di qualche generalizzazione di troppo.

In seguito, il rapporto con Atene torna positivo, probabilmente dopo il ritorno in patria dei ribelli. Un evento così prossimo nel tempo vede accordato a Trezene un favore, l'accoglienza, che evoca da vicino l'episodio del 480 a.C. a parti invertite. Esso deve essere stato ben chiaro ai fautori del gruppo dell'*agorà*. La stessa generazione avrà predisposto la messa in opera delle sculture, quale lascito ancora più duraturo e favorito dalle concessioni citate da Iperide. Una relazione che sarà estremamente solida, come indica la decisione di Demostene di rifugiarsi a Trezene nel 325 a.C. – trovandosi tuttavia sostanzialmente inoperoso e scemando il suo ruolo pubblico⁵¹ e la partecipazione alla lega peloponnesiaca ribelle ad Antipatro⁵².

Sulla base dell'orazione, databile tra il 329 e il 324 a.C.⁵³, è possibile precisare il *terminus post quem* per le statue. Esso coincide con

[πόλ]εως, ὡς ὑμῖν αὐτοὶ μαρτυρήσουσιν: ἐνθάδε γὰρ φεύγουσιν. Vd. M. J. OSBORNE, *Naturalization in Athens*, III, Bruxelles 1983, 71-72, n° T72; PIÉRART, *Argolis*, 616.

⁴⁹ Da indentificare con il Μνασέας argivo di D. 18, 295, citato tra i traditori filomacedoni.

⁵⁰ *IG II*² 237.

⁵¹ *D. Ep.* 2, 18-19, *Plu. Dem.* 26, 5.

⁵² *D.S.* 18, 11, 2, *Paus.* 1, 23, 3-5; 25, 4.

⁵³ Vd. P. LAUCIANI, *Alcune note al testo di Iperide, Contro Atenogene*, «Riv. di cultura classica e medioevale», 40, 1-2 (1998), 145, n. 1.

la data del processo, poiché si avvale della deposizione degli esuli trezeni. È assolutamente significativo che questi, chiamati a testimoniare, facciano riferimento alla loro gentilezza nei confronti degli Ateniesi occorsa più di centocinquant'anni prima⁵⁴. A riprova di ciò, Iperide invita l'araldo a leggere τὸ τῶν [Τροιζηνίων] ψήφισμα⁵⁵.

In Mesopotamia, nella primavera del 324 a.C., Alessandro emana uno dei suoi ultimi provvedimenti. Annuncia, prima di fronte all'assemblea dell'esercito e soltanto successivamente ai Greci riuniti a Olimpia, tramite il messo Nicanore di Stagira, il rientro dei rifugiati politici nelle città di appartenenza. La misura, in generale, non suscita resistenze, se non laddove l'azzeramento dei conflitti politici equivale alla perdita dei propri domini: tra gli Etoli per l'acarnana Eniade e ad Atene per la cleruchia di Samo⁵⁶. Se i Trezeni si trovano ancora ad Atene all'epoca dell'udienza, com'è certo, probabilmente essa si è tenuta anteriormente alla data dell'editto. I ritratti allora, legati allo *psephisma* temistocleo e inseriti in un disegno che coinvolge l'intera *agorà*, prefigurano materialmente il ritorno in patria dei diseredati *post 324 a.C.*, entro un sottile equilibrio tra passato storico e presente mitico. Offrono un paradigma di *xenia* positiva e sugellano con una *sphragis* apertamente politica la fedeltà verso Atene «*vindex publicae libertatis*»⁵⁷, stavolta definitiva.

Donne e bambini: i precedenti nella ritrattistica classica

Il sostrato ideologico che induce l'autore delle statue del portico a realizzare le *eikones* delle Ateniesi, in un momento di forte compar-

⁵⁴ Hyp. Ath. 31: ἀπομνημονεύσαντες [τῆ]ν εὐεργεσίαν τὴν πρὸς τὸν βάρβαρον δι' ἐτῶν πλείονων [ἢ πε]ντήκοντα κ[αί] ἑκατόν.

⁵⁵ Ath. 33.

⁵⁶ Curt. 10, 2, 4; D.S. 17, 109; 18, 8; Iust. 13, 5, 2. La vasta bibliografia sull'editto degli esuli è raccolta, tanto per le fonti antiche quanto per i lavori moderni, da S. DMITRIEV, *Alexander's Exiles Decree*, «Klio. Beiträge zur alten Geschichte», 86, 2 (2004), 348-81; *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford 2005, 92, n. 160.

⁵⁷ Curt. 10, 2, 6.

tecipazione emozionale, ben si inserisce nel fiorire della ritrattistica femminile. Essa è da ascrivere, come mostrano le basi di statue, alla metà del IV secolo a.C. I primi contesti sono quasi esclusivamente santuariali, mentre l'iscrizione adopera la classica formula di dedica alla divinità⁵⁸. Alla prima metà del secolo si datano i ritratti sull'acropoli di Atene della sacerdotessa Lysimache e della sua *diakonos* Syeris, rispettivamente a firma di Demetrio di Alopece e Nicomaco⁵⁹. I rinvenimenti concordano con Pausania che incrocia, presso il *naos* di Atena, il ritratto di una vecchia di nome Syeris, alto solo un cubito⁶⁰. Il passo è corrotto e possibilmente conteneva anche la descrizione della Lysimache di Demetrio. L'esposizione del rito delle giovinette dette *arrhephoroi*, immediatamente precedente, conferma la localizzazione tra l'Arrhephoreion e l'Eretteo, laddove si trovano un buon numero di *korai* e basi onorarie di sacerdotesse. Inoltre, se si esclude l'anonima dedica di Cefisodoto e Timarco⁶¹, bisogna attendere il II secolo a.C. per un altro ritratto di sacerdotessa sull'acropoli, ossia la Philtera di Eucheir ed Euboulides⁶².

Dal punto di vista iconografico, una testa di donna anziana dal British Museum è stata identificata, non senza obiezioni, con la Lysimache di Demetrio, soprattutto per la presenza dello *strophion* (Fig. 5)⁶³.

⁵⁸ Vd. S. DILLON, *The Female Portrait Statue in the Greek World*, Cambridge 2010; KEESLING, *Early*, 74-79.

⁵⁹ Lysimache (*IG* II² 3453; Plin. *Nat. hist.* 34, 76) e Syeris (*IG* II² 3464) sono le uniche opere certe per questa fase, insieme alla sacerdotessa di Demetra e madre di Epigenes per l'*agorà*, opera di [...]os figlio di Aristeidios (*Agorà* I 5802). Vd. il catalogo in DILLON, *The Female*, 169-70.

⁶⁰ I, 27, 4.

⁶¹ *IG* II² 3455.

⁶² *IG* II² 3474.

⁶³ Inv. 1887,0725.31: per il ritratto e la base, con opinioni discordanti, J. SIX, *Ikonomographische Studien: XX. Lysimache, Priesterin der Athene*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung» 27 (1912), 279-324; A. MANTIS, Προβλήματα της εικονογραφίας των ιερείων και των ιερείων στην αρχαία ελληνική τέχνη, Athina 1990, 70-74; L. TODISCO, *Scultura greca del IV secolo: maestri e scuole di statuaria tra classicità ed ellenismo*, Milano 1993, 61-62, fig. 89; U. KRON, *Priesthoods, Dedications and Euergetism: What Part did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?*, in *Religion and Power in the Ancient Greek World*, eds. P. HELLSTRÖM and B. ALROTH, Uppsala 1996, 143-44; J. B.

La benda ritorna nella sacerdotessa di Nemesi Aristonoe di Ramnunte, della quale si possiede la statua in pentelico (Fig. 6)⁶⁴. Seppur datata al III secolo a.C., l'opera presenta una fortissima continuità con i modi del tardo classicismo, in particolare i rilievi, dimostrando che i cambiamenti dello stile incontrano molto lievemente la ritrattistica femminile⁶⁵.

Le fonti ricordano la prima effigie di Frine in marmo per il santuario di Eros a Tespie, opera giovanile di Prassitele, forse precedente la distruzione della città nel 371 a.C. Un'altra statua dell'etera è nel santuario di Apollo a Delfi, realizzata in bronzo dorato e issata su colonna: si inserisce nel decennio 340-330 a.C., verso la fine della carriera dello scultore, in funzione anche dello *status* di *anathema* privato, dedica della donna stessa⁶⁶. Il gusto dominante della produzione prassitelica,

CONNELLY, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007, 130-31; R. VON DEN HOFF, *Images and Prestige of Cult Personnel in Athens between the Sixth and the First Centuries B.C.*, in *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, eds. B. DIGNAS and K. TRAMPEDACH, Cambridge (MA) 2008, 120-24; C. M. KEESLING, *Athenian Sculpture in Transition: Two Statue Bases Signed by Demetrios of Alopeke* (IG, IP, 4895 and SEG, 12, 61), in *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stephen V. Tracy*, ed. by G. REGER, F. X. RYAN and T. F. WINTERS, Bordeaux 2010, 193-205; ID., *Syeris, Diakonos of the Priestess Lysimache on the Athenian Acropolis*, «Hesperia. Journal of the American School of Classical Studies at Athens», 81 (2012), 467-505; C. VORSTER, *Das Portrat im vorhellenistischen Griechenland – eine Standortbestimmung*, in *Bilder der Macht. Das griechische Porträt und seine Verwendung in der antiken Welt*, Hgg. D. BOSCHUNG und F. QUEYREL, Paderborn 2017, 36.

⁶⁴ Stele: IG I² 3462; statua: Atene, Museo Archeologico Nazionale, inv. 232; vd. N. KALTSAS, *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens*, trad. D. HARDY, Los Angeles 2002, 274, n° 574.

⁶⁵ Vd. DILLON, *The Female*, 106-10; ID., *Portraits of Women in the Early Hellenistic Period*, in *Early Hellenistic Portraiture. Image, Style, Context*, ed. by P. SCHULTZ and R. VON DEN HOFF, Cambridge 2007, 63-83; ID., *Female Portraiture in the Hellenistic Period*, in *A Companion to Women in the Ancient World*, eds. S. L. JAMES and S. DILLON, Oxford 2012, 272.

⁶⁶ Tespie: Paus. 9, 27, 5; Plu. *Moralia* 753e-f. La critica delle copie ha colto l'originale nella testa da Atene, Museo Archeologico Nazionale, inv. 1762; H. K. LAUTER, *Der Praxitelische Kopf Athen, Nationalmuseum 1762*, «Antike Plastik», 19 (1988), 21-29; KALTSAS, *Sculpture*, 244, n° 510; A. CORSO, *The Art of Praxiteles*, Roma 2004, 262-69; A. AJOOTIAN, *Praxiteles and Fourth-Century Athenian Portraiture*, in *Early Hellenistic Portraiture. Image, Style, Context*, eds. P. SCHULTZ and R. VON DEN HOFF,

aderente a un canone profondamente idealizzato, permette di ipotizzare un regime impersonale nell'elaborazione dei volti. Ancora, i ritratti retrospettivi delle poetesse Saffo e Corinna, commissionati rispettivamente dai Siracusani e dai Beoti tebani, entrambi di Silanione⁶⁷. Nel V secolo a.C., donne dalla biografia ignota o romanzata sono raffigurate metaforicamente, come la Leaina evocata da Pausania e da Plinio⁶⁸. Ella, molto intima di Armodio e Aristogitone, per non svelare la loro congiura è posta ai tormenti fino a spirare. La sua statua bronzea nel portico orientale dei Propilei non raffigura la donna, ma una leonessa, il simbolo del suo nome. L'artista è Anficate, mentre la ragione della scelta iconografica risiede nella volontà dei cittadini di non celebrare una cortigiana, ma di disporre una belva senza lingua, affinché si comprendesse comunque il significato dell'onore.

Eccetto l'ipotetico ritratto della sacerdotessa Lysimache, che rispetterebbe la formula «similitudinis quam pulchritudinis amantior» preferita dal suo artefice⁶⁹, le immagini di donne, sulla scorta dei materiali traditi, non si distaccano dall'idea della bellezza ideale e dalla ripetizione di schemi classici. La notazione di Pausania riguardo l'accento di classe delle profughe ateniesi a Trezene sembra riferibile, a prima vista, all'epigrafe o alla testimonianza delle guide (λέγονται), più che a una caratterizzazione fisionomica percepibile dai lineamenti esteriori. Secondo tale ragionamento, è interessante tenere a mente il profluvio di immagini femminili sui rilievi funerari tardo-classici. La comprensione del fenomeno ritrattistico attraverso la lente dei defunti poggia sullo studio di Johannes Bergemann⁷⁰: gli

Cambridge 2007, 14-15. Delfi: Ael. *VH* 9, 32; Ath. 13, 591b; D.Chr. 37, 28; Paus. 10, 15, 1; Plu. *Moralia* 401d. *Status quaestionis*: Pausania. *Guida della Grecia, Libro X: Delfi e la Focide*, a cura di U. BULTRIGHINI e M. TORELLI, Milano 2017, 335-38, 15, 1-3.

⁶⁷ Tat. *ad Graec.* 52; per Saffo anche Cic. *Verr.* 4, 57, 125. *Kopienkritik* in TODISCO, *Scultura*, 110-11, tavv. 231, 234.

⁶⁸ Paus. 1, 23, 1; Plin. *Nat. hist.* 34, 72; vd. anche Plu. *Moralia* 505e-f; Polyaen. 3, 45.

⁶⁹ Quint. *Inst.* 12, 10, 9.

⁷⁰ J. BERGEMANN, *Demos und Thanatos. Untersuchungen zum Wertsystem der Polis im Spiegel der attischen Grabreliefs des 4. Jahrhunderts v. Chr. und zur Funktion der gleichzeitigen Grabbauten*, München 1997.

abiti, le pose e i gesti rendono lo *status* e, al pari degli attributi, specificano l'appartenenza a un dato contesto socio-politico senza aggiungere nulla all'identità del personaggio effigiato. Un approccio più dettagliato alla resa della componente facciale si verifica sulle stele della metà del IV secolo a.C., specialmente nei gruppi plurifamiliari⁷¹. Nuovi particolari, se non propriamente fisionomici, tratteggiano con maggiore cura i segni del tempo, nell'ordine di distinguere le molte generazioni presenti in grandi insiemi di figure. Ampliando così tipologie secolari, i tentativi di individuazione si concentrano sul volto. Un tenue ma stimolante sforzo, considerata la natura fortemente conservatrice del monumento, che vede del resto il procrastinarsi di una lavorazione meno accurata delle espressioni e di nuovo formulare nel tardo IV secolo a.C., per opere ospitanti uno o due individui⁷².

Qualcosa ancora è possibile affermare riguardo la disposizione delle figure. L'unico precedente nella plastica monumentale che prevede la compresenza di *paides* e adulti è il donario dei Messeni a Olimpia, la cui cronologia occupa la seconda metà del V secolo a.C. Pausania legge l'epigramma più antico che lo ascrive all'eleo Callone⁷³, noto nell'Altis anche per l'Ermes con caduceo, offerto dal reggino Glaucia⁷⁴. Il gruppo raffigura trentacinque fanciulli, il *choro-didaskalos* e l'auleta naufragati nello Stretto di Messina. Le donne trezenie sono però λίθου, mentre le εικόνας ἐς Ὀλυμπίαν ἀνέθεσαν χαλκᾶς; proprio l'uso del primo è un punto a favore della datazione tarda, poiché teorie di statue in marmo affollano i santuari e le *agorai* in età ellenistica⁷⁵.

⁷¹ BERGEMANN, *Demos und Thanatos*, 116. Per le stele con bambini e adulti, i cui stilemi cominciano già dalla seconda metà del V secolo a.C., O. BOBOU, *Children in the Hellenistic World: Statues and Representation*, Oxford 2015, 111-13.

⁷² Secondo ZANKER, *La maschera*, 83-84, le stele funerarie di fine IV secolo a.C. riprendono i tratti caratteristici del filosofo, quali le rughe in fronte e la contrazione sopraccigliare. Tali espressioni però, applicandosi indistintamente su qualsiasi volto anziano, perdono la loro specifica qualifica divenendo vaghe e generiche.

⁷³ 5, 25, 4.

⁷⁴ Paus. 5, 27, 8; si conserva la base: *IvO* 271.

⁷⁵ Vd. DILLON, *The Female*, 22-23; KEESLING, *Early*, 175.

Statue di bambini e genitori riappaiono nel corso del IV secolo a.C. seguendo l'*acme* dell'Asklepion di Epidauro⁷⁶, quando si datano il tempio e la *thymele*, oltre alla stragrande maggioranza dell'evidenza epigrafica⁷⁷. Se si escludono i gruppi, il Museo di Epidauro conserva quindici immagini maschili e femminili di infanti che vanno dalla tenerissima età ai quattordici anni, non molto differenti dagli esemplari da Brauron⁷⁸. Il santuario argolico possiede una distintiva tradizione in merito a questa particolare accezione ritrattistica, che perdura anche nel pieno ellenismo, quando saranno regnanti e benefattori ad appropriarsi dello spazio sacro. Tra le evidenze, merita la menzione un particolarissimo *unicum*, che prevede la coesistenza di uomini, donne e bambini: si tratta di una serie statuette votive marmoree dell'ultimo quarto del IV secolo a.C., formato da cinque persone, tre dei quali fanciulli, distinti a loro volta in maschi nudi e femmine abbigliate. Questi, al centro e in scala maggiore rispetto agli adulti, avvalorano l'idea che la scena riguardi la venerazione dei figli di Asclepio da parte di due offerenti (Fig. 7)⁷⁹.

L'ergasterion di Prassitele e dei figli

Il *milieu* artistico fin qui esposto dimostra l'enorme valore documentario delle sculture dell'*agorà* di Trezene, dettato tanto dalla rarità nella combinazione dei soggetti effigiati, quanto per la notazione

⁷⁶ Anche KEESLING, *Early*, 176.

⁷⁷ Per le coordinate del santuario R. A. TOMLINSON, *Epidauros*, Granada-London 1983, 26-29; BOBOU, *Children*, 64.

⁷⁸ Vd. BOBOU, *Children*, 65.

⁷⁹ Atene, Museo Archeologico Nazionale, inv. 304 + 309 + 310: KALTSAS, *Sculpture*, 262-63, n° 549; O. BOBOU, *Private Sentiments in Public Places: Two Votive Groups from Epidauros*, in *Essays in Classical Archaeology for Eleni Hatzivassiliou 1977-2007*, ed. D. KURTZ, Oxford 2008, 213-20; ID., *Children*, 65, 235, n° 30; KEESLING, *Early*, 142. La questione sull'identità delle tre figure centrali rimane irrisolta: C. VORSTER, *Griechische Kinderstatuen*, Berlin 1983, 215-16, 382, n° 156 (cinque bambini); E. G. RAFTOPOULOU, *Figures enfantines du Musée National d'Athènes, Département des Sculptures*, München 2000, n° 36 (bambini eroizzati con i genitori).

del rango delle donne, possibilmente connessa alla formazione del ritratto fisionomico. Le immagini fanno sistema con quanto attestato contemporaneamente nell'*agorà* di Atene. Stando ad alcuni documenti epigrafici del 334/3-314/3 a.C.⁸⁰, Prassitele è qui impegnato in una delle sue ultime creazioni: il ritratto della giovane Archippe, raro esempio di dedica della madre alla figlia, senza neppure menzionare la divinità⁸¹. La base è stata rinvenuta nel corso degli scavi americani dell'*agorà*, in un muro bizantino a Sud dell'Eleusinion e a Est di alcune fortificazioni tardoromane⁸². L'*anathema* si combina con altri due basamenti superstiti: l'uno per Spoudias e Kleiokraiteia⁸³, un eccezionale donario del IV secolo a.C. formato da marito e moglie, *unicum* perché dedicato da loro stessi a Demetra e Kore; l'altro per Chairippe, sacerdotessa delle due dee, offerto dai fratelli Aristodemos e Philophonos⁸⁴. Anche la base dei coniugi è emersa dalle operazioni della missione statunitense, reimpiegata in una *stoa* sulle pendici settentrionali del Kolonos Agoraios (c.d. Southwest Building), datata al I secolo a.C. secondo i rinvenimenti ceramici. Lo scopritore ipotizza che la base sia stata danneggiata durante il

⁸⁰ Vd. AJOOTIAN, *Praxiteles and Fourth-Century*, 19-25.

⁸¹ *Agorà I 4568*. Ca. 350-345 a.C.: A. CORSO, *The Art of Praxiteles V: The Last Years of the Sculptor (around 340 to 326 BC)*, Roma 2014, 91, n° F 43. 350-330 a.C.: *Praxitèle*, Catalogue of the exhibition at the Louvre Museum, March 23-June 18, 2007, Paris 2007, ed. by A. PASQUIER - J.-L. MARTINEZ, 41, 50-51, n° 2. 350-325 a.C.: S. V. TRACY, *The Statue Bases of Praxiteles Found in Athens*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 167 (2008), 27-32; DILLON, *The Female*, 169, n° 10. Anni Venti del IV secolo a.C.: J. M. HURWIT, *Artists and Signatures in Ancient Greece*, New York 2015, 102.

⁸² Vd. T. L. SHEAR, *The Campaign of 1937*, «Hesperia. Journal of the American School of Classic Studies in Athens», 7, 3 (1938), 329-30; B. D. MERITT, *Greek Inscriptions*, «Hesperia. Journal of the American School of Classic Studies in Athens», 29, 1 (1960), 37-38, n° 46; AJOOTIAN, *Praxiteles*, 96.

⁸³ *Agorà I 4165*, con [...]ys[i]kl[es]. Ca. 368-364 a.C.: CORSO, *The Art*, 91, n° B 14. *Ante 361 a.C.*: HURWIT, *Artists*, 102, fig. 52. *Ante 360 a.C.*: AJOOTIAN, *Praxiteles and Fourth-Century*, 24. 360-350 a.C.: *Praxitèle*, ed. by PASQUIER - MARTINEZ, 41, 48-49, n° 1. Ca. 350 a.C.: DILLON, *The Female*, 169, n° 11. Spoudias è cliente di Demostene (41, 3).

⁸⁴ SEG LI 215. Ca. 360 a.C.: HURWIT, *Artists*, 184, n. 1. Ca. 350 a.C.: AJOOTIAN, *Praxiteles and Fourth-Century*, 25-27. Anni Quaranta del IV secolo a.C.: DILLON, *The Female*, 170, n° 14.

sacco sillano di Atene e, in seguito, adoperata come materiale da costruzione⁸⁵. Pertanto, se l'ipotesi coglie nel segno, Pausania non avrebbe potuto vedere il monumento durante la sua visita della città. È curioso che, a poca distanza, lo stesso Prassitele sia responsabile delle statue di culto del santuario di Demetra, la cui firma sembra apposta in caratteri 'attici' sulla parete, forse proprio a seguito della distruzione di Silla⁸⁶.

Il terzo basamento è stato portato alla luce dalla Γ' Eforia a Monastiraki, Areos 2-4, nei tardi anni Novanta dello scorso secolo, per i lavori di costruzione della metropolitana. Le tre dediche potrebbero dunque essere tutte legate al contesto dell'Eleusinion⁸⁷ e, di conseguenza, se così fosse, i ritratti corrispondenti assolvere anzitutto una funzione votiva. Tuttavia, come riferito poc'anzi circa i rilievi, l'elemento femminile è trattato alla stregua di un membro del nucleo familiare e raramente viene raffigurato da solo. La scultura a tuttotondo, invece, restituisce un focus peculiare sul dedicante e, certamente, sull'artista che non a caso sottoscrive tali sperimentazioni. I materiali chiariscono il ruolo delle donne nel IV secolo a.C., quali offerenti e oggetto dell'offerta: l'identificazione non avviene solo tramite la relazione con i membri maschili della famiglia, ma la scelta di raffigurare le donne come individui è un notevole passo in avanti nel campo della ritrattistica di genere.

Il *Lebenswelt* di Prassitele, mutuato dalla tradizione manoscritta, lo celebra quale prolifico autore di statue di divinità e satiri⁸⁸. Le basi supportano e completano un ulteriore interesse trasversale, che non contrae la produzione dei suoi umanissimi dei, situandosi nelle fasi

⁸⁵ Vd. T. L. SHEAR, *The Campaign of 1936*, «Hesperia. Journal of the American School of Classic Studies in Athens», 6, 3 (1937), 339-42; B. D. MERITT - A. G. WOODHEAD - G. A. STAMIREN, *Greek Inscriptions*, «Hesperia. Journal of the American School of Classic Studies in Athens», 26, 3 (1957); 200-03, n° 50; A. AJOOTIAN, *Praxiteles*, in *Personal Styles in Greek Sculpture*, eds. O. PALAGIA and J. J. POLLITT, Cambridge 1996, 95-96.

⁸⁶ Paus. 1, 2, 4.

⁸⁷ Vd. AJOOTIAN, *Praxiteles and Fourth-Century*, 28.

⁸⁸ *Fl. Ol.* 104^a (364-361 a.C.): Plin. *Nat. hist.* 34, 58. Sterminati gli studi su Prassitele: da ultimo la monografia di L. TODISCO, *Prassitele di Atene: scultore e bronzista del IV secolo*, Roma 2017 con bibliografia.

finali della carriera e cementando la spinta propulsiva verso la creazione di ritratti di cittadini privati, frequentissimi nei secoli a venire. Recentemente, è stata avanzata l'ipotesi che la paleografia di queste epigrafi rilasci un marchio di fabbrica dell'*ergasterion* di famiglia, caratterizzato da lettere di bell'aspetto e dall'accurata disposizione. Altre basi da Eleusi e da Atene, a firma di Cefisodoto II, mostrano infatti uno stile molto simile⁸⁹.

Proprio i dati epigrafici rivelano importanti notizie circa l'attività dei figli di Prassitele, sicché da questi bisogna partire. Cefisodoto e il fratello Timarco trascorrono la maturità presso l'Atene di Licurgo, come attestano le pesanti liturgie corrisposte dal primo in qualità di trierarca e sintrierarca nel 334/3-325/4 a.C.⁹⁰ Le ingenti somme versate fanno di lui uno dei cittadini più ricchi del tempo. La letteratura archeologica ha oramai interiorizzato l'asserzione di Hans Lauter, secondo cui l'assenza del patronimico di Cefisodoto dalle liste posteriori al 326/5 a.C. certificherebbe la morte del padre⁹¹. È verosimile che il rinomato *atelier* di Prassitele, passato ai fratelli, fosse stato uno dei più favoriti nel corso dell'attuazione del programma promosso da Licurgo⁹². La produzione di Cefisodoto, da solo o in coppia con Timarco, seppur meno copiosa di quella del genitore, comprende almeno sei effigi divine, due sculture architettoniche, otto

⁸⁹ Vd. TRACY, *The Statue*, 32.

⁹⁰ IG II² 1623, 1628-1629.

⁹¹ H. K. LAUTER, *Zur wirtschaftlichen Position des Praxiteles-Familie im spät-klassischen Athen*, «Archäologischer Anzeiger» (1980), 528. La personalità di Cefisodoto II (*fl.* Ol. 121^a, 296-293 a.C.: Plin. *Nat. hist.* 34, 51), fondata soprattutto sulla *Kopienkritik*, è rintracciabile in TODISCO, *Scultura*, 132-36; A. CORSO, *Retrieving the Style of Cephisodotus the Younger*, «Arctos. Acta Philologica Fennica», 48 (2014), 109-36; meglio P. SCHULTZ, *Kephisodotos the Younger*, in *The Macedonians in Athens, 322-229 B.C.*, Proceedings of an International Conference held at the University of Athens, May 24-26, 2001, ed. by O. PALAGIA and S. V. TRACY, Oxford 2003, 186-93; ID., *Politics and Personality? The Case of Kephisodotos the Younger*, in *Artists and Artistic Production in Ancient Greece*, ed. K. SEAMAN, Cambridge 2017, 141-53, che prova la continuità delle sue produzioni prima, durante e dopo l'occupazione macedone di Atene nel 322 a.C.

⁹² Ancora qualche tempo dopo la morte di Licurgo, Cefisodoto e Timarco eseguiranno le *eikones* lignee dell'oratore e dei figli Abrone, Licurgo e Licofrone, dedicate nell'Eretteo: Plut. *Moralia* 843e-f.

ritratti e altrettante statue di soggetto incerto⁹³. Incrociando i risultati, mentre Prassitele è alle prese con il ritratto di Archippe, Cefisodoto, sempre nel 'Ceramico', realizza la statua di Philylla, eretta dalla madre a Demetra e Kore⁹⁴. A Megara, il gruppo di Dion e Diokleia, dedica del padre, riecheggia il monumento prassitelico di Spoudias e Kleiokrateia⁹⁵.

Il proliferare della ritrattistica femminile nell'ultimo trentennio del IV secolo a.C., anche in contesti civici, sembra quindi legato alla bottega di Prassitele prima e dei figli poi, consegnando la percezione del ruolo decisivo giocato da quest'ultima nel soddisfare i desideri della nuova committenza. Cefisodoto è inoltre testimoniato nell'*agorà* di Trezene con una statua di Apollo di cui è stata già fatta menzione. L'iconografia delle profughe riflette la specialità dell'*ergasterion* nella resa delle figure femminili, maturata tramite le commesse private e convogliata nel solco della tradizione classica. Le donne del portico non dovettero essere molte, ma sufficienti a richiamare l'intero corpo cittadino. Il loro numero ristretto potrebbe aver indotto Pausania a identificarle come l'élite ateniese quando, invece, materializzano l'intera popolazione esiliata. Lo stile di realizzazione dovette comprendere un semplice drappeggio, a fare risaltare le linee salienti del corpo, senza l'abbondanza delle pieghe tipica dello stile ricco; oppure, l'espressione dei sentimenti interiori per mezzo delle direttrici dei volti delle madri e dei figli. Il *Symplegma* pergameno, del resto, è lodato per le dita che paiono premere sulla vera carne⁹⁶, convincendo per l'abilità nella restituzione del contatto fisico. Nella produzione di Cefisodoto, lo stile del padre è contaminato dalle esperienze formali di orientamento ufficiale, classicistico e retrospettivo, sottolineate anche in relazione ad altri maestri operanti nell'Atene licurgica. Uno di questi è Eufanore, a cui si attribuisce la triade apol-

⁹³ Catalogo in A. F. STEWART, *Greek Sculpture: An Exploration*, New Haven-London 1990, 295-96.

⁹⁴ Iscrizione: *IG II² 4025*; stele: Atene, Museo Epigrafico, inv. 10034. Ca. 330 a.C.: SCHULTZ, *Kephisodotos*, 190, tab. 1, S 5.

⁹⁵ Vd. E. LÖWY, *Inschriften Griechischer Bildhauer*, Leipzig 1885, 88, n° 110 ('età ellenistica').

⁹⁶ Plin. *Nat. hist.* 36, 24.

linea dalla collezione Torlonia, laddove Latona puerpera regge i figli infanti (Fig. 8), secondo un tipo riconosciuto anche in un'altra statuetta acefala dal Capitolino⁹⁷. L'opera richiama il capolavoro del primo Cefisodoto per l'*agorà* di Atene, qui come a Trezene senza che Pausania ricordi l'artefice (Fig. 9)⁹⁸. La fortuna dell'iconografia in età romana è verificata dalla decorazione a rilievo dell'altare funebre di Luccia Telesina presso il Museo Chiaramonti (Fig. 10)⁹⁹. Al di là della controversa *Meisterforschung* del pezzo, il modello si data al decennio compreso tra il 335 e il 325 a.C., rendendo l'idea dello schema che caratterizza le statue trezenie.

Conclusioni

Tirando le fila di una storia che presenta pochissimi *Realien* e molta ricostruzione ideologica, i punti fermi delle sculture dell'*agorà* di Trezene risiedono, dal punto di vista formale:

- nella diversificazione per classi di età;
- sulla volontà di disporre di più membri della famiglia, certo relazionati gli uni agli altri;
- sono le azioni, le vesti e gli attributi a ritrarre una particolare individualità, meno i volti;
- la nota circa l'accento di classe delle rifugiate ateniesi rientra in questo tipo di caratterizzazione.

La cronologia dei ritratti, datati poco dopo il rientro degli esuli trezeni in patria a seguito dell'editto di Alessandro del 324 a.C., sicuramente afferenti la stessa generazione coinvolta nel processo contro

⁹⁷ Roma, collezione Torlonia, inv. 68; Museo Capitolino, Palazzo dei Conservatori, inv. 31. Per il tipo, identificato sulla base di Plin. *Nat. hist.* 34, 77, già C. L. VISCONTI, *I monumenti del Museo Torlonia di sculture antiche riprodotti con la fototipia*, Roma 1884, 43-44, n° 68; ora soprattutto O. PALAGIA, *Euphranor*, Leiden 1980, 38-39; TODISCO, *Scultura*, fig. 209 con bibliografia.

⁹⁸ 1, 8, 2 vd. Plin. *Nat. hist.* 34, 50.

⁹⁹ Roma, Musei Vaticani, Museo Chiaramonti, inv. 230.

Atenogene, fanno sistema con le ultime commesse di Prassitele per l'agorà di Atene. Questo genere di raffigurazioni sarà una specialità dei figli, specie di Cefisodoto, attestato nella città argolica.

Per quanto attinente al contesto, la rievocazione delle guerre persiane, tipica della seconda metà del IV secolo a.C., si tinge a Trezene di una forte coloritura politica, nel suo significato autentico di connessione diretta alla vita pubblica. Un disegno che coinvolge l'intera monumentalizzazione dell'agorà: persino l'antichissimo tempio di Apollo Thearios si veste della propaganda filoateniese, ergendosi a nucleo costitutivo di un apparato semantico che ha nelle statue del portico, spiegate tramite lo *psephisma* di Temistocle, un omaggio ad Atene e, insieme, il simbolo del rapporto privilegiato tra le due *poleis*. Un legame non di subordinazione, poiché proprio la realtà dei fatti, la cattività dei Trezeni prefigurata dalle parole di Iperide, ha un illustre precedente nell'accoglienza tributata alle donne e ai bambini ateniesi. Questa dialettica tra l'antico e il contemporaneo, giacché gli eventi della rivalità con i Medi rispondano oramai al bagaglio culturale dei Greci *post* 348 a.C., non potrebbe ricevere forma artistica più adeguata che nelle tendenze classiciste dell'arte dei figli di Prassitele. Non solo la fronda contro i nuovi barbari, i Macedoni, ma la trasfigurazione della storia sul piano del mito incastra anche la lotta, aspra e non priva di risvolti drammatici, tra le fazioni della stessa Trezene. Le *eikones* delle nobili ateniesi e dei figli sono ritratti storici dal valore prospettivo, che raccontano l'attualità del presente in chiave passata.



Fig. 1 - Trezene. Mouseion (© autore).

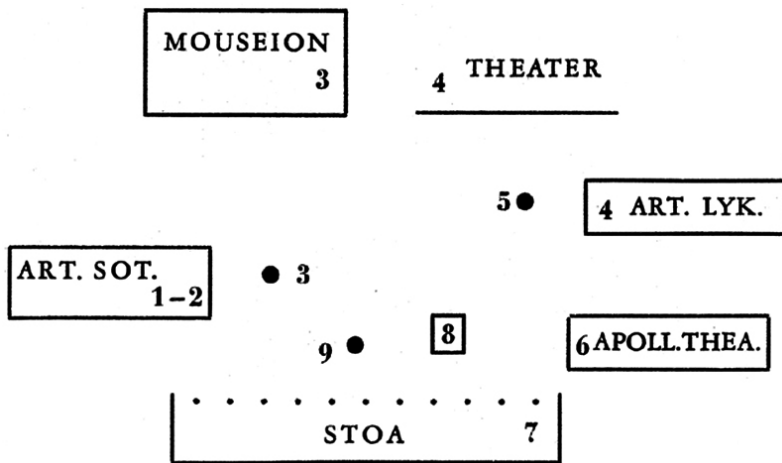


Fig. 2 - Ricostruzione dell'agorà di Trezene come descritta da Pausania: in senso orario angolo nord, ovest, sud ed est (da WELTER, *Troizen*, 16).

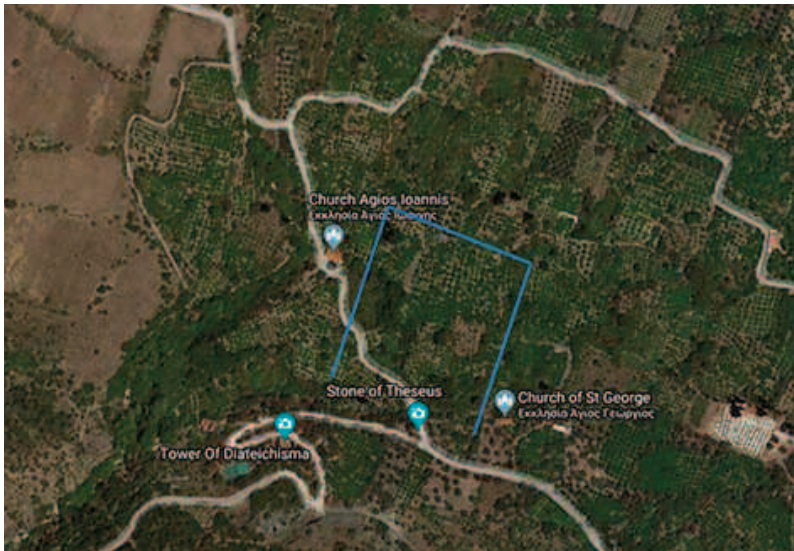


Fig. 3 - Veduta satellitare dell'antica Trezene, con indicazione ipotetica del perimetro dell'agorà. Le fondazioni di Hagia Soteira si trovano nell'angolo nord-ovest dell'agorà; l'Edificio rettangolare è situato tra la pietra di Teseo e Hagios Georgios, in direzione nord (ricostruzione © autore).



Fig. 4 - Erma di Milziade. Porto Corsini, II secolo d.C. da 330-320 a.C. Ravenna, Museo Nazionale, inv. 347 (da RICHTER, *The Portraits*, fig. 383).



Fig. 5 - C.d. Lysimache. Roma, età imperiale forse da Demetrio di Alo-
pece (ca. 390-360 a.C.). Londra, British Museum, inv. 1887,0725.31
(da TODISCO, *Scultura*, fig. 89).



Fig. 6 - Aristonoe. Ramnunte, ca. 280 a.C. Atene, Museo Archeologico Nazionale, inv. 232 (da DILLON, *The Female*, 107, fig. 46).



Fig. 7. Gruppo di cinque statuette. Epidauro, ca. 325-300 a.C. Atene, Museo Archeologico Nazionale, inv. 304 + 309 + 310 (da KALTSAS, *Sculpture*, 263, n° 549).



Fig. 8 - Latona tipo Torlonia-Conservatori. Roma, Circo di Massenzio, età imperiale forse da Eufanore (ca. 335-325 a.C.). Roma, collezione Torlonia, inv. 68 (da TODISCO, *Scultura*, fig. 209).



Fig. 9 - Eirene e Pluto. Roma, età tiberiana da Cefisodoto I (ca. 375 a.C.). Monaco, Glyptothek, inv. 219.



Fig. 10 - Altare funerario di Luccia Telesina. Roma, Villa Giulia, età domiziana. Roma, Musei Vaticani, Museo Chiaramonti, inv. 230 (da PALAGIA, *Euphranor*, fig. 61).

Pausania (2, 31, 7) ricorda le statue delle nobili ateniesi e dei figli profughi da Atene per l'agorà di Trezene. Il gruppo scultoreo rientra nella rievocazione delle guerre persiane, tipica della seconda metà del IV secolo a.C., ed è collegato allo *psephisma* temistocleo e alla *Contro Atenogene* di Iperide. I ritratti, datati poco dopo il rientro degli esuli in patria a seguito dell'editto di Alessandro (324 a.C.), sono infine messi in relazione all'*atelier* di Prassitele e dei figli.

Pausanias (2, 31, 7) remembers the statues of the noble Athenian ladies and their sons, refugees from Athens, in the agora of Troizen. The sculptural group evokes the Persian Wars, as was a common practice in the second half of the fourth century BC, and is related to the psephisma of Themistokles and the Against Athenogenes by Hyperides. The portraits, dated not long after the return of the exiles due to Alexander's Decree (324 BC), shall be compared to the workshop of Praxiteles and his sons.

ROSALBA ARCURI

ESSERE SCHIAVI IN ETÀ GIULIO-CLAUDIA TRA DIRITTO
E SOCIETÀ: ALCUNE NOTAZIONI

Nel II sec. d.C., sotto il segno dell' 'impero umanistico' degli Antonini, il giurista Gaio, in un *locus* delle sue *Istituzioni*, precisava: «Al giorno d'oggi, non è permesso né ai cittadini né a nessuno di quelli che si trovano sotto l'impero del popolo romano, di incrudelire oltre misura e senza ragione contro gli schiavi [...] Non bisogna fare un cattivo uso dei nostri diritti»¹. Antonino Pio, riprendendo però una norma più antica, come si evince da un accenno di Labeone², aveva legiferato contro quei padroni che si fossero resi colpevoli di *saevitia*, *fames* e *intolerabilis iniuria* a danno dei loro schiavi, consentendo in tal caso a questi ultimi di essere ceduti ad un altro padrone³. Ma prima di approdare a questi esiti normativi – culminati in età tardoantica col generale orientamento degli imperatori cristiani verso il *favor libertatis*⁴ – lunga e

¹ Gai *Inst.* 1, 53.

² *Dig.* 2, 1, 1, 17, 12, dove, secondo Labeone e Sabino citati da Ulpiano, non va considerato *fugitivus* lo schiavo che raggiunge un asilo o si reca presso quelli «qui se venales postulant», in quanto venne permesso dallo Stato agli schiavi che fuggivano da un padrone eccessivamente crudele di richiedere la vendita ad un padrone possibilmente più umano: «Apud Labeonem et Caelium quaeritur, si quis in asylum confugerit aut eo se conferat, quo solent venire qui se venales postulant, an fugitivus sit: ego puto non esse eum fugitivum, qui id facit quod publice facere licere arbitrat. Ne eum quidem, qui ad statuam Caesaris confugit, fugitivum arbitror: non enim fugiendi animo hoc facit. Idem puto et in eum, qui in asylum vel quod aliud confugit, quia non fugiendi animo hoc facit: si tamen ante fugit et postea se contulit, non ideo magis fugitivus esse desinit».

³ Vd. *infra*, n. 51.

⁴ Y. THÉBERT, *Lo schiavo*, in *L'uomo romano*, a cura di A. GIARDINA, Roma - Bari 1997⁴, 173.

travagliata fu l'evoluzione dell'atteggiamento imperiale nei confronti della componente servile della società romana, atteggiamento che si adattò, in modo più coerente di quanto non si creda, alla diversa temperie storica.

Un luminoso esempio del disordine sociale che Augusto dovette arginare dopo le ultime guerre civili con l'inasprimento della legislazione sugli schiavi ci viene dal racconto di Appiano sul clima di terrore inaugurato dalle proscrizioni triumvirali, quando gli uomini temevano di essere traditi da mogli, figli, liberti e schiavi, tanto che si assistette ad «un cambiamento impressionante nella condizione dei senatori, dei consoli, dei pretori, dei tribuni [...] che si gettavano gemendo ai piedi dei loro stessi schiavi, attribuendo al servo il ruolo di salvatore [...]. Ma la cosa più deplorabile era che persino una tale umiliazione non muoveva a pietà i loro servi»⁵.

L'anarchia, il capovolgimento delle prospettive sociali inaugurati dai tempi bui delle guerre civili, giustificano di per sé il sempre più frequente e pervasivo intervento dell'autorità imperiale in un campo – quello delle relazioni schiavi-padroni – fino ad allora di stretta pertinenza privata, fuorché nei casi eclatanti e ben noti delle rivolte servili di II-I sec. a.C., pericolose per l'assetto socio-politico della *res publica*⁶. A tal proposito, la storiografia sovietica interpretò i provvedimenti augustei contro gli schiavi (tra cui il *SC Silanianum*, su cui si tornerà, e la cattura dei 30.000 *servi fugitivi* accorsi a militare sotto Sesto Pompeo⁷) come finalizzati al rafforzamento in senso con-

⁵ App. *BC* 4, 13.

⁶ Per una bibliografia essenziale sulle guerre servili siciliane rimando a quella citata in A. PINZONE, *Aspetti temporali e spaziali nei frammenti diodorei sulle guerre servili siciliane*, in *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Actas del XXXV coloquio del GIREA-Homenaje a Domingo Plácido, edd. A. BELTRÁN - I. SASTRE - M. VALDÉS, Besançon 2015, 351-64.

⁷ *R. Gest.* 25, 1: «Mare pacavi a praedonibus. Eo bello servorum qui fugerant a dominis suis et arma contra rem publicam ceperant triginta fere millia capta dominis ad supplicium sumendum tradidi». Al proposito Dio Cass. 49, 12, 5 ricorda che gli schiavi, dei quali non si trovavano i padroni, venivano impalati. Sull'associazione tra briganti e *servi fugitivi* vd. Dio Cass. 77, 10, 5; W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, 107, e n. 97. Sui *fugitivi* vd. la bibliografia in P. DESIDERI, *Gli spazi del 'fugitivus' nell'Impero romano*, in *Los espacios de la esclavitud*, 393.

servatore della società schiavistica⁸, di cui l'imperatore si assumeva ora il totale controllo, esteso alla supervisione della violenza domestica normalmente esercitata sullo schiavo⁹.

La durezza d'atteggiamento di Augusto nei confronti della popolazione servile di Roma è rimarcata già dalle fonti antiche, allorché Svetonio sottolinea che il principe, «non contento di aver reso, a mezzo di numerosi intralci, molto difficile agli schiavi l'acquisto della libertà, e ancor più, quello della libertà completa, dopo aver legiferato con somma attenzione sul numero, sulla condizione e sulle differenze di coloro che venivano manomessi, aggiunse anche che non avrebbe mai potuto ottenere la cittadinanza con nessuna specie di libertà chi fosse stato in catene o sottoposto alla tortura»¹⁰. È un chiaro riferimento alle due dibattutissime leggi varate da Augusto tra il 2 a.C. e il 4 d.C., rispettivamente la *lex Fufia Caninia* – che stabiliva un limite proporzionale, in base alla quantità di schiavi posseduti, al numero di quelli che il proprietario poteva manomettere per volontà testamentaria – e la *lex Aelia Sentia*, che fissava regole di età tra il padrone e lo schiavo da manomettere (più di venti per il primo, più di trenta per il secondo), ma che contemplava tutta una interessante serie di limitazioni alla concessione della piena cittadinanza a soggetti servili che in futuro, per i loro trascorsi, potessero divenire degli 'indesiderabili' per la società romana, ovvero quanti fossero stati puniti – dai padroni o dallo Stato – per reati gravi con la tortura, l'incatenamento, la marchiatura o la cessione ai gladiatori, e che andavano considerati, al momento della *manumissio*, alla stregua di *peregrini dediticii*¹¹. Tali misure vennero già interpretate dai

⁸ N. A. MAŠKIN, *Il principato di Augusto*, trad. it., Roma 1956; E. M. ŠTAERMAN - M. K. TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, trad. it., Roma 1975, 210.

⁹ ŠTAERMAN - TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, 214.

¹⁰ Suet. *Aug.* 40: «Servos non contentus multis difficultatibus a libertate et multo pluribus a libertate iusta removisse, cum et de numero et de condicione ac differentia eorum, qui manumitterentur, curiose cavisset, hoc quoque adiecit, ne vinctus unquam tortusve quis ullo libertatis genere civitatem adipisceretur».

¹¹ Gai *Inst.* 1, 13 e 15 (1, 19-24); Ulpian. *Fragm.* 1, 12-15. Se davvero le leggi varate da Augusto per porre un freno alle manomissioni furono ispirate dal proposito di mantenere lontana dal *corpus* dei cittadini romani la *colluvies* degli schiavi afrancati, bisogna concludere che tali provvedimenti non andarono a buon fine, dal

contemporanei come provvedimenti atti a frenare la *colluvies* di sangue servile nel *corpus* dei cittadini romani: ad es., Dionigi di Alicarnasso sottolinea con particolare rammarico come prima tali individui fossero regolarmente inseriti nella società romana¹².

Della *ratio* sottesa a queste due leggi sono state proposte varie interpretazioni. Gardner ha suggerito, ad es., che la *lex Fufia Caninia* fosse rivolta soprattutto ai testatori senza figli, dato che i proprietari senza eredi dovettero essere più inclini a liberare un maggior numero di schiavi per testamento: si sarebbe trattato di una misura di ordine sociale, poiché i figli avrebbero ereditato i diritti dei patroni, ma i liberti senza patroni non avrebbero avuto alcun legame di lealtà o di *pietas* verso alcun cittadino vivente¹³. Lo stesso studioso però rico-

momento che Tacito (*Ann.* 13, 26-27, *locus* relativo alla denuncia che il senato portò all'imperatore nel 56 a proposito dell'arroganza di molti liberti, per i peggiori e i più ingrati dei quali si richiese la possibilità di un ritorno allo stato servile o l'esilio oltre le cento miglia da Roma) riferisce che nell'età di Nerone la classe dei liberti era diffusissima, e da questa in gran parte venivano le tribù urbane, le decurie, i dipendenti delle magistrature e dei sacerdoti ed anche le coorti arruolate a Roma; anzi, aggiunge che non diversa origine avevano moltissimi cavalieri e parecchi senatori, tanto che, se si fossero messi da parte i liberti, sarebbe stata evidente la penuria di uomini liberi. Come sottolinea J. F. GARDNER, *Slavery and Roman Law*, in *The Cambridge World History of Slavery*, I, *The Ancient Mediterranean World*, ed. by K. BRADLEY - P. CARTLEDGE, Cambridge 2011, 429, la possibilità della libertà doveva essere percepita dallo schiavo come un incentivo ad accettare la propria situazione. K. BRADLEY, *Slaves and Masters in the Roman Empire*, Bruxelles 1984, 84-87, ricorda l'abuso che della manomissione i politici avevano fatto durante gli anni della tarda repubblica, contribuendo così a destabilizzare la società romana.

¹² Dion. Hal. 4, 24, 7, che parla di Ὀνειδῆ μεγάλα καὶ ῥύποι δυσεκκάθαροι. Con le nuove disposizioni augustee costoro non potevano risiedere a Roma o là dove soggiornava l'imperatore, e non sarebbero mai diventati cittadini romani. Il riferimento completo di Gaio alle due leggi è in *Inst.* 1, 12-47, su cui W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, Cambridge 1908, 533-48. D'altro canto, molte disposizioni della legge *Aelia Sentia* premiavano gli ex schiavi che avessero dato un contributo positivo alla società romana (ad es. sei anni di servizio nei *vigiles* a Roma, la messa a disposizione di navi di proprietà della capacità di almeno 10.000 *modii* per convogliare grano a Roma per sei anni, l'accumulo di un patrimonio di 200.000 *HS*, usato per metà per costruire una casa nella capitale o per finanziare un mulino per la macinazione del grano capace di lavorare non meno di 100 *modii* di grano al giorno, secondo le disposizioni aggiunte alla legge in un arco di tempo che va da Tiberio ad Adriano).

¹³ J. F. GARDNER, *The Purpose of the lex Fufia Caninia*, «Echos du Monde Classique», 34 (1991), 21-39; ID., *Being a Roman Citizen*, London - New York 1993, in

nosce, con Bradley¹⁴, che la legge non dovette essere molto efficace nel limitare il numero di manomissioni, dal momento che ogni proprietario, nel corso della sua vita, poteva affrancare quanti schiavi volesse. Non è escluso che la legge mirasse a salvaguardare i diritti degli eredi sulla *familia* servile del *de cuius*: lo storico augusteo Dionigi di Alicarnasso¹⁵ parla di persone che per testamento predisponavano la manomissione di tutti gli schiavi di proprietà, casi limite percepiti come abusi e che la legge del 2 a.C. avrebbe tentato appunto di frenare. D'altro canto non v'è dubbio che il conservatore Augusto mirasse a ricostituire in tutta la loro rigidità le gerarchie di una società romana già di suo fortemente sperequata, dove le leggi miravano a salvaguardare la sicurezza e i diritti di proprietà dei padroni, nonché la *dignitas* dei proprietari: una disposizione della succitata legge *Aelia Sentia* salvaguardava gli eredi di un cittadino sovraccarico di debiti, che avrebbero ricevuto da quello solo bancarotta e disonore; in tal caso il testatore era costretto ad affrancare per testamento un suo schiavo e a designarlo in qualità di *heres necessarius*, impossibilitato cioè a rifiutare l'eredità e costretto ad assolvere i debiti con i creditori. Solo se l'ex schiavo fosse riuscito a far fruttare l'eredità tutto ciò che avesse guadagnato sarebbe rimasto di sua proprietà¹⁶. E sempre per salvaguardare i diritti dei padroni, Augusto ritenne opportuno regolamentare i rapporti tra questi e i loro schiavi, prendendo tutte le misure necessarie per prevenire ribellioni o gravi atti di insubordinazione da parte dei servi e lo fece agendo su diversi fronti, ad es. con la creazione della carica del prefetto urbano, tra i compiti del quale figurava anche la repressione dei disordini provocati dagli

part. il cap. 2; vd. anche S. TREGGIARI, *Social Status and Social Legislation*, in *Cambridge Ancient History*, X, *The Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69*, Cambridge 2008², 894 sgg. e J. ANDREAU, *Les Latins Juniens et la hiérarchie sociale romaine*, in *Stephanéphoros. De l'économie antique à l'Asie Mineure. Hommages à Raymond Descat*, a cura di K. KONUK, Bordeaux 2012, 19-24.

¹⁴ K. BRADLEY, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994, 90; K. HOPKINS, *Conquistatori e schiavi. Sociologia dell'Impero romano*, trad. it., Milano 2013², 124. Vd. S. TREGGIARI, *Roman Freedmen during the Late Republic*, Oxford 1969, 31-36; A. N. SHERWIN WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973², 322-34.

¹⁵ Dion Hal. 4, 24, 6.

¹⁶ Gai *Inst.* 2, 153-55.

schiavi ribelli¹⁷, e soprattutto con l'emanazione del *SC Silanianum* del 9-10 d.C., sicuramente una delle misure più brutali adottate contro gli schiavi – a mero fine preventivo – dell'età alto-imperiale, perché, secondo Ulpiano, «nessuna casa sarà sicura se gli schiavi non saranno costretti sotto minaccia di morte a difendere il padrone dai nemici interni ed esterni alla casa»¹⁸.

Com'è noto, il senatoconsulto prevedeva l'uccisione dello schiavo che non fosse giunto in soccorso del padrone aggredito qualora si fosse trovato a portata di voce, unitamente a tutti gli altri servi della casa (specie se il delitto era stato consumato da uno di essi), i quali non avrebbero potuto, nell'ottica del legislatore e del *mos maiorum*¹⁹, non essere a conoscenza del piano criminoso del compagno di schia-

¹⁷ Tac. *Ann.* 6, 11, 3: una delle ragioni alla base della decisione augustea di istituire la prefettura urbana, affidandola ad uomini energici e capaci, fu quella di *coercere servitia*, cui possiamo accostare Suet. *Aug.* 32, 1, dove sono registrati i provvedimenti di Ottaviano contro pericolosi schiavi-briganti. Era del pari compito del prefetto urbano raccogliere le lamentele degli schiavi sui trattamenti crudeli dei padroni quando quelli si rifugiavano presso le statue: *Dig.* 1, 12, 1, 1: «Servos qui ad statuas confugerint, vel sua pecunia emptos ut manumittantur, de dominis querentes audiet»; vd. *Dig.* 21, 1, 19, 1. Sui doveri in proposito del prefetto urbano: H. BELLEN, *Studien zur Sklavenflucht in römischen Kaiserreich*, Wiesbaden 1971, 64-78.

¹⁸ Paul. *Sent.* 3, 5, 1-9; *Dig.* 29, 5; 40, 8, 2. BUCKLAND, *The Roman Law*, 94-97; R. H. BARROW, *Slavery in the Roman Empire*, London 1928, 56; A. WATSON, *Roman Slave Law and Romanist Ideology*, «Phoenix», 37 (1983), 53-65; BRADLEY, *Slaves and Masters*, 113 sg.

¹⁹ Un antico adagio romano recitava: «quot servi, tot hostes» (Fest. 314 L; Sen. *Epist.* 47, 5; Macr. *Sat.* 1, 11, 13). In ogni epoca gli schiavi facevano paura e si tentava di prevenire non solo ribellioni da parte loro, ma anche strumentalizzazioni a fini politici e/o criminali da parte dei padroni: la *lex Iulia de vi publica* e la *lex Iulia de vi privata*, emanate probabilmente da Augusto, dovevano arginare una volta per tutte i tentativi dei proprietari di armare grossi contingenti di sbandati liberi e di schiavi propri allo scopo di provocare ribellioni e altri disordini: secondo ambedue le leggi erano responsabili dei delitti (incendi dolosi, rapine, appropriazione indebita di case, *villae*, terreni, estorsione di beni ai danni di un debitore, tortura di schiavi altrui) non solo i promotori materiali, ma anche gli uomini liberi e gli schiavi che avessero prestato il loro aiuto. Alfeno Varo, giurista di età augustea, specifica al proposito che lo schiavo non è tenuto ad ubbidire al padrone qualora questi gli chieda di compiere un crimine come l'assassinio o il furto: *Dig.* 44, 7, 20. Sui timori che gli antichi nutrivano sempre nei confronti della popolazione servile vd. i contributi riuniti in *Fear of Slaves, Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean / Peur de l'esclave, peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne (discours,*

vitù. Thébert ha parlato di un'autentica rivoluzione a proposito di un simile subentro della *res publica*, nella persona del *princeps*, al *dominus* nel vitale ruolo di regolatore supremo dell'ordine pubblico e a tal fine anche una legge brutale come quella testé ricordata mostra una certa volontà di moderazione, allorché essa limitava alcuni aspetti del potere dei *domini*²⁰: il testamento dell'ucciso non poteva essere aperto e reso esecutivo finché non si fosse chiusa l'inchiesta, per evitare che l'erede tentasse di salvare dei servi colpevoli perché ormai parte del suo patrimonio²¹; d'altra parte però, come precisa La-beone, lo stesso *SC* del 9 d.C. stabiliva che non si dovesse ricorrere indiscriminatamente alla tortura sugli schiavi²².

Lo stesso Augusto comprese che la sola strategia del terrore non era sufficiente a prevenire manifestazioni ostili da parte degli schiavi e, da accortissimo manipolatore dell'opinione pubblica, diede personali esempi di moderazione e tolleranza nel trattamento da riservare ai servi, sebbene si sia trattato di atteggiamenti di cui si è opportunamente sottolineato il carattere contingente e fortuito²³, come per l'episodio nella casa di Vedio Pollione, presso il quale Augusto si era recato a cena e dove aveva intercesso a favore di uno schiavo che il padrone di casa, per un motivo frivolo, voleva gettare in pasto alle

représentations, pratiques). Actes du XXIX^e Colloque du GIREA, éd. A. SERGHIDOU, Besançon 2007.

²⁰ THÉBERT, *Lo schiavo*, 172: lo studioso individua un altro momento chiave dell'evoluzione dei rapporti tra padroni e schiavi nella fase apicale dell'MPS (modo di produzione schiavistica), riflesso nel lessico: all'antico termine *erus* di età repubblicana subentra *dominus*, slittamento che indica il passaggio da un sistema patriarcale ad uno in cui primeggia la nozione di proprietà (*ibid.*, 161).

²¹ ŠTAERMAN - TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, 212, osservano un cambiamento sul piano formale della legge: Cicerone riporta l'esempio di uno schiavo che aveva ucciso il suo padrone, il quale però nel testamento aveva predisposto la libertà di quello stesso schiavo, ora messo sotto tortura dal fratello dell'ucciso, il quale, di fatto, aveva torturato un cittadino libero; a tal proposito, il torturatore aveva invocato l'ignoranza del contenuto del testamento. In tal caso, la volontà del *de cuius* passava in primo piano, laddove con il *SC* del 9 d.C. essa passava in subordine davanti alla volontà dello Stato, assumtosi la funzione punitiva nei confronti dello schiavo omicida.

²² *Dig.* 47, 10, 15, 42.

²³ BRADLEY, *Slaves and Masters*, 126.

murene²⁴. Si è altresì sottolineata l'intelligenza politica di Augusto nel ridare linfa ai *Lares compitales*, nella celebrazione dei quali gli schiavi – in veste di *magistri* e *ministri* – diventavano ideologicamente sudditi dell'imperatore e cointeressati al culto del suo *Genius*: era questa un'altra via per cementare il legame tra il *princeps* e i vari settori in cui era divisa la società romana²⁵.

Sul piano delle dottrine filosofiche che possono aver influito sul modo di 'pensare la schiavitù' nel I sec. d.C., da Westermann a Finley si è più volte invocato lo stoicismo quale filosofia che può aver influenzato quel generale atteggiamento di *humanitas* che alcuni provvedimenti imperiali lascerebbero intuire²⁶. L'idea che lo schiavo

²⁴ Sen. *De ira* 3, 40, 2; *Clem.* 1, 18, 2; Plin. *Nat. hist.* 9, 77 (39, 2); Dio Cass. 54, 23, 1-4. In realtà Augusto non volle interessarsi personalmente del caso, ma si fece portare il resto del servizio di bicchieri preziosi e li frantumò per distogliere Pollione dal suo proposito e fargli intendere che non lo approvava. L'atto di gettare lo schiavo alle murene sembra ricondursi alla facoltà del padrone di destinare lo schiavo *ad bestias*.

²⁵ THÉBERT, *Lo schiavo*, 173. ŠTAERMAN - TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, 214 sg. ricordano che il culto dei Lari dei crocicchi, in cui il «popolo riconosceva diverse idee democratiche», favoriva la dedizione dei ceti miseri urbani ad Augusto, al cui tempo Roma contava 265 quartieri: poiché il numero di magisteri e *ministri* era in media di sei per quartiere, se ne deduce che da 1500 a 20.000 schiavi e liberti ricoprivano ogni anno questa carica, con numeri che su scala peninsulare diventavano ancora più imponenti. Durante i *Compitalia*, fatti rivivere da Augusto nel 12 a.C. e celebrati ogni anno a dicembre e gennaio, ai principali crocicchi di ogni quartiere urbano di Roma le famiglie ornavano i templi dei *Lares Augusti* con una bambola (maschio o femmina) per ogni nato libero della casa, e con una palla per ogni schiavo (Fest. 108, 272 s. L.) In ambiente rurale, dove i *Lares compitales* custodivano i confini delle proprietà, si davano razioni di vino maggiori agli schiavi per la durata della festività (Cato *Agr.* 57). Su queste festività legate al culto dell'imperatore nei quartieri di Roma in età augustea e negli ambienti rurali vd. F. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, I, *Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und im lateinischen Westen*, Wiesbaden 1981², 33-36; A. FRASCHETTI, *Roma e il Principe*, Roma - Bari 1990, 204-68; J. SCHEID, *Honorer le prince et vénérer les dieux: culte publique, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome Augustéenne*, in *Rome, les Césars et la ville aux deux premiers siècles de notre ère*, ed. by N. BÉLAYCHE, Rennes 2001, 101-03; I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, 116-28. Quanto al *Genius* dell'imperatore, la sua sacralità è richiamata da Petron. 53, che racconta di uno schiavo che era stato crocifisso perché aveva bestemmiato sul *Genius* di Gaio (vd. Iuv. 6, 219; 475-85; 8, 179 sg.; Mart. 2, 82).

²⁶ WESTERMANN, *The Slave Systems*; M. I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern*

avesse parte comune con il resto dell'umanità si fece avanti a Roma nel I sec. a.C., al più tardi nell'opera di Posidonio di Apamea, che nel narrare delle rivolte servili in Sicilia del II sec. a. C. – narrazione notoriamente confluita in Diodoro – rivelò non poca comprensione per le ragioni da cui furono mossi quegli schiavi-pastori lasciati nella più totale incuria da parte di padroni crudeli²⁷. L'idea venne perfezionata nel I sec. d.C. da Seneca, nella cui opera morale appaiono numerose ammonizioni, dirette o indirette, rivolte ai padroni perché moderassero gli abusi nel trattare i propri schiavi²⁸. Pertanto, secondo molti studiosi, allorché in età imperiale i sistemi di controllo come i mezzi coercitivi nei confronti del pericolo servile furono filtrati dalla *providentia* del principe, quest'ultimo si sarebbe fatto garante non solo della sicurezza pubblica, ma anche testimone di una maggiore *humanitas*²⁹. Così Tiberio tentò di frenare gli effetti più nefasti della collera dei padroni permettendo agli schiavi di rifugiarsi presso le immagini dell'imperatore in luoghi pubblici e in dimore private, un diritto di cui, a detta del conservatore Tacito, la feccia degli schiavi (*pessimi servitiorum*)³⁰ faceva abuso. Il luogo tacitano di solito invocato per attribuire questo atto di *humanitas* a Tiberio, ovvero *An-*

Ideology, London 1980, 128-30, secondo il quale lo sviluppo delle dottrine stoiche – che mettevano in discussione la chiara distinzione tra schiavi e liberi, arguendo, per es., che nessun uomo era per natura schiavo – deve avere avuto qualche effetto sull'istituzione della schiavitù. Al proposito DESIDERI, *Gli spazi del 'fugitivus'*, 389, menziona anche Musonio Rufo, filosofo stoico maestro di Epitteto, le cui dottrine si avvicinarono al cinismo.

²⁷ BRADLEY, *Slavery and Society*, 136 sg., e n. 8.

²⁸ Ad es. in Sen. *Epist.* 31, 11: l'anima, inviata da Dio come un ospite in un corpo umano, può scegliere di discendere in un cavaliere romano, così come in un liberto o in uno schiavo; *Epist.* 47; *De ira* 3, 19, 2; 32, 1; *De Const.* 5, 1. Su Seneca e la schiavitù vd. P. A. MILANI, *La schiavitù nel pensiero politico dai Greci al basso Medioevo*, Milano 1972, 212 sgg.; M. T. GRIFFIN, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford 1976, 256 sgg. In età augustea Labeone sembra ispirato da *humanitas* (specchio dei tempi?) in alcune sue *sententiae*, ad es. quella secondo cui era impossibile accusare di dolo chi avesse liberato uno schiavo dai ceppi perché *miser cordia ductus*: *Dig.* 4, 3, 7, 7.

²⁹ Vd. THÉBERT, *Lo schiavo*, 172.

³⁰ Tac. *Ann.* 3, 60, a proposito del diritto d'asilo concesso in genere nelle città greche agli schiavi di rifugiarsi nei templi. Il diritto di asilo *ad statuas* era riconosciuto dal diritto (vd. *supra*, n. 17).

nales 3, 36, denuncia in realtà ancora una volta l'uso disordinato che il popolino dei liberti e la massa amorfa degli schiavi faceva della credenza – ricordata dal senatore C. Cestio – che i principi fossero pari agli dèi; pertanto, schiavi e liberti, resisi colpevoli di qualche malefatta, si difendevano protendendo verso padroni e patroni un'immagine dell'imperatore, così incutendo paura e scansando la giusta punizione.

È certo del pari che sotto Tiberio divenne reato capitale battere uno schiavo davanti alla statua di Augusto³¹, da leggersi non tanto come atto di umanitarismo, quanto ennesima manifestazione del rispetto estremo, da parte dell'imperatore vivente – le cui statue erano comunque ritenute in grado di offrire protezione – nei confronti dell'*eusebeia* che si doveva ad Augusto divinizzato. E certo sarebbe difficile invocare l'*humanitas* del secondo imperatore se si ricorda la spietata determinazione con cui, sull'onda dei processi *de maiestate*, venne applicato il principio secondo il quale, per il reato gravissimo di lesa maestà, dovessero perire non solo quanti ritenuti colpevoli, ma anche i loro schiavi, e pertanto vennero sistematicamente sterminate le *familiae* servili dei vari Libone, Tizio Sabino e di molti altri incorsi nelle denunce dei delatori³². L'atteggiamento di naturale diffidenza con cui Tiberio guardò in genere alla popolazione servile di Roma non va tanto attribuito alla sua mentalità da vecchio aristocratico, quanto al timore che sembrava percorrere come un brivido la società romana per il crescente numero di schiavi (la *multitudo familiarum*), di contro alla *plebs ingenua*, che diminuiva³³, situazione lamentata nel 22 dall'imperatore, in una celebre tirata moralistica contro i senatori che possedevano innumerevoli schiere di *familiares* di varie nazioni³⁴.

³¹ Tac. *Ann.* 3, 63; Suet. *Tib.* 58: dopo che un tale era stato condannato dal pretore per aver sostituito la testa di una statua di Augusto, divenne un delitto capitale anche bastonare uno schiavo davanti alla statua di questi; vd. anche Plin. *Epist.* 10, 74.

³² Tac. *Ann.* 2, 30; Plin. *Nat. hist.* 8, 61, 3.

³³ Tac. *Ann.* 4, 27, 1; R. ARCURI, «Per Italiam servilis belli semina» (*Tac., Ann., IV, 27, 1*): gli spazi italici della schiavitù in età tiberiana tra economia e società, in *Los espacios de la esclavitud*, 487-503.

³⁴ Tac. *Ann.* 3, 53.

Degli schiavi si doveva sempre diffidare, tanto più se resi forti dal numero. E se il letterato Claudio stabilì che era pari all'omicidio l'uccisione di uno schiavo malato, e che lo stesso, abbandonato dal padrone, se riacquistava la salute non era rivendicabile in proprietà, ma da considerarsi libero³⁵, sotto Nerone si ebbe una celeberrima applicazione del *SC Silanianum*, dopo l'uccisione, ad opera di uno schiavo, del prefetto urbano Pedanio Secondo nel 61 d.C. In uno dei passi più lunghi sulla schiavitù riscontrabili in una fonte antica, Tacito riporta l'interessante discorso del senatore G. Cassio Longino, sostenitore, insieme ad altri, della assoluta necessità, a salvaguardia della sicurezza pubblica e privata, di attenersi al *mos maiorum* circa la punizione che spettava agli schiavi in questi casi. Cassio precisò: «I nostri padri ebbero in sospetto la natura degli schiavi, anche di quelli nati negli stessi campi e nelle stesse case, che fin dall'infanzia avevano appreso l'affetto verso i padroni. Quanto a noi, che nella nostra servitù abbiamo uomini di diverse nazioni, che praticano costumi e riti religiosi diversi [...] non possiamo tenere a freno questa massa amorfa (*colluviem istam*), se non ricorrendo alla paura»³⁶. Il senatoconsulto augusteo venne applicato con la massima severità e i ben quattrocento schiavi del prefetto ucciso furono suppliziati, nonostante le proteste della plebe urbana, simpatizzante con quanti di quella fa-

³⁵ Suet. *Claud.* 25: «Alcuni cittadini esponevano nell'isola di Esculapio gli schiavi ammalati e infermi, per evitare di doverli curare, ed egli dichiarò che tutti coloro che fossero esposti in tal modo dovevano venir considerati liberti, e quindi, in caso di guarigione, non sarebbero più stati sotto l'autorità del loro padrone; se qualcuno poi avesse ucciso il proprio schiavo invece di esporlo, sarebbe stato processato per omicidio». Di questa circostanza è rimasto ricordo in *Dig.* 40, 8, 2 [Modestinus 6 *reg.*]: 'Servo, quem pro derelicto dominus ob gravem infirmitatem habuit, ex edicto divi Claudii competit libertas'; vd. Dio Cass. 60 [61] 29 e *CI* 7, 6, 1, 3.

³⁶ Tac. *Ann* 14, 42-45: «suspecta maioribus nostris fuerunt ingenia servorum, etiam cum in agris aut domibus isdem nascerentur caritatemque dominorum statim acciperent. Postquam vero nationes in familiis habemus, quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt, colluviem istam non nisi metu coerueris». L'uccisione di Pedanio Secondo non fu un fatto isolato nella storia di Roma: nel 108 il senatore Larcio Macedone fu assalito dai suoi schiavi mentre faceva il bagno nella sua villa a Formia (Plin. *Epist.* 3, 14); un'altra uccisione dovuta agli schiavi fu quella di Afranio Destro nel 105 (Plin. *Epist.* 8, 14, su cui A. N. SHERWIN WHITE, *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, 246 sgg., 461 sgg.).

milia fossero effettivamente senza colpa, tra cui gli schiavi di più giovane età, dei quali la legge stabiliva a priori l'impunità in casi del genere³⁷. Anzi, si aggiunse la postilla secondo cui, in caso di assassinio di uno dei coniugi, doveva essere massacrata anche la *familia* del coniuge sopravvissuto³⁸.

Sempre sotto Nerone, Domizia Lepida, zia dell'imperatore, venne accusata di turbare la pace dell'Italia con gli *agmina servorum* da lei posseduti in Calabria³⁹.

In conclusione: alcuni provvedimenti di Augusto prima, di Tiberio e Claudio in seguito, possono dirsi autenticamente espressione di uno spirito umanitario diffusosi nel I sec. d.C., in cui si intravede una *forma mentis* atta a spogliare almeno in parte il *servus* della sua mortificante condizione di *res* per riconoscergli una dimensione più umana? Studiosi dallo sguardo più pragmatico – in capo a tutti Bradley, seguito, in tempi più recenti, da Treggiari, Gardner e Morley⁴⁰ – hanno concluso, dopo un attento vaglio delle fonti, che un tale, presunto umanitarismo sarebbe servito solo a mascherare l'ennesimo e forse più accorto tentativo (unitamente alla possibilità della manomissione) di operare un efficace controllo sulle masse servili. Un supporto a questa visione viene non tanto dalla lettura delle fonti che rivelano una spietata sollecitudine nell'applicare le leggi repressive contro gli schiavi, quanto di quelle che più sembrano riflettere lo spirito dei tempi. Labeone, il notissimo giurista di età augustea, in una sua *sententia* sottolinea che si devono usare riguardi nell'utilizzo che si fa di uno schiavo, per non rovinarlo con un comportamento selvaggio⁴¹. A proposito di Seneca, si è notato giustamente il carattere puramente speculativo delle sue affermazioni sulla necessità di moderare i comportamenti padronali verso i servi, poiché egli, vicino ai vertici del potere, non pensò minimamente di ispirare un qualche

³⁷ *Dig.* 29, 5, 14.

³⁸ *Tac. Ann.* 13, 32; *Paul. Sent.* 3, 5, 5.

³⁹ *Tac. Ann.* 12, 65.

⁴⁰ BRADLEY, *Slaves and Masters*, 129 e *passim*; TREGGIARI, *Social Status*, 886; GARDNER, *The Purpose of the lex Fufia Caninia*; N. MORLEY, *Slavery under the Principate*, in *The Cambridge World History of Slavery*, I, 274 sgg.

⁴¹ *Dig.* 7, 1; 15, 3.

provvedimento che mitigasse effettivamente la condizione servile in genere o gli abusi cui gli schiavi venivano quotidianamente sottoposti⁴². E Columella, le cui raccomandazioni ai padroni delle ville sul buon trattamento da riservare ai loro schiavi sono state interpretate da Westermann, Duff, Kajanto, Milani, e, con più cautela, da Griffin⁴³, come espressione di un più vasto concetto umanitario riguardo agli schiavi diffusosi in età alto-imperiale, vede il comportamento servile topicamente caratterizzato da *fraus*, *neglegentia*, *rapacitas*, *saevitia*, *avaritia*, *desidia*, *pigritia*⁴⁴ e altrove precisa utilmente che la giustizia e la considerazione che il padrone esercita verso i suoi schiavi contribuiscono grandemente ad incrementare la proprietà⁴⁵. Come ha sottolineato il grande sociologo Keith Hopkins⁴⁶, lo studio della mentalità romana, quale emerge dalle fonti, denota una cultura elitaria, che dava per scontata la sistematica sottomissione degli schiavi.

Infine, che alcuni provvedimenti riguardo gli schiavi non fossero propriamente dettati da *humanitas*, ma fossero altrettanti tentativi di controllo sociale, potrebbe essere suggerito dall'approfondirsi della dicotomia tra le *élites* e i cittadini di più basso rango sotto il profilo del trattamento giudiziario giusto a partire dai primi due secoli del principato, quando cominciò ad affermarsi quello che è stato definito «un sistema penale dualistico»⁴⁷, per cui le *serviles poenae* – la fu-

⁴² BRADLEY, *Slavery and Society*, 137 sgg.

⁴³ A. M. DUFF, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Cambridge 1928; WESTERMANN, *The Slave Systems*, 109 sgg.; I. KAJANTO, *Tacitus on the Slaves*, «Arctos», 6 (1969), 53 sgg.; MILANI, *La schiavitù nel pensiero politico*, 200; GRIFFIN, *Seneca*, 268 sgg. E. CIZEK, *L'Époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leiden 1972, 49, pensa che Columella consigliasse un trattamento umano degli schiavi perché la società dei liberi continuava a disprezzare il lavoro manuale.

⁴⁴ Colum. 1, 1, 20; 1, 1, 6, 8; 1, 3, 5; 1, 7, 6; 1, 8, 1-2; 1, 8, 15, 17, 18; 1, 9, 1, 4; 7, 4, 2; 9, 5, 2; 11, 1, 12, 14, 16, 19, 21, 23, 25, 27; 12, 3, 7.

⁴⁵ Colum. 1, 8, 19.

⁴⁶ HOPKINS, *Conquistatori e schiavi*, 131.

⁴⁷ P. GARNSEY, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970, 126-33; O. F. ROBINSON, *Slaves and the Criminal Law*, «Savigny-Stiftung Zeitschrift für Rechtsgeschichte», 98 (1981), 213-54, in part. 227-33; F. MILLAR, *Condemnation to Hard Labour from the Julio-Claudians to Constantine*, «Papers of the British School at Rome», 52 (1984), 124-47; R. A. BAUMAN, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London 1996, 124-35.

stigazione, la *damnatio ad bestias* e *ad metalla* o ancora la crocifissione – vennero estese agli *humiliores*. Va altresì detto che, nonostante l'assenza di fonti in proposito, non dovette essere facile per uno schiavo avvalersi di quei pochi diritti che la legge gli riconosceva, nell'ambito di un sistema giuridico inteso comunque a favorire gli interessi dei proprietari su quelli degli strati sociali più bassi.

Secondo gli storici di ispirazione marxista, ci sarebbe una spiegazione economica sottesa alla necessità stessa dell'intervento normativo nella sfera privata delle relazioni padroni-schiavi, un'ingerenza recante in sé delle contraddizioni. Cito da Štaerman-Trofimova: «Destinata a consolidare l'ordinamento schiavistico, questa politica ne minava nello stesso tempo le fondamenta, poiché lo sfruttamento schiavistico nella sua forma pura era possibile soltanto concedendo un potere illimitato al capo della *familia*. Quando questo potere venne limitato, anche se in misura relativamente modesta, i vecchi metodi di conduzione economica divennero sempre meno vantaggiosi»⁴⁸. Dunque, al passaggio dalla società schiavistica ad una 'società con schiavi', sarebbe seguito un indebolimento dell'organizzazione coercitiva e dunque della possibilità di controllo da parte dei padroni, laddove l'evoluzione dei rapporti di produzione non avrebbe consentito più a questi ultimi di opprimere gli schiavi come durante la fase apicale dell'MPS⁴⁹, dunque i proprietari dovettero mostrarsi più liberali, nella misura in cui lo Stato subentrò ad essi nel mantenere l'ordine pubblico e privato per quanto riguardava gli *instrumenta vocalia*⁵⁰. Insomma, l'intervento istituzionale nel rapporto padroni-schiavi durante l'Alto impero si sarebbe reso necessario perché il diverso ruolo economico dello schiavo (sempre meno 'accasermato', entro l'incipiente crisi dell'MPS) avrebbe reso quest'ultimo meno controllabile. Si tratta di una spiegazione che, a parere di chi scrive, ha mantenuto il suo fascino, dal momento che le strutture economi-

⁴⁸ ŠTAERMAN - TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, 251.

⁴⁹ Tuttavia va ricordato che, per l'epoca di cui qui si parla, sono ancora lontani i tempi in cui sarà necessario cointeressare gli schiavi alla produzione, processo graduale, le cui prime avvisaglie, com'è noto, si mostrano nell'età di Traiano, e che al suo esito finale comporterà la trasformazione dello schiavo in qualcosa di altro.

⁵⁰ THÉBERT, *Lo schiavo*, 167, 172.

che alto-imperiali poggiavano ancora saldamente sull'efficienza del lavoro servile come chiave di volta della produttività agricola. Lo schiavo, perno di un sistema da cui i proprietari dipendevano economicamente, restava una *res* e in quanto tale andava salvaguardato, anche affettando *humanitas*, come suggeriva Columella. Anche Antonino Pio, il più 'umano' tra gli imperatori qui citati, si fece garante della tradizione, il cui rispetto era alla base del potere personale del principe. Egli, nel ribadire il diritto agli schiavi eccessivamente maltrattati di *confugere ad statuam*, precisa: «dominorum quidem potestatem in suos servos illibatam esse oportet nec cuiquam hominum ius suum detrahi»⁵¹.

⁵¹ *Dig.* 1, 6, 2: «Si dominus in servos saevierit vel ad impudicitiam turpemque violationem compellat, quae sint partes praesidis, ex rescripto divi Pii ad Aelium Marcianum proconsulem Baeticae manifestabitur. cuius rescripti verba haec sunt: 'dominorum quidem potestatem in suos servos illibatam esse oportet nec cuiquam hominum ius suum detrahi: sed dominorum interest, ne auxilium contra saevitiam vel famem vel intolerabilem iniuriam denegetur his qui iuste deprecantur. ideoque cognosce de querellis eorum, qui ex familia Iulii Sabini ad statuam confugerunt, et si vel durius habitos quam aequum est vel infami iniuria affectos cognoveris, veniri iube ita, ut in potestate domini non revertantur. qui si meae constitutioni fraudem fecerit, sciet me admissum severius executurum». Ci si è chiesti se tale disposizione fosse in vigore già in età repubblicana: J. C. DUMONT, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Bruxelles 1987, 137-43 crede di sì, *contra* BRADLEY, *Slaves and Masters*, 124 sg. Sotto la dicitura di *intolerabilis iniuria* si possono far rientrare tutti gli abusi di natura sessuale: BUCKLAND, *The Roman Law*, 37, interpretò l'espressione «il tentativo di corrompere un' *ancilla*», come farla prostituire, visto che era comunque nella mentalità comune che gli schiavi di entrambi i sessi fossero a totale disposizione dei capricci sessuali del padrone (vd. quanto dice Trimalcione in Petron. 75, 11; vd. Sen. *Contr.* 4, 10, dove si afferma che l'impudicizia in uno schiavo è una necessità) e tuttavia nessun provvedimento venne varato per proibire la prostituzione in quanto tale. Sui provvedimenti contro la prostituzione servile, esercitata contro la volontà della schiava in oggetto: *ibid.*, 70 sg., 603 sg.; A. SICARI, *Prostituzione e tutela giuridica della schiava: un problema di politica legislativa nell'impero romano*, Bari 1991; T. MCGINN, «*Ne serva prostituatur*». *Restrictive Covenants in the Sale of Slaves*, in *Id.*, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford 2003, 288-319. Giustino (*Apologia* 27, 29), nell'esaltare la carità cristiana di contro all'immoralità dei pagani, ricorda come tutti gli infanti esposti fossero destinati o alla morte o alla schiavitù: in questo secondo caso quasi tutti venivano, a suo dire, condotti alla prostituzione.

Per tutto l'evo antico la 'classe' servile fu, per definizione, quella maggiormente esposta ad una violenza quotidiana in forme istituzionalmente codificate (basti pensare al trattamento durissimo riservato in ogni epoca della storia di Roma agli schiavi fuggitivi) e accettata da tutte le categorie parte integrante di una società già di suo fortemente sperequata. Il contributo si propone di indagare in che misura i provvedimenti normativi riconducibili agli imperatori della prima dinastia – e che le fonti interpretano come atti di *humanitas* nei confronti della popolazione servile – abbiano effettivamente concorso, se non a modificare l'ideologia della violenza sugli schiavi, quanto meno a mitigarla, tenendo nel dovuto conto la differenza tra schiavitù domestica urbana e schiavitù rurale in termini di strumenti coercitivi – fisici e psicologici – usati dai padroni sulla componente servile entro i suddetti quadri sociali.

Throughout the ancient age the slavish 'class' was, by definition, the most exposed to a quotidian violence in a variety of institutionally coded forms (it is the case of the very harsh treatment reserved to fugitives in all periods of Roman history) and consequently accepted by all categories which are integral part of a society already strongly unequal. This contribution aims to investigate the measure in which the legislative provisions that could be attributed to Emperors of the first dynasty and interpreted from the sources as acts displaying a kind of humanitas towards the slavish population had effectively contributed, if not to modify the ideology of violence on slaves, at least to seek of mitigate it, taking due account of the difference between domestic urban and rural slavery in terms of coercive instruments – physical as well as psychological – used by the masters on the slavish component of the above social communities.

Articolo presentato nell'aprile 2018. Pubblicato online a dicembre 2018.

© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno III, 2 - 2018

DOI: 10.6092/2499-8923/2018/3/2095

ANTONIO MAURIZIO LOIACONO

I FATIMIDI, IL MEDITERRANEO E LA MOSCHEA DI REGGIO

Negli ultimi decenni, gli studi relativi all'affermazione degli Arabi lungo le coste del Mediterraneo hanno messo in discussione alcune teorie affermate. Una rilettura delle fonti storiche, insieme con i dati raccolti dalla ricerca archeologica, ha portato ad una revisione di molti aspetti della vicenda storica dell'Islam nel suo rapporto con i popoli del Mediterraneo: si va da una rivisitazione in chiave critica della celebre 'tesi Pirenne'¹ – secondo cui l'avvento di un Islam aggressivo sul Mediterraneo avrebbe comportato lo spostamento più a nord, nell'Europa continentale, del baricentro politico ed economico europeo – ad un approccio nuovo al processo attraverso il quale la compagine islamica ha saputo imporsi in vaste aree dell'Africa settentrionale e dell'Europa².

¹ H. PIRENNE, *Maometto e Carlomagno*, Roma - Bari 1939; per inquadrare il tema, vd. P. DELOGU, *Le origini del Medioevo*, Roma 2010, 337 sgg.; F. CARDINI - M. MONTESANO, *Storia medievale*, Firenze 2006, 114 sgg.

² Per una bibliografia generale sulla presenza araba nel Mediterraneo e sul confronto con i Bizantini vd. M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, Firenze 1854; ID., *Biblioteca arabo sicula*, Torino - Roma 1880 (d'ora in avanti *BAS*); G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero Bizantino*, Torino 1968; L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, Milano 1911; F. GABRIELI - U. SCERRATO, *Gli Arabi in Italia*, Milano 1979; si vedano inoltre i più recenti A. VANOLI, *La Sicilia musulmana*, Bologna 2012; A. METCALFE, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh 2007; T. A. DHANUN, *L'espansione dell'Islam. Insediamenti in Nord Africa e in Spagna*, Genova 1998; M. DI BRANCO - K. WOLF, *Guerra santa e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, Roma 2014; M. DI BRANCO - K. WOLF, *Terra di conquista*, in c.d.s. (ringrazio il prof. Di Branco per avermi dato la possibilità di leggere la bozza del lavoro in stampa); F. CARDINI, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma 1999; A. FENIELLO, *Sotto il segno del leone*, Roma - Bari 2011.

Una delle nuove chiavi interpretative rispetto alle dinamiche del Mediterraneo medievale è la cognizione della grande eterogeneità politica, culturale, etnica e religiosa della compagine musulmana stanziata nel Vicino Oriente, in Africa e in alcune aree dell'Europa meridionale³.

Già l'Islam che si affaccia sul Mediterraneo, con la presa della città di Antiochia del 636, ha alle spalle un processo di formazione che evidenzia una grande pluralità di interessi, dando voce e risalto a differenti componenti etniche e sociali. Alterità che – come si vedrà più avanti – non mancheranno di avere conseguenze macroscopiche e che perfino nell'attualità rivestono una importanza tutt'altro che secondaria nel panorama politico arabo-musulmano.

È proprio inserendosi in tale filone di ricerca e con questo nuovo approccio al tema della realtà variegata del mondo islamico che si intende, qui, delineare le vicende che portarono alla costruzione, e successivamente alla distruzione, di una moschea all'interno della città bizantina di Reggio. Più in generale, si cercherà di indagare la presenza di una comunità islamica presso la città e i suoi rapporti con i Bizantini e la Sicilia.

Quando si affronta il tema del più celebre scontro altomedievale per il controllo dei mari, cioè la contesa tra Bizantini e Saraceni per il dominio sul Mediterraneo, nel contesto italiano si identifica la controparte araba con l'Emirato di *Ifriqiya*, che aveva preso la Sicilia a partire dal 827 e, da lì, aveva tentato – con lucido disegno di conquista – di proseguire la sua espansione sulla *Gran Terra* italiana. Questo però non era che uno degli stati islamici affacciati sul *Mare Nostrum* dell'epoca.

Le direttrici dell'espansione islamica a partire dal suo nucleo originario nella penisola arabica erano – nel periodo in questione – essenzialmente tre: l'Oriente (Afghanistan, India, Cina), il Nord (Persia, Caucaso, steppe centroasiatiche) e l'Ovest (Europa e Nord

³ Sulla vasta eterogeneità della compagine arabo-islamica nel Mediterraneo medievale il panorama storiografico è carente; tuttavia, la storiografia francese vicina alla «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée» ha compiuto passi significativi in questa direzione.

Africa). È perciò facile intuire quanto poco realistica fosse la pretesa dell'istituto califfale di controllare direttamente una simile entità di operazioni in un'area tanto vasta. Il potere islamico, difatti, aveva risolto il problema della spinta centrifuga delle sue compagini attraverso l'istituzione dell'*Emirato*. Questo non è semplicemente ciò che la sua traduzione letterale (*governatorato*) porterebbe a pensare: si tratta di un'entità statale del tutto indipendente, legata all'*Amir al Mu'minin*, o Principe dei Credenti, il Califfo, solo dal reciproco riconoscimento, in totale assenza di vincoli politici diretti.

Generalmente a questo riconoscimento era connaturata una effettiva unità d'azione sul piano politico-militare, poiché l'impostazione religiosa era necessariamente un elemento comune. Tuttavia nell'effettiva spinta delle regioni più distanti verso una maggiore autonomia, vediamo nascere e prosperare anche delle entità politiche islamiche con differenti riferimenti dottrinali che esaurivano il proprio legame con il Califfato esclusivamente nell'atto formale di reciproco riconoscimento, rappresentato dall'invocazione della benedizione di Dio sulla persona del Califfo nella preghiera del Venerdì e nella annuale elargizione, da parte dell'Emiro, di un adeguato omaggio al più alto magistero islamico. Dono che, per quanto spesso avesse ovviamente un carattere di sontuosità, restava pur sempre un onere simbolico.

In alcuni specifici casi questo legame veniva violato o stravolto. L'Emirato di Cordova rappresenta un *unicum*: nascendo appunto da un ramo superstite della dinastia Omayyade, scalzata violentemente da quella degli Abbasidi già nel 750, non riconosceva la legittimità del Califfato con sede a Baghdad⁴. Questo violento attrito, in totale assenza di autentiche differenze di natura dottrinale, restituisce bene l'immagine della preminenza delle questioni politiche rispetto alla religione. Difatti, sebbene il movimento che sarebbe poi sfociato nella rivolta abbaside soffiasse anche sul fuoco delle rivendicazioni sciite, l'ortodossia sunnita degli Omayyadi non veniva mai realmente messa in discussione, né tantomeno tali intese si traducevano in una

⁴ CARDINI - MONTESANO, *Storia medievale*, 113 sgg.

effettiva concordanza con gli insegnamenti sciiti da parte della emergente fazione abbaside.

A complicare ulteriormente questo panorama politico-religioso frammentato tra sunniti, alidi, kharigiti e sciiti, subentravano poi le questioni etniche, tribali e sociali. A ciò si aggiungevano gli attriti che, all'interno di uno stesso *entourage* di potere, potevano dare luogo a dibattiti piuttosto aspri. Porterebbe davvero troppo lontano cercare di fare anche solo un *excursus* su queste definizioni e tematiche, ma è indispensabile comprendere quanto l'immaginario di un Islam arabo, monolitico, lanciato in un Jihad contro l'Europa cristiana, sia quanto di più lontano dalla realtà che le fonti ci propongono.

Tra le pieghe del malcontento sociale e le rivendicazioni territoriali delle tribù, insinuandosi nei contrasti politici interni al mondo islamico, i Fatimidi riuscirono ad inserirsi e ad incrementare il loro potere⁵.

Senza entrare nel merito della dottrina di quella che si presenta come una fazione tra le più estremiste del pur vasto e variegato panorama dell'eterodossia islamica, occorre segnalare alcuni cardini del pensiero dei Fatimidi, per comprendere come essi abbiano potuto causare una rottura nello stesso scenario dello sciismo.

Lo sciismo – che nasceva dalla rivendicazione del potere politico a vantaggio di 'Alī ibn Abī Tālib, cugino e genero del Profeta Muhammad – si caratterizza tra l'altro, sin dalle origini, per una generale tendenza ad un tipo di comunicazione della dottrina basato su metodi iniziatici che, per loro stessa natura, davano luogo ad una trasmissione in qualche misura segreta, per di più all'interno di un movimento che si era sviluppato in un contesto di clandestinità⁶. Per queste ragioni, le fonti oggi a disposizione per definire ciascun ramo dello sciismo medievale sono lacunose e quasi sempre parziali. In breve, mentre gli sciiti duodecimani divergono dai sunniti, dal punto di vista sapienziale, in modo irrecuperabile solo per quel che riguarda

⁵ M. CANARD, *Fâtimides*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden 1965, II, 862; *I Fatimidi e il Mediterraneo*. Atti del convegno (Palermo, 3-6 dicembre 2008), a cura di A. PELLITTIERI, Palermo 2008.

⁶ A. VENTURA, *Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni sorte nell'Islam*, in K. F. ALLAM, C. LO JACONO, A. VENTURA, *Islam*, a cura di G. FILORAMO, Bari 2003, 326-27.

la dottrina dell'*Imamato*, gli ismailiti sono considerati estremisti (*ghuluww*, lett. 'esagerati') a causa di una dottrina che ipertrofizza il fattore simbolico, esoterico e metastorico⁷.

L'elemento di rottura dei Fatimidi rispetto agli uni e agli altri è l'abbandono della prospettiva dell'attesa di un Imam nascosto, figura escatologica di carattere quasi divino, per affermare invece la sovranità di un Imam vivente, cui si deve fedeltà e venerazione.

Il capostipite della dinastia fatimide e capo del movimento ismailita, 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥusayn (874-934), si era dichiarato nel 899 discendente dell'Imam Al-Ḥusayn ibn Ahmad e proclamato *Mahdi*⁸, causando la defezione di una buona parte dei suoi seguaci. L'opera di proselitismo di uno dei suoi missionari, Abu Abd Allah, aveva però fatto breccia presso la tribù berbera dei Kutama, stanziati sulle montagne orientali dell'Algeria.

Se è stupefacente la rapidità dell'espansione islamica, tanto che la moderna storiografia ancora ne dibatte⁹, gli sviluppi che portarono questa setta sciita-ismailita ad assumere progressivamente il controllo della quasi totalità del *Dar al-Islam* a occidente di Baghdad non è meno sorprendente¹⁰.

I momenti di questa ascesa su cui è utile soffermarsi per meglio comprendere i fatti che porteranno alla costruzione della Moschea di Reggio sono fondamentalmente tre: l'affermazione dei Fatimidi in Sicilia; la conseguente alleanza tra i Bizantini e l'Emirato di Cordova; la battaglia di Gerace tra l'Emirato di Sicilia e i Bizantini.

Dopo aver liquidato l'Emirato Aghlabide nel 909, i Fatimidi proseguono la loro avanzata verso oriente investendo la Sicilia. Già nel 910 l'Isola appartiene al nascente *Imamato*. Inizia così un periodo di

⁷ VENTURA, *Confessioni scismatiche*, 341 sgg.; si veda come sintesi del pensiero ismailita H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 2000, 86-104.

⁸ Il Mahdi è la figura chiave dell'escatologia islamica: è colui che è destinato a guidare la comunità dei credenti nel momento finale della vicenda umana fino all'avvento del Cristo.

⁹ *'Guerra santa' e conquiste islamiche nel Mediterraneo*, a cura di M. DI BRANCO - K. WOLF, Roma 2014.

¹⁰ Vd. F. DACHRAOUI, *Le Califat fatimide au Maghreb, 296-362/909-973. Histoire politique et institutions*, Tunisi 1969.

sanguinosi torbidi: nel 915 la rivolta capeggiata da Ibn Qurhub viene repressa; successivamente, nel 934, una carestia porta a una nuova ribellione che causa una fuga di massa di musulmani sunniti verso i territori bizantini¹¹. Per avere un'idea dell'entità del trasferimento della popolazione, basti notare come l'anonimo autore della *Cronaca di Cambridge* abbia a segnalare lo spopolamento della città di Agrigento e del suo territorio¹².

Naturalmente questo breve lavoro non ha la pretesa di indagare le profonde ragioni sociali ed economiche che causarono l'endemica conflittualità che è registrata in Sicilia nei 40 anni di controllo fatimide. Sarà utile tuttavia sottolineare come l'elemento religioso possa aver costituito una causa non trascurabile di attrito tra la popolazione musulmana dell'Isola e i nuovi governanti.

Si fa spesso riferimento al fatto che il periodo fatimide sia stato caratterizzato da una grande tolleranza religiosa. Appare invece evidente la necessità di rivedere alcuni aspetti dell'immagine consueta della Sicilia islamica¹³: se questa è giustificabile allorché si prende come metro di giudizio l'atteggiamento dell'*Imamato* nei confronti dei cristiani, perde molto del suo significato nel momento in cui si considera la politica dei Fatimidi nei confronti della popolazione sunnita della Sicilia appena conquistata.

Pur non arrivando ad una violenta imposizione della nuova dottrina su tutta la popolazione assoggettata – benché vi sia una autorevole fonte che lascia intendere esattamente questo – si può senz'altro affermare che l'Islam Sunnita fu fatto oggetto, inizialmente, di una vera e propria persecuzione¹⁴.

Una pagina estremamente vivida del *Kitab riad an-nufus* dello Shaykh Abu Bakr Abd Allah ci informa sulle prevaricazioni subite dagli osservanti sunniti siciliani: alcuni funzionari sunniti, tra cui il muhtasib (un supervisore dei mercati), vennero malmenati o uccisi,

¹¹ Bayan, in *BAS*, II, 29; Ibn al-Athīr, in *BAS*, I, 415.

¹² *Cronaca di Cambridge*, in *BAS*, I, 289.

¹³ Per una sintesi sul dibattito vd. A. NEF - V. PRIGENT, *Per una nuova storia dell'alto medioevo siciliano*, «Storica», 12 (2006), 35-36, 54; vd. VANOLI, *La Sicilia musulmana*, 97 e 102.

¹⁴ *Ibn al-Athīr*, in *BAS*, I, 407.

dalle moschee e dai palazzi fu cancellato il nome di chi li aveva edificati per imprimere quello di Ubayd Allah, venne stravolto il rito islamico al punto che «la più parte dei cittadini smessero di far la preghiera» e si impedì ai sapienti sunniti l'emissione di *fatawa*, ossia responsi giuridici, mutilando in modo definitivo la possibilità di mantenere una propria autonomia religiosa¹⁵.

La mia ipotesi è che in questo momento, in cui sono esplicitamente segnalati dalle fonti i contatti tra la comunità dei musulmani siciliani e i Bizantini in Calabria¹⁶, le autorità romee abbiano scelto di accogliere la popolazione araba (o meglio arabofona, trattandosi presumibilmente in buona parte di berberi) in fuga dalle persecuzioni sciite, nella zona rurale a sud di Reggio.

L'amministratore bizantino sapeva di poter trarre da questa soluzione numerosi vantaggi: *in primis*, la popolazione arabo-berbera, nota per le sue innovative tecniche agricole, avrebbe bonificato quelle aree paludose. Secondariamente, i nuovi sudditi sarebbero stati degli affidabili alleati in uno scontro con i Fatimidi, desiderosi com'erano di rivalsa nei confronti dei loro persecutori. Infine, stanziati fuori dalle mura, in una località non rilevante dal punto di vista strategico, non avrebbero potuto rappresentare una minaccia significativa in caso di tradimento (ovvero qualora i sunniti avessero ripreso il controllo della Sicilia).

Il principale elemento che permette di asserire quanto detto è la presenza, *in loco*, di numerosi toponimi di origine certamente araba – quali Gebbione, Saracinello, Arangea, Ribbata e Cubba – insieme con altri la cui provenienza araba è ancora oggetto di discussione – Ravagnese, Bolaro, Lazzaro – in un'area circoscritta, attorniata da toponimi di evidente matrice ellenica¹⁷.

Gli attori politici mediterranei furono senz'altro impressionati dalle conquiste dei Fatimidi, tanto più che questi, mentre con determinazione portavano avanti il proposito di rovesciare il Califfato di Ba-

¹⁵ *Kitab an Nufus*, in *BAS*, I, 314.

¹⁶ VANOLI, *La Sicilia musulmana*, 99.

¹⁷ Si veda in proposito G. ROHLFS, *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria*, Ravenna 1990.

ghdad, si mostravano in grado di mettere in atto strategie di ampio respiro per espandere il proprio dominio ai danni dei Bizantini e dell'Emirato di Cordova che, retto dalla dinastia Omayyade, era particolarmente inviso agli sciiti¹⁸.

Dovendo far fronte ad un avversario comune, l'imperatore bizantino Costantino VII (905-959) e l'emiro Abd ar-Rahman III (889-961) allacciarono solidi rapporti di collaborazione. Sebbene non sembri esservi molta eco nelle cronache dell'epoca, uno spaccato estremamente interessante di questo rapporto emerge da una fonte araba che consente di indagare il rapporto tra le due potenze, offrendo elementi che appaiono particolarmente importanti per comprenderne la portata.

Nel *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā'* (lett. "Libro delle fonti di notizie sulle generazioni di medici", di Ibn Abī Uṣaybi'ah, XIII sec.), leggiamo di importanti doni scambiati tra i due sovrani. Nel 949 gli emissari bizantini avrebbero recato all'emiro arabo-andaluso alcuni magnifici omaggi, tra cui dei preziosi manoscritti: il trattato di botanica di Dioscoride e una copia delle opere storiche di Paolo Orosio. L'emiro avrebbe ricambiato con doni sontuosi subito dopo¹⁹.

La stessa fonte ci informa che ancora nel 951 l'insistenza dell'Emiro persuase Costantino VII ad inviare presso la corte cordovana un monaco al fine di facilitare la comprensione dei testi, che andavano tradotti rispettivamente dal greco e dal latino.

D'altra parte questa alleanza ebbe modo di manifestarsi anche sul campo, con lo scontro delle flotte coalizzate arabo-andalusa e bizantina con quella dell'emiro di Sicilia in una battaglia combattuta al largo della costa siciliana, su cui avremo ragione di tornare più avanti.

L'Imam fatimide Ismā'īl al-Manṣūr bi-naṣr Allāh, come detto impegnato nell'avanzata verso oriente, affida il governo dell'Isola ad Abu al Qaṣīm al Ḥasan al Kalbī, cui comanda di proseguire la guerra contro i Bizantini. Il *casus belli* è offerto dall'arrivo in Calabria di un'armata proveniente da Costantinopoli.

¹⁸ VENTURA, *Confessioni scismatiche*, 325. Sulla portata mediterranea dello scontro tra Omayyadi e Fatimidi vd. FENIELLO, *Sotto il segno del leone*, 90.

¹⁹ S. DE SACY, *Relation de l'Égypte par Abd Allatif, médecin arabe de Bagdad*, Paris 1810, 549-50, trad. 495-96.

Secondo le fonti arabe Ḥasan al Kalbī attacca Reggio, che trova già abbandonata, recandosi poi immediatamente ad assediare Gerace e Cassano, che vengono costrette a pagare un tributo, per poi ritirarsi a Messina con l'arrivo dell'inverno²⁰.

In questa sede, l'aspetto più interessante è quanto lascia trapelare Ibn al-Athīr circa l'effettiva attenzione delle autorità fatimidi nei confronti di queste azioni. L'Imam, infatti, si premura di informare l'emiro al Ḥasan della concentrazione di truppe bizantine in Calabria e, a ritiro completato, lo sprona a un nuovo attacco.

La volontà del Fatimide prende la forma di un progetto di conquista per cui Ḥasan al Kalbī si profonde immediatamente: l'anno successivo – il 7 maggio 952²¹ – le truppe dell'Emiro si scontrano con gli eserciti bizantini di Malakinos, stratego di Calabria, e Paschalios, riportando una decisa vittoria²². Ḥasan al Kalbī si stanziava a Reggio e l'anno successivo, nel corso di nuove ostilità, viene raggiunto da un messaggero dell'Imperatore bizantino che gli propone un accordo per la cessazione delle ostilità.

Immediatamente dopo, l'emiro «[...] ritornò a Reggio, dove fece nel bel mezzo della città una spaziosa moschea, in uno degli angoli della quale ei fabbricò un minareto. Stipulò coi Rum che non fosse impedito ai musulmani di farvi la preghiera e l'appello del *mueddhin*; che nessun cristiano entrasse in quella, e che rifuggendovisi alcun prigioniero musulmano, professante in atto la propria fede o convertito ch'egli fosse al cristianesimo, vi rimanesse in sicurtà. Dichiarò inoltre che se i cristiani togliessero una sola pietra di quella moschea, sarebbero distrutte tutte le chiese loro in Sicilia e Africa»²³.

Non esistono altre fonti relative alla costruzione della moschea di Reggio, ma questa testimonianza offre numerosi spunti per comprendere la natura dell'edificio e la sua funzione.

Il *minareto*, dal quale il *mueddhin* chiama alla preghiera i fedeli «nel bel mezzo della città», è un segnale di sovranità politica, prima

²⁰ *Ibn al-Athīr*, in *BAS*, I, 420.

²¹ È Ibn al-Athīr che ci permette di conoscere la data esatta (*BAS*, I, 420): lo storico arabo ci informa che si tratta del giorno di *'Arafa* del 340 Eg.

²² *Cronaca di Cambridge*, in *BAS*, I, 290.

²³ *Ibn al-Athīr*, in *BAS*, I, 421

che religiosa. L'espressione «Stipulò coi Rum che non fosse impedito ai musulmani [...]» se da un lato rende manifesto il proposito di restituire il governo della città alle autorità bizantine, dall'altro attesta la presenza di una popolazione musulmana *in loco*.

Si è detto in precedenza della popolazione araba siciliana che aveva trovato rifugio «nelle terre dei Rum», ma non vi sono dubbi che la presenza di arabi a Reggio fosse di gran lunga precedente anche a quella stessa ondata migratoria. La fortunata posizione della città, dotata di un grande porto naturale (oggi scomparso), aveva fatto sì che diventasse, già in tarda epoca romana, il *terminal* delle comunicazioni con Alessandria d'Egitto²⁴. Questo contatto privilegiato dell'area dello Stretto con la città egiziana è perdurato anche nel periodo successivo alla conquista araba della città nel 640.

Gli studi numismatici hanno riscontrato la presenza nell'area dello Stretto di monetazione imitativa araba risalente già ai primissimi anni del governo islamico dell'Egitto²⁵. È da sottolineare che, sebbene si tratti di scoperte avvenute nel territorio di Messina, è improbabile che fosse questa città ad avere contatti diretti con l'Oriente, dal momento che il porto della città siciliana assunse una certa importanza solo a partire dalla seconda metà del XII secolo, mentre è testimoniata l'importanza di Reggio come scalo commerciale²⁶. Stando alla documentazione in nostro possesso, quindi, datare il primo contatto tra la popolazione di Reggio con gli Arabi ad un periodo di gran lunga precedente alla conquista della Sicilia e alla stessa fondazione dell'emirato di *Ifrīqiya* appare come un'ipotesi tutt'altro che peregrina.

Uno storico calabrese ha restituito un'immagine in cui traspare un certo gusto esotico: «[...] negli stessi anni, nei quali il muezzin, dall'alto del minareto, invitava alla preghiera e la sua voce riecheggiava per le vie della città, operava nell'Arcivescovato reggino e nel

²⁴ Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, Libro XIX, 205.

²⁵ D. CASTRIZIO, *Imperatori bizantini, malik urtuqidi, re normanni, sovrani svevi, conti di Champagne*, in *Roma e Bisanzio, Normanni e Spagnoli*, a cura di M. CACCAMO CALTABIANO, Messina 1994, 29 sgg.; in part. sono da segnalare come coniate da un'autorità islamica le monete indicate dai numeri 93, 94, 104, 115, 116 e 117.

²⁶ V. VON FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Soveria Mannelli 1991, 250-52 e 272-73.

centro scrittorio di San Nicolò di Calamizzi una fiorente scuola calligrafica [...]»²⁷.

Secondo gli studi paleografici dedicati a questa tipologia calligrafica, la scuola reggina avrebbe assorbito degli influssi artistici arabi²⁸. Ovviamente è fuori discussione che tali sottili influenze siano il frutto della presenza degli arabi in città nel solo 952, così come è improponibile che siano l'effetto del contatto con quella popolazione fuggita dalla Sicilia, in quanto l'inizio delle attività dello *scriptorium* è precedente al 940. Non resta quindi che ammettere una relazione più antica.

Un recente studio²⁹ ha ipotizzato l'esistenza di un quartiere arabo, adiacente a quello ebraico. L'ipotesi è senz'altro suggestiva ma, sebbene vi siano pochi dubbi circa la presenza in città di una popolazione araba impegnata nel commercio, non ha il supporto di alcuna fonte storica³⁰. Un'indicazione in questo senso, tuttavia, proviene dall'archeologia: ci si riferisce al ritrovamento di una tomba islamica di un infante, registrato in un'area che doveva certamente trovarsi all'interno della cinta muraria³¹. Malgrado quindi la presenza araba *dentro* la città di Reggio, non vi sono elementi per affermare che questa minoranza etnica rappresentasse anche una minoranza religiosa. In altri termini: il fatto che ci fossero degli arabi non implica necessariamente che a Reggio fosse praticato l'Islam, e viceversa, non neces-

²⁷ C. TURANO, *Calabria d'altri secoli*, Roma 2013, 117-18.

²⁸ D. MOURIKI - N. P. SEVCENKO, *Illustrated Manuscripts*, in A. KOMINES, *Patmos. Treasures of the Monastery*, ed. by A. D. KOMINIS, transl. by D. A. HARDY, Athens 1988, 280 sgg.; vd. inoltre F. RUSSO, *Storia dell'Arcidiocesi di Reggio Calabria*, I, Napoli 1961, 217-22; Id., *Tradizione calligrafica calabro-greca*, in *Atti del IV Congresso Storico Calabrese*, Napoli 1969, 39-51; B. CAPPELLI, *Reggio nel X secolo*, «Brutium», 41 (1962), 5, n. 2; G. M. MAZZUCCHI, *Attività scrittoria calabrese dal VI al IX secolo*, in *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria Greca e medievale*, Reggio Calabria - Roma 1983, 89-102; E. FOLLIERI, *Attività scrittoria calabrese nei secoli X e XI*, *ibid.*, 103-42.

²⁹ F. MARTORANO, *La moschea araba di Reggio*, «Klearchos», 101-04 (1984), 41.

³⁰ Sull'attività del porto e sulla presenza della lingua araba nella città si veda VON FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, 249 sgg.

³¹ F. ARILLOTTA, *Repertorio della carta archeologica della città di Reggio Calabria*, Reggio Calabria 2010, 68.

sariamente i musulmani presenti sul territorio dovevano essere esclusivamente arabi o arabofoni.

La mia perplessità circa la presenza del culto islamico pubblico a Reggio ha due ragioni: anzitutto le autorità bizantine generalmente non ammettevano la coesistenza con altre fedi, malgrado (o forse *tanto più che*) dal punto di vista della dottrina teologica abbracciata da Costantinopoli, l'Islam potesse essere inteso come una eresia cristiana³²; in secondo luogo, fornire ad un nemico così pericoloso e aggressivo una potenziale testa di ponte all'interno del proprio sistema difensivo, in grado di compromettere la sicurezza militare della città, sarebbe stata una mossa piuttosto maldestra. E i Bizantini, ben conoscendo – a proprie spese – le astuzie tattiche dei Saraceni, non l'avrebbero compiuta.

Tornando al testo dell'accordo tra l'Emiro Hasan e i Bizantini a proposito della moschea, è qui il caso di sottolineare il seguente passaggio, che tradisce, probabilmente, la vera natura e la funzione di questo edificio: «[...] e che rifuggendovisi alcun prigioniero musulmano professante in atto la propria fede o convertito ch'egli fosse al cristianesimo vi rimanesse in sicurtà». Se l'accesso è negato ai cristiani, perché è invece garantito ad un ipotetico «prigioniero musulmano convertito al cristianesimo»? Se da un lato può qui senz'altro esservi un tacito riferimento all'istituto della *Taqiyya*, una formale ed apparente ritrattazione della propria fede allo scopo di salvare la vita, dall'altro tale disposizione si accorda bene con la volontà da parte dell'Emirato di mantenere aperta una comunicazione con la popolazione araba stanziata a Reggio.

Alla luce di quanto emerso circa la situazione politica del Mediterraneo e sulle specifiche circostanze di Reggio, credo si possa affermare che l'autentico scopo che l'autorità siciliana si proponeva di perseguire attraverso la costruzione della moschea fosse essenzialmente propagandistico³³.

³² G. HERM, *I Bizantini*, Milano 1985, 181-82. Per Giovanni Damasceno l'Islam è la *centesima eresia*, vd. *Joannes Damascenus. Ecris sur l'Islam*, a cura di R. LE COZ, Paris 1992.

³³ Già l'Amari aveva sottolineato la funzione di questo edificio relativa alla gestione dei traffici commerciali: M. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, a cura di

A differenza di quanto affermato finora dagli storici, il *target* della divulgazione del messaggio religioso non era la popolazione greco-bizantina, né tantomeno si voleva umiliare la sensibilità religiosa dei cristiani, costretti ad accettare l'insultante presenza dell'infido nemico saraceno, mentre questi celebrava pubblicamente gli atti del culto. A divenire oggetto del proselitismo fatimide³⁴ era invece la popolazione musulmana già residente in loco.

La moschea si presentava a questa parte degli abitanti del territorio reggino come una formidabile prova del trionfo dell'Islam sciita. Costruita all'interno delle mura, si rivolgeva agli arabi che risiedevano oltre quelle, dando loro – in virtù degli accordi con i Bizantini – il diritto di entrare all'interno della città per prendere parte al culto. Da qui, gli arabi del territorio avrebbero potuto ammirare la forza prorompente e la vitalità di quell'Islam *straniero* ma vittorioso e avrebbero potuto avvicinarsi ad esso per partecipare di quella gloria o per non restare esclusi dai diritti politici che l'Emiro aveva guadagnato per loro. Quest'ultimo aveva anche buon gioco nel proporsi come sovrano di una entità politica nascente, in grado di comporre i violenti contrasti dei decenni precedenti, offrendo di sé l'immagine del pacificatore.

Più in generale, è utile sottolineare come il sistema di propaganda fosse uno dei pilastri portanti della dinastia fatimide, che si era sviluppata proprio a partire dalla *Da'wa*, ossia da una pratica missionaria di proselitismo.

Il tentativo di utilizzare una moschea come testa di ponte ideologica all'interno di un contesto non ancora piegato al dominio dell'Imam sciita era già stato effettuato nel 919 nella città di Fustat, poi divenuta – appunto con la conquista fatimide – Il Cairo³⁵.

Sfruttando l'amicizia del governatore egiziano Dhuka, l'Imamato fece imprimere sul portale della moschea principale della città delle

C. A. NALLINO, Catania 1977, 286, ma di fatto ogni moschea era un luogo di aggregazione dalle molteplici funzioni sociali, politiche ed economiche: FENIELLO, *Sotto il segno del leone*, 34.

³⁴ «Sottometterò al mio potere tutti i popoli della terra, in oriente e in occidente, fino alle capitali dei Romani, dei Turchi e dei Khazari»: M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et des Fatimides*, Leiden 1886, 122 sgg.

³⁵ M. CANARD, *L'impérialisme des Fatimides et leur propagande*, Alger 1947, 171 sg.

iscrizioni di tendenza sciita riferite al Corano e ai *Sahaba* (i *Compagni del Profeta*), causando una divisione tra la popolazione – sembra per mezzo di agenti provocatori – che andava a vantaggio di quelli che sarebbero stati di lì a poco i conquistatori dell'intera costa vicino-orientale³⁶.

Ci si potrebbe dilungare molto sull'abilità dei fatimidi nel portare avanti delle silenziose conquiste nella diffusione del proprio pensiero, ma ritengo che sia sufficiente segnalare il parallelismo dei fatti di Fustat del 919 con la Reggio del 952, per rimarcare come un certo *modus operandi* facesse parte del bagaglio di questa setta ismailita già dai primordi della sua attività.

Ovviamente, in una città musulmana del Nord Africa non era stato necessario costruire *ex novo* un edificio di culto islamico, così la moschea egiziana sopravvisse alle iscrizioni ivi realizzate, quando queste vennero cancellate nel corso di una rivolta lo stesso anno.

Nel territorio di Reggio abbiamo un segnale – invero piuttosto pallido – dell'ostinata resistenza culturale dei sunniti dell'area a questo proselitismo sciita: il toponimo *Ribbata* – già citato in precedenza come espressione dello stanziamento degli arabi a Sud di Reggio – indica la presenza di un *Ribāt*. Il termine, se tradotto letteralmente, indica una struttura, generalmente di forma quadrata, presidiata da soldati musulmani e posta nelle aree di confine a protezione del territorio assoggettato alla *sharī'a*. Si registrano due differenti significati del termine, che in ogni caso proviene dalla radice trilittera r-b-ṭ, che esprime l'idea del *legare*. Da un lato indica il «luogo dove si legano i cavalli», dall'altro un luogo cui il combattente del Jihad si *lega*, alludendo al legame tra il combattente quella specifica posizione, combattente che così assume la qualifica di *Murābiṭ*.

Tuttavia, gli studi del medievista statunitense Metcalfe mettono in evidenza che, nelle fonti arabe del periodo in questione, questo termine viene utilizzato per indicare un centro religioso di divulgazione

³⁶ ABUAMMAD B. YUSUF AL-KINDI, *The Governors and Judges of Egypt*, a cura di R. GUEST, Leiden - London 1912, 274, 276; *Abulmah'asin*, III, 187; Maqrizi, *Itti'āz al-hunafā'*, al-Shayyāl J. D., Cairo 1967, I, 328; vd. G. WIET, *L'Egypte arabe*, Paris 1926, 122 e CANARD, *L'impérialisme des Fatimides*, 171.

proprio dei sunniti, realizzato dagli arabo-andalusi³⁷. L'ipotesi che si tratti di una 'risposta' dell'emirato di Cordova alla costruzione della moschea è piuttosto audace in assenza di altri elementi, ma visti gli assidui contatti dei Bizantini con l'emirato iberico non la si può escludere a priori.

Così come la sua costruzione, anche la distruzione della moschea di Reggio – quattro anni dopo – appare un atto da attribuire a dinamiche molto diverse rispetto a quelle immaginate finora. La notizia è data in modo telegrafico dall'anonimo autore della *Cronaca di Cambridge*, il quale si premura di segnalare che il responsabile di questa azione è il *protocarabo* (capitano di vascello) Basilio³⁸. Il sollievo di sapere la città calabrese finalmente liberata dall'onta di ospitare un luogo di culto islamico, che trapela dalle pagine di alcuni storici moderni, ha fatto sì che non si approfondissero adeguatamente le ragioni e le dinamiche dell'atto in sé³⁹.

In una notizia riferita dalla stessa fonte ad appena l'anno precedente è annunciata una tregua stipulata a Palermo tra i Bizantini e i Fatimidi, ad opera di un monaco chiamato Assiropulo o Asdrubale. Se dunque vi erano gli accordi sulla moschea ed anche una tregua appena firmata, l'azione del *protocarabo* Basilio assume tutti i tratti di una estemporanea iniziativa personale.

Analizzando una fonte proveniente dal campo avverso, tuttavia, si può adesso restituire la distruzione della moschea ad una linearità di eventi; Qadi al-Nu 'mán, lo storico ufficiale della dinastia fatimide, ci informa di un attacco improvviso ai danni della flotta fatimide da parte dei due principali avversari coalizzati:

Poi la disgrazia arrivò sugli Omayyadi, le loro terre furono colte da turbolenze e sentirono un'intensa paura. Quindi [Abd ar-Rahman III] preparò le sue navi e radunò tutti i suoi uomini capaci di nuocere e mandò uno squa-

³⁷ «[...] the ribats, like those in Ifriqiya, had become places of refuge for Sunni opponents of the Fatimid regime»: METCALFE, *The Muslims of Medieval Italy*, 61.

³⁸ *Cronaca di Cambridge*, in *BAS*, I, 291.

³⁹ È qui il caso di segnalare come lo Spanò Bolani, cui purtroppo fanno eco numerosi storici successivi, abbia aggiunto alcuni dettagli privi di riscontro nelle fonti: D. SPANÒ BOLANI, *Storia di Reggio Calabria*, Reggio Calabria 1879, 171-72.

drone l'anno seguente, dopo aver scritto al tiranno dei Romani chiedendo il suo aiuto: gli mandava un ambasciatore recante un dono a suo nome. Lui [Costantino VII] rispondeva favorevolmente a questo. E le squadre dei Romani arrivarono da Costantinopoli e da *Al-Andalus* quelle degli Omayyadi⁴⁰.

Dunque i Bizantini, mentre si mostravano disposti ad una tregua con il potente stato africano, tramavano in realtà ai suoi danni con gli Omayyadi. Nella stessa fonte, poco più avanti leggiamo:

Poi la flotta romana si avvicinò e incontrò la flotta del Principe dei Credenti [l'Imam fatimide] e la flotta degli omayyadi venne per incontrare i politeisti⁴¹. Allora Dio venne in aiuto del suo amico nella sua lotta contro i Romani e lui li sconfisse in mare e i suoi uomini uccisero un gran numero di persone, e loro [i Bizantini] temendo di essere catturati dalla sua flotta, fuggirono allo Stretto di Reggio per difendere il proprio paese⁴².

Nel momento in cui l'inganno è manifesto, i Bizantini riparati a Reggio – notiamo *en passant* l'unica attestazione del nome *Stretto di Reggio* – non hanno più alcuna ragione di lasciare intatta la moschea, che a quel punto altro non era che un avamposto nemico sul territorio dell'Impero. Tra questi vi è dunque il capitano Basilio che si assume la responsabilità diretta di quell'azione.

Avviandomi alle conclusioni, ritengo sia opportuno fare breve riferimento ad un tentativo di individuare l'ubicazione della celebre moschea realizzato da una archeologa reggina, Francesca Martorano. Sebbene la realtà urbana della città abbia ormai compromesso la possibilità di portare l'indagine archeologica fino allo scavo, si è comunque riusciti ad individuare quello che dovrebbe essere il sito esatto.

⁴⁰ QĀDI AL-NU 'MĀN. *Kitāb al-Majālis wa'l musāyarāt*, H AL-FAQĪ, I. MASHABŪH, a cura di M. AL-YA'LĀWĪ, Túnez, 1978, p. 166; vd. J. SIGNES CODONER, *Bizancio y al-Āndalus en los siglos IX y X*, in *Bizancio y la península ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid 2004, 237 sgg.

⁴¹ Il testo si riferisce qui ai Bizantini, che essendo cristiani proclamavano il dogma trinitario.

⁴² QĀDI AL-NU 'MĀN. *Kitāb al-Majālis*, 166; il passo si trova tradotto anche in M. S. STERN, *An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu'izz*, «Byzantion», 20 (1950), 242.

Attraverso gli studi archivistici si è rintracciata la posizione di un toponimo – *Mischita* – di cui si ha notizia nel 1671 e che si riferiva a un edificio che all'epoca della stesura del documento era adibito ad ospedale femminile⁴³.

Altrettanto interessanti sono, nella stessa pubblicazione, i riferimenti alla tipologia architettonica dell'edificio, sebbene appaia ancora aperto il dibattito sulla questione se fosse stata edificata una struttura *ex novo* o piuttosto se fosse stato riadattato un manufatto esistente⁴⁴.

Sarà chiaro a questo punto come la presenza di una nutrita comunità araba nella città di Reggio sia del tutto svincolata dalle vicende dell'edificio di culto realizzato nel 952: gli arabi erano ben inseriti nel tessuto sociale già prima della sua edificazione e sopravvissero certamente anche alla sua distruzione. Anzi, a causa della presumibile diffidenza (e il termine potrebbe essere eufemistico) con cui questi guardavano all'Emirato di Sicilia, si ha ragione di dubitare che la demolizione sia stata motivo di forte attrito con le autorità bizantine.

Tra gli arabi 'calabresi', il desiderio di rivalsa contro i vecchi persecutori continuò a covare sotto la cenere. Furono infine i Normanni, all'alba di una nuova era, a raccogliere questo risentimento e utilizzarlo per i propri scopi nel 1059, quando la popolazione musulmana di Reggio, giurando fedeltà a Roberto il Guiscardo, si armò per combattere l'Emirato siciliano⁴⁵.

La vicenda della moschea di Reggio è estremamente breve, risolvendosi nell'arco di 4 anni. Studiare il contesto in cui viene costruita e la sua funzione fino al drammatico epilogo nel 956 permette tuttavia di cogliere uno spaccato formidabile del

⁴³ Impresa certo non facile, dati i due devastanti terremoti (1793 e 1908) che hanno da allora stravolto l'assetto urbano della città: vd. MARTORANO, *La moschea araba di Reggio*.

⁴⁴ In effetti il verbo arabo indicativo dell'atto di costruire è riferito, nella fonte citata, al solo minareto.

⁴⁵ *Storia de' Normanni di Amato di Montecassino*, a cura di V. DE BARTHOLOMAEIS, Roma 1935, 230 (V, 8).

Mediterraneo altomedievale e delle tensioni che lo attraversavano. Oltre allo scontro tra la compagine araba e l'Impero bizantino, è possibile riconoscere qui – per la prima volta sul territorio italiano – i segni di una contrapposizione tra due anime dell'Islam: quello della tradizione sunnita, rappresentato dall'Emirato di Cordova, e quello prorompente dei Fatimidi, sostenitori di una dottrina sciita estremamente radicale. La città di Reggio, così prossima alle coste siciliane da restare coinvolta nei rivolgimenti politici sull'Isola, si presenta come luogo di incontro e di scontro tra interessi delle varie potenze dell'epoca.

The story of the Reggio Mosque is extremely brief, resolving in the short space of 4 years. Studying the context in which it was built and it functioned until the dramatic epilogue in 956, however, allows us to grasp a extraordinary insight into the early-medieval Mediterranean and the tensions that crossed it. In addition to the clash between the Arab forces and the Byzantine Empire, it is possible to recognize here - for the first time in the Italian peninsula - the evidence of a contrast between two souls of Islam: that of the Sunni tradition, represented by the Emirate of Cordoba, and that of the rampant Fatimids, followers of an extremely radical Shiite doctrine. The city of Reggio, so close to the Sicilian coast as to remain involved in the political upheavals in the island, presents itself as a place of meeting and confrontation between the interests of the various powers of the time.

Articolo presentato nell'aprile 2018. Pubblicato online a dicembre 2018.

© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno III, 2 - 2018

DOI: 10.6092/2499-8923/2018/3/2096

GIUSEPPE CAMPAGNA

L'ABBAZIA E GLI EBREI
RAPPORTI TRA SAN MARTINO DE SCALIS E LA MINORANZA
EBRAICA NELLA SECONDA METÀ DEL QUATTROCENTO*

La vicenda di uno dei monasteri più fiorenti della Sicilia occidentale nel tardo medioevo e in età moderna trova la sua genesi nel 1347 quando l'arcivescovo di Monreale, Emanuele Spinola, invita Angelo Senisio a rifondare un antico cenobio dedicato a san Martino. L'avvento benedettino nel territorio monrealese si inquadra nella più ampia opera di riforma dell'ordine in Sicilia, alla cui testa si pone Giacomo de Soris, abate di San Nicolò l'Arena di Catania e zio del Senisio, che inizialmente lo aveva inviato a espellere i monaci corrotti di Santa Maria di Maniace¹. La fondazione del monastero è,

* Abbreviazioni: Archivio di Stato di Palermo = ASP; Archivio di Stato di Trapani = AST. Si segnala per correttezza che a volte i volumi archivistici citati non recano i fogli numerati, pertanto si è provveduto a segnalarli con n. n. (non numerato) e con la datazione. Riguardo alla datazione, inoltre, non sempre si è potuto risalire al giorno o al mese esatto, e in questi casi si è provveduto a segnalare il solo anno.

¹ Sugli eventi legati alla rifondazione di San Martino delle Scale vd. GIAN LUIGI LELLO [Ludovico de Torres], *Historia della Chiesa di Monreale*, Roma 1596, rist. anast. a cura di G. SCHIRÒ, Bologna 1967, 55-60; R. PIRRI, *Sicilia Sacra disquisitionibus, et notitiis illustrata*, Palermo 1733, II, 1079-80; G. FRANGIPANI, *Storia del monastero di San Martino presso Palermo*, Assisi 1905, 5-29; P. COLLURA, *Storia e cultura nel monastero di San Martino delle Scale presso Palermo*, «Schede medievali», 4 (1983), 52-67; A. GIUFFRIDA, *Introduzione*, in *Il «Catemu» dell'abate Angelo Senisio. L'amministrazione del monastero di San Martino delle Scale dal 1371 al 1381*, a cura di G. M. RINALDI, Palermo 1989, VII-XLI; P. COLLURA, *Storia e cultura nel monastero di San Martino*, in *L'Abbazia di San Martino. Storia, Arte, Ambiente. Atti del convegno Storia - Arte - Spiritualità (San Martino delle Scale, 1-3 settembre 1990)*, a cura di A. LIPARI, Palermo 1990, 11-31; *L'eredità di Angelo Sinisio. L'Ab-*

dunque, da mettere in relazione con il più ampio movimento di riforma benedettina che mira a riproporre l'ideale originario di vita eremitica come risposta alla crisi del cenobitismo e che, tra il XIII e il XIV secolo, ha portato alla genesi dei silvestrini, dei celestini e degli olivetani².

Senisio nel 1352 diviene abate del nuovo monastero e persegue con indubbio acume l'espansione dei beni del centro benedettino che diviene una «sorta di territorio-cuscinetto, posto tra i domini della Chiesa di Monreale e quelli della Chiesa di Palermo»³, riuscendo a ritagliarsi un preminente ruolo politico, tanto «da influire spesso decisamente sullo sviluppo di avvenimenti capitali per la storia della Sicilia»⁴. Partendo dal feudo di San Martino, base iniziale delle pertinenze dell'abbazia, Senisio riesce a creare un ampio territorio confinante con la Conca d'oro, con Alcamo e con il mare, nelle zone di Cinisi e Carini, che dopo la sua morte, avvenuta nel 1386, non verrà più accresciuto dai suoi successori stabilizzandosi così entro i limiti sopra delineati per tutto il Quattrocento. All'azione di colonizzazione dei beni rustici, l'abate affianca sin da subito una capillare opera d'inserimento nella società palermitana, creando due importanti basi spirituali di pertinenza del monastero, la cella dello Spirito Santo al Seralcadi, e il monastero femminile di Santa Maria delle Vergini al Cassaro, di cui è nominata badessa la sorella Agata. I benedettini di San Martino *de Scalis* iniziano così a formare quel patrimonio urbano, costituito da abitazioni, vigne e giardini, dovuto

bazia di San Martino delle Scale dal XIV al XX secolo a cura di M. C. DI NATALE, F. MESSINA CICCHETTI, Palermo 1997; F. LO PICCOLO, *Il patrimonio fondiario nel palermitano dei benedettini di San Martino delle Scale (secoli XIV-XV). Consistenza ed amministrazione*, Palermo 2003, 17-23.

² Su queste questioni legate al monastero di San Martino vd. LO PICCOLO, *Il patrimonio fondiario nel palermitano dei benedettini di San Martino delle Scale (secoli XIV-XV)*, 17; H. BRESCH, *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile 1300-1450*, Roma - Palermo 1986, 945. Sulla tendenza all'eremitismo nella fondazione di nuovi ordini monastici, vd. G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, Roma 1961, 275-77.

³ LO PICCOLO, *Il patrimonio fondiario nel palermitano dei benedettini di San Martino delle Scale (secoli XIV-XV)*, 20.

⁴ *Ibid.*

ai lasciti testamentari e alle donazioni di quanti abbracciando la vita monastica rinunciano ai loro beni a favore dell'abbazia. I possedimenti non si fermano alla sola Palermo ma si estendono, anche se in maniera meno rilevante, ad altri centri come Alcamo, Caltavuturo, Corleone, Messina, Monreale, Salemi, Sciacca e Termini. Si nota subito come, tranne l'eccezione della città dello Stretto, si tratti di un territorio abbastanza compatto e relativamente poco distante dal centro monastico⁵.

La gestione di questo patrimonio frutta al monastero introiti legati alla riscossione dei censi tanto sui beni rustici quanto su quelli urbani accresciuti dalla gestione di varie masserie, dal possesso di mandrie di equini e bovini e dai lavori agricoli. San Martino diviene così una grande impresa produttiva che assume agricoltori, pastori e mulattieri ed è attiva nei più svariati settori commerciali⁶. Gli abati e i loro collaboratori lasciano traccia di queste attività in alcuni registri contabili, dal più rudimentale *caternu* di Angelo Senisio, a tutta una serie di libri di conti, tra i quali figurano il libro mastro e il giornale, che denotano il recepimento intorno alla metà del Quattrocento delle meticolose tecniche contabili⁷.

L'esame di questi volumi combinato con l'indagine sui registri notarili palermitani del Quattrocento rivela, tra le altre cose, una serie di rapporti economici tra il monastero di San Martino e la minoranza ebraica siciliana. Presenti sull'isola sin dal tardoantico, gli ebrei si rafforzano numericamente sotto il dominio musulmano e la monarchia normanno-sveva tanto da costituire circa il 5% della popolazione totale nel 1492, quando Ferdinando II d'Aragona e Isabella di

⁵ Sull'espansione dei beni rustici e urbani del monastero vd. GIUFFRIDA, *Introduzione*, VII-XLI; LO PICCOLO, *Il patrimonio fondiario nel palermitano dei benedettini di San Martino delle Scale (secoli XIV-XV)*, *passim*.

⁶ *Ibid.*

⁷ Sul dibattito riguardante l'origine dei libri contabili a partita doppia e sulla diffusione della cultura contabile a base dello sviluppo capitalistico europeo: W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, Firenze 1925; F. MELIS, *Storia della ragioneria. Contributo alla conoscenza e interpretazione delle fonti più significative della storia economica*, Bologna 1950; T. ZERBI, *Le origini della partita doppia: gestioni aziendali e situazioni di mercato nei secoli XIV e XV*, Milano 1952; F. BRAUDEL, *Espansione europea e capitalismo (1450-1650)*, Bologna 1999.

Castiglia li cacciano da tutti i domini della Corona spagnola. La decisione dei Re Cattolici priva la Sicilia di vivaci mercanti, valenti artigiani e medici di chiara fama che costituiscono una componente di rilievo dell'economia isolana stanziata tanto nei grandi centri urbani quanto nelle località minori⁸. La comunità palermitana è la più numerosa della Sicilia e vive principalmente nel quartiere del Cassaro, anche se possiede case e botteghe negli altri quartieri cittadini. Tutti i principali luoghi comunitari sono situati entro il limite del quartiere ebraico o vicino ad esso: la sinagoga, il bagno rituale, il mattatoio, il cimitero e i principali immobili commerciali degli ebrei si collocano lungo la *platea marmorea*, la più importante via cittadina. Oltre al Cassaro i quartieri entro i quali gli ebrei palermitani risiedono o esercitano prevalentemente i loro lavori sono l'Albergheria e la Conceria⁹.

⁸ Sugli ebrei siciliani tra gli altri vd. *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V convegno internazionale (Palermo 15-19 giugno 1992), Roma 1995; D. ABULAFIA, *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione (1493)*, in *Storia d'Italia, Annali XI. Gli ebrei in Italia, I. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1996, 45-82; N. BUCARIA, *Sicilia Judaica*, Palermo 1997; *Gli Ebrei in Sicilia dal Tardoantico al Medioevo. Studi in onore di Mons. Benedetto Rocco*, a cura di N. BUCARIA, Palermo 1998; H. BRESK, *Arabi per lingua Ebrei per religione. L'evoluzione dell'ebraismo siciliano in ambiente latino dal XII al XV secolo*, Messina 2001; *Ebrei e Sicilia*, a cura di N. BUCARIA, M. LUZZATI, A. TARANTINO, Palermo 2003; S. SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Roma 2011; H. BRESK, *Le judaïsme sicilien, caractères généraux et particularités*, in *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, a cura di M. PERANI, Palermo 2007, 1-22.

⁹ Vd. la descrizione risalente al 1487 di 'Ovadiah Yare da Bertinoro (*Lettere dalla Terra Santa*, 12-18) e vd. A. GIUFFRIDA, «*Lu Quarteri di lu Cassaru*». *Note sul quartiere del Cassaro a Palermo nella prima metà del secolo XV*, «*Mélanges de l'École Française de Rome*», 87 (1971), 439-82; E. ASHTOR, *Palermitan Jewry in the Fifteenth Century*, «*The Hebrew Union College Annual*», 50 (1979), 219-51; S. DI MATTEO, *La giudecca di Palermo dal X al XV secolo*, in *Fonti per la storia dell'espulsione degli ebrei dalla Sicilia*, a cura di R. GIUFFRIDA, A. SPARTI, S. DI MATTEO, Palermo 1992, 61-84; D. CASSUTO, *La meschita di Palermo*, in *Architettura judaica in Italia*, a cura di R. LA FRANCA, Palermo 1994, 29-39; F. GIUNTA, L. SCIASCIA, *Sui beni patrimoniali degli ebrei di Palermo*, in *Italia Judaica*, 172-252; BRESK, *Arabi per lingua Ebrei per religione*; N. BUCARIA, D. CASSUTO, *La sinagoga e i miqweh di Palermo alla luce dei documenti e delle scoperte archeologiche*, «*Archivio stor. siciliano*», 31 (2005), 171-209; M. BEVILACQUA KRASNER, *L'onomastica degli ebrei di*

San Martino *de Scalis* possiede per donazione di Alfonso il Magnanimo la gabella delle *planke* per la macellazione della carne ebraica¹⁰, e sin dagli anni '80 del Trecento concede alcune delle sue abitazioni a Palermo in enfiteusi agli ebrei come il cortile circondato da case in parte *terraneae* e in parte *solerate* nella «ruga hospicij Iccardi di Gubesio» del Cassaro, che ancora nel 1400 è detenuto da Salomon Nachay e Nissim Sachamya in cambio di un censo annuale di quindici tari¹¹. Nello stesso periodo nella via di San Teodoro, la cosiddetta *ruga saponis*, vive la vedova del defunto Bracha, che per la sua casa a due piani è obbligata a corrispondere due tari e dieci grani¹². È nella seconda metà del Quattrocento che il numero di ebrei che dimorano in abitazioni o esercitano le loro attività in botteghe di proprietà di San Martino sembra raggiungere il suo culmine. Dal punto di vista spaziale gli immobili si trovano principalmente nel quartiere del Cassaro, dove gli ebrei detengono una ventina di stabili tra case d'abitazione, botteghe, magazzini e *catoi* situati in varie vie del quartiere dalla centrale *platea marmorea*, alla *ruga de Bufardis* e alla via del *Daptilu*¹³. Oltre che nel Cassaro i benedettini

Palermo nei secoli XIV e XV: nuove prospettive di ricerca, «Materia Judaica», 11/1-2 (2006), 97-112; M. PERANI, *Alla ricerca del Miqweh perduto di Palermo. Come trasformare un'ipotesi in una scoperta*, «Materia Judaica», 13/1-2 (2008), 385-95; SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi*, 57-58 e 232-35; G. MANDALÀ, *The Jews of Palermo from Late Antiquity to the Expulsion (598-1492-93)*, in *A Companion to Medieval Palermo. The History of a Mediterranean City from 600 to 1500*, a cura di A. NEF, Leiden - Boston 2013, 438-85.

¹⁰ G. e B. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, III, Palermo 1895, doc. 970 (27-8-1492).

¹¹ ASP, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, II fondo, vol. 1637, 57r (17-1-1400). Si precisa che l'immobile era stato concesso il 6 maggio 1382 tramite un rogito redatto dal notaio Antonio de Maniscalco.

¹² *Ibid.*, 58r (17-1-1400).

¹³ *Ibid.*, *Not. Giacomo Randisi*, vol. 1150, 7r (9-8-1457): una casa *terranea* nel Cassaro di Perna Bambalo; *ibid.*, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, II fondo, vol. 1706, filza 1, 47r (1470): una bottega di Mosè Taguil; *ibid.*, 52r (1470): una casa di Onorato Spagnolo; *ibid.*, 52v (1470): una casa prima di Sabet Bracha e poi di Nissim Portugalisi; *ibid.*, 53r (1470): una bottega di Bulchaira Frisisa; *ibid.*, 53v (1470): una casa di Vita Pulisi; *ibid.*, 54r-v (1470): una bottega di Sabet Levi; *ibid.*, 55v (1470): una parte di casa da Geremia Lonia; *ibid.*, 56r (1470): due case *terraneae* dall'ebreo Geremia Simel; *ibid.*, 57v (1470): una bottega

hanno diritti enfiteutici su stabili siti alla Conceria, dove, nella contrada di San Giacomo Marittima, Bracha Cuyno detiene una casa *solerata*¹⁴ e Mosè Taguil e Abram Cuyno sono locatari di due magazzini¹⁵.

Oltre ai beni urbani gli ebrei ottengono in censo da San Martino *de Scalis* anche parecchi terreni, per lo più coltivati a vigneto ma anche dediti a pascolo, che si estendono tanto nelle vicinanze del monastero¹⁶ e nel resto del palermitano¹⁷, in particolare nelle contrade *Chamirichi*¹⁸ e nella zona di Monte Pellegrino¹⁹, ma anche nel

di Vita Pulisi; *ibid.*, 58r (1470): una casa prima di Graziano Sacerdoto e poi di Samuel de Caro e un cortile con case di Mosè de Tripoli nella *ruga del Daptilu*; *ibid.*, 66v (1470): stabili non specificati di Samuel Russo e Mosè de Tripoli; *ibid.*, vol. 707, filza 1, 33v (1471): una bottega da Mardoc Levi e un *tenimento* di case da Iosep Camixu; *ibid.*, 34v (1471): per delle case da Gimilono Conti, una casa di Caym Saragusano, una bottega dell'erede di Farrug e Manuel Sivena; *ibid.*, 35v (1471): una casa di Iacob de Playa; *ibid.*, *Not. Giacomo Randisi*, vol. 1151, 126r-130r (4-4-1471): una casa nel Cassaro nella *ruga de Buffardis* detenuta da Ricca per i suoi figli Abram ed Elia Sivena; *ibid.*, 18r-22v (10-9-1471): una casa *solerata* nella *platea marmorea* di Minto e Xibiten Sivena; *ibid.*, vol. 1159, 52v-53r (11-12-1482): le abitazioni di Sadia Chaseni e Gallufo de Minichi; *ibid.*, *Not. Pietro Taglianti*, vol. 1169, 34r (2-3-1486): un ampio *catoio* di Sadia Azei figlio di Mardoc. Su alcuni di questi possedimenti vd. GIUNTA, SCIASCIA, *Sui beni patrimoniali degli ebrei di Palermo*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*, 172-252; LO PICCOLO, *Il patrimonio fondiario nel palermitano dei benedettini di San Martino delle Scale (secoli XIV-XV)*, 167-68.

¹⁴ ASP, *Not. Giacomo Randisi*, vol. 1152, 2v-3v (2-9-1461).

¹⁵ *Ibid.*, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, Il fondo, vol. 706, filza 1, 36v e 38r (1470).

¹⁶ *Ibid.*, *Not. Matteo Vermiglio*, vol. 1352, 455r (6-2-1478): Mosè Marzoc dona al suo figlio convertito, Andrea de Lazara, un vigneto nella contrada di San Martino delle Scale soggetto a un censo di 2 tari.

¹⁷ *Ibid.*, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, Il fondo, vol. 706, filza 1, 169v (1470): su un terreno di Merdoch Yanieli grava un censo di 12 tari; *ibid.*, 178v (1470): su un terreno di Sion Manganaro grava un censo di 12 tari; *ibid.*, vol. 707, filza 1, 91v (1471): su un terreno di Mosè Muxelliti e suo figlio Sabatino e Mosè Ueberre grava un censo di 26 tari; *ibid.*, filza 2, 66v (1473): su una vigna di Sabatino Sabato grava un censo di 26 tari.

¹⁸ *Ibid.*, *Not. Matteo Vermiglio*, vol. 1352, 835v-837v (3-7-1478): la vigna che Xibiten Sacerdoto vende a Bartolomeo de Potencia è soggetta a un censo di 20 tari.

¹⁹ *Ibid.*, *Not. Giacomo Randisi*, vol. 1157, 168r-169r (27-11-1476): il vigneto che Xibiten Sivena vende a Filippo de Gallura è soggetto a un canone annuale dovuto al monastero.

trapanese nelle località di San Giovanni²⁰, Migliafari²¹ e Lu Falcu-neri²².

I rapporti tra San Martino e gli ebrei non si limitano alla sola riscossione dei canoni censuali: i benedettini, infatti, sfruttano le varie competenze dei componenti della minoranza ebraica che assumono al loro servizio o a cui commissionano l'esecuzione di lavori. Si tratta principalmente di prestazioni legate alla gestione delle mandrie del monastero e alla produzione e commercializzazione di prodotti caseari. I monaci pagano un pastore ebreo, Salamon, per badare alla loro mandria di pecore²³, e sono giudei, Sadone e Mosè Verro, che producono ingenti quantitativi di formaggio dagli armenti di bovini e ovini appartenenti a San Martino²⁴. Gli ebrei sono infatti molto pratici nella produzione del formaggio perché, così come il vino e la carne, per essere da loro consumato deve essere prodotto rispettando precise regole rituali che ne garantiscano la purezza. Il *caseum judaicum* può essere lavorato solo da mani ebraiche e prodotto tramite latte che non sia stato munto da cristiani, tranne che in presenza di giudei. È severamente vietato usare il caglio, e quindi viene coagulato per mezzo di prodotti vegetali. Ovviamente il formaggio preparato per il consumo dei cristiani non deve rispettare le severe regole della *Kasherùt*, e costituisce uno dei prodotti più intensamente trafficati nella Sicilia occidentale, specie nel palermitano²⁵. In questo genere di commercio gli ebrei fungono anche da intermediari dei benedettini, come nel caso

²⁰ AST, *Not. Giovanni Castiglione*, vol. 8, 167v (24-3-1461): la vigna che Merdoc Lo Presti vende a Iosep Pernas è soggetta a un censo di 2 tari e 10 grani.

²¹ *Ibid.*, *Not. Giovanni Castiglione*, vol. 14, 133v (27-1-1467): la vigna che Xeba, vedova di Sabet Cuyno, vende a Xibiten Vicini è soggetta a un censo di 16 tari e 10 grani.

²² *Ibid.*, *Not. Nicolò Cirami*, vol. 8776, 173v-174r (11-5-1492): il pascolo che Bartolo Iacanti subaffitta a Machalufo de Actono è soggetto a censo dovuto al monastero.

²³ ASP, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, II fondo, vol. 709, 48r (28-2-1483).

²⁴ *Ibid.*, vol. 706, filza 3, 88v (19-2-1469): consegna caciocavalli; *ibid.*, 97v (7-4-1469): consegna 102 pezze di pecorino; *ibid.*, 108r (14-5-1469): consegna 298 pezze di formaggio di vacca; *ibid.*, filza 2, 99r (12-7-1472): consegna 108 pezze di pecorino e 225 pezze di formaggio di vacca; *ibid.*, vol. 707, filza 3, 74v (16-5-1474): Mosè Verro consegna del pecorino.

²⁵ Vd. BRESK, *Arabi per lingua Ebrei per religione*, 71-80; ID., *Dans les pores de la production et au-delà: les juifs, l'activité agricole et l'économie latifondiaire*, in

di Iosep Polizzi²⁶ o di Abram de Portogallo che vende ricotta per conto del monastero al suo correligionario Galluf Maiorana²⁷. D'altronde gli ebrei palermitani sembrano essere clienti abituali dei prodotti caseari dell'abbazia, che acquistano anche impegnando grosse cifre di denaro per poi rivendere nelle loro botteghe cittadine²⁸.

I benedettini ingaggiano anche gli ebrei come mulattieri, ad esempio Busacca Chifano si impegna a estrarre e trasportare calce dal feudo di Cinisi al monastero²⁹, mentre Mosè Marzoc si occupa del trasporto del formaggio³⁰. L'abbazia si avvale anche dell'opera di artigiani giudei, come il *bardaro* Sabet Lu Russu, che rifornisce di selle le masserie di San Martino e si occupa anche della manutenzione degli attrezzi agricoli³¹, o i fabbri Salamon Azara³² e Busac Lo Presti³³. D'altro canto le competenze ebraiche nella metallurgia sono notissime e 'Ovadiah Yare da Bertinoro riferisce che gli ebrei palermitani sono dediti principalmente «alla lavorazione del rame e del ferro»³⁴ e il memoriale inviato dai funzionari responsabili della finanza pubblica siciliana a

Ebrei e Sicilia, 103-26; SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi*, 364-66; MANDALÀ, *The Jews of Palermo from Late Antiquity to the Expulsion (598-1492-93)*, 441.

²⁶ ASP, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, II fondo, vol. 710, filza 1, 87v-88r (1488).

²⁷ *Ibid.*, *Not. Nicolò Aprea*, vol. 829, 236v (2-11-1444).

²⁸ *Ibid.*, *Not. Nicolò Aprea*, vol. 829, 237r (2-12-1444): Galluf Maiorana contrae una società con Giovanni Caccabo per vendere nella sua bottega il formaggio che acquisterà da San Martino delle Scale; *ibid.*, *Not. Branco de Granata*, vol. 1164, 95v (13-10-1457): fra' Ignazio del monastero di San Martino delle Scale vende formaggio a Merdoc Azeni; *ibid.*, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, II fondo, vol. 708, filza 3, 136v (30-8-1475): l'abbazia vende formaggio a Sabatino Cuyno; *ibid.*, *Not. Gabriele Vulpi*, vol. 1136, 1090v (30-8-1476): fra' Gabriele Verdera vende formaggio a Sabet Cuyno; *ibid.*, *Not. Matteo Vermiglio*, vol. 1357, 33v (8-1-1490): fra' Nicolò de Briga promette di vendere tutta la ricotta prodotta fino a Carnevale a Giuda Sacerdoto.

²⁹ *Ibid.*, *Not. Domenico di Leo*, vol. 1391, n. n. (9-9-1479).

³⁰ *Ibid.*, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, II fondo, vol. 706, filza 2, 84r (16-4-1472).

³¹ *Ibid.*, filza n.n., f. 48r (1462) e 66r (1462).

³² *Ibid.*, *Not. Nicolò Grasso*, vol. 1077, n. n. (21-10-1445): produce campane e ferri per le bestie da soma del monastero.

³³ *Ibid.*, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, II fondo, vol. 710, filza 1, 39r (1488): fabbrica e aggiusta zappe e vomeri.

³⁴ 'OVADIAH YARE DA BERTINORO, *Lettere dalla Terra Santa*, 18.

Ferdinando il Cattolico, che espone le ricadute provocate dall'espulsione degli ebrei sull'economia isolana, sottolinea come la Sicilia avrebbe patito gravi danni in quanto i giudei sono i principali esperti nelle arti meccaniche e nella lavorazione metallurgica³⁵.

Anche gli scambi commerciali tra i benedettini e la minoranza ebraica sono fiorenti, e oltre il formaggio, gli ebrei acquistano il tonno che l'abbazia produce nella tonnara dell'Ursa³⁶, ma anche pelli³⁷, disa³⁸ e bestie da soma³⁹. I benedettini dal canto loro sono pure clienti degli ebrei che li riforniscono di panni⁴⁰, camici, calzari, spago, corde⁴¹ e anche incenso⁴².

In conclusione si registrano intensi rapporti di natura economica tra l'abbazia di San Martino delle Scale e vari componenti della minoranza ebraica, soprattutto palermitana, che si connotano essenzialmente nella locazione di beni immobili, nella prestazione di servizi lavorativi e negli scambi commerciali. Non sembra trattarsi di un caso isolato, ma bensì abbastanza comune ai grandi centri monastici palermitani, come il monastero di Santa Caterina⁴³, denun-

³⁵ A. GIUFFRIDA, *Grano contro ebrei. Un'ipotesi per il riequilibrio della bilancia commerciale siciliana al momento dell'esodo (1492)*, «Mediterranea-Ricerche storiche», 8 (2006), 460.

³⁶ ASP, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, Il fondo, vol. 707, filza 2, 198v-199r (1473): Salamon Russo acquista 27 barili di tonnina dal monastero. Sulla tonnara dell'Urso vd. V. MANGIAPANE, *Cinisi: Memorie storiche e documenti*, Palermo 1910; A. GIUFFRIDA, *Gli inventari della tonnara dell'Urso nei secoli XVI-XVIII*, «Bollettino dell'atlante linguistico mediterraneo», 16-17 (1974-75), 59-60; F. MAURICI, F. VERGARA, *Per una storia delle tonnare siciliane. La tonnara dell'Ursa*, Palermo 1991.

³⁷ ASP, *Not. Giacomo Randisi*, vol. 1154, 186v (1-2-1463): Mosè Gazzella acquista pelli da fra' Enrico Cavalcanti.

³⁸ *Ibid.*, *Not. Domenico Di Leo*, vol. 1397, 277r (3-2-1484): Busacca Frisisa acquista disa da padre Nicolò de Gioia.

³⁹ *Ibid.*, *Not. Matteo Vermiglio*, vol. 1353, 124v (19-10-1481): David Calabrisi acquista una bestia da soma da fra' Lorenzo de Rometta.

⁴⁰ *Ibid.*, *Corporazioni Religiose Soppresse, San Martino delle Scale*, Il fondo, vol. 710, filza 7, 206r (1491): acquistati dalla bottega di David Lu Medicu.

⁴¹ *Ibid.*, vol. 709, filza 3, 203r (15/3-17-4-1487): acquistati da Iosep de Polizzi.

⁴² *Ibid.*, vol. 706, filza 2, 88v (4-5-1472): acquistato da Samuel Russo.

⁴³ Vd. P. SARDINA, *Il monastero di Santa Caterina e la città di Palermo (secoli XIV-XV)*, Palermo 2016, *passim*.

ciando da ambo le parti la mancanza di qualsiasi pregiudizio nell'intrattenere rapporti economici tra ecclesiastici ed ebrei, che denota il forte grado d'integrazione tra la comunità giudaica e la vasta maggioranza cristiana e soprattutto i fortissimi e reciproci interessi economici.

Nel 1347 l'arcivescovo di Monreale, Michele Spinola, invitò Angelo Senisio a rifondare un antico cenobio dedicato a san Martino. La nuova abbazia acquisì presto un importante ruolo politico ed ottenne vasti possedimenti territoriali nelle zone di Palermo e di Trapani. In questo articolo, grazie alla consultazione di registri contabili e atti notarili, vengono ricostruiti i rapporti economici tra i benedettini di San Martino *de Scalis* e gli ebrei siciliani, in particolare prestazioni lavorative e relazioni commerciali.

In 1347 the archbishop of Monreale, Michele Spinola, invited Angelo Senisio to re-establish an ancient monastery dedicated to San Martino. The new abbey soon acquired an important political role. Moreover, it obtained new and vast territorial possessions in the areas of Palermo and Trapani. In this article, thanks to the consultation of accounting records and notarial deeds, the economic relations between the Benedictines of San Martino de Scalis and the Sicilian Jews are reconstructed. Particular attention is paid to the provision of work services and trade.

Articolo presentato nell'aprile 2018. Pubblicato online a dicembre 2018.

© 2013 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze storiche, archeologiche e filologiche, Anno III, 2 - 2018

DOI: 10.6092/2499-8923/2018/3/2097