



CITTÀ METROPOLITANE, AREE INTERNE: la competitività territoriale nelle Regioni in ritardo di sviluppo

Rivista del Laboratorio di Estimo e Valutazioni economico-estimative
Dipartimento PAU - Università degli Studi *Mediterranea* di Reggio Calabria



LIVING IN THE MEDITERRANEAN WORLD



- INSERTO SPECIALE -



Between Town and Countryside, between Pagans and Christians: some Suggestions in Arnobius' Adversus Nationes

TRA CITTÀ E CAMPAGNA, TRA PAGANI E CRISTIANI: ALCUNI SPUNTI NELL'OPERA DI ARNOBIO

Chiara O. Tommasi

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università degli Studi di Pisa, Via Paoli 15, 56126, Pisa
chiara.tommasi@unipi.it

Abstract

This paper investigates some passages in the apologetic text written by Arnobius of Sicca at the beginning of the fourth century AD, namely those pertaining to the description of 'African' realities, which, for the most part are set in a rural context (e.g. the cult of Saturn). Arnobius highlights the opposition between pagans and Christians by means of a skilled use of rhetorical devices and creates a sort of binary opposition, which, however, does not always correspond to the actual situation of his times.

KEY WORDS: *Arnobius of Sicca, Latin Apologetics, Christianity, Paganism, Roman North Africa, Saturn.*

1. Introduzione

Strutturati secondo le linee dell'apologetica tradizionale¹, ma con l'aggiunta di motivi propri dell'invettiva e della polemica, i sette libri che Arnobio², retore di Sicca Veneria (attuale Le Kef, in Tunisia) scrisse contro i pagani³ [, sono

in primo luogo una testimonianza della cultura retorica dell'Africa alla fine del terzo secolo, delle sue tendenze stilistiche e delle conoscenze di cui un professore di provincia poteva disporre: se la questione delle fonti di Arnobio è stata a lungo dibattuta, si può con buona probabilità supporre che egli abbia fatto ricorso senz'altro ad anto-

¹ Sui motivi dell'apologetica cfr. Pouderon B. [1] pp. 227-51; tra gli studi si veda Ulrich J. - Jacobsen A.-C. - Kahlos M. (eds.) [2]; Wlosok A. - Paschoud F. (eds.) [3]; Pouderon B. - Dore J. (eds.) [4]; Edwards M.J. (ed.) [5].

² Non si hanno altre notizie circa il nome di Arnobio (ad esempio non sono noti i *tria nomina* dello scrittore secondo l'uso romano), per il quale si è peraltro supposta una origine greca, sulla base di nomi con lo stesso suffisso; si è alternativamente pensato di connettere il nome ad altre forme attestate in Nord Africa, quali un *cognomen Arnensis* oppure *Arnus*, che presentano delle attestazioni in Africa (ad es. ILaG 1,2640; CIL 8,854, 1035). Un personaggio di nome Arnobio è documentato in un'iscrizione africana proveniente da Theveste in Proconsolare (CIL 8,1951 = ILaG 1,3284), di incerta datazione e comunque posteriore al terzo secolo d.C., come farebbe supporre la presenza di *cognomina* in *-ius*, non attestati epigraficamente prima di quella data: *C(aius) lul(ius) Victori/nus v(ixit) a(nnos) LX / h(ic) s(itus) e(st) / lulii Vitalis / et Arnobius / pat(ri) kariss(ima) / triturr(i)*. Recentemente è stata pubblicata (AE 1999, 1787) un'altra iscrizione, parimenti di incerta datazione, una dedica di altare da Ammaedra (odierna Haidra), sempre in Proconsolare, che suona: *Saturno Augusto sac(rum) / Q(uintus) Fulvius Q(uinti) f(ilius) Quir(fina) / Iulianus Victorinus / aed(ilis) praef(ectus) i(ure) d(icundo) pro Ilvir(is) / et(?) q(uin)q(uennalibus) augur Ilvir cum / coniuge liberisque / suis conservatus / sua [pecunia] statuam / marmoream quam / [promiserat(?)] [(ibens) animo / fecit idemque dedicavit / hic locus dec(reto) dec(urionum) / datus est / Arnobii*. Per ulteriori approfondimenti e bibliografia rimandiamo alla nostra edizione commentata dell'opera, in corso di stampa presso Città Nuova (Roma) e alla monografia di Simmons M.B. [6].

³ Il titolo *Adversus Nationes* si legge nell'explicit del secondo libro contenuto al f. 64 del codice più importante, il *Parisinus lat.* 1661, mentre Gerolamo parla di un'opera *adversus gentes*: si potrebbe trattare anche di una parafrasi, non del titolo esatto. Superfluo ricordare che *natio*, come anche *gens*, è calco dal greco *ἔθνος*, con il quale si designano le 'nazioni', ossia quanti non appartenevano al popolo eletto degli Ebrei prima o al Cristianesimo poi. Il termine *paganus* è invece documentato solo a partire dai primi del quarto secolo: dopo gli studi etimologici di Mohrmann Ch. [7], pp. 109-21 (= *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. 3. Roma 1965, pp.277-89) e O'Donnell J. [8] pp. 163-9, cfr. la ripresa recente del dibattito in Remus H. [9], pp. 191-208, e soprattutto Cameron A. [10], con le osservazioni di LizziTesta [11], pp. 31-51; Jürgasch Th. [12], pp. 115-38; Jones C.P. [13]; Kahlos M. [14]; Lavan L. - Mulryan M. (eds.) [15], con interessanti contributi sul piano archeologico e qualche superficiale considerazione su quello letterario (ad es. nel contributo su Eusebio). Per ulteriori riconsiderazioni della questione cfr. quanto andiamo a scrivere in *The Grand Narrative of Paganism* (in corso di stampa): ci limitiamo qui a dire che l'uso di "pagano" non ha, nel senso corrente del termine e secondo una prospettiva storico-religiosa, sfumature negative e che come tale lo impiegheremo, evitando cedimenti alle attuali mode che vogliono il termine inscritto tra virgolette

logie, nelle quali poteva rinvenire nomi di autori abbastanza rari o minori, ma che avesse in ogni caso conoscenza diretta di testi significativi (alcuni dialoghi di Platone, Varrone, Lucrezio, Cicerone, forse l'antiquario tardoantico Cornelio Labeone), senza dimenticare i suoi predecessori cristiani, i quali tuttavia, e in modo sorprendente, non sono mai nominati, Tertulliano, Minucio Felice, Cipriano e, in tutta verisimiglianza, Clemente di Alessandria. Più in generale, la figura e l'opera di Arnobio sono interessanti sotto vari aspetti e sollevano diverse questioni sia del punto di vista della lingua e dello stile, sia per quanto riguarda il contenuto e la dottrina.

Al tempo stesso, la sua collocazione cronologica (forse i primi anni della grande persecuzione di Diocleziano, tra 303 e 305)⁴, ma soprattutto l'insistito attacco contro avversari pagani, le cui fonti sono da rintracciarsi in filosofi e antiquari, possono essere interessanti testimonianze delle strategie retoriche e dei motivi che strutturano la polemica e contribuiscono alla ricostruzione socio-culturale dell'Africa all'alba del quarto secolo⁵.

2. Arnobio di Sicca: cenni biografici

Le scarsissime notizie antiche non permettono di ricostruirne in dettaglio la biografia, dal momento che si riducono alle sole testimonianze (una delle quali controversa) contenute in varie opere, differenti per data e intenti, di Gerolamo⁶.

In particolare, lo Stridonense narra la vicenda della conversione, maturata in seguito ad un sogno, e la successiva genesi dell'opera, offerta al vescovo di Sicca come prova dell'adesione al cristianesimo⁷. Molto inchiostro è stato versato a proposito del dettaglio circa il sogno, giacché in 1,46 e 2,18 Arnobio sembra criticare la fede accordata dai pagani alle rivelazioni ottenute in questo modo: dunque è senza dubbio possibile intendere la notizia geronimiana come un semplice luogo comune che renda ragione della conversione.

Tuttavia appare superfluo ricordare l'importanza che la cultura tardoantica annetteva ai sogni, anche quella cristiana: basti pensare al sogno di Costantino prima della battaglia di Ponte Milvio, ma anche ad altri casi già pre-

senti nella Scrittura. Inoltre, sia Tertulliano, *Anim.* 47,2 che Origene, *Cels.* 1,46, documentano casi di persone che si sono convertite a seguito di un sogno; e soprattutto Agostino, *De catech. rud.* 6,10 osserva, a proposito di quanti chiedono il battesimo:

«Se poi, per caso, risponde d'essere stato indotto a diventare cristiano perché avvisato o spaventato da un segno divino, allora egli ci offre uno spunto molto favorevole per l'esordio, consistente nel porre in luce quanto grande sia l'interessamento di Dio per noi. Certamente la sua attenzione deve essere trasferita da un tal genere di ammonizioni miracolose e di sogni al terreno più solido e ai responsi più sicuri delle Scritture, così che comprenda con quanta misericordia gli sia stato dato quell'avvertimento, prima di accostarsi alle Sacre Scritture. E in ogni modo gli si deve spiegare che il Signore non lo inciterebbe e non lo incalzerebbe a diventare cristiano e ad entrare nel corpo della Chiesa, né lo ammaestrerebbe con tali segni e rivelazioni, se non avesse voluto avviarlo in modo più sicuro e certo sul cammino già predisposto nelle Sacre Scritture: ivi egli, anziché cercare miracoli visibili, si abituerà a sperare miracoli invisibili e riceverà avvertimenti non nel sonno, ma nella veglia»⁸.

Più problematica, come si accennava, è un'altra notizia offerta da Gerolamo, sempre nello stesso passo del *Chronicon* (ad ann. 326), che inizia con la nota: *Arnobius rhetor in Africa clarus habetur*, apparendo in netta contraddizione non solo con l'altra indicazione fornita nel *De viris illustribus*⁹, ma anche con la cronologia che pare emergere dal testo arnobiano medesimo. La redazione dell'opera, infatti, si ascrive di norma al periodo diocleziano sulla base di un certo numero di allusioni alle persecuzioni: esse sembrano spaziare da motivi stereotipi a dettagli più precisi, quali il riferimento alla consegna dei libri sacri e agli edifici di culto dati alle fiamme, che sono stati letti in relazione con il primo editto di Diocleziano, promulgato a Nicomedia il 24 febbraio del 303, e applicato in Africa a partire dal giugno di quell'anno¹⁰.

Vi sarebbero poi accenni ad una crisi economica, che alcuni hanno voluto legare alla difficile situazione culminata con la promulgazione dell'*edictum de pretiis* (301).

Benché abbastanza vaghe, queste allusioni, unitamente al fatto che non sia mai menzionata la fine delle persecu-

⁴ La datazione tradizionalmente accettata è stata messa in discussione con fini osservazioni metodologiche da Edwards M.J. [16], pp. 263-71 (ripresa poi in Id., *Religions of the Constantinian Empire*. Oxford 2015, p. 33ss.)

⁵ Per l'epoca anteriore cfr. Quispel G. [17], 257-335 (= *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Leiden 2008, pp. 389-459), con attenzione al dettaglio dottrinale. Per una prospettiva sociologica cf. invece Evers A. [18]. Per le dinamiche tra pagani e cristiani all'alba del quarto secolo, De Palma Digeser E. [19], pp. 36-57; Ead. [20], pp. 121-32.

⁶ Una eccellente messa a punto in Duval Y.M. [21], pp. 69-99, il quale distingue giustamente le informazioni di tipo cronachistico da quelle a carattere letterario.

⁷ Hier., *Chron.* a. 327, 231,14ss. Helm: *Arnobius rhetor in Africa clarus habetur; qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur neque ab episcopo impetraret fidem quam semper impugnaverat, elucubravat adversum pristinam religionem luculentissimos libros et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit.*

⁸ Sul tema, dopo Dodds E.R. [22], p. 37ss., cfr. le considerazioni variamente espresse da Lane Fox R. [23]; Canetti L. [24], 71-88.

⁹ Hier., *Vir.* III. 79: *Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina.*

¹⁰ Cfr. 1,26; 2,5 e 77-78; 3,36; 4,36; 6,27.

zioni (avutasi solo nel 311 con l'editto promulgato da Galerio a Serdica e ribadita a Milano nel 313), e unitamente alla menzione dell'età di Roma e al Cristianesimo che si sarebbe diffuso nel mondo da trecento anni, hanno portato a supporre che Arnobio avesse scritto l'*Adversus Nationes* nei primi anni del quarto secolo. Per conciliare le due informazioni contraddittorie, vale a dire la probabile collocazione in età diocleziana e la menzione al presente nel *Chronicon* all'anno 326, si è quindi ipotizzato di considerare quest'ultima o come la data della morte del nostro retore (ma allora andrebbe supposto che egli non avesse più posto mano all'opera nei quindici anni successivi all'editto di tolleranza), oppure un errore di Gerolamo, che avrebbe inserito la notizia in occasione dei *vicennalia* di Costantino del 325-26, invece di inserirla a proposito dei *vicennalia* di Diocleziano del 304¹¹.

Se la questione cronologica è perciò destinata a restare nell'incertezza, dettagli interni al testo sembrano invece poter invece confermare la provenienza e l'origine nordafricana: non solo le tendenze stilistiche, che fanno di Arnobio un degno esponente del cosiddetto "latino africano", con tutte le cautele che il termine comporta¹², ma anche una serie di allusioni o riferimenti alla realtà di quella regione. Riprendendo all'inizio dell'opera (1,3) le accuse stereotipe mosse ai Cristiani di essere responsabili di tutti i mali e i flagelli che affliggono il mondo¹³, Arnobio amplia il suo elenco comprendendo fenomeni tipici della regione africana, tra cui l'invasione di cavallette¹⁴:

«Ma sono proprio le pestilenze – si dice – e le siccità, le guerre, le carestie, le locuste, i topi, e la grandine e gli altri flagelli, da cui sono sconvolte le attività umane, proprio tutto questo ci infliggono gli dèi, esasperati dai vostri

oltraggi e dalle vostre offese».

Poco oltre, è esplicito il riferimento alle carestie e alle regioni desertiche:

«Se proprio per questo motivo mandarono siccità e aridità sui seminati presso i Getuli, nella Mauritania Tingitana¹⁵, perché quell'anno stesso concessero mèsse rigogliose ai Mauri e ai Numidi, dal momento che pure in queste regioni si praticava la stessa religione?»

Altre allusioni all'Africa sono da riscontrarsi nella menzione degli Psilli a 2,32, la popolazione che viveva attorno alla Grande Sirte e che era celebre per conoscere gli antidoti contro i morsi di serpente (ma questa notizia può derivare anche da fonti libresche, per es. da Lucano, Plinio o Gellio)¹⁶ e forse alle cave di *marmor numidicum*, o *giallo antico*, particolarmente rinomate nella zona di Simitthus¹⁷. Del resto, la città di Sicca, nell'Africa Proconsolare, documentata come cartaginese in Polyb., 1,66, passata poi sotto il dominio numida tra la seconda e la terza guerra punica, si arrese ai Romani nel corso del *bellum Iugurthinum*; Ottaviano vi dedusse una colonia di veterani, donde la città fu poi chiamata *Colonia Iulia Veneria Cirta Nova Sicca*. L'appellativo Veneria deriva dal culto di una dea (forse Astarte?) identificata con Venere, nel cui tempio sembra fosse esercitata la prostituzione sacra (cfr. Val. Max., 2,6,15). In età imperiale, la città godette di una certa prosperità e fu sede episcopale: il primo vescovo, di nome Casto, è attestato nel 256.

È dunque senz'altro verosimile supporre che, essendo Sicca Veneria una zona rurale, come tutta la Proconsolare peraltro particolarmente fiorente nel terzo secolo, tra i destinatari dell'opera arnobiana vi fossero ricchi proprietari terrieri e latifondisti¹⁸ e che un'indagine sui rap-

¹¹ Questa ipotesi sembra probabile, tenendo conto del fatto che anche in altre occasioni Gerolamo sembra confondere la cronologia: si rammenti il caso famoso della nascita di Lucrezio. Sul metodo di Gerolamo, che nel *Chronicon* aggiungeva notizie attinenti al mondo latino, mentre traduceva il greco di Eusebio, cfr. Brugnoli G. [25]. Osserva Duval [21], p. 73, che l'errore non è presente negli altri contesti geronimiani, ove Arnobio è sempre ricordato prima di Lattanzio.

¹² Da un punto di vista strettamente linguistico, com'è noto, la questione della presenza di elementi peculiari nel latino parlato in Africa, avanzata alla fine del diciannovesimo secolo da alcuni studiosi tedeschi, è stata variamente confutata dalla critica, e fin da Eduard Norden si è parlato del latino africano come di un 'fantasma'. Cfr. Lancel [26], pp. 161-82; Fanciullo F. [27], pp. 162-87; Adams J.N. [28] p. 516ss. Attualmente sembra da preferirsi la nozione, più generale, di *Africitas*, che faccia riferimento non solo alla lingua, ma anche al contesto storico-culturale e alla ripresa di aspetti peculiari della regione nordafricana: inaugurato da Lancel, questo filone di ricerca si è arricchito ultimamente di studi quali Pollmann K. [29]; Lomiento V. [30], parte 3; Wilhite D.E. [31]; Lee B.T. -Finkelpearl E. -Graverini L. (eds.), [32] (talora un po' eccessivo).

¹³ Cfr. Cypr., Dem. 8; Aug., Ep. 111,2 (e soprattutto le accuse rivolte all'indomani del sacco di Roma del 410, per replicare alle quali Agostino notoriamente scrisse il *De Civitate Dei*).

¹⁴ Esse sono ricordate anche altrove: cfr. Liv., 42, 10, 7-8; Tac., Ann. 15,5,4; Plin., Nat. Hist. 8,29; 10,65 e 85; Oros., 5,11. Per l'Africa in particolare, cfr. Iul. Oss., 30; Porph. Abst. 1,25,3; Aug., Civ. 3,31; CIL 8,26517.

¹⁵ Il nome *Tingitanos* (il più verosimile) è frutto di congettura di Orsini per la lezione che non dà senso *cumaquitanos*. Sono state proposte anche *Aquitanos* (Sabeo); *Zeugitanos* (Marchesi); *Quinquegetanos* (Reifferscheid, Partsch), ove questi ultimi tre sono nomi di popolazioni africane.

¹⁶ Luc., 9,890ss.; Plin., Nat. Hist. 7,14, 8,93, 21,78; Gell., 16,11 (e già 9,12, con la menzione di un frammento di Cinna), con Phillips O. [33], pp. 391-400; Ogden D. [34], p. 210.

¹⁷ Il riferimento sarebbe a 2,40, *effaderent altos montes et viscera ignota terrarum in materias verterent alieni nominis atque usus: cosi Simmons* [6], 109 (ma a nostro parere non vi sono nel testo arnobiano elementi sufficienti a comprovare tale asserzione).

¹⁸ Dopo Gsell S. [35], p. 349 e Vol.V. Paris 1927, p. 266; e [36] n. 145; cfr. Beschtaouch A. [37], pp. 105-22; Lepellet C. [38], pp. 2,129 e 156ss. Il recente studio di D'Andrea B. [39], pp. 119-38, pubblica un rilievo particolarmente interessante sotto l'aspetto storico-religioso, in quanto l'iconografia si riferirebbe tanto al culto di Venere/Astarte quanto a quello di Dioniso/Libero. Nei primi due secoli dell'impero, la regione intorno a Sicca, che era stata un centro di colonizzazione di veterani, dipendeva da Cartagine, e molti latifondi erano possedimenti imperiali: cfr. Shaw B.D. [40] e, precedentemente, Kehoe D. [41], Duval [21], p. 92, osserva come, stante la notorietà di Sicca, non sia problematico ipotizzarvi la presenza di una scuola di retorica abbastanza celebre, raffrontando il caso simile di Madaura.

porti tra città e campagna potrebbe chiarire ulteriormente certe dinamiche presenti nell'opera arnobiana.

Molte città mantenevano infatti un forte carattere rurale, specialmente quelle tagliate fuori dalle principali arterie di comunicazione; la popolazione era costituita da quanti lavoravano nei latifondi, i cui proprietari erano di norma aristocratici, spesso residenti altrove¹⁹.

3. L. *Adversus Nationes*

L'opera di Arnobio, come è noto, è divisa in due parti, la seconda delle quali inizia con il terzo libro e si sviluppa nell'attacco delle divinità tradizionali del politeismo e di quelle dei culti di mistero, per concludersi con la polemica nei confronti della venerazione per immagini, dei templi, e dei sacrifici (sia i sacrifici di sangue che altre forme di offerta, con il vino o con l'incenso). Tanto le forme tradizionali del culto quanto quelle relativamente più recenti dei misteri sono considerate inutili e vane: inoltre, muovendo dalla critica tradizionale all'immoralità dei singoli dèi, Arnobio argomenta poi contro l'antropomorfismo e contro la caratteristica tipicamente romana di venerare divinità astratte, ma anche contro la duplicazione di divinità dallo stesso nome (Giove, Minerva, etc.).

Nuovamente l'accusa di immoralità è sottesa alla polemica del quinto libro, nel quale argomento principale sono i culti di mistero, in particolare quelli di Attis, di Dioniso, di Demetra e Kore, e quelli meno noti di Samotraccia il che, più in generale, comporta una discussione della *vexata quaestio* sui rapporti tra mito e rito²⁰. Assai interessante, nella sezione conclusiva, la critica all'interpretazione allegorica, che sembra essere insolita nel panorama degli scrittori cristiani²¹.

Il primo libro presenta invece l'apologia propriamente detta e confuta i pregiudizi anticristiani coevi, che vedevano nella nuova religione pericolosi elementi di empietà e di destabilizzazione politica, mediante il sottolineare come i mali che affliggono l'umanità risalgono a ben prima del messaggio e della predicazione di Gesù, del quale si presenta nella parte conclusiva un elogio.

Nel secondo libro, si contestano invece alcuni filosofi pa-

gani e le loro dottrine sull'anima. Qui si evidenzia il pessimismo arnobiano, che ridimensiona il ruolo dell'uomo a quello di un semplice inquilino nell'universo: ne consegue un paradossale elogio delle bestie, che, pur se non dotate di intelligenza o parola, seguono docilmente la natura e "sono con essa in un rapporto almeno di non ostilità, se non addirittura di amicizia". Pertanto, sempre paradossalmente, Arnobio arriva a sostenere come "cibarsi delle carni degli animali per l'uomo significhi rompere un vincolo di solidarietà, che lo lega alle bestie; e pur essendo forse il motivo vegetariano più un topos che una convinzione, serve opportunamente per affermare anche la crudeltà, oltre che l'inutilità, dei sacrifici rituali, creando così un clima di commiserazione e di forte pathos attorno alla vittima condotta impietosamente all'altare"²².

La nota pagina di 7,9, in cui si immagina che sia un bue condotto al macello a parlare e a perorare la sua causa, fa parte senz'altro del genere paradossale di certi scritti della Seconda Sofistica, ma potrebbe essere presa a modello anche da certi moderni teorici seguaci della 'teologia degli animali'²³.

Un lungo passo merita di essere letto quasi per intero, per enucleare i punti salienti del nostro discorso, vale a dire come Arnobio spesso mescoli spunti tratti dalla vita quotidiana per esporre il suo punto di vista dottrinale.

La critica alla dottrina dell'immortalità delle anime si salda ad un relativismo gnoseologico che "diventa anche relativismo esistenziale, quando si mette in discussione l'utilità della presenza dell'uomo sulla terra, fino a raggiungere toni di sarcasmo: la lunga rassegna delle occupazioni, cariche e uffici dell'uomo che giovano al mondo?"²⁴. Le anime non sono più creature divine e perfette, ma sono scese sulla terra e, entrate nei corpi, si abbandonano alle più turpi lascivie e sfrenatezze, preda di vizi, passioni e disonestà:

2,38. «Che cosa giova infatti al mondo, per cominciare da cose serie, che vi siano qui re potentissimi? Che cosa gli giova che ci siano tiranni, signori e tutte le altre innumerevoli e altissime cariche? che cosa i capitani, esperitissimi di guerre e abili nel conquistare città, i soldati saldissimi e valorosissimi nelle battaglie equestri o negli scontri di fanteria? che cosa gli oratori, i grammatici, i

¹⁹ Columella discute i rischi insiti in questa abitudine, vale a dire la lontananza dei proprietari dai loro effettivi possedimenti (1,1,20), come anche di una eccessiva estensione del territorio (1,3,12-13). Quest'ultimo aspetto è evidenziato anche da Plinio, *Nat. Hist.* 18,35.

²⁰ Per le questioni di metodo cfr. Bremmer J. [42], pp. 21-43, a p. 28: "first, myth can represent symbolic acts as reality ... thus myth can realize the intention of ritual at a higher level than ritual itself. Second, myth can contain the comments of society on ritual ... third, myth represents the ideal reality and can never fail, whereas ritual is fallible... Finally, a general observation. Whereas ritual can often manipulate people over a certain length of time, myth has to be effective the moment it is communicated. It therefore often needs exaggeration to drive home the point it wants to make. But whatever aspect of the difference may be relevant in a particular case, one thing is certain. This difference cannot be interpreted as a development in time".

²¹ Pépin J. [43].

²² Amata B. [44], p. 45.

²³ Per alcune premesse metodologiche al riguardo cf. Perfetti S. [45].

²⁴ Amata [44], p. 41. Similmente, pur professandosi leale cittadino dell'impero, come tutti gli apologeti, e pur ammirando la potenza e la *virtus* romana, nel rievocare ad esempio le guerre puniche e il valore dei soldati che fronteggiarono l'attacco di Annibale, lo scrittore non accoglie incondizionatamente l'idea di una teologia della vittoria o del *bellum iustum*, ove l'impero viene considerato grandioso e stabilito dalla provvidenza: viceversa, numerose sono le pagine in cui Arnobio condanna i Romani (e Alessandro prima di loro), che come un fiume impetuoso di fuoco soggiogano inermi popoli, sommergono nel sangue e seppelliscono innumerevoli nazioni (1,5).

poeti? che cosa gli scrittori, i filosofi, i musicisti? che cosa i pantomimi, i mimi, gli istrioni, i cantanti e i suonatori di tromba, di flauto, di zampogna? che cosa i corridori, che cosa i pugili, i quadrigari, i saltimbanchi, i trampolieri, i funamboli, i prestigiatori? che cosa quelli che lavorano nelle fonderie di pece, i rivenditori di sale, i mercanti di pesce, i profumieri, gli orefici, i cacciatori, i panierai e i cestari? che cosa i lavandai, i lanaioli, i ricamatori, i cuochi, i pasticceri, i mulattieri, i lenoni, i macellai, le meretrici? Che apporto danno alle norme e alle leggi del mondo gli altri generi di mercanti, che cosa quelli dei maestri e degli artigiani, per enumerare i quali non basta una vita intera, in modo da doversi credere che esso non si poteva edificare senza gli uomini, né avrebbe potuto raggiungere la sua perfezione se non gli si fosse aggiunto lo sforzo d'una creatura miserabile e superflua? ... 40. Mandò proprio in terra le anime perché mentre gli altri animali si nutrono di quanto nasce spontaneamente e cresce senza semina, né cercano protezione di case o ripari di vesti, ad esse invece si aggiungeva la tragica necessità di costruirsi abitazioni con ingenti spese e con continui sudori, di preparare vestiti per le membra, di mettere insieme una suppellettile varia per i bisogni quotidiani, di farsi prestare aiuto alla loro debolezza dagli animali che non possono parlare, di infliggere violenza alla terra, perché non riproducesse le erbe spontanee a lei proprie, ma facesse crescere alte le piante che le venivano ordinate e, dopo aver speso tutte le energie nell'arare e rovesciare le zolle, perdessero a causa della ruggine, della grandine o della siccità quanto s'erano ripromesse dalla loro fatica e, spinte infine dalla fame, ripiegassero persino sui cadaveri umani, e per la consunzione estenuante abbandonassero e si privassero dello stesso aspetto umano? Mandò le anime proprio perché esse che con lui non avevano mai provato il desiderio del possesso, diventassero quaggiù avarissime e ardessero nel profondo del cuore di un insaziabile desiderio di possesso, perché scavassero montagne di una certa altezza per mutare quanto le viscere segrete della terra contenevano in materia di nome e uso diverso, perché si spingessero tra genti nascoste col pericolo della morte e, nello scambio delle merci, tenessero sempre d'occhio i prezzi alti e bassi, esercitassero un'usura avida e quanto mai ingiusta, perché aumentassero l'insonnia calcolando il denaro spremuto dal sangue degli infelici, allargassero sempre i confini dei loro fondi, e, pur avendo ridotto tutte le province a un unico campo, per un albero solo o per un solco infestassero di liti il foro e suscitassero inimicizie implacabili cogli amici e i fratelli? 41. Mandò quaggiù le anime proprio perché esse, che fino ad allora erano state miti e incapaci a farsi smuovere dai turbamenti della crudeltà, si costruissero mercati e anfiteatri, luoghi di sangue e di pubblica empietà, perché in uno di questi luoghi potessero vedere alcuni uomini maciullati e squartati dai morsi delle belve, altri uccidersi senza alcun motivo all'infuori del favore e del piacere degli

spettatori, e proprio quei giorni in cui si perpetrava una così grande empietà li annoverassero tra i divertimenti pubblici e li consacrasse con baldoria festosa; in un altro di quei luoghi invece squartassero le viscere di poveri animali, ne arraffassero chi un pezzo, chi un altro, come usano i cani e gli avvoltoi, li mettessero sotto i denti e li dessero al ventre spietato e, in mezzo a costumi tanto feroci e spaventosi, compiangessero la loro sorte proprio quelle che si ripromettevano di liberarsi da tali banchetti di stretta miseria, e vivessero invece beate e felici quelle la cui faccia e il cui volto erano macchiati da così crudele messinscena? Mandò quaggiù le anime proprio perché, dimenticata la dignità e la gravità divina, si procurassero, a prezzo della castità, gemme, perle, pietre preziose, allacciassero catenelle al collo, forassero i lobi delle orecchie, restringessero la fronte con bende, cercassero belletti per mettere in mostra il corpo, ombreggiassero gli occhi col nerofumo, e, nei corpi dei maschi, non si vergognassero di arricciare col ferro la zazzera, di lisciare l'epidermide del corpo, di camminare coi garretti nudi, e di esporre con ogni accuratezza possibile persino il vigore della virilità e di svigorirsi in effeminati e sdolcinati atteggiamenti? 42. Mandò le anime proprio perché alcune infestassero gli sbocchi delle strade, altre subornassero gli ingenui, falsificassero i testamenti, propinassero bevande avvelenate, per scassinare di notte le case, provocare, cacciar via, prevaricare e tradire perché vomitassero i cibi sgraditi al palato, perché imparassero a raccogliere il grasso gocciolante dalla selvaggina infilzata allo spiedo, per fare ciambelle e salsiccioli, salsicce, ghiottonerie, luganighe e, insieme a queste, ventresca e intingoli conservati sotto ghiaccio? Mandò le anime quaggiù perché esercitassero qui come creature dal nome santo e sublime l'arte del canto e del flauto, gonfiassero le guance nel dar fiato ai flauti, fossero corifei nel cantare canzoni oscene, evocassero anche suoni ritmati con l'agitare i timpani, con cui un'altra schiera di anime si sciogliesse oscenamente in movimenti scomposti tra salti e grida, facesse evoluzioni ballando in circolo e alzando infine natiche e cosce s'agitasse dimenando i fianchi? Mandò le anime quaggiù perché diventassero, nei maschi, bagascioni, nelle femmine, meretrici, arpiste, danzatrici, prostituissero il corpo per denaro, si dessero al popolo a poco prezzo, pronte nei lupanari, a portata di mano nei bordelli, senza cercare di evitare niente, e preparate alla profanazione della loro sacra bocca?» Siffatta connotazione retorica, unita alle caratteristiche di lingua e stile, evidenti anche solo ad una lettura superficiale, permette inoltre di suffragare con estrema verisimiglianza la notizia dei manoscritti e di Gerolamo stesso, a proposito dell'esercizio della professione di retore. Salta immediatamente agli occhi come la prosa di Arnobio sia caratterizzata da un manierismo sovente eccessivo, che tradisce la sua formazione scolastica o, per meglio dire, "sofistica", e del quale lo scrittore si serve come mezzo

per amplificare e rendere più incisiva la sua portata polemica. Arnobio spinge dunque all'estremo gli artifici della retorica e di un'arte ornata e barocca, tutta tesa a colpire il lettore per la straordinaria sovrabbondanza di mezzi retorici impiegati, che già era stata emblematica dei 'sofisti' dell'età imperiale, ma che non era neppure stata trascurata dai letterati cristiani²⁵. Inoltre, al pari di altri 'sofisti' dell'età imperiale, unisce alla sua arte un interesse per le componenti erudite, ma non strettamente tecniche, della filosofia o di altre scienze²⁶. Egli colora la sua trattazione di tocchi eruditi, tratti da compilazioni manualistiche, ma soprattutto di vocaboli tratti dalle diverse lingue tecniche, spaziando così dalla medicina all'agricoltura, alla fisiologia, al diritto, alla lingua religiosa; inserisce digressioni appassionate e dotate di un forte gusto visuale, che riescono a rendere vivo e presente agli occhi dell'uditorio l'immagine, talora in toni quasi paradossali e grotteschi (ad esempio nella ripresa del tema, già sviluppato da Senofane, degli dèi raffigurati ad immagine di chi li venera, con il rischio che, se gli animali li potessero rappresentare, li rappresenterebbero in forma teriomorfica; oppure nei vari esuberanti elenchi di cibi, bevande, arti e mestieri, oggetti e utensili; la già citata descrizione dei

templi lasciati all'incuria degli animali)²⁷.

4. Temi storico-religiosi nell'opera arnobiana

Venendo ad alcuni aspetti religiosi propriamente detti, assai interessante è la ripetuta menzione di divinità tipicamente africane: oltre agli sconosciuti dei Boccori (1,36), forse da annoverarsi tra i cosiddetti *dii mauri*, ossia gli dèi indigeni venerati dalle popolazioni di origine berbera²⁸, un posto di preminenza lo merita Saturno, oggetto di un culto quasi monolatrico²⁹ e divinità dell'abbondanza e della prosperità, come testimoniano ad esempio la stele Boglio, ritrovata a 48 Km da Sicca, che raffigura Saturno e alcuni contadini e pastori, insieme agli animali da sacrificare, i mosaici di Cherchel, le iscrizioni dal Fundus Aufidianus, e le epigrafi di Mactar³⁰. È noto che col nome di Saturno si designa la divinità principale nel *pantheon* nordafricano, che ereditò, non sempre fedelmente, i tratti dell'orientale Baal Hammon, venerato lungamente anche nella regione cartaginese, trasformandolo e romanizzandolo³¹, pur con la conservazione di molte caratteristiche precipue dell'originario dio ancestrale punico³²; i

²⁵ L'interesse per la cosiddetta Seconda Sofistica è cresciuto in maniera smisurata in questi ultimi decenni e si è persino parlato di una Terza Sofistica che abbracci i secoli più tardi dell'Impero, per quanto solo pochi studi abbiano preso in considerazione la cultura cristiana sotto tale angolatura: cfr. Rizzi M. [ed.] [46], con la recensione di Campanile D. [47], pp. 221-6.

²⁶ Secondo la nota definizione di "uomo colto" (*pepaideumenos*) fornita da Anderson G. [48], pp. 79-208. Tertulliano può senz'altro essere accomunato al più famoso esponente della sofistica latina della generazione precedente, vale a dire Apuleio, in virtù di tale duplice valenza del termine, letteraria e culturale: Moreschini C. [49], pp. 49-57.

²⁷ Le Bonniec H. [50], p. 91, paragona le enumerazioni di Arnobio a quelle di Rabelais.

²⁸ Il termine, attestato già sulle epigrafi, è stato impiegato nella moderna storiografia a partire da Camps G. [51], pp. 233-260 (ma cfr. Toutain J. [52], Vol. III. p. 1ss., con ampia discussione su cosa si intenda con "culti indigeni"), il quale ha connesso a questo tipo di devozione, esemplificata meglio nel testo, la nota iscrizione di Vaga, ove compaiono sette figure divine, accompagnate dai rispettivi nomi, per le quali si sono supposte anche alcune funzioni, a partire dagli attributi insieme a cui sono ritratte: Magurtam, rappresentato a cavallo, come anche lunam, collocato in posizione a lui opposta, forse assimilabili ai Dioscuri, il cui culto in Nordafrica era assai diffuso, e correlato spesso a quello di Saturno; seguono poi Macurgum (il serpente attorcigliato sembra qualificarlo come Esculapio; per cui potrebbe trattarsi anche della forma libica del nome Eshmun, l'Apollo medico cartaginese); Viham, con un oggetto votivo, raffigurante due mezzelune, di cui tuttavia si ignora l'uso (un forcipe secondo una interpretazione non unanimemente accolta; volto comunque a garantire e propiziare fertilità); Varsissima, una dea che pare analoga alla Varsutina, ricordata da Tertull., ad Nat. II,8; Bonchor, che qui occupa la posizione centrale, ed il cui nome è stato persuasivamente ricondotto al punico Bodmelqart, "servitore di Melqart [l'Eracle Tiro]", di cui sarebbe una contrazione; Matilam. Questo rilievo (del III sec. d.C.) mostrerebbe un pantheon vario, su cui verisimilmente aveva influito la religione fenicia: come osserveremo oltre, è oltremodo difficile considerare fino a che punto la religione libico-berbera poté autonomamente svincolarsi da forme cultuali meno organizzate e proprie dei popoli primitivi (astrolatria, zoolatria) e quanto invece tale passaggio sia da attribuire a contatti con l'esterno. Forniamo ulteriore bibliografia in Tommasi C.O. [53], pp. 269-301. Più in generale, sulle diverse componenti del paganesimo presenti in Africa cfr. la messa a punto di Gasparini V. [54], pp. 478-88.

²⁹ Leglay M. [55], pp. 85-91: malgrado la venerazione di più dèi, la religiosità di queste popolazioni tese sempre in parte al monoteismo, e poté in questo senso usufruire di divinità derivanti da influssi esterni.

³⁰ Simmons [6], cap. 7. Sul culto di Saturno in Africa, resta tuttora fondamentale lo studio in due volumi di Leglay M. [56]. Per gli elementi africani cfr. anche Fasce S. [57], pp. 173-80. In particolare su alcuni di questi monumenti cfr. Lepelley C. [38], Vol. 1. p. 34s.; Peyras J. [58], pp. 181-222. Non ci trovano quindi consenzienti le osservazioni di Edwards M. [59], p. 198ss., secondo cui Arnobio intenda con Saturno esclusivamente la divinità laziale equivalente del greco Kronos (pure menzionata variamente): delle commistioni tra Saturno laziale e Saturno africano discute a lungo Leglay.

³¹ Se ufficialmente Baal Hammon muore con la fine di Cartagine nel 146 (Leglay [55], p. 412), storicamente prosegue nel Saturno Africano; *ibid.*, 95: Saturno, anche se romanizzato, resta un dio dai tratti per la massima parte autoctoni. Esso ebbe tra il II e il III secolo d.C. il momento del suo apogeo, contemporaneamente al grandissimo periodo di splendore vissuto dalla regione africana. Cfr. anche Xella P. [60], p. 52, Brett M. - Fentress E. [61], p. 35. Al riguardo, di un certo interesse si mostra la testimonianza di Verg. *Aen.* IV 371, *iam iam nec maxima luno / nec Saturnius haec oculis pater aspicit aequis*, quasi mai colta dai numerosi interpreti moderni, in cui, secondo la perspicua esegesi di Carcopino J. [62], p. 701 ss. (citata, ma dubitativamente, dal solo Pease A.S. [63]), Didone morente si appella ai suoi dèi patri, Baal-Saturno e Giunone-Caelestis.

³² *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol.III. Paris 1986, p. 72 ss.; Xella [60], p. 91 ss.: le fonti letterarie lo identificano come dio pan-punico ed archetipale, uranico, cosmico, ed universale. Per Leglay [55], p. 414, abbiamo a che fare con una divinità che venne a sostituirsi ad un'altra, ma nella forma in cui i romani aderirono parzialmente al culto locale, e viceversa, certamente sulla base di attributi simili (divinità universale, ctonia ecc.): in questo il caso dell'Africa è a sé, differente da quello della Gallia o della Spagna.

magistrali studi del Leglay hanno contribuito a più riprese a chiarirne la complessa *facies*; essa infatti sembra avere inoltre assimilato parzialmente elementi berberi, presentando delle connessioni con il mondo libico e tribale³³, anche delle zone più interne, benché ancora non sia stata fatta piena luce su quali furono tali eventuali apporti specificamente indigeni, che dettero vita ad un «processo di *transfert* su una divinità di origine e nomi romani di funzioni che corrispondono alle esigenze ed ai bisogni propri degli Africani»³⁴. L'importanza e la peculiarità del culto di Saturno si legano quindi precipuamente e pressoché esclusivamente al continente africano, ove, malgrado i forti contrasti tra città e campagna, ma anche tra regioni fertili e deserto, ed il succedersi delle più disparate influenze culturali, la fisionomia del dio perdurò pressoché immutata dall'epoca preistorica al medioevo. Al riguardo sono di particolare interesse le numerose testimonianze di scrittori cristiani d'Africa, che ravvisano in Saturno,

stante la vasta diffusione del suo culto e la sua dimensione pressoché enoteista, uno dei pericoli maggiori per la diffusione del Cristianesimo³⁵. Le numerose stele e gli ex-voto, provenienti soprattutto dalla Proconsolare e dalla Numidia, ne documentano il culto essenzialmente privato prima ancora che ufficiale³⁶ presso gli strati più umili della società, ovvero presso i gruppi non romanizzati, in stretta connessione sia a fenomeni di tipo agricolo (legati quindi alle attività praticate da tali popolazioni)³⁷, sia a strutture tribali, in quanto espressione di una società che annetteva grande importanza all'idea della famiglia ed alla continuità dinastica³⁸: *dio genitor*³⁹, Saturno protegge la stirpe e ne assicura la discendenza⁴⁰. La presenza di tali divinità indigene venerate nelle aree non romanizzate e la persistenza del culto anche in epoca imperiale è stata talora letta, secondo interpretazioni che corrono il rischio di risultare estreme e non convincenti, come elemento di resistenza alla dominazione romana⁴¹.

³³ Leglay [56], p. 403ss.; p. 417: anteriore alla colonizzazione cartaginese, non va taciuto in queste regioni africane l'apporto delle popolazioni libico-berbere, che si manifestò in forme alquanto differenti, nella vita sociale e nella lingua, e, al meglio, in ambito religioso.

³⁴ Gebbia C. [64], pp. 323-39; p. 327. Arricchito da influssi stranieri ed eredità africane, che lo etichettano come dio onnipotente, del sole e della pioggia, della vegetazione e dell'aldilà, Baal Hammon non perde, pur ponendosi al rango degli dei cosmici del mondo ellenistico, i suoi contatti con la realtà ed i bisogni del popolo africano. Cfr. inoltre Leglay M. [65], pp. 187-237: le stele di El Hofra mostrano come la religione di Baal Hammon abbia influenzato profondamente i berberi. Non sembrano sempre lineari e ben determinabili, del resto, neppure gli altri rapporti tra civiltà fenicio-punica e cultura indigena africana, come suggeriscono gli studi di Goodchild R.G. [66], ma soprattutto i contributi di Brown P. [67], pp. 85-95, Millar F. [68], pp. 126-34, Lancel S. [69], pp. 269-97, Levi della Vida G. [70], pp. 65-94, e [71], pp. 59-70.

³⁵ Cfr., oltre ad Arnobio, Tert., *Apol.* 10; ancora, Aug. *Epist.* 46 mostra come l'Africa rurale ai suoi tempi fosse ancora da cristianizzare (esame del testo in Thouvenot R. [72], pp. 682-90); *Epist.* 91, 5 sul povero che viene spogliato delle bestie perché siano offerte in dono a Saturno; ma soprattutto la forte preoccupazione del Dottore di Ippona per la persistenza di questi culti emerge da *Epist.* 232, 2: *videtis certe simulacrorum templa partim sine reparatione conlapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alios commutata, ipsaque simulacra vel confringi vel incendi vel includi vel destrui, atque ipsas huius saeculi potestates, quae aliquando pro simulacris populorum christianorum persequerentur, victas et domitas non a repugnantibus sed a morientibus christianis contra eadem simulacra, pro quibus christianos occidebant, impetus suos legesque vertisse et imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare; in Ps.* 98,14: *quae erant regna terrae? Regna idolorum regna daemoniorum fracta sunt. Regnabat Saturnus in multis hominibus: ubi est regnum eius? Regnabat Mercurius in multis hominibus: ubi est regnum eius? Fractum est, redacti sunt illi in regnum Christi, in quibus ille regnabat* (si veda anche al riguardo Madden M.D. [73]); questa stessa realtà in parte può essere applicata anche al VI secolo, come mostriamo in Tommasi C.O. [74], pp. 329-49, con ulteriori rimandi. Il paganesimo dei berberi (su cui cfr. anche *supra*, n. 7) sembra persistere anche fino a tutto il medioevo, come osservano gli storiografi arabi, almeno in zone isolate: Leglay [56], p. 425, sugli abitanti delle Canarie che veneravano al momento della conquista spagnola un dio di nome Aman, identificabile con Amnone; 318 ss. sulla testimonianza per il 1535 dello storico Marmol a proposito dei sacrifici umani; i dati forniti da Procopio e Corippo si possono in parte integrare con quelli degli storiografi arabi, che confermano i dati a proposito del paganesimo, perdurante accanto alla religione cristiana ormai diffusasi: cfr. Camps G. [75], pp. 183-218; p. 192.

³⁶ Leglay [56], p. 14, 311; a 95 lo studioso osserva come le dediche ufficiali siano assai più rare delle altre. Per Xella [60], p. 224, gli ulteriori riscontri presenti nella Bibbia permettono di affermare l'esistenza di piccoli luoghi di culto di tipo soprattutto privato (Is. 27, 9; *Il Chron.* 14, 4; 34, 4 e 7), ed anzi (230 ss.) l'etimologia del nome Hammon trarrebbe lo spunto da lemmi che significano 'tempietto' ovvero 'dimora divina', sì che il culto a livello sociale di Baal Hammon (nel *tophet*) può configurarsi quale riproposizione a livello comunitario di un culto praticato dai singoli. Tale etimologia, che riprende una vecchia ipotesi formulata nel secolo scorso, è però stata contestata a più riprese da altri, e particolarmente da Lipinski E. [76], p. 251, sulla base della constatazione che Baal Hamon era la divinità protettrice del monte Amanus, e che come tale era originariamente venerato dagli abitanti di quella regione, al pari di analoghi casi nel mondo semitico.

³⁷ Come le frequenti rappresentazioni con la cornucopia piena di frutti, oppure con la falce e le spighe di grano, ovvero l'epiteto *frugifer*. Non appare casuale, perciò, che Anobio, scrivendo per un pubblico locale, riecheggi espressioni tratte da questa stessa sfera a proposito del Dio cristiano, per mostrare come Egli solo fosse il vero creatore ed avesse la capacità di rendere fruttiferi i semi (1, 29 ss. *nonne cogitatio vos subit considerare ...quis seminum frugiferas potestates rationum proprietate distinxerit*), impiegando in 1,34 il termine *sator*, che sarebbe stato utilizzato anche da Lact. Div. *Instit.* 1,23, per descrivere il Dio supremo dei Cristiani (benché non sembri assente la reminiscenza virgiliana di Aen. 1,254, dalle sfumature stoicheggianti).

³⁸ Leglay [56], p. 418, puntualizza il carattere agricolo-pastorale della civiltà libica (contrariamente a quella fenicia, dedicata al commercio), ed osserva come i numerosi dialetti berberi ed il loro *pantheon* riflettono «una struttura tribale» essenzialmente anarchica legata essenzialmente ad un carattere familistico-tribale.

³⁹ Cfr. Arn., 4,20 e 26 (con l'epiteto di *senex*); Aug., *Cons. Ev.* 1,23,36; Drac., *Rom.* 5,150.

⁴⁰ Cfr. Leglay [56], p. 309; 418: numerosi sono i casi di stele erette *pro se et suis*; Xella [60], p. 69, n. 29.

⁴¹ Si tratta della celebre tesi di Bénabou M. [77], ben presto posta in discussione, per la sua radicalità, dagli studiosi (Février P.A. [78], pp. 305-36; Id. [79], pp. 23-40; più favorevole Fentress E. [80], pp. 507-16), ed attualmente considerata da ridimensionare: cfr. Camps G. [81], pp. 131-53. Resta comunque incontestabile la presenza, soprattutto nelle zone più interne, di gruppi di popolazioni refrattarie a qualunque tipo di contatto con Roma, che dunque potevano, anche tramite la venerazione di divinità estranee a quelle tradizionali greco-romane e in nessun modo sovrapponibili ad esse, manifestare tale particolarismo.

Viceversa, in molti casi si ha testimonianza di invocazioni ad esse anche da parte di Romani presenti in Africa: un dettagliato esame epigrafico che ponga a confronto dediche e dedicatari permette di stabilire che il culto era praticato da funzionari burocratici e militari, ma in stretta relazione con le *gentes* berbere⁴², mentre sembra da sfumare la originaria ipotesi, formulata a partire dalla celebre antitesi di Braudel e Courtois, che ancora la presenza di tali dèi alla dicotomia tra “montagna” e “pianura”⁴³.

Il termine di *dii mauri*, nato probabilmente proprio in ambito militare, ha una accezione assai vasta, che comprende allo stesso tempo divinità di tipo universale, assimilabili agli Olimpi, e *dii patrii*, vale a dire specifici protettori di determinate regioni⁴⁴, ma, per il fatto che esso venne assunto anche da quanti non erano Mauri, finisce con il sovrapporre ad intrinseche peculiarità di caratteristiche religiose e rituali, un successivo appropriarsene.

Il contesto politeista delle iscrizioni per Saturno sembra emergere chiaramente, ma al tempo stesso vale la pena notare delle commistioni interessanti: Arnobio si riferisce al Dio cristiano evidenziandone (1,29; 4,9; 6,12) il carattere di dio della fecondità e chiamandolo *frugifer* (3,24), ossia con lo stesso appellativo di Saturno, come si vede dalla descrizione di 6,10s.:

«Tra i vostri numi vediamo la faccia oltremodo minacciosa del leone, unta col minio genuino, che voi chiamate Frugiferio⁴⁵. Se tutte queste statue fossero rappresentazioni fedeli di divinità celesti, bisognerebbe ammettere di conseguenza che anche in cielo abita per esempio un dio di tale data forma, a immagine e somiglianza del quale, coi contorni uguali, è stato riprodotto questo simulacro qui, in modo tale che, come questo quaggiù anche quello lassù è solo maschera e solo apparenza senza il resto del corpo, fremente nelle torve fauci, terrificante per il colore sanguigno, che azzanna coi denti un pomo e che getta fuori [la lingua] dalla bocca spalancata, come quando lo fanno di continuo a volte i cani stanchi⁴⁶. ... 12.

Ammonito ad esempio è ormai ritratto e raffigurato con le corna d’ariete; Saturno, come un custode di campi con la falce ricurva, simile a un potatore di rami rigogliosi».

Inoltre, le numerose stele di cui abbiamo conoscenza sembrano sovrapporre i tratti e gli attributi di Saturno a quelli del Dio cristiano: Saturno è venerato insieme a Cristo e agli angeli, oppure attributi quali falce, sole, luna e incenso sembrano riferirsi alla divinità cristiana⁴⁷.

Similmente, nel discutere l’uso di offerte di vino e cibo agli dèi, Arnobio ne sottolinea l’insensatezza e la vanità, non rendendosi conto che tali argomenti, come anche quelli che riguardano la critica agli edifici di culto e alla venerazione per immagini, potevano essere usati contro i cristiani: per quanto ad esempio riguarda le consuetudini delle offerte, si ha notizia di come le più antiche forme di eucaristia risultassero dei veri e propri pasti in comune, nei quali si usava condividere formaggio, latte, miele, olio e sale, oltre al pane e vino. Non è mancato chi ha visto in questi riti del pasto cristiano l’imitazione di cerimonie analoghe attestate in Egitto o in Africa⁴⁸, in una ricca vicenda di interazioni e scambi culturali, ove le antiche tradizioni venivano integrate, trasformate e fatte proprie dal cristianesimo, non di rado con il considerare le antiche cerimonie imitazioni demoniache del nuovo rito. Dunque, il fatto che Arnobio attacchi l’uso del vino, più che dipendere da una poca familiarità con la cerimonia eucaristica, deriva dalla volontà di portare all’estremo certe forme di attacco polemico. Si è supposto, inoltre, che tra i modi di coesistenza e di infiltrazione del cristianesimo un certo spazio potesse essere dato dalla sostituzione o sovrapposizione delle divinità minori, spesso legate agli aspetti della vita agricola e campestre, con i santi o con gli angeli⁴⁹, in altri, e più frequenti, casi ridotte invece al rango di demoni⁵⁰: di tali divinità minori invocate dai romani in tutti gli aspetti più minuti della vita quotidiana (il focolare e la cucina, il cibo), Arnobio serba traccia e le enumera, molto probabilmente attingendo a fonti libresche o anti-

⁴² Camps [81], p. 152.

⁴³ Cfr. Courtois Chr. [82], p. 118ss., il quale riteneva che gli abitanti delle regioni più interne e montuose fossero refrattari alla romanizzazione e, viceversa, quelli della pianura parzialmente romanizzati: ma studi più recenti hanno inteso sfumare tale distinzione troppo radicale (cfr. ad esempio Fentress E. [83], pp. 107-12; Mattingly D.J. [84], pp. 71-94). Per quanto riguarda il problema religioso, è lo stesso Camps a rigettare questa sua tesi, originariamente accolta nel suo contributo del 1954.

⁴⁴ Come già annota Serv., ad *Georg.* 1,494, *patrii dii sunt qui praesunt singulis civitatibus*.

⁴⁵ Blomart A. [85], pp. 5-25, per il quale, tuttavia, questa divinità è da identificarsi con Mithra leontocefalo. Secondo altri, invece, Frugifer indicherebbe Saturno oppure il *Genius Africae*.

⁴⁶ Il passo è di incerta lettura

⁴⁷ Oltre alle testimonianze letterarie, si ha notizia di un *tophet* attivo ad Hadrumetum fino al II sec. d.C. (Xella [60], p. 73), mentre è del 323 una iscrizione da Vaga, pubblicata da Beschtaouch A. [86], pp. 253-68; cfr. anche *AE* 1969-70, n. 657, che documenta l’esistenza di un collegio sacerdotale; Ferchiou N. [87], p. 23 fig. 1; Gamberale L. [88], pp. 397-417, si concentra invece su una iscrizione esametrica costituente un ex-voto a Saturno, e che egli data al 284. Si veda inoltre Leglay [56], 1.230, n. 1 (*JLT* 573); 1.236, n. 5; 237, n. 7; 291, n. 1.

⁴⁸ McGowan A. [89]; Alikin V.A. [90], p. 35. Vale la pena ricordare che considerazioni in tal senso sono offerte già negli studi controversi di E. Buonaiuti; cfr. anche Pettazzoni R. [91], pp.18-22.

⁴⁹ Cfr. Panegyres C. [92], pp. 1-15, il quale comunque a nostro avviso manca di sottolineare la conoscenza eminentemente libresca di Arnobio. Interessanti sono però i richiami agli studi di Jordan D. [93], pp. 297-302 e Id. [94], pp. 147-8, da integrare con Bevilacqua G. – Giannobile S. [95], pp. 135-46: tutti questi lavori sembrano documentare la compresenza di formule pagane e cristiane di tipo apotropico con l’invocazione ad angeli o ad entità intermedie.

⁵⁰ Per alcune considerazioni di tipo antropologico su un problema che sembra inaugurarsi con Eusebio e poi Agostino, cfr. de Pina-Cabral J. [96], pp. 46-51; Crapanzano V. [97], pp. 51-76 (interessante anche se non sempre condivisibile); cfr. anche Clifford J. [98], pp. 98-121; Trombley F.R. [99]; Brakke D. [100]; Lavan L. [101], pp. 439-477 [con bibl.].



quarie, quali le liste degli *indigitamenta*⁵¹, come si vede a 4,6 ss.:

«Laterano – come dite – è il dio e il genio dei focolari, e gli è stato assegnato questo nome per il fatto che codesta specie di camini viene costruita dagli uomini con laterizi crudi». – E allora? Se fossero fabbricati di coccio o di un altro qualsiasi materiale, i focolari non avrebbero geni e questo Laterano, chiunque sia, si ritirerà dall'ufficio di custode, perché il regno che possiede non è edificato con blocchi d'argilla? E per far che cosa, vi chiedo, questo dio ha ottenuto in sorte il presidio dei focolari? Corre da una cucina all'altra, guardando, esaminando con quale legna è tenuta viva la fiamma sui suoi cari focolari, temprata la resistenza delle terraglie perché non si spezzino a contatto con la gagliarda vampa del fuoco, fa attenzione a che il sapore delle cose fresche giunga al palato senza aver perso la sua squisitezza, compie praticamente la funzione del degustatore per rendersi conto che le vivande siano condite a regola d'arte. ... 7. ... Puta – dite – favorisce la potatura degli alberi, Peta le preghiere, Nemestrino è il dio dei boschi, Patellana e Patella sono dee, e si prendono cura, l'una di quanto è già venuto alla luce, l'altra di quanto deve venire. Noduto è così chiamato perché fa produrre i nodi nel fusto delle piante; Noduterense è la dea che aiuta la battitura delle messi⁵²; ... i genitori che hanno perso i figli sono sotto la tutela di Orbona, quelli che sono giunti al passo estremo sono sotto la tutela di Nenia⁵³. E così si chiama Ossipagina quella che indurisce e solidifica le ossa ai piccini⁵⁴; Mellonia ha potere e autorità sulle api, prendendosi cura e custodendo la dolcezza del miele⁵⁵».

Il quadro che emerge dalle *Realien* epigrafiche e archeologiche appare perciò differente da quello rappresentato da Arnobio, per le esigenze del genere, in quanto sembra suggerire un'atmosfera in cui i contorni tra pagani e cristiani sono meno netti e più sfumati, soprattutto in un contesto non urbano, dove, accanto alla penetrazione della nuova religione, probabilmente permanevano certi elementi di paganesimo, di modo che si attuasse una sorta di osmosi reciproca, per così dire un cristianesimo paganizzato o una cristianizzazione del paganesimo, anche perché sembra più semplice immaginare che vi sia stato un accomodare le antiche tradizioni alla nuova

realtà cristiana piuttosto che un rigetto totale.

Al di là della contingenza storica, ossia del fatto che le campagne rappresentassero ancora sotto molti aspetti una roccaforte del paganesimo, non si deve dimenticare la dimensione intellettualistica del contrasto tra città e campagna, ove, come è noto, la campagna era assimilata a rozzezza e incultura e, viceversa, la città rappresentava un luogo di raffinatezze e buone maniere (anche sotto l'aspetto linguistico): ciò emerge già con chiarezza negli autori repubblicani e permane anche in tutto il cristianesimo antico, ad esempio in Tertulliano⁵⁶.

In un punto (1,39), Arnobio ci offre un interessante quadro autobiografico, con la descrizione di certe pratiche superstiziose, tipiche, sembra, di contesti non urbani:

«Or non è molto, veneravo anch'io – oh, quant'ero cieco! – statue tratte da poco dalle fornaci, divinità fabbricate sull'incudine e a colpi di martelli, ossa d'elefanti⁵⁷, quadri, bende appese ad alberi secolari⁵⁸; e se talora vedevo un sasso unto e imbrattato dell'unguento dell'ulivo⁵⁹, quasi vi abitasse dentro una potenza vivente, lo riverivo, gli rivolgevo la parola e chiedevo favori a un insensibile tronco; e così quegli stessi dèi, della cui esistenza io ero convinto, li oltraggiavo con gravi offese, perché ritenevo che essi fossero legno, sassi, ossa e abitassero in quel genere di materiali».

Questo passo presenta il riflettersi della medesima strategia argomentativa, che nel sottolineare il contrasto tra vita rurale e realtà urbane, più raffinate e intellettualmente agguerrite, enfatizza di conseguenza la dialettica oppositiva tra pagani e cristiani.

La divisione presentata da Arnobio risulta dunque più artificiale che reale, secondo una strategia argomentativa propria dell'apologetica, che tende a mettere in luce il forte contrasto tra due mondi opposti e, nel caso specifico, a sottolineare la superiorità intellettuale e culturale del cristianesimo.

Pur in una generale verisimiglianza di dati offerti dal testo, si deve quindi tener presente la diversa prospettiva che anima gli intenti di Arnobio e che la retorica binaria di tale modulo non tiene conto, per forza di cose, delle sfumature che invece la vita reale presentava e che erano meno nette di quanto gli scritti ci lasciano intravedere⁶⁰. Similmente l'attacco ai templi e ai simulacri si carica di

⁵¹ Perfigli M. [102].

⁵² Il nome di Nemestrino deriva da *nemus*; per Patellana e Noduto cfr. Aug., *Civ.* 4,8.

⁵³ Orbana (<*orbare*>) è menzionata in Tert., *Nat.* 2,15; Naenia o nenia indica il lamento funebre, come dea compare in Aug., *Civ.* 6,9.

⁵⁴ *Ossipagina* è l'epiteto con cui Giunone veniva invocata perché fortificasse le ossa ai bambini: in 3,30 compare con il nome di Ossilago.

⁵⁵ Cfr. Aug., *Civ.* 4,34.

⁵⁶ Richardson S. [103], pp. 13-38, at 18 and 20; Van De Mierop M. [104], Ch. 3; Dover K.J. [105], p. 112s.: "[i]t would be interesting to know [...] in what circumstances the Athenians came to use *asteios*, etymologically, "belonging to, or characteristic of, the city" in the senses, "smart", "clever", "witty", "ingenious", "elegant", "sexy", "tasty", and *agroikos*, etymologically, "living in the country" in the senses "stupid", "slow witted", "boorish", "churlish", "coarse", "ill-mannered"..."; Tertull., *Apol.* 21,30 (non 12, come erroneamente in Panegyres [92], p. 5).

⁵⁷ Cioè d'avorio.

⁵⁸ Cfr. Serv., ad *Aen.* 1,374; Plut., *Timol.* 29,9; Lucan., 1,135ss. Tale costume sembra attestato anche in contesti estranei al mondo classico, ad esempio in molte regioni dell'Asia Centrale e Orientale.

⁵⁹ Per altri passi in cui la pratica è ricordata cfr. Clem., *Strom.* 7,4; Theophr., *Char.* 16.

⁶⁰ Trombley F.R. [106].

vivido gusto per la descrizione⁶¹, senza che Arnobio tenga conto del fatto che accuse simili avrebbero potuto essere mosse anche ai cristiani, benché all'epoca i luoghi di culto non potessero, per necessità, essere troppo appariscenti: una pagina abbastanza interessante, che, pur presentandosi già in Clemente, sembra trarre spunto anche da dati reali, da scene che Arnobio avrebbe potuto vedere nelle campagne intorno a Sicca, ma amplificati dal talento retorico, è data da queste considerazioni sulle statue, lasciate all'incuria degli elementi e alla mercé degli animali (6,17):

«Siete dunque così ciechi da non vedere che queste statue che paiono respirare e di cui pregando toccate e abbracciate i piedi e le ginocchia, ora crollano sotto lo stillicidio dell'acqua, ora sono distrutte dal tarlo della corrosione; non vedete come sono bruciacchiate e scolorite dai vapori e dal fumo al punto che anneriscono; non vedete come perdono col tempo, per la troppo lunga incuria, ogni bellezza e diventano squallide e corrose dal morso della ruggine? Dunque non vedete, dico, che nelle cavità di codesti simulacri le tarantole, i sorci, i topi e le blatte che fuggono la luce, pongono i loro nidi e vi abitano? che portano quivi sporcizie d'ogni genere e quant'altro possa esser utile ai loro bisogni, briciole dure di pane mezzo rosicchiato, ossa poste in deposito per i futuri bisogni, brandelli di panno, lanuggine, cartacce per render soffice con ogni cura il nido e scaldare la povera prole? E nella bocca di qualche statua non vedete talora che i ragni ordiscono reti e insidiosi tranelli, per poter bloccare il volo delle mosche ronzanti e fastidiose?

Non vedete, infine, che le rondini, volando proprio dentro le cupole dei templi, schizzano sterco abbondante ed ora sporcano persino la faccia, ora la bocca, la barba, gli occhi, il naso e tutte le altre parti delle statue dei numi, ovunque cadano le scariche degli escrementi del loro corpo? Vergognatevi, dunque, anche se tardi, e apprendete dagli animali senza parola la via giusta e i motivi: possano essi stessi insegnarvi che non c'è niente della divina potenza nelle statue, su cui non temono né evitano di scagliare la sporcizia del loro ventre obbedendo in tutta semplicità alle leggi e agli istinti di natura».

5. Conclusioni

Da consumato retore, Arnobio fa propria la lezione magistralmente messa in pratica da Cicerone, come dimostrano i suoi attacchi al vetriolo, le apostrofi, che spesso terminano con punte sarcastiche, parentetiche o incidentali ironiche, battute talora spinte fino all'insulto, tratti di *Sprachemischung*, giochi etimologici o arguzie di vario genere. Sul piano contenutistico, Arnobio sottolinea gli aspetti ridicoli dei miti, mediante una riduzione dal sacro al profano e al familiare, dalle realtà trascendenti a quelle quotidiane, spesso insistendo su un aspetto lascivo, osceno o assurdo⁶² o sottolineando paralleli con la vita di tutti i giorni e consonanze con la letteratura (ad esempio la commedia o il romanzo), che arrecano un tocco di leggerezza e disimpegno⁶³. Assai abilmente sono mescolati alla linea principale del discorso una dose di ironia sufficiente a screditare il mito o a volgerlo sotto una luce negativa, mediante l'enfasi posta sui tratti più grotteschi e caricaturali, senza per questo snaturarlo o falsarlo. Accanto a tale costruzione letteraria è comunque possibile ricostruire almeno parzialmente il quadro di quella che doveva essere la vita quotidiana in una città di media grandezza nell'Africa Romana del tardo impero⁶⁴.

Bibliografia

- [1] Pouderon B., *La première apologétique chrétienne: définitions, thèmes et visées*. In : Kentron, 24, pp. 227 - 251, 2008
- [2] Ulrich J., Jacobsen A.-C., Kahlos M. (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Frankfurt, 2009
- [3] Wlosok A., Paschoud F. (eds.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*. Genève, 2005
- [4] Pouderon B., Dore J. (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris, 1998
- [5] Edwards M.J. (ed.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. Oxford, 1999
- [6] M.B., *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford, 1995
- [7] Mohrmann Ch., *Encore une fois: paganus*. In: Vigiliae Christianae 6, pp. 109 - 121, 1952 (= Études sur le latin

⁶¹ Sul destino dei templi in età tardoantica cfr. Caseau B. [107], pp. 105-44; Lavan L. [108], pp. xv-lxv; Sears G. [109], pp. 229-59. L'attacco alle statue è motivato anche dalla credenza che in esse si potessero annidare demoni o spiriti [Caseau B. [110], pp. 479-502], ma non sembrano neppure assenti cenni alla dottrina neoplatonica-ermetica della telestica, o arte di animare i simulacri, che Arnobio naturalmente condanna.

⁶² Masterson M. [111], pp. 373-98; Shanzer D. [112], pp. 179-202.

⁶³ Come già Tertulliano, Arnobio attinge largamente dalla lingua della commedia (p.es. la scena delle cinque Minerve nel libro 4), meno al romanzo, anche se nella descrizione di certe peripezie mitiche (p.es. Demetra nel libro 5) si indulge a motivi propri della letteratura di consumo e alla sua predilezione per l'intrigo o l'elemento patetico e strappalacrime.

⁶⁴ Una prospettiva generale è offerta da Leone A. [113].

des chrétiens. Vol. 3. Roma 1965, pp. 277 - 289]

[8] O'Donnell J., *Paganus*. In: Classical Folia 31, pp. 163 - 169, 1977

[9] Remus H., *The end of 'paganism'?*. In: Studies in Religion/Sciences Religieuses 33, pp. 19 1- 208, 2004

[10] Cameron A., *The Last Pagans of Rome*. Oxford, 2011

[11] LizziTesta R., *When the Romans became Pagans*. In: Ead. (ed.), *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*. Turnhout, pp. 31 - 51, 2013

[12] Jürgasch Th., *Christians and the Invention of Paganism in Late Antique Rome*. In: Salzman M.R. - Sághy M., and Lizzi Testa R.(edd.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge, pp. 115 - 138, 2016

[13] Jones C.P., *Between Pagan and Christian*. Cambridge, 2014

[14] Kahlos M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures C. 360-430*. Aldershot, 2007

[15] Lavan L., Mulryan M. (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*. Leiden, 2011

[16] Edwards M.J., *Dating Arnobius: Why Discount the Evidence of Jerome?* In: *Antiquité Tardive* 12, pp. 263 - 271, 2004

[17] Quispel G., *African Christianity before Minucius Felix and Tertullian*. In: Actus. Studies in honour of H.L.W. Nelson, Utrecht, pp. 257 - 335, 1982 [= *Gnostica, Judaica, Catholica*. Collected Essays of Gilles Quispel. Leiden, pp. 389 - 459, 2008]

[18] Evers A., *Church, Cities, and People: A Study of the Plebs in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity*. Leuven, 2010

[19] De Palma Digeser E., *Christian or Hellene? The Great Persecution and the Problem of Christian Identity*. In: Frakes R.M. -Digeser E. (eds.), *Religious Identity in Late Antiquity*. Toronto, pp. 36-57, 2006

[20] De Palma Digeser E., *Hellenes, Barbarians, and Christians: Religion and Identity Politics*. In: *Diocletian's Rome*, in Mathisen R., Shanzer D. (eds.), *Shifting Frontiers VI*. Surrey, pp. 121 - 32, 2011

[21] Duval Y.M., *Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobé de Sicca. Les informations de Jérôme, leur sens et leurs sources possibles*. In: *Latomus* 45, pp. 69 - 99, 1986

[22] Dodds E.R., *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. Firenze, p. 37ss., 1970

[23] Lane Fox R., *Pagani e Cristiani*, tr. it. Roma-Bari, 1991

[24] Canetti L., *'Commonitus in quiete': Costantino tra oracoli e incubazione*. In: Vilella Masana J. (ed.), *Constantinus. ¿El primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*. Barcelona, pp. 71 - 88, 2015

[25] Brugnoli G., *Curiosissimus Excerptor. Gli "Addimenta" di Girolamo ai "Chronica" di Eusebio*. Pisa, 1995

[26] Lancel S., *Y a-t-il une Africitas?* In: *Revue des Études Latines* 63, pp. 161 - 182, 1985

[27] Fanciullo F., *Un capitolo della Romania submersa: il latino africano*. In: Kremer D. (ed.), *Actes du XVIIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romaine - Université de Trèves (Trier) 1986*. Tübingen, pp. 162 - 187, 1992

[28] Adam S.J.N., *The Regional Diversification of Latin, AD 200-600*. Cambridge, 2007

[29] Pollmann K., *Saint Augustine the Algerian*. Göttingen, 2003

[30] Lomiento V., *Volvit fluctus cordis. I moti dell'animo nelle Confessioni di Agostino*. Bari, 2009

[31] Wilhite D.E., *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*. Berlin, 2007

[32] Lee B.T., Finkelppearl E., Graverini L. (eds.), *Apuleius and Africa*. New York-London, 2014

[33] Phillips O., *Singing away Snakebite: Lucan's Magical Cures*. In: Meyer M. - Mirecki P. (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden - New York, pp. 391-400, 1995

[34] Ogden D., *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, 2013

[35] Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Vol. IV. Paris 1920 e Vol.V. Paris 1927

[36] AA.VV., *Atlas Archéologique de la Tunisie*, f° Le Kef, n. 145

[37] Beschaouch A., *Le territoire de Sicca Veneria (El-Kef), nouvelle Cirta, en Numidie proconsulaire (Tunisie)*. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1, pp. 105 - 122, 1981

[38] Lepelley C., *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire*. Paris, 1979-1981

[39] D'Andrea B., *Una stele votiva inedita da Le Kef/Sicca Veneria*. In: *Semitica et Classica* 5, pp. 119 - 138, 2012

[40] Shaw B.D., *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*. Aldershot, 1995

[41] Kehoe D., *The Economics of Agriculture on Roman Imperial Estates in North Africa*. Göttingen, 1988

[42] Bremmer J., *Myth and Ritual in Ancient Greece: Observations on a Difficult Relationship*. In: von Haeling R. (ed.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*.

- Darmstadt, pp. 21- 43, 2005
- [43] Pépin J., *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*. Paris, 1987
- [44] Amata B., *Arnobio. I sette libri contro i pagani*. Roma, 2000
- [45] Perfetti S., *Animali pensati nella filosofia tra medioevo e prima età moderna*. Pisa, 2012
- [46] Rizzi M. (ed.), *Hadrian and the Christians*. Berlin-New York, 2010
- [47] Campanile D. In: *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 53, pp. 221-6, 2011
- [48] Anderson G., *The pepaideumenos in Action: Sophists and their outlook in the Early Empire*. Berlin-New York, pp. 79 - 208, 1989
- [49] Moreschini C., *Apuleius and the Metamorphosis of Platonism*. Turnhout, 2015
- [50] Le Bonniec H., *Arnobio. Contre les Gentils, livre 1, texte établi, traduit et commenté par H. Le Bonniec*. Paris, 1981
- [51] Camps G., *L'inscription de Beja et le problème des Dii Mauri*. In: *Revue Africaine* 98, pp. 233-260, 1954
- [52] Toutain J., *Les cultes païens dans l'Empire romain*. Roma, 1967 (= Paris 1917-18). Vol. III
- [53] Tommasi C.O., *Persistenze pagane nell'Africa del VI secolo: la Iohannis corippea e la questione dei dii mauri*. In: Marin M., Moreschini C. (eds.), *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*. Morcelliana. Brescia, pp. 269 - 301, 2002
- [54] Gasparini V., *Tracing religious change in Roman Africa*. In: Raja R., Rüpke J. (eds.), *A companion to the archaeology of religion in the ancient world*. Oxford, pp. 478 - 488, 2015
- [55] Leglay M., *Saturne et les dieux indigènes de l'Afrique romaine*. In: *Actes du 79 Congrès International des Sociétés Savants, Alger 1954*. Paris, pp. 85 - 91, 1957
- [56] Leglay M., *Saturne Africain*. Paris, 1966
- [57] Fasce S., *Paganesimo africano in Arnobio*. In: *Vichiana* 9, pp. 173 - 180, 1980
- [58] Peyras J., *Le fundus aufidianus: étude d'un grand domaine romain de la région de Mateur*. In: *Antiquité Africaine* 9, pp. 181 - 222, 1975
- [59] Edwards M., *The Flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius*. In: Edwards, Goodman, Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford, pp. 197 - 221, 1999
- [60] Xella P., *Baal Hammon*. Roma, 1991
- [61] Brett M., Fentress E., *The Berbers*. Oxford-Cambridge MA, 1996
- [62] Carcopino J., *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 1919
- [63] A.S. Pease, *P. Vergilii Maronis Aeneidos liber IV*, Darmstadt, 1967
- [64] Gebbia C., *Essere 'berbero' nell'Africa tardoantica*. In: Mastino A. (ed.), *L'Africa Romana. Atti del VII convegno di studio - Sassari, 15-17 dicembre 1989*. Sassari, pp. 323 - 339, 1990
- [65] Leglay M., *Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne Africain*. In: *Studia Phoenicia* 6, pp. 187-237, 1987
- [66] Goodchild R.G., *Selected Papers*. London, 1976
- [67] Brown P., *Christianity and Local Culture in Roman Africa*. In: *Journal of Roman Studies* 58, pp. 85 - 95, 1968 trad. it. *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*. Torino, p. 266 ss., 1975
- [68] Millar F., *Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa*. In: *Journal of Roman Studies* 58, pp. 126-34, 1968
- [69] Lancel S., *La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord. État des questions*. In: *Revue des Études Latines* 59, pp. 269 - 297, 1981
- [70] Levi della Vida G., *Sulle iscrizioni "latino-libiche" della Tripolitania*. In: *Oriens Antiquus* 2, pp. 65 - 94, 1963
- [71] Levi della Vida G., *Parerga neopunica*. In: *Oriens Antiquus* 4, pp. 59 - 70, 1965
- [72] Thouvenot R., *Saint Augustin et les païens [d'après Epist. 46 et 47]*. In: *Hommage à J. Bayet*. Bruxelles, pp. 682 - 690, 1964
- [73] Madden M.D., *The Pagan Divinities and Their Worship as depicted in the Works of St. Augustine exclusive of the City of God*. Washington, 1930
- [74] Tommasi C.O., *Un testimonium sul Saturno Africano nella Iohannis di Corippo?*. In: *Studi Classici e Orientali* 47,2 (2000 [revera 2003])
- [75] Camps G., *Rex gentium Maurorum et Romanorum. Recherches sur les royaumes de Maurétanie au VIe et VIIe siècles*. In: *Antiquités Africaines* 20, pp. 183 - 218, 1984
- [76] Lipinski E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*. Leuven, 1995
- [77] Bénabou M., *La résistance africaine à la romanisation*. Paris, 1976
- [78] Février P.A., *Religion et domination dans l'Afrique romaine*. In: *Dialogues d'Histoire Ancienne* 2, pp. 305 - 336, 1976
- [79] Février P.A., *Quelques remarques sur troubles et résistances dans le Maghreb romain*. In: *Cahiers de Tunisie* 29, pp. 23 - 40, 1981

- [80] Fentress E., *Dii Mauri and Dii Patri*. In: *Latomus* 37, pp. 507 - 516, 1978
- [81] Camps G., *Qui sont les dii Mauri*. In: *Antiquités Africaines* 26, pp. 131 - 153, 1990
- [82] Courtois Chr., *Les Vandales et l'Afrique*. Paris, 1955
- [83] Fentress E., *La vendetta del Moro: recenti ricerche sull'Africa Romana*. In: *Dialoghi di Archeologia* 4, pp. 107 - 112, 1982
- [84] Mattingly D.J., *Libyans and the 'limes': culture and society in Roman Tripolitania*. In: *Antiquités Africaines* 23, pp. 71 - 94, 1987
- [85] Blomart A., *Frugifer: une divinité mithriaque léontocéphale décrite par Arnobe*. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 210, pp. 5 - 25, 1993
- [86] Beschtaouch A., *Une stèle consacrée à Saturne le 8 novembre 323*. In: *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* 4, pp. 253 - 268, 1968
- [87] Ferchiou N., *Temoignages du culte de Saturne dans le Jebel Mansour (Tunisie)*. In: *Cahiers de Tunisie* 26, p. 23, fig. 1, 1978
- [88] Gamberale L., *Il voto del sacerdote C. Manius Felix Fortunatianus. Una dedica poetica a Saturno Africano*. In: *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. della Corte*, IV. Urbino, pp. 397-417, 1987
- [89] McGowan A., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford, 1999
- [90] Alikin V.A., *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden, 2010
- [91] Pettazzoni R., *Il cristianesimo e le religioni di mistero*. In: *Ricerche religiose* 18, pp. 18 - 22, 1947
- [92] Panegyres C., *Christian and Non-Christian Agricultural Deities: Arnobius and Local Religion in Africa Proconsularis*. In: *Mnemosyne* 69, pp. 1 - 15, 2016
- [93] Jordan D., *Two Christian Prayers from Southeastern Sicily*. In: *Greek Roman and Byzantine Studies* 25, pp. 297 - 302, 1984
- [94] Jordan D., *Cloud-Drivers and Damage from Hail*. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 133, pp. 147-8, 2000
- [95] Bevilacqua G., Giannobile S., *'Magia' rurale siciliana. Iscrizioni di Noto e Modica*, *ibid.*, pp. 135-46
- [96] Pina-Cabral J., *The Gods of the Gentiles are Demons: The Problem of Pagan Survivals in European Culture*. In: Hastrup K.(ed.), *Other Histories*. London, pp. 46 - 51, 1992
- [97] Crapanzano V., *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*. In: Clifford J.- Marcus G.E. (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley-Los Angeles-London, pp. 51 - 76, 1986
- [98] Clifford J., *On Ethnographic Allegory*, *ibidem*, pp. 98 - 121
- [99] Trombley F.R., *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*. Leiden, 1993-1994
- [100] Brakke D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Harvard, 2006
- [101] Lavan L., *Political talismans? Residual 'pagan' statues in late antique public space*. In: Lavan L., Mulryan M. (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden, pp. 439 - 477, 2011
- [102] Perfigli M., *Indigitamenta: divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*. Pisa, 2004
- [103] Richardson S., *The World of Babylonian Countrysides*. In: Leick G. (ed.), *The Babylonian World*. Oxford 2007, pp. 13-38
- [104] Van De Mierop M., *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford, 1997
- [105] Dover K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford, 1974
- [106] Trombley F.R., *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*. Leiden, 1993-1994
- [107] Caseau B., *The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside*. In: Bowden W., Lavan L., Machado C. (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Leiden, 2004
- [108] Lavan L., *The end of the temples: towards a new narrative*. In: Lavan L., Mulryan M. (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden, pp. xv - lxxv, 2011
- [109] Sears G., *The Fate of the Temples in North Africa*, *ibid.*, pp. 229 - 259
- [110] Caseau B., *Religious Intolerance and Pagan staturary*, *ibid.*, pp. 479 - 502
- [111] Masterson M., *Authoritative Obscenity in Iamblichus and Arnobius*. In: *Journal of Early Christian Studies* 22, pp. 373 - 398, 2014
- [112] Shanzer D., *Latin Literature, Christianity, and Obscenity in the Later Roman West*. In: N. MacDonald (ed.), *Medieval Obscenities*. York, pp. 179 - 202, 2006
- [113] Leone A., *The End of the Pagan City. Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford, 2013