

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA CULTURE CIVILTÀ**

Ciclo XXXI

Settore concorsuale: 10/D1 – Storia Antica

Settore scientifico disciplinare: L-ANT/03 – Storia Romana

**AFRICA E AFRICANI
NELLA PATROLOGIA
NICENA DI IV-VI SECOLO**

Presentata da: Marcello Lusvarghi

Coordinatore Dottorato:

Prof. Massimo Montanari

Supervisore:

Prof. Tommaso Gnoli

Co-supervisore:

Prof. Valerio Neri

Esame finale anno 2019

INDICE

ABBREVIAZIONI.....	4
I. ABBREVIAZIONI BIBLICHE	5
ABSTRACT	6
1. INTRODUZIONE	7
1. 1. Studi essenziali per una disamina sull' <i>Africa</i> e gli africani nella tarda antichità	8
1. 2. Metodo e sviluppo della ricerca	12
2. QUESTIONI DI METODO: L' <i>AFRICA</i> NEL <i>CORPUS</i> DI QUODVULTDEUS	20
2. 1. Pluralità semantica del termine <i>Africa</i>	20
2. 2. Il valore dell'appartenenza territoriale	26
2. 3. L' <i>Africa</i> nell'esegesi di <i>Cantico dei Cantici</i> 1, 6-7: Quodvultdeus e Agostino a confronto.....	33
3. APPARTENENZA AFRICANA E CULTURA PUNICA NELLE OPERE DI AGOSTINO	39
3. 1. Considerazioni sul significato del termine <i>Afer</i>	40
3. 2. Il ruolo dell'appartenenza africana nel dibattito ecclesiologico con la <i>pars Donati</i>	45
3. 3. Identità africana e cultura punica: espedienti retorici. Studio dello scambio epistolare con Massimo di Madauros	61
3. 4. Riflessioni sull'utilizzo della lingua punica: letture contrapposte della <i>Epistulae ad Romanos inchoata expositio</i> , 13.....	74
3. 4. 1. <i>Inchoata expositio</i> , 13: la lettura di Saumagne.....	77
3. 4. 2. <i>Inchoata expositio</i> , 13: la lettura di Quinn (<i>et alii</i>)	80
3. 5. Sulla comunità punica descritta da Agostino e sulla rilevanza che essa aveva nello scontro con i donatisti	83
3. 6. L'imposizione dell'identità punica: due casi di studio	95
3. 6. 1. Caso 1: <i>Contra Secundinum</i>	95
3. 6. 2. Caso 2: lo scontro letterario con Giuliano di Eclano	98
3. 7. Il termine <i>Punicus</i> dopo Agostino: l'occorrenza nel <i>Liber promissionum</i> di Quodvultdeus ..	106
4. INGRESSO NEL PERIODO VANDALICO (427-484).....	108
4. 1. Gli eventi del quadriennio 427-430.....	109

4. 2. Ritratto di una comunità in fuga: le sorti degli abitanti dell' <i>Africa</i> descritte dal vescovo di Cartagine Capreolo (430-431).....	113
4. 3. L'affermazione di nuove alterità: la minaccia rappresentata da <i>Ar(r)iani</i> e Vandali ai niceni africani (431-484).....	116
5. L'AFRICA VANDALICA DESCRITTA DAL CLERO NICENO.....	127
5. 1. Riconoscimento e autoidentificazione di un vescovo della <i>Mauritania Caesariensis</i> : riflessioni su Cerealis Castellensis e sulla situazione dell' <i>Africa</i> da lui descritta	129
5. 2. L' <i>Africa</i> nell' <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> di Vittore di Vita	136
5. 2. 1. Controversie storiografiche relative all'identità e alla ricostruzione biografica di Vittore di Vita.....	138
5. 2. 2. L' <i>Africa</i> sottomessa ai Vandali: una rappresentazione strumentale del territorio africano	142
5. 3. L' <i>Africa</i> di inizio VI secolo e la scomparsa degli etnonimi africani.....	154
5. 3. 1. Nota sul mutamento di significato dell'etnonimo <i>Maurus</i>	162
6. IDENTITÀ E ALTERITÀ A UN SECOLO DI DISTANZA: <i>VITA AUGUSTINI</i> E <i>VITA FULGENTII</i> A CONFRONTO	166
6. 1. Cenni introduttivi alle due biografie e ai loro autori	166
6. 2. Continuità dell'orizzonte territoriale e comunitario espresso dai termini <i>Africa</i> e <i>Africanus</i> : la permanenza del concetto di <i>Ecclesia Africae</i> fra V e VI secolo	171
6. 2. 1. <i>Byzacena</i> o <i>Africa</i> ? Discussione sulla comunità di riferimento in <i>Vita Fulgentii</i> 13-17. 183	
6. 3. Gli <i>Afri</i> e i <i>catholici</i> rapportati all'alterità.....	192
7. CONCLUSIONI.....	219
APPENDICE CARTOGRAFICA.....	224
BIBLIOGRAFIA.....	232
I. FONTI ANTICHE	232
II. BIBLIOGRAFIA MODERNA.....	243

ABBREVIAZIONI

AA Pal = Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo

AE = Année épigraphique.

Augustiniana = Augustiniana: tijdschrift voor de studie van S. Augustinus en de Augustijnerorde.

Augustinianum = Augustinianum: periodicum semestre Instituti Patristici Augustinianum.

AntAfr = Antiquités africaines.

AntTard = Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV-VIII sec.).

BCTH = Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques. Afrique du Nord.

BStudLat = Bollettino di Studi Latini.

CCSL= Corpus Christianorum Series Latina.

CI = Codex Iustinianus.

CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.

CLA = E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores: a Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century*, Oxford, 1934-1966.

CPL = Clavis Patrum Latinorum.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

CTh = Codex Theodosianus.

EB = Encyclopédie berbère.

JHE = Journal of Ecclesiastical History.

JThS = The Journal of Theological Studies.

KAI = H. Donner, W. Rölling, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1962-1964.

MediterrAnt = Mediterraneo antico: economia, società, cultura.

MEFRA = Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité.

MGH = Monumenta Germaniae Historica.

NDPAC = A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano, 2006-2008.

Nov. Val. = *Novellae Valentiniani*

PCBE I = A. Mandouze, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, I: Afrique (303-533)*, Paris, 1982.

PG = Patrologia Graeca.

Philologus = Philologus: Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption.

PL = Patrologia Latina.

PLRE = J. R. Martindale et alii, *Prosopography of the Late Roman Empire* (vol. I-IV), Cambridge, 1971-1992.

PLS = Patrologiae Latinae Supplementum.

PW = Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft.

RB = Revue Bénédictine.

RBPh = Revue belge de philologie et d'histoire.

REA = Revue des études anciennes.

REAug = Revue des études Augustiniennes et patristiques.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain.

RhM = Rheinisches Museum für Philologie.

RIL = Rendiconti Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche.

RomBarb = Romanobarbarica: contributi allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico.

SCh = Sources Chrétiennes.

StudPatr = Studia Patristica.

VChr = Vigiliae Christianae: a Review of Early Christian Life and Languages.

VetChr = Vetera Christianorum.

WS = Wiener Studien: Zeitschrift für Klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition.

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

I. ABBREVIAZIONI BIBLICHE

Ap = Apocalisse.

Deut = Deuteronomio.

Is = Isaia.

Mt = Matteo.

At = Atti.

Dn = Daniele.

Lam = Lamentazioni.

Pt = Pietro.

Col = Colossesi.

Ez = Ezechiele.

Lc = Luca.

Ps = Salmo.

Ct = Cantico dei
Cantici.

Gc = Giacomo.

Lev = Levitico.

Rm = Romani.

Gv = Giovanni.

Mc = Marco.

Tt = Tito.

ABSTRACT

Il presente studio ha l'obiettivo di mostrare come l'*Africa* e gli africani fossero percepiti, rappresentati e utilizzati come argomento retorico nella produzione letteraria degli autori niceni della medesima area territoriale fra IV e VI secolo.

La discussione sull'appartenenza africana è sviluppata ponendo al centro la visione prospettica degli autori considerati: essa non cerca, quindi, di definire le caratteristiche che contraddistinguevano un africano in epoca tardo antica, ma di mostrare in quali casi, in *Africa*, un individuo o un gruppo di individui venisse identificato come tale, in quali contesti e per quale motivo fosse necessario affermare la propria appartenenza africana e cosa questo comportasse. Attraverso questa dissertazione si vuole esaminare quale fosse l'immagine che dell'*Africa* e dei suoi abitanti veniva veicolata dalla letteratura nicena di epoca tardo antica, come e se tale immagine fosse mutata dopo l'arrivo dei Vandali e se vi fosse, verso l'*Africa* stessa, un sentimento di appartenenza provato ed esplicitamente affermato.

This thesis aims to show how *Africa* and Africans were perceived, represented and used as a rhetorical argument in the literary production of the Nicene authors of the same area between the 4th and 6th centuries.

The discussion on African identity is developed by focusing on the perspective of the sources. It is more interested in showing in which cases, in *Africa*, individuals or groups were identified as African, than in defining the characteristics that distinguished an African from the others in Late Antiquity. Thus, it has proved to be relevant to detect in which contexts it was necessary to declare to be African or to belong to *Africa*, why it was so important, and, finally, what this declaration meant. This dissertation examines what the image of *Africa* and its inhabitants conveyed by the Late Antique Nicene literature was like, how this image changed after the arrival of the Vandals, and whether there was a sense of belonging to *Africa* broadly shared and explicitly stated.

1. INTRODUZIONE

Spinto dalla curiosità provata per gli eventi che seguirono il sacco di Roma del 455 e per il contesto nel quale esso avvenne, mi sono addentrato, nel mio percorso di studi, nella scoperta di un universo alquanto articolato che tutt'ora non cessa di stupirmi: la storia dei Vandali. Mi incuriosiva, e lo fa ancora adesso, la storia di quei popoli che, da un'imprecisata regione ai confini dell'Europa, erano riusciti a giungere fino alla penisola iberica. Mi entusiasmava leggere di come queste popolazioni avessero poi attraversato il mare conquistando l'*Africa*¹, una delle regioni più ricche dell'Impero romano, ed esaminare in quali casi le strategie politiche e militari del loro re, Genserico – indirizzate all'ottenimento di un ruolo preminente nello scacchiere mediterraneo di V secolo –, avessero avuto o meno successo. Oggi come allora, infine, mi affascinano i processi che portarono, a un secolo di distanza dalla loro conquista dell'*Africa*, al declino tanto repentino quanto ineluttabile del regno creato da quelle *gentes*.

Nel mio percorso accademico è quindi entrato in scena Agostino. Chiunque si sia accostato all'autore comprenderà il senso di smarrimento che si prova nel tentare di studiare il *corpus* agostiniano, da qualsiasi punto di vista si decida di affrontarlo, e allo stesso tempo l'incredibile occasione che si prospetta allo studioso di fronte a tale produzione: tramite le sue opere è possibile vedere la continua evoluzione del suo pensiero e i diversi modi attraverso cui, nel corso della sua lunga vita, egli scelse di esprimerlo e/o imporlo a molteplici interlocutori. Estesa come poche altre nel mondo antico, la letteratura del vescovo di Ippona mi ha introdotto ai conflitti religiosi che contraddistinsero il territorio africano fra IV e V secolo: attraverso il loro studio mi sono interessato al ruolo centrale che l'*Africa* e l'essere africani sembravano avere nel dibattito contro i donatisti e ho compreso, forse veramente per la prima volta, come il punto di vista di un autore, i metodi e gli artifici da lui usati per rappresentare la realtà in cui viveva, potessero influenzare la nostra ricostruzione di tale realtà. Questo studio, ponendosi l'obiettivo di mostrare come l'*Africa* e gli africani² fossero percepiti, rappresentati e utilizzati

¹ Il termine *Africa*, centrale in questa dissertazione, sarà riportato prevalentemente in corsivo facendo riferimento, dunque, alla sua forma latina: il significato del corrispondente termine italiano, Africa, privo di specificazione, non rispecchia, infatti, la pluralità dei significati semantici che il termine latino poteva, invece, veicolare. Per analogia si è deciso, pertanto, di scrivere i nomi delle province africane oggetto di studio nella loro forma latina. Vd. *Infra*, p. 14.

² Rispettando le regole della grammatica italiana, nel nominare tutte le comunità (sovra)provinciali, cittadine e religiose, non si farà uso della maiuscola. Diversamente, approfittando della concessione fatta alla narrazione

come argomento retorico nella produzione letteraria degli autori niceni fra IV e VI secolo, nasce dunque dalla volontà di coniugare questi differenti interessi di ricerca e dal desiderio di analizzare l'appartenenza africana da una prospettiva diversa: esso non cerca, infatti, di definire le caratteristiche che contraddistinguevano un africano in epoca tardo antica, ma di mostrare in quali casi un individuo o un gruppo di individui venisse, in *Africa*, identificato come africano, in quali contesti fosse necessario affermare la propria appartenenza africana, perché e cosa questo comportasse. Attraverso questa dissertazione si vuole esaminare quale fosse l'immagine che dell'*Africa* e dei suoi abitanti veniva veicolata dagli autori che ad essa afferivano, come tale immagine mutasse con l'arrivo dei Vandali e se vi fosse verso l'*Africa* stessa un sentimento di appartenenza provato ed esplicitamente affermato.

1. 1. Studi essenziali per una disamina sull'*Africa* e gli africani nella tarda antichità

Se è la passione per il periodo vandalico e per il *corpus* agostiniano ad aver ispirato questa ricerca, sono le opere esaminate durante gli studi compiuti al fine di coltivare tale interesse che hanno fornito i pilastri sui quali strutturare questo studio. I testi di Peter Heather (2009; 2005) e Brian Ward Perkins (2005) sono stati fondamentali per avere una comprensione generale sugli eventi del periodo in questione. I lavori compiuti da Stéphane Gsell (1913-1929), Brian H. Warmington (1954), Pietro Romanelli (1959), Ian Barton (1972), così come i più recenti studi di Christophe Hugoniot (2000), Yann Le Bohec (2005), il lavoro congiunto di Claude Briand-Ponsart e C. Hugoniot (2005) e il sintetico volume di Antonio Ibba (2012) sono stati altresì essenziali per avere un'ampia panoramica sulla storia dell'*Africa* romana. Similmente, le opere di Christian Courtois (1955) e Hans J. Diesner (1966a), i più recenti lavori di Maria Elvira Gil Egea (1998), Nicoletta Francovich Onesti (2002), Guido M. Berndt (2007), di Andy Merrills e Richard Miles (2010), di Ralf Bockmann (2013), di Roland Steinacher (2016) e i contributi inclusi nel volume *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on*

storica, saranno presentati con la maiuscola tutti i nomi di popoli antichi e di *gentes barbaricae* (e.g. Romani, Vandali, Greci, Cananei ecc.): per quanto l'utilizzo del latino elimini molti dei possibili fraintendimenti derivati da questa suddivisione, si noti che, seguendo queste regole, nel caso in cui venga fatta menzione in italiano di Numidi, si parla dell'antica popolazione del reame di *Numidia*, mentre quando si trova la forma numidi, si parla degli abitanti della provincia romana di *Numidia*. Così quanto si parlerà di Punici, si farà riferimento agli antichi Cartaginesi, mentre saranno indicati come punici i membri di quella comunità identificata da Agostino come parlante la *Punica lingua*.

Late Antique North Africa, edito a cura di A. Merrills (2004v), hanno permesso di avere un quadro degli eventi del periodo vandalico e della storia stessa dei Vandali. Più specifiche, ma altrettanto necessarie, sono state le letture degli studi di Vincenzo Aiello (2004), sulla politica di controllo mediterraneo effettuata nel primo periodo vandalo, e di Umberto Roberto (2006) e Frank M. Clover (1993), sui rapporti fra i Vandali e Impero romano: gli studi sui legami politici e matrimoniali con esponenti della corte imperiale, promossi dal re vandalo Genserico, per quanto non siano oggetto del presente studio, sono necessari, infatti, per comprendere il progressivo strutturarsi del regno vandalico in *Africa*. Fondamentale, poi, per capire i rapporti identitari fra romano-africani e Vandali durante il periodo di dominazione di questi ultimi è il contributo di Jonathan Conant (2012), *Staying Roman-Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*.

Un resoconto completo del mondo cittadino africano, della permanenza delle sue strutture amministrative e della situazione territorio rurale nel corso del tardo periodo imperiale e di quello vandalico è stato fornito, invece, dalle opere di Claude Lepelley (2001, 1996, 1993, 1981, 1979, 1975), Anna Leone (2007) e di Leslie Dossey (2010).

Per quanto riguarda la situazione religiosa dell'*Africa* di epoca tardo antica è basilare *Sacred Violence. African Christian and Sectarian Hatred in The Age of Augustine* di Brent D. Shaw (2011). A tutt'oggi irrinunciabili rimangono, inoltre, il volume di William H. C. Frend sul donatismo (1952; si veda anche 1965) e quello di Jean-Paul Brisson (1958), *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime Sévère à l'invasion vandale*, ai quali, tuttavia, è utile accostare il più recente *Muscae moriturae Donatistae circumvolant*, di Alessandro Rossi (2013), al fine di una revisione critica di alcune posizioni un po' datate in essi contenuti. Si noti, inoltre, sempre per quanto riguarda il donatismo, che un elenco bibliografico aggiornato sull'argomento è fornito da Paola Marone: *Donatism. Online Dynamic Bibliography* (https://www.academia.edu/24498244/Donatist_Bibliography_-_UPDATE_2018).

Sulla contrapposizione ariani-niceni nell'*Africa* vandalica (omei-omousiani, se si vuole dare spazio nella nomenclatura alla differenza che fra essi intercorreva in merito alla natura della sostanza, οὐσία, di Cristo) rimando al recentissimo *Being Christian in Vandal Africa* di Robin Whelan (2018; più sintetico Yves Modéran 2004) – più brevi, ma altrettanto puntuali sono tre contributi (R. Whelan [2014], Bruno Pottier [2015] ed Éric Fournier [2016-2017]) che mettono in evidenza l'importanza del donatismo per comprendere i conflitti religiosi avvenuti in *Africa* durante la dominazione vandalica. Di grande interesse, poi, per avere una panoramica sul

cristianesimo africano e sulle sue caratteristiche i volumi di Éric Rebillard (2012a), di Alexander Evers (2010) e David E. Wilhite (2017).

Lo studio più completo, a oggi, sui popoli *barbari d’Africa* in epoca tardoantica è *Les Maures et l’Afrique romaine* di Y. Modéran (2003a) – per un compendio più breve e centrato sull’epoca repubblicana si veda invece Luisi (1994). Notevole, per l’ampio respiro che lo connota, è anche *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa* di B. D. Shaw (1995).

Di particolare rilevanza, infine, per quanto concerne il rapporto fra identità e appartenenza provinciale è il volume *Provinces et identités provinciales dans l’Afrique romaine*, edito da Cl. Briand-Ponsart e Y. Modéran (2011).

Nel contributo introduttivo di a tale volume, nel tentativo di sottolineare l’importanza delle province come entità intermedie fra città e Impero³, Y. Modéran⁴ ha fatto menzione di come esse potessero generare dei fenomeni identitari tra coloro che vi vivevano. Modéran riteneva, infatti, che in epoca tardo antica le province non fossero ormai più solo contenitori amministrativi per coloro che le abitavano⁵ e che, a partire dall’inizio del IV secolo, un’accumulazione di fattori strutturanti – fra cui la formazione delle province ecclesiastiche – avesse dato all’appartenenza provinciale una tale importanza nella vita delle popolazioni dell’Impero che essa aveva determinato l’evoluzione delle coscienze identitarie. Dopo la riforma diocleziana, a suo avviso, l’azione dell’amministrazione provinciale era stata, via via, percepita maggiormente dagli abitanti⁶ e, allo stesso tempo, si era verificata una progressiva evoluzione della terminologia amministrativa che designava gli abitanti stessi: in particolare, egli ha rilevato come, fra il 312 e il 438, nel vocabolario del *Codex Theodosianus*, si noti un

³ È lo stesso Modéran 2011b, 10-14 a fare menzione in come parte dell’accademia sembri rifiutarsi di riconoscere un livello intermedio fra l’identità di città e quella imperiale e come per sostenere ciò richiami spesso Cicerone (Cic. *De legibus* 2, 5). Modéran, tuttavia, sostiene come l’oratore scrivesse entro una prospettiva puramente giuridica e politica e che inoltre sia miope non dare voce alle modificazioni che avvennero in 400 anni di storia. *Contra*: Inglebert *et alii* 2005, 466; Inglebert 2002, 241 n. 1.

⁴ Modéran 2011b, 10-40.

⁵ Modéran riporta l’opinione contraria di B. Beaujard, 2002, 262 per quanto concerne la Gallia. Modéran 2011b, 10-14 è consapevole di come la rilevanza data alla provincia come elemento identitario intermedio nella storiografia di fine ‘800, inizio ‘900 divenne combustibile per alimentare i nazionalismi emergenti, ma ritiene che il suo completo rigetto, formulato dalla storiografia della seconda metà del XX secolo, sia stato eccessivo. Modéran, a sostegno della sua tesi, riporta alcuni lavori di storici anglosassoni che, distinguendo fra Alto e Basso Impero, hanno evidenziato come la presenza di una coscienza identitaria intermedia fra città e Impero abbia testimonianza nelle fonti: vd. Roueché 2001, 572; Geary 2002; Mathisen 2006.

⁶ E.g. l’accentuarsi del controllo del governatore sulla vita cittadina vd. Lepelley 1996.

ingente numero di costituzioni indirizzate direttamente ai provinciali⁷ e uno slittamento terminologico da *ciuis* a *prouincialis* per indicare gli abitanti dell'Impero⁸. Tale slittamento, egli sosteneva, si rispecchiava anche nelle fonti tardoantiche. Emblematiche a suo avviso sono le attestazioni del termine *prouincialis* nel *corpus* delle opere agostiniane⁹. La generalizzazione del termine *prouincialis* è pertanto spiegata da Modéran in termini identitari: ritenendo che tale termine fosse diventato un sinonimo di *ciuis* o di *Romanus*, egli ipotizzava che uno dei motivi alla base di questo slittamento terminologico fosse determinato dal mutare dell'idea di se stesso che aveva il cittadino romano. Via via che ci si inoltrava nel periodo definito *Bas Empire* ciascun romano, a suo dire, si sentiva sempre più un cittadino di una provincia dell'Impero ed esprimeva questa identità. Egli concepiva la sua identità tanto in riferimento alla sua provincia, quanto all'appartenenza alla sua *ciuitas* e all'Impero.

È proprio dagli spunti di ricerca forniti da questo lavoro, dunque, che la presente dissertazione si sviluppa: per quanto, infatti, l'interpretazione presentata da Modéran sia suggestiva, essa non è però sufficiente al fine di spiegare le affermazioni di un'identità sovraprovinciale, come appare essere quella africana che viene affermata nel *corpus* agostiniano – di cui lo stesso Modéran, in linea con quanto affermato da Lepelley¹⁰, non manca di sottolineare la presenza. Per spiegare un'affermazione di appartenenza a una realtà che sembra trascendere i limiti provinciali non è infatti possibile fare riferimento solo a semplici categorie

⁷ Modéran fornisce un numero ingente di esempi: *CTh.* 6, 31, 1; 9, 27, 3 (*prouinciales nostri*); 1, 16, 6-7; 5, 17, 1; 7, 9, 1; 7, 13, 8; 9, 14, 2; 9, 27, 6; 10, 1, 3; 10, 10, 13; 12, 12, 9 (*ad prouinciales*); 7, 13, 10; 7, 13, 16-17; 8, 11, 2 (*prouincialibus*); 2, 26, 3; 2, 30, 1; 3, 30, 4; 7, 20, 8; 9, 1, 4; 11, 30, 16-17; 11, 34, 1; 15, 14, 2 (*uniuersos prouinciales*). Per quanto concerne l'Africa: 7, 4, 26; 8, 5, 63 (*prouincialibus prouinciae proconsularis*); 9, 40, 21; 13, 5, 24 (*prouincialibus Africae*); 10, 10, 10; 13, 6, 6 (*ad prouinciales Afros*); 8, 10, 2 (*a prouincialibus Afris*); 3, 12, 1 (*prouinciales Foenices*); 5, 15, 16; 10, 10, 9 (*ad prouinciales Byzacenos*); 11, 19, 3 (*prouincialibus Byzacenis*); cfr. *Nov. Val.* 13, 1. Modéran sottolinea come alcuni di questi riferimenti siano contenuti in una risposta a una domanda specifica posta delle popolazioni attraverso l'intermediazione del *concilium prouinciae*. Nel momento in cui l'imperatore si rivolge al *concilium prouinciae* in molti casi lo fa nominando direttamente i provinciali che esso rappresenta (non sempre vd. *CI.* 2, 12, 21: *ad concilium prouinciae Africae*). A volte il termine *prouincialis* non viene esplicitato: e.g. *CTh.* 7, 1, 6; 12, 1, 64 (*Mauris Sitifientibus*); 11, 7, 4 (*ad Afros*).

⁸ e.g. *CTh.* 3, 14, 1; 7, 13, 17.

⁹ L'autore evidenzia come esse siano, in effetti, molto numerose e come abbiano un valore semantico analogo a quello di *ciuis* o di *Romanus* (e.g. *Aug. Serm. Dolbeau*, 2, 14; *C. Gaud.* 1, 20; *Ep.* 238, 1, 9; *Ep.* 10*) Il caso più frequente è quello in cui il vescovo di Ippona paragona i servi di Dio ai soldati di Cristo e i fedeli ai cittadini che sono sotto la loro protezione ai provinciali che mantengono i militari attraverso l'annona militare (e.g. *Aug. Enarr. in ps.* 103, 3, 9; *In Iohan. eu. tract.* 13, 17; 122, 3; *C. Sec.* 10, 1; *Op. mon.* 5, 6; *De cath. rud.* 23, 43). Il termine *prouincialis* viene quindi usato in questi testi per designare in opposizione al soldato, il cittadino civile, percepito innanzitutto come contribuente. Modéran mostra così come Agostino sia in linea con il vocabolario imperiale ufficiale che vede *prouincialis* e *miles* in opposizione in contesti simili (*CTh.* 1, 14, 1; 7, 4, 1; 21; 31; 33; 7, 9, 2; Cfr. *Oros. Hist. adv. pagan.* 7, 29, 7).

¹⁰ Lepelley 2005a, 31.

amministrative di divisione territoriale, ma è necessario analizzare nello specifico i casi in cui tale affermazione viene enunciata al fine di ricercarne le motivazioni. Ancora, se formulare tali affermazioni sono membri del clero cristiano, non ci si può esimere dal supporre che alla base di esse vi fosse l'immagine di una Chiesa – nello specifico l'*Ecclesia Africae* – il cui orizzonte territoriale si estendeva su un'area territoriale che andava ben oltre la singola unità amministrativa ecclesiastica.

1. 2. Metodo e sviluppo della ricerca

Oggetto di lunghe riflessioni è stata la scelta del *corpus* di opere da analizzare al fine di avere un caso di studio completo, di ampio respiro e la cui analisi potesse essere completata all'interno di un periodo dottorale triennale. Dato che l'obiettivo principale del progetto era esaminare le affermazioni di appartenenza al territorio africano, le motivazioni a esse sottese e l'immagine che di tale territorio e dei suoi abitanti era presentata in un periodo che si estendesse oltre all'arco cronologico del regno vandalo, si è cercato un insieme di fonti che fossero redatte da autori di provenienza africana e di redazione compresa all'interno del periodo preso in esame. Con questi presupposti si è valutato che non vi fosse caso di studio migliore della patrologia africana nicena: l'immenso *corpus* letterario di Agostino forniva, infatti, un'occasione per compiere un'approfondita indagine sull'argomento trattato in un momento precedente all'arrivo dei Vandali in *Africa*, al fine di avere un termine di paragone che potesse permettere un esame dei fenomeni di continuità e discontinuità rispetto ai dati riscontrati nelle opere di periodo vandalo. La produzione, cronologicamente continuativa, di opere letterarie redatte durante l'epoca vandala avrebbe consentito, poi, di compiere un'analisi comparativa volta a evidenziare mutamenti all'interno dello stesso turno di tempo in cui l'*Africa* venne governata dai Vandali, giungendo fino agli ultimi momenti di tale dominio. Ancora, il fatto che gli autori fossero accomunati dalla stessa confessione religiosa e che identificassero loro stessi nell'*Ecclesia catholica Africae*, garantiva una certa uniformità nel punto di vista che essi avevano sugli eventi. La scelta è dunque ricaduta su dodici autori e sul *corpus* delle opere a loro attribuite, le quali coprono un periodo che va indicativamente dalla fine del IV secolo al terzo decennio del VI secolo:

Agostino di Ippona¹¹, Possidio di Calama, Capreolo e Quodvultdeus di Cartagine, Antonino di Costantina, Vittore di Cartenna, Cerealis Castellensis, Vigilio di Tapso, Vittore di Vita¹², Fulgenzio di Ruspe¹³, Ferrando, diacono di Cartagine¹⁴, e l'*Anonymus Auctor*¹⁵ della *Vita Fulgentii*.

Il secondo annoso problema che si è dovuto affrontare è stato quello di trovare un metodo per analizzare, nel suo complesso, l'ingente produzione letteraria di questi autori e allo stesso tempo fare in modo che tale ricerca fosse puntuale e completa: nello specifico era necessario trovare un modo di inquadrare le occorrenze in cui gli autori avessero menzionato *Africa* e africani, in modo da poter effettuare uno studio comparativo delle stesse. La soluzione

¹¹ Si è deciso di lasciare i nomi dei personaggi citati e i luoghi da cui essi provenivano privi di corsivo, anche se scritti nella loro forma latina (unica eccezione è stata fatta per l'*Anonymus Auctor* della *Vita Fulgentii*), così da non appesantire ulteriormente il testo, caratterizzato da un corsivo già abbondante, e da uniformare lo stile con cui sono presentati gli autori a dispetto del fatto che il loro nome sia stato italianizzato o meno.

¹² PCBE I: *Possidius* 1, 890-896; *Capriolus*, 189-190; *Quodvultdeus* 5, 947-949; *Antoninus* 4, 75. cfr. 50, 565; *Victor* 63, 1175; *Cerealis*, 207; *Vigilius* 3, 1204-1205; *Victor* 64, 1175-76; *Victor* 85, 1181 (*dubium*); Vd. *Infra*, pp. 138-141.

¹³ PCBE: *Fulgentius* 1, 507- 513. In questa sede non saranno prese in considerazione le opere tramandate sotto il nome di Fabius Fulgentius Planciades – una *Expositio sermonum antiquorum*, di *Mitologiarum libri tres* e di una *Expositio continentiae Virgilianae secundum philosophos moralis* – e la trattazione di carattere storico *De aetatibus mundis et hominis*, tramandata come opera di un certo Fabius/Flavius Claudius Gordianus Fulgentius, che, per molto tempo, sono state attribuite al medesimo individuo, identificato proprio nel vescovo di Ruspe. I motivi di questa esclusione sono due: il dibattito storiografico concernente l'identificazione degli autori menzionati con il vescovo di Ruspe è lontano da avere una soluzione definitiva, in quanto manca di prove determinanti per essere risolto: Jungmann 1870 fu fra i primi a mettere in discussione l'attribuzione allo stesso autore delle opere a cui si è fatto riferimento. Helm 1897, pochi anni dopo, ripropose l'identificazione in unico soggetto, presentando (Helm 1899) una ricostruzione biografica in cui affermava che Fulgenzio avesse scritto tali opere prima di iniziare a esercitare come *procurator*. Più di mezzo secolo dopo, Pennisi 1963 identificò l'autore con il Fulgentius *tribunus et notarius* (PLRE I: *Fulgentius*, 375) nominato da Q. Aurelio Memmio Simmaco nella sua *Relatio* 23, 6. Langlois 1964, invece, si mostrò cautamente favorevole alla possibilità di un solo Fulgenzio, sulla base di comparazioni testuali e terminologiche (cfr. Manca 2015). Il complesso dibattito è proseguito a fasi alterne fino a oggi (per una bibliografia puntuale e aggiornata sull'autore dei testi summenzionati, definito Fulgenzio il Mitografo, rimando al sito web curato da G. Hays: <http://people.virginia.edu/~bgh2n/fulgbib.html>): molti studiosi hanno espresso la loro opinione a riguardo sostenendo una o l'altra proposta e tentando di fornire prove a sostegno che consentissero una riflessione puntuale sull'argomento. Fra coloro che più recentemente hanno tentato di dirimere la questione vi sono Vössing 2006 (diversi autori) e Isola 2010 (medesimo autore) che, utilizzando come fonte d'analisi la *Vita Fulgentii*, sono giunti a conclusioni diametralmente opposte. Le suddette opere, anche se attribuite a Fulgenzio, sarebbero da ascrivere a un momento precedente alla sua conversione e, dunque, non coerenti con la presente dissertazione: lo stesso Isola 2010, 151-153, sottolinea come Fulgenzio, dopo la sua conversione, avesse bandito dagli scritti di contenuto morale, dottrinale e disciplinare ogni memoria del patrimonio degli autori pagani troncando il più possibile ogni legame con il bagaglio culturale pagano.

¹⁴ PCBE I: *Ferrandus*, 446-450.

¹⁵ L'identificazione di questo con Ferrando di Cartagine verrà trattata ampiamente in seguito. La divisione proposta lascia comprendere, ad ogni modo, che si propendere per considerare come distinti i due individui. Vd. *Infra*, pp. 168-170.

trovata è stata quella di impostare la ricerca su base terminologica e di lavorare attraverso una banca dati digitale che consentisse uno studio di questo tipo: la Library of Latin Texts-Series A. In essa, infatti, oltre a essere contenuto nel suo insieme il *corpus* letterario di Agostino, è presente anche l'*opera omnia* di Fulgenzio e di Quodvultdeus, l'*Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita, le *Vitae* di Agostino e Fulgenzio, redatte da Possidio di Calama e dell'*Anonymus Auctor*, e alcuni testi di Ferrando e di Vigilio. Per quanto concerne, invece, le opere non contenute in tale banca dati il lavoro di ricerca terminologica è stato compiuto manualmente a partire dai testi contenuti nella *Patrologia Latina* online.

Non semplice è stata altresì la decisione di quali termini ricercare: la scelta iniziale è ricaduta su tutti i termini che avessero la radice *Afr-*, (+ *Afer*), *Punic-* e *Poen-*, per avere tutte le attestazioni in cui si parlasse esplicitamente dell'*Africa* e dei suoi abitanti, identificati sia come *Afri* che come *Punici* – oggetto di studio naturalmente è stato anche l'esame della differenza di utilizzo di questi ultimi, in modo da analizzare anche eventuali affermazioni di appartenenza a singole *prouinciae* dell'*Africa* e di identificazioni di gruppi di persone che a esse afferissero. Al fine di avere un quadro maggiormente completo dell'immagine che veniva presentata dell'*Africa* stessa, sono state ricercate le radici dei termini che potevano fare riferimento a esse e ai loro abitanti: *By(i)zac-*, *Caesar-*, *Li(y)b-*, *Maur-*, *Numid-*, *procosular-*, *prouinc-*, *Sitifens-*, *Tingitan-*, *Tripol-*, *Zeugit-* (per completezza, inoltre, sono stati presi in considerazione i termini con radice *Carth-*).

Lo studio è dunque stato ampliato ragionando sul concetto di appartenenza e di identità: cercando uno specifico tipo di affermazioni e definizioni identitarie è stato ritenuto proficuo studiare se esse fossero esplicitate anche per contrasto, esaminando dunque cosa ognuno degli autori considerati indicasse come alterità. Tale ricerca è stata impostata sul piano etnico-politico tramite l'analisi delle attestazioni dei termini con la radice *barb-* (*barbarus*, *barbaricus*), *Garam-* (*Garamantes*), *G(a)etul-* (*G[a]etulia*, *G[a]etules*), *W(V)andal-* (*Wandalus*, *Wandalicus*), *Arz-* (*Arzuges*), in modo da avere una panoramica sulle attestazioni concernenti i *barbari* che agivano nel contesto africano – incluse naturalmente sono le occorrenze del termine *Maurus*, quando utilizzato per indicare il barbaro africano¹⁶. A questi vocaboli è stata poi aggiunta la ricerca di quelli con la radice *Roman-*, per verificare se gli abitanti dell'*Africa* venissero identificati come Romani se confrontati all'alterità rappresentata dai barbari.

¹⁶ Vd. *Infra*, pp. 163-165.

Se la ricerca dei termini suddetti ha riguardato tutti e dodici gli autori, per quelli di epoca vandalica (tutti, dunque, ad eccezione di Agostino) essa è stata ulteriormente approfondita: riscontrata, infatti, in alcuni casi, l'assenza di molti dei termini oggetto di analisi, si è voluto ampliare la ricerca al fine di vedere quale comunità fosse da loro identificata come propria e quale, invece, essi identificassero come altra da sé. Trattandosi di autori ecclesiastici la scelta più ovvia è ricaduta proprio su termini che indicassero comunità distinte su base confessionale: sono stati quindi cercati i vocaboli che avessero come radice *Christian-*, *catholic-*, *haeret-*, *A(r)rian-*¹⁷ (più avversata fra le varie confessioni ritenute eretiche dalla patristica nicena africana di epoca vandalica), ai quali è stata accostata la ricerca delle occorrenze dei termini con la radice *host-* (*hostis*), con l'obiettivo di riscontrare quando gli autori considerati facessero riferimento a un nemico generico. È stata quindi eseguita una ricerca sui termini utilizzati solitamente dalla patristica latina per indicare la comunità dei fedeli, quali *plebs* (*pleb-*) e *populus* (*popul-*), arricchita da quella di alcuni vocaboli classici utilizzati per indicare gli abitanti – *incola* e *ciuis* – e gli stranieri – *peregrinus*. Sono stati anche presi in considerazione termini derivati da radici quali *agricol-*, *Alan-*, *circumcellion-*, *gent-* (*gens*, *gentilis*), *Goth-*, *pagan-*, che, autore per autore, sono stati ritenuti utili alla ricerca in corso.

Le occorrenze derivate dallo studio così compiuto sono state schedate e analizzate criticamente avvalendosi di edizioni critiche cartacee, contestualizzate e messe a confronto con i dati emersi dall'esame di altre fonti parallele – gli atti dei concili ecclesiastici africani (*Concilia Africae*), tenutisi fra 393 e 525, la *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae*¹⁸ e la *Passio septem monachorum*¹⁹ – in modo da rendere ancor più dettagliata e completa la ricerca.

Per quanto concerne la redazione, si è deciso di dividere il lavoro in cinque parti, ognuna strutturata e scritta con un taglio differente, in modo che potesse mettere in evidenza un

¹⁷ Va segnalato che le fonti africane trattate fanno uso sia del termine *Arianus* che di *Arrianus*.

¹⁸ Lista dei vescovi che parteciparono alla conferenza di Cartagine del 484, convocata dal re vandalo Hunerico, alla quale successivamente, si ritiene siano state aggiunte delle annotazioni a margine atte ad indicare il destino degli stessi partecipanti (vd. Modéran 2006).

¹⁹ Come si evince dal titolo, la *Passio septem monachorum*, di autore anonimo e tramandata nella tradizione manoscritta assieme all'*Historia persecutionis Africanae prouinciae*, tratta dell'imprigionamento, dei tentativi di coercizione che subirono per abiurare la fede al credo niceno e infine del martirio di sette membri del monastero di Capsa – l'abate del monastero Liberato (PCBE I: *Liberatus* 4, 638), il diacono Bonifacio (*Ibid.* *Bonifatius* 25, 159), due subdiaconi Rustico (*Ibid.* *Rusticus* 11, 1015) e Servo (*Ibid.* *Seruus* 6, 1066) e tre monaci Massimo (*Ibid.* *Maximus* 21, 740), Rogato (*Ibid.* *Rogatus* 12, 993) e Settimo (*Ibid.* *Septimus*, 1060) –, *ciuitas* localizzata nella *prouincia Byzacena*.

particolare aspetto della ricerca e fare emergere, nella forma più chiara possibile, le informazioni di maggiore interesse contenute nelle fonti antiche in essa trattate.

La prima parte, corrispondente al secondo capitolo (Questioni di metodo: l'*Africa* nel *corpus* di Quodvultdeus), mira a chiarire il metodo di lavoro utilizzato tramite l'analisi del caso di studio fornito dal *corpus* letterario del vescovo di Cartagine, Quodvultdeus. Partendo da alcune considerazioni sulla molteplicità di significati che connota il termine *Africa*, si propone una disamina sul significato specifico che a tale termine viene dato da Quodvultdeus, ragionando su due passi delle opere dell'autore, uno presente nel secondo *Sermo de tempore barbarico* (Quodv. *Serm.* 12, 5) e l'altro nel *Liber promissionum* (Quodv. *Liber prom.* 3, 38). L'obiettivo è mostrare come sia importante definire con precisione un termine prima di poter iniziare una riflessione sul suo utilizzo (§ 2.1). L'esame comparativo di alcuni passi presenti sempre nel *Sermo* 12, scritto in un momento in cui l'*Africa* era già sottoposta al controllo vandalico, e di una lettera scritta dallo stesso vescovo prima dello sbarco dei Vandali, quando ancora era presbitero, sarà funzionale, quindi, a mostrare come l'espressione di un concetto, in questo caso il sentimento di appartenenza rivolto all'*Africa*, fosse fortemente influenzato dal contesto in cui esso era espresso e dal fine ultimo dell'autore (§ 2.2). Infine (§ 2.3), si mostra come il processo comparativo fra autori diversi faccia emergere come un concetto veicolato da una medesima proposizione, formulata da due individui che si identificavano nella stessa comunità, possa essere interpretato in maniera antitetica se espresso in un momento storico e in un contesto differente: in particolare si analizzeranno i motivi per cui l'esegesi dell'identificazione con l'*Africa* dell'espressione *in meridie*, presente nel passo biblico *Ecce dum te quaero ubi pascas, ubi cubes in meridie* (Ct. 1, 6) fosse negata da Agostino e, invece, venisse accettata da Quodvultdeus.

Il terzo capitolo (Appartenenza africana e cultura punica nelle opere di Agostino) è invece dedicato essenzialmente allo studio del *corpus* agostiniano, ponendo particolare enfasi su come l'esplicitazione dell'appartenenza africana e le menzioni alla lingua e alla cultura punica venissero usate dal vescovo come veri e propri strumenti dialettici nel dibattito con l'avversario religioso. Seguendo il metodo presentato nella prima parte, dapprima si analizza il significato semantico del termine *Afer* in Agostino, riflettendo parallelamente su come, solo in alcuni casi, l'identificazione di un individuo come tale avesse particolare rilevanza all'interno della costruzione dialettica del vescovo (§ 3.1). L'analisi delle occorrenze in cui Agostino, invece, delimita chiaramente i confini geografici entro cui, a suo avviso, era possibile poter identificare qualcuno come *Afer*, sarà utile a mostrare come l'affermazione dell'identità

africana diventasse rilevante prevalentemente nel dibattito ecclesiologico con la *pars Donati* e come l'idea di una *Ecclesia Africae*, unita nella sua pluralità provinciale sotto l'egida della sede primaziale di Cartagine, fosse stata centrale nel forgiare l'idea di *Africa* contemplata ed espressa da Agostino (§ 3.2). Prendendo poi in esame un caso in cui Agostino mette in relazione l'identità africana alla cultura punica (Aug. *Ep.* 17), si mostra come entrambi i concetti vengano chiamati in causa essenzialmente per spostare il dibattito lontano da argomenti la cui trattazione, per Agostino, poteva essere causa di imbarazzo (§ 3.3). Approfondendo l'analisi riguardante le circostanze in cui Agostino fa riferimento alla lingua e alla cultura punica, si analizzano quindi le citazioni che egli fa di termini in tale lingua e le menzioni dell'utilizzo della stessa in territorio africano, discutendo brevemente della padronanza che egli poteva avere della lingua punica. Attraverso lo studio di un paragrafo della *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (13), compiuto attraverso l'analisi di due contributi storiografici a esso inerenti – Saumagne 1953 (§ 3.4.1) e Quinn *et alii* 2014 (§ 3.4.2) –, si discutono i possibili motivi che spinsero Agostino a chiamare in causa la lingua punica nelle sue opere. È a partire da lì che si propone un'analisi complessiva e comparativa delle menzioni del punico nel *corpus* letterario agostiniano, così da discutere sulla comunità identificata dal termine *Punici*, se lui stesso potesse essere identificato come tale e della rilevanza che la comunità punica aveva nel dibattito con la *pars Donati* (§ 3.5). La varietà del *corpus* agostiniano consente inoltre un ulteriore tipo di riflessione, permettendo di analizzare due casi (§ 3.6.1; 3.6.2) in cui è Agostino a essere identificato come *Punicus/Poenus*: al di fuori del territorio africano tale identificazione si connotava di un significato alquanto dispregiativo, come è possibile ricavare dai tentativi di risposta di Agostino a tali insulti. L'ultimo breve paragrafo del capitolo (§ 3.7), infine, sarà dedicato alle attestazioni del termine *Punicus* che si riscontrano nella patristica di epoca vandalica.

Il quarto capitolo (Ingresso nel periodo vandalico [427-484]) ha una funzione riepilogativa degli eventi sottesi alla seconda parte del lavoro. Non volendo spezzare la dissertazione con quella che avrebbe potuto essere una seconda introduzione, si è deciso di mostrare l'arrivo della compagine vandala in *Africa* attraverso gli occhi degli autori ecclesiastici niceni. Gli anni che vanno dallo sbarco dei Vandali sulle coste africane all'assedio di Ippona, durante il quale morì Agostino, sono stati esaminati evidenziando i cambiamenti che avvennero in quel torno di tempo per l'*Ecclesia Africae* e mettendo in luce come l'episcopato africano avesse reagito davanti all'alterità vandala (§ 4.1). Tramite l'analisi di una lettera inviata dal vescovo di Cartagine Capreolo al concilio di Efeso (Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*), verrà quindi mostrato come egli dipingesse la situazione dell'*Africa* degli anni 430-431 e

rappresentasse i suoi abitanti come unitamente minacciati dai barbari (§ 4.2). Un ultimo e più ampio paragrafo è stato quindi dedicato al periodo 431-484: in esso viene esaminata la progressiva caduta dell'*Africa* nelle mani dei Vandali, con particolare attenzione alle varie suddivisioni del territorio africano e a come esse fossero percepite e rappresentate dagli autori oggetto di studio. Verrà, inoltre, messo in evidenza come il mutato contesto africano, al pari dell'ascesa di un nuovo principale avversario religioso, l'arianesimo – che spostò l'attenzione degli autori niceni dal dibattito ecclesiologico al dibattito cristologico –, resero l'*Africa* e gli africani argomenti molto meno centrali nella produzione patristica nicena d'*Africa* (§ 4.3).

Il quinto capitolo (L'*Africa* vandalica descritta dal clero niceno) è dedicato allo studio dell'immagine che dell'*Africa* emerge dalle opere relative all'epoca hunericiana (a. 477-484) e a come gli autori di periodo vandalico identificassero i suoi abitanti. Nel farlo è stata prestata particolare attenzione agli autori che scrissero tali opere: per quanto riguarda Cerealis Castellensis si è voluto mostrare come, data la sua provenienza africana, egli fosse stato identificato dalle fonti successive, mettendo poi in relazione tali dati con le informazioni contenute nell'*Introductio* della sua opera, il *Contra Maximinum* (§ 5.1). In merito a Vittore di Vita, invece, ci si sofferma dapprima sulle incertezze legate ai dettagli della sua biografia (§ 5.2.1), quindi sul contenuto dell'opera, per poi giungere all'immagine del territorio africano da lui presentata (§ 5.2.2). Desiderando analizzare come gli abitanti dell'*Africa* fossero identificati fra la seconda metà del V secolo e la terza decade del VI secolo, l'ultimo paragrafo del capitolo verte sull'analisi degli etnonimi presenti nell'*Historia persecutionis* e sul confronto fra i dati emersi da essa con quelli che si riscontrano nelle opere redatte dagli altri autori di periodo vandalico (§ 5.3), dando particolare rilievo al mutamento di significato che il termine *Maurus* subì rispetto al significato che a esso è dato da Agostino (§ 5.3.1).

Il sesto capitolo (Identità e alterità a un secolo di distanza: *Vita Augustini* e *Vita Fulgentii* a confronto), infine, ha un taglio comparativo: vi si mettono a confronto due opere di natura analoga, ma redatte a circa un secolo di distanza. Le *Vitae* di Agostino e Fulgenzio condividono obiettivi simili e trattano ambedue della vita di un personaggio vissuto in un periodo storico diverso da quello in cui essi si trovarono a scrivere. Possidio scrisse durante la dominazione vandalica la vita di Agostino, morto proprio poco dopo l'arrivo dei Vandali in *Africa* e poco prima che essi conquistassero la sua città. L'*Anonymus Auctor* scrisse invece dopo la riconquista bizantina dell'*Africa* (a. 534) la vita di Fulgenzio, morto poco prima che i Vandali perdessero definitivamente il controllo del territorio africano e poco prima che i *Mauri* saccheggiassero la *ciuitas* dove egli aveva la cattedra episcopale. Dopo una breve introduzione

ai due autori – in cui si evidenzia il dibattito storiografico concernente l'identità dall'*Anonymus Auctor* – e alle opere da essi redatte (§ 6.1), si passa ancora una volta ad analizzare l'immagine dell'*Africa* in esse rappresentata, esaminando come l'idea veicolata dal termine corrispondesse, in entrambe le agiografie, all'orizzonte comunitario entro cui si strutturava e identificava l'*Ecclesia Africae* – ancora una volta descritta come soggetto unico, seppur pluralmente composto, fondato sull'ortodossia nicena (§ 6.2). Testimoniata la continuità fra V e VI secolo di ciò che viene identificato con il termine *Africa*, si mostra che, attraverso l'esame di alcuni paragrafi della *Vita Fulgentii* (*Vita Fulg.* 13-17), l'*Ecclesia Africae* non fosse necessariamente la comunità territoriale di riferimento per gli autori considerati (§ 6.2.1). L'ultimo paragrafo è infine dedicato al confronto di chi fossero gli *Afri* nelle due opere, con l'intenzione di analizzare se, con il medesimo termine, dopo un secolo di dominio vandalico, venisse indicata la stessa comunità, e si mostrano le differenze che intercorrono fra i due autori studiati – i quali similmente si identificano come *Christiani catholici* – nella rappresentazione dell'alterità (§ 6.3).

2. QUESTIONI DI METODO: L'AFRICA NEL CORPUS DI QUODVULTDEUS

2. 1. Pluralità semantica del termine *Africa*

Trascorsa poco più di una decade dal loro sbarco sulle coste africane, i Vandali, nel 439, giunsero a Cartagine²⁰. È in questo periodo²¹ che il vescovo niceno della città, Quodvultdeus, in una dura reprimenda al *populus*, reo di aver provocato l'ira divina con i suoi malcostumi e il suo attaccamento ai beni materiali, chiese a coloro che non avevano ancora domandato perdono a Dio cosa gli fosse oramai rimasto:

Vbi est, quod amabatis? Vbi est, quod pro magno tenebatis? Vbi est, quod dimittere nolebatis? Vbi est Africa, quae toto mundo fuit uelut hortus deliciarum? Vbi tot regiones? Vbi tantae splendidissimae ciuitates? Nonne tanto haec acerbius castigata est, quanto aliis prouinciis emendatis ista corrigendo noluit suscipere disciplinam?
(Quodv. *Serm.* 12, 5, 4-5).

L'*Africa* era perduta, così come lo erano le sue *regiones* e le sue *ciuitates*. I peccati dei suoi abitanti erano stati tali da aver spinto Dio a punire l'*Africa* in modo esemplare (*Ibid.* 12, 1). Alla luce di questi avvenimenti, Quodvultdeus stava facendo un ultimo tentativo per scuotere i peccatori affinché prendessero coscienza dei propri innumerevoli errori e si affidassero a Dio, chiedendo perdono per i propri peccati. L'*Africa*, definita da tutto il mondo *hortus deliciarum*, è il simbolo stesso di quanto era stato perso a causa dei comportamenti dei suoi abitanti. Ciò che viene identificato con il termine *Africa* è dunque nel *Sermo* qualcosa di concreto, univoco, i cui estremi sono compresi sia da chi parla sia da chi ascolta e la cui perdita ha avuto, almeno per una delle due parti in causa, estrema rilevanza. Per quanto univoco sia il significato nel contesto, non lo sono i confini geografici di quanto indicato dal termine stesso: con il termine, infatti, poteva essere indicata una delle tre parti in cui era diviso il mondo – Africa, Europa e

²⁰ Cesa 2001; Schwarcz 2004; Aiello 2005; Merrills-Miles 2010, 27-86; Modéran 2011b; Vössing 2014; Wijnendaele 2015; Lusvarghi 2016.

²¹ La precisa datazione del secondo *Sermo de tempore barbarico* (*Serm.* 12) non è chiara. Evidenze interne, relative alle vive descrizioni delle crudeltà compiute dai *barbari* (*Serm.* 12, 5-6), e il tono generale alquanto drammatico lasciano ipotizzare che esso fosse stato pronunciato dopo la caduta della città in mano vandala. Vd. Kalkman 1963, 2-3; Isola 1990, 4-5; Zocca 2012, 606-607.

Asia –, oppure poteva essere definito il territorio a ovest dell’Egitto che i Greci chiamavano Λιβύη (e.g. Theodoret. *Ep.* 32). In un senso più ristretto esso poteva fare riferimento al territorio occidentale africano caratterizzato dall’uso prevalente del latino come lingua amministrativa e di cultura: un’area, al momento della conquista vandala, grossomodo corrispondente alle province *Mauritania Tingitana*, *Mauritania Caesariensis*, *Mauritania Sitifensis*, *Numidia*, *Africa proconsularis* (*Zeugitana*), *Byzacena* e *Tripolitana* (la *Cyrenaica* era così esclusa). Considerato in un’ottica ancor più circoscritta, limitato quindi al solo piano amministrativo, il termine *Africa*, fra fine IV e inizio V secolo, indicava i territori posti sotto il controllo del *uicarius Africae* (a esclusione della *Tingitana*), oppure la sola provincia romana d’*Africa proconsularis*. In modo analogo, infine, esso poteva anche riferirsi all’insieme delle diocesi che si riconoscevano in una *Ecclesia Africae* che aveva nel vescovo di Cartagine la figura di riferimento – *episcopus primae sedis Africae* – oppure nella sola diocesi ecclesiastica facente capo al vescovo di Cartagine²².

È dunque la scelta compiuta dal singolo autore di utilizzare un preciso significato geografico piuttosto che un altro a determinare ciò che era definito *Africa*. Tale scelta, non va dimenticato, era inoltre influenzata da molteplici fattori, quali il contesto culturale, il fine e i fruitori dell’opera, finanche lo stesso luogo e tempo in cui tale scelta era attuata. Considerato dunque che l’identità è una costruzione eminentemente intellettuale, frutto di scelte più o meno consapevoli, affermata e costantemente negoziata, questa continua ridefinizione dei limiti geografici del termine *Africa* deve essere tenuta attentamente in considerazione nello studio di cosa venisse definito e percepito come africano.

Per quanto concerne le fonti antiche, tuttavia, determinare la sfumatura semantica di un termine risulta in alcuni casi alquanto complesso. Come è possibile notare dalla lettura del passo citato in precedenza, ad esempio, il preciso valore del termine *Africa* non è immediatamente chiaro. L’*hortus deliciarum*, difatti, potrebbe essere a rigor di logica sia la *prouincia Proconsularis* sia l’*Africa* in senso lato, al momento occupata dai Vandali. La chiave interpretativa della questione può essere ricercata nei termini *regiones* e *prouinciis*: dal *Sermo* appare infatti che il trattamento riservato all’*Africa*, composta da *regiones* e *ciuitates*, fosse

²² Cfr. le considerazioni di Wilhite 2017, 2, simili a quelle qui espresse. Per un sintetico quadro della storia delle *prouinciae* africane rimando a Mastino-Zucca 2004; Klingshirn 2012; Ibba 2012; Della Rosa 2015a; b. Contributi di più ampio respiro, per quanto ad oggi un po’ datati, sono le già citate opere di Gsell 1913-1929; Warmington 1954; Romanelli 1959. Per quanto concerne la permanenza della divisione provinciale in epoca vandala rimando alle preziose riflessioni di Modéran 2011b.

stato più duro di quello di altre *prouincia*e, le quali avevano corretto invece i loro comportamenti. La sola contrapposizione fra *Africa* e altre province, per quanto significativa, non è determinante. L'*Africa* potrebbe essere stata indicata, nel suo complesso, in contrapposizione a province esterne ai suoi confini. Similmente, non si rivela particolarmente utile l'analisi delle occorrenze del termine *regio* nelle opere dell'autore: esse infatti, contenute in citazioni o commenti delle Scritture, non sembrano caratterizzarsi di una valenza geografica specifica²³.

Di gran lunga più proficuo dell'esame delle attestazioni del termine *regio* nel solo *corpus* quodvultdeiano si rivela invece il confronto con alcune occorrenze del termine in altre fonti²⁴ dello stesso periodo e redatte nella medesima area geografica²⁵. Attraverso esse si nota che il termine *regio* veniva utilizzato per indicare un luogo geografico intermedio fra la *ciuitas* e la *prouincia*. Alla luce di ciò l'idea che il termine *Africa* potesse fare riferimento alla *Proconsularis*²⁶ sembrerebbe maggiormente attendibile. Un'occorrenza del termine *prouincia* nel *corpus* letterario attribuito al vescovo consente di riflettere ulteriormente su questa ipotesi. Nel primo *Sermo de tempore barbarico*, pronunciato pochi giorni dopo il *dies natalis* (7 marzo) delle martiri Perpetua e Felicità²⁷, Quodvultdeus affermava:

Ita in tantis angustiis et in ipso fine rerum posita est uniuersa prouincia, et cotidie frequentantur spectacula: sanguis hominum cotidie funditur in mundo, et insanientium uoces crepitant in circo (Quodv. *Serm.* 11, 1, 11).

²³ Cfr. Quodv. *Liber prom.* 1, 16; 3, 9; *Serm.* 10, 4, 37; 6, 182; *Serm.* 4, 33.

²⁴ Aug. *Enarr. in ps.* 106, 3: *multa enim etiam unius prouinciae regiones sunt; Serm.* 213, 8: *Quotquot hic sumus Deo propitio Christiani fideles in hac ecclesia, id est, in ista ciuitate, quotquot sunt in ista regione, quotquot sunt in ista prouincia, quotquot sunt et trans mare, quotquot sunt in toto orbe terrarum; Possid. Vita Aug.* 28, 4.

²⁵ Tale confronto è stato compiuto da Modéran 2011a, 37-40.

²⁶ Si è deciso di indicare la *Proconsularis* con la maiuscola quando il termine è inserito, solo, nel testo italiano e nei casi in cui esso è legato al termine *prouincia* (*prouincia Proconsularis*). È stata, invece, lasciata la minuscola quando esso viene utilizzato nel sintagma *Africa proconsularis*. Ancora, per quanto riguarda l'utilizzo del vocabolo nelle citazioni dalle fonti antiche si è deciso, per correttezza, di lasciare la forma scelta nell'edizione critica di riferimento.

²⁷ Quodv. *Serm.* 11, 5, 2: *Ante paucos dies natalitia celebrauimus martyrum Perpetuae et Felicitatis, et comitum.* La mancanza di altri riferimenti cronologici non rende possibile determinare l'anno in cui il sermone fu pronunciato e quindi comprendere se esso venne consegnato prima o dopo la presa di Cartagine. Kalkman 1963, 1-2 ritiene che esso venne pronunciato in un momento precedente la presa della città giustificando la sua posizione mettendo in evidenza la differenza di tono che distingue il primo e il secondo *Sermo de tempore barbarico*: considerando metaforicamente i due sermoni come dipinti della stessa città, l'autore identifica il secondo come molto più drammatico, più oscuro e differente come se il pittore avesse usato neri e rossi predominanti. Dello stesso avviso anche Nazzaro 2009, 55-56 che data il sermone precisamente al marzo del 439. Una datazione successiva alla presa della città è invece suggerita da Isola 1990, 4-5 e Zocca 2012, 606-607.

Di nuovo ci troviamo davanti a una reprimenda del vescovo contro i cattivi costumi dei cartaginesi: essi frequentavano gli spettacoli teatrali e i giochi nel circo mentre la *prouincia* versava *in tantiis angustiis*. Essi avevano avuto l'ardire, in una situazione simile, di festeggiare il *Nocturnum* in onore degli *idola* pagani (Quodv. *Serm.* 11, 4, 12). Il contesto è simile a quello del secondo *Sermo de tempore barbarico*. Il crepitare delle voci urlanti nel circo, accostato al richiamo della situazione drammatica dell'*uniuersa prouincia*, è l'immagine perfetta per mostrare in modo chiaro a che livello fosse giunto il declino morale della città e quanto fosse elevata la necessità di pentimento. Il vescovo, chiedendo il ravvedimento dei peccatori e evidenziandone i vizi, sottolineava il perdurare dei comportamenti peccaminosi alla luce dalla situazione del territorio circostante, mostrando così quanto fosse giusto il castigo divino. Date le analogie contenutistiche, si potrebbe ritenere che geograficamente l'*Africa* di cui viene fatta menzione nel secondo *Sermo de tempore barbarico* non fosse molto distante dell'*uniuersa prouincia* citata in questo passo. È possibile, dunque, che Quodvultdeus, vescovo di Cartagine, nel parlare al suo *populus* facesse riferimento alla *prouincia* di cui era primate, al territorio in cui era localizzata la città di cui era vescovo, a un'area, dunque, che doveva corrispondere all'*Africa proconsularis*. Si consideri, tuttavia, che, ragionando sul piano terminologico, è possibile giungere a conclusioni diametralmente opposte da quelle presentate e altrettanto verosimili: l'uso di differenti vocaboli – in un caso del termine *prouincia* e nell'altro del termine *Africa* –, difatti, potrebbe essere voluto. Nel *Sermo* 11, utilizzando il sintagma *uniuersa prouincia*, è possibile che il vescovo volesse fare una critica puntuale alla propria comunità di fedeli, mentre nel *Sermo* 12, in un afflato maggiormente generalista, volendo rivolgere un monito a tutti coloro che erano stati colpiti dalla calamità vandolica, si può supporre che egli avesse usato, invece, il termine *Africa* in modo da fornire al passo un'incisività maggiore, derivata proprio dall'ampio orizzonte territoriale veicolato dal vocabolo. Ancora, se l'uso del termine *prouincia* non rispecchiasse strettamente la sola divisione amministrativo ecclesiastica del territorio, come sembra avvenire nel *Liber promissionum* (Quodv. *Liber prom.* 3, 38, 44)²⁸, si potrebbe altresì pensare che Quodvultdeus, nel *Sermo* 11, con il sintagma *uniuersa prouincia* volesse indicare un'area che non era geograficamente limitata al solo territorio della provincia ecclesiastica *Proconsularis*. Le poche attestazioni dei termini considerati, non possono, in questo caso, condurre verso una soluzione incontrovertibile della questione.

Per quanto vi siano occasioni, dunque, in cui una precisa definizione del valore del termine sia difficoltosa, questa ricerca di determinazione geografica non deve essere mai

²⁸ Vd. *Infra*, pp. 24-26.

tralasciata e i suoi risultati non devono essere generalizzati, neanche all'interno del *corpus* delle opere di uno stesso autore.

Quodvultdeus, nuovamente, si dimostra un ottimo esempio, in quanto il termine *Africa* nelle sue opere non ha significato univoco: si nota, infatti, come, a differenza del secondo *Sermo de tempore barbarico*, in un passo del *Liber promissionum* – in cui è commenta l'Apocalisse di Giovanni (Ap. 16, 13-14) –, il vocabolo abbia l'esplicito significato di *pars orbis* (Quodv. *Liber prom. Dimidium temporis* 11), mentre, nel *Sermo de ultima quarta feria*, esso identifichi invece un'area geografica di cui non è agevole delimitare gli estremi²⁹: *meridies Africa est e meridie, id est in Africa*³⁰ (Quodv. *Serm.* 6, 6, 1-2).

Un ultimo esempio, derivato da un'altra – l'ultima – occorrenza del termine *Africa* all'interno del *corpus* dell'autore, presenta un caso più complesso. Nel passo in questione, contenuto nel terzo libro del *Liber promissionum*, il vescovo di Cartagine vuole mostrare come la promessa di Dio di distruggere i templi e gli idoli pagani (*Deut.* 7, 5; 12, 3) si fosse compiuta. Per fare ciò egli descrive alcuni eventi avvenuti durante il regno di Onorio: il disvelamento del meccanismo magnetico che teneva sospesa la quadriga ferrea nel Serapeo *apud Alexandriam* (Quodv. *Liber prom.* 3, 38, 42), la scoperta della natura meccanica del dragone presente in una spelunca *apud urbem Romam* (*Ibid.* 3, 38, 43) e, *apud Africam*, il reimpiego dell'abbandonato tempio di *Caelestis* a Cartagine come luogo di culto cristiano:

Apud Africam Carthagini Caelestis, ut ferebant, templum nimis amplum omnium deorum suorum aedibus uallatum, cuius platea lithostroto pavimento ac pretiosis columnis et moenibus decorata prope in duobus fere milibus passuum pertendebat
(Quodv. *Liber prom.* 3, 38, 44).

La localizzazione territoriale *apud Africam* sembra però ridondante, soprattutto se volta alla localizzazione di Cartagine. Viene da chiedersi dunque se il mutamento dalla formula *apud + ciuitas* alla formula *apud + area territoriale* fosse stato determinato da una semplice volontà stilistica o avesse un motivo preciso. Una possibile risposta si potrebbe ricavare dalla lettura dell'ultimo *exemplum* atto a mostrare il mantenimento della promessa di Dio e riguardante,

²⁹ Vd. *Infra*, pp. 33-34.

³⁰ Il passo biblico di *Cantico dei Cantici* 1, 6-7, a cui le frasi fanno riferimento, fu oggetto di fervente discussione nelle fasi finali della controversia fra *pars Caeciliani* e *pars Donati*: la localizzazione di *in meridie* nel territorio africano, sostenuta dai donatisti e contestata da Agostino (cfr. *Aug. Serm.* 46, 36), viene qui rielaborata e utilizzata in chiave antieretica dal vescovo di Cartagine. Sulla questione vd. *Infra* pp. 33-38.

nello specifico, l'estrazione di *antiqua simulacra* da alcune caverne *in quadam parte Auaritanae prouinciae*:

Noui quoque ipse in quadam parte Auaritanae prouinciae de spelaeis et cauernis ita antiqua producta simulacra quae fuerant absconsa, ut omnis illa cum clericis in sacrilegio periurii ciuitas teneretur. Quid uero per ceteras prouincias in re hac actum sit, et omnibus notum est et exitus ipsi demonstrant (Quodv. Liber prom. 3, 38, 45).

Se si considera che la *prouincia* in questione, di cui abbiamo menzione per quanto concerne l'epoca tardo antica solo da Quodvultdeus e da Vittore di Vita³¹, corrispondeva ad un'area del territorio africano localizzata nella *Numidia* meridionale³², il sintagma *apud Africam* potrebbe essere spiegato proprio in relazione alla presenza di questo secondo *exemplum*.

Quodvultdeus, scrivendo durante il suo esilio napoletano³³, a seguito dei primi due *exempla*, sposta il discorso *apud Africam*, descrivendo in soluzione di continuità un episodio avvenuto a Cartagine e uno nella meno nota *Auaritana prouincia*. La puntualizzazione territoriale avrebbe perciò il precipuo compito di far comprendere come il discorso facesse riferimento, da quel momento in poi, al territorio africano, permettendo quindi al lettore meno avvezzo alla composizione geografica africana di localizzare la provincia *Auaritana*.

L'accettazione o meno di questa proposta interpretativa influisce in modo specifico sul valore del termine *Africa*: difatti, mettendo in relazione il termine al solo *exemplum* di Cartagine

³¹ Vict. Vit. 1, 13 (*Abaritana prouincia*); Plin. Nat. Hist. 16, 172 (*harundo [...] piscatoria Abaritana ex Africa*) è l'unico altro autore a fare riferimento a questo luogo. Il contesto in cui il termine è citato sembra però essere riferito più a un centro urbano che a una *prouincia*.

³² Per quanto concerne la localizzazione dell'*Au(b)aritana prouincia* vd. *Infra*, pp. 120-121.

³³ Vict. Vit. 1, 15; cfr. Pier Damiani, *De abdicatione episcopatus*, 10 riporta dell'esilio napoletano dei vescovi africani Gaudio e Quodvultdeus; Quodv. Liber prom. *Dimidium temporis* 15. Per quanto concerne la datazione Quodv. Liber prom. 3, 44: [...] *sub Constantio et Augusta Placidia quorum nunc filius Valentinianus pius et Christianus imperat* consente di porre come termine *ante quem* per la data di redazione dell'opera la morte di Valentiniano III (a. 455). Nazzaro 1989, 17, prendendo in esame Quodv. Liber prom. *Dimidium temporis* 12 in cui l'autore afferma di trovarsi in Campania durante lo scontro fra il vescovo di Roma Leone, i manichei e i pelagiani, avvenuto intorno al 444-446, fa notare come questi eventi siano considerati come passati e ritiene che il termine *post quem* per la redazione possa dunque porsi al 445. Lo stesso Nazzaro, riprendendo le argomentazioni di Schepens 1919, sostiene che la composizione dell'opera non sia successiva al Concilio di Calcedonia del 451, basandosi sulla mancanza degli eutichiani tra i colpevoli degli errori cristologici nella sua interpretazione allegorica della lebbra (Quodv. Liber prom. 2, 10). Ancora, Nazzaro propone di abbassare ulteriormente il termine *ante quem* al 449, in quanto, da un lato, nel *Liber* il vescovo di Napoli, Nostriano, morto nel 449, è descritto come un personaggio ancora in vita (*Ibid. Dimidium temporis*, 12) e, dall'altro, Quodvultdeus omette di identificare Aspar come *patricius*, titolo assegnato al militare solo dopo l'ascesa al trono dell'imperatore Marciano, avvenuta il 25 agosto del 450 – una possibile imprecisione di Quodvultdeus sembra essere da escludere per Nazzaro poiché nell'opera il titolo di *patricius* è specificato sia per Eutropio (PLRE II: *Eutropius* 1, 440-444) che per Stilicone (Quodv. Liber prom. 3, 41-43).

il valore che esso assume rimane abbastanza vago – *prouincia Proconsularis* (prevalente) oppure Africa in senso lato –, mentre, se lo si lega a entrambi gli eventi narrati, il suo valore deve essere necessariamente esteso, quantomeno sul piano geografico, a un'area non limitata alla sola *Proconsularis*, in quanto l'*Auaritana prouincia*, come conferma Vittore di Vita (Vict. Vit. 1, 13), era da essa distinta. Questo esempio permette dunque di mostrare come, a volte, l'accezione geografica del vocabolo non possa essere oggetto di una delimitazione precisa, ma sia possibile giungere a una comprensione solamente ipotetica dello stesso o, tutt'al più, escludere alcuni fra i suoi possibili significati.

Va ricordato, infine, che se determinare i confini geografici che il termine *Africa* va ogni volta a indicare è operazione imprescindibile per tentare di comprendere cosa un autore indicasse come africano, allo stesso modo risulta essere fondamentale l'analisi dei termini *Afer* e *Africanus* per comprendere a quale *Africa* l'autore che li utilizzava facesse riferimento.

2. 2. Il valore dell'appartenenza territoriale

La sola delimitazione dei confini semantici di un termine – o quantomeno la discussione di essi –, ad ogni modo, per quanto utile alla comprensione del termine stesso, non ci fornisce alcuna indicazione sul possibile valore che il concetto da esso veicolato aveva per chi ne faceva menzione. Conoscere i limiti territoriali di ciò che era chiamato *Africa* da uno specifico autore, non ci dice infatti nulla su quale valore avesse per lui ciò che egli identificava come *Africa*. Similmente, determinare cosa o chi fosse africano non ci dice nulla sul valore che veniva dato a quella determinata appartenenza identitaria. È solo lo studio del contesto che, volta per volta, permette di comprendere la rilevanza che ha per ogni singolo autore il fare riferimento all'*Africa* o il definirsi o definire qualcuno (o qualcosa) africano. Il senso di appartenenza a un territorio, che può non avere alcun rilievo in un determinato contesto, può diventare invece fondamentale in altri, e assumere inoltre, caso per caso, valori differenti. L'affermazione di una determinata identità può essere essenziale in una precisa circostanza, mentre in un'altra può essere irrilevante. Uno stesso termine, in base al contesto in cui viene espresso, può servire a veicolare idee profondamente differenti.

Ancora una volta alcuni passi delle opere di Quodvultdeus sono utili a titolo esemplificativo. Nell'analisi del secondo *Sermo de tempore barbarico* (Quodv. Serm. 12) è

stato ricercato il contenuto semantico del termine *Africa*, ivi menzionato. Quale fosse il valore attribuito all'appartenenza a quel determinato territorio e la funzione che la menzione fatta dell'*Africa* aveva all'interno dell'opera sono però lontani dall'essere stati compresi.

Inter tantas strages, ruinas, captiuitates et mortes, quas meritis peccatorum nostrorum super nos uenire cognoscimus [...](Quodv. *Serm.* 12, 1, 2).

Quodvultdeus, consapevole che l'ira divina si stava abbattendo sull'*Africa*, si rivolge nel suo discorso a *qui aliquam spem salutis habent*, affermando come fosse doveroso anche in quei momenti di grave crisi cercare di salvare *qui uero iam in anima percussi sunt* (*Ibid.* 12, 1, 4). Il modo che egli riteneva più opportuno era quello di pronunciare una dura reprimenda rivolta agli stessi peccatori che rendesse palese i loro errori nella speranza che essi li comprendessero e se ne pentissero. Peccatori erano coloro che prestavano una morbosa attenzione alle ricchezze terrene, disprezzando Dio: essi avevano scatenato la punizione divina (*Ibid.* 12, 2). Blasfemi erano coloro che accusavano Dio delle calamità che si stavano verificando: essi, con le loro azioni, non si accorgevano di esserne i veri responsabili (*Ibid.* 12, 4, 6-7). Insensati (*Ibid.* 12, 3, 3) erano coloro i quali sostenevano che l'aver proseguito con il compimento dei sacrifici pagani avrebbe evitato l'arrivo dei *barbari*: essi non conoscevano quanto tramandato dalla stessa *Romana historia* (*Ibid.* 12, 3, 6)³⁴.

Alla luce delle calamità che si stavano verificando, Quodvultdeus invitava quindi i *dilectores mundi* a non essere ostinati (*Ibid.* 12, 4, 11): il mondo, oggetto del loro amore, non era infatti un buon posto dove riporre la speranza (cfr. *Rm.* 8, 24-25) e, a ogni modo, qualunque speranza il mondo offriva, era oramai stata tramutata in amarezza (Quodv. *Serm.* 12, 5, 3).

Amaram enim potionem mundus suis dilectoribus propinauit (*Ibid.* 12, 5, 3).

A riprova di questa affermazione Quodvultdeus richiama proprio la situazione in cui versavano l'*Africa*, le sue *regiones* e le sue *ciuitates*. È solo a partire da questi presupposti che si può infine comprendere la menzione che viene fatta dell'*Africa* nel *Sermo*. Essa ha una duplice valenza: il richiamo all'*Africa*, connotato dal suo ricordo come *hortus deliciarum*, serve in primo luogo a rimarcare come tutto ciò che è terreno sia caduco e a mostrare come quell'attenzione riservata al mondo – riservata dal suo *populus* all'*Africa* – fosse sentimento vano e fuggevole:

³⁴ In entrambi i *Sermones de tempore barbarico* vengono riprese le posizioni agostiniane espresse nel *De ciuitate Dei* e nel *De excidio urbis Romae* a difesa della cristianità.

Vbi est, quod amabatis? Vbi est, quod pro magno tenebatis? Vbi est, quod dimittere nolebatis? Vbi est Africa, quae toto mundo fuit uelut hortus deliciarum? (Ibid. 12, 5, 4).

Allo stesso tempo tuttavia, essa (*haec*) è anche sineddoche per l'insieme dei suoi abitanti incapaci di disciplinare i propri comportamenti:

Nonne tanto haec acerbius castigata est, quanto aliis prouinciis emendatis ista corrigendo noluit suscipere disciplinam? (Ibid. 12, 5, 5).

L'importanza che doveva avere l'*Africa* come territorio di appartenenza traspare dunque chiaramente, ma al momento in cui il *Sermo* venne pronunciato essa rappresentava un mondo in crisi da cui era necessario discostarsi³⁵. Creduta perduta, il suo ricordo e i sentimenti suscitati da esso vengono utilizzati per rimarcare la transitorietà delle cose terrene, mentre la sua immagine viene usata per fare riferimento alla *summa* dei peccati dei suoi abitanti, gli stessi peccati che erano stati causa del suo essere *acerbius castigata*. Con la propria terra devastata e oggetto della giusta ira di Dio, l'unica salvezza per il *populus* di Cartagine era chiedere perdono e pentirsi. La sola salvezza era la vita che non aveva morte (*Ibid.* 12, 4, 8-9). In questo determinato contesto gli obiettivi del vescovo erano la giustificazione dell'azione di Dio al perdurare dei mali del mondo – la teodicea – e il tentativo di portare alla salvezza eterna quante più persone possibili, evitando che il suo gregge si smarrisse nell'eresia, nel paganesimo o nel

³⁵ È in questo senso che ritengo vada interpretato un passo del primo *Sermo de tempore barbarico* (*Serm.* 11, 4, 16): *Praeponatur singularis potestas omni potestati, honorem exhibeamus Caesari tanquam Caesari, timorem autem Deo* (cfr. 1 *Pt.* 2, 17; *Mt.* 22, 21; *Mc.* 12, 17; *Lc.* 20, 25). Isola 1990, 34; 96-100 vede il passo come una sorta di dichiarazione di rispetto per la *potestas* terrena, un aggiornamento del λόγιον evangelico per i tempi correnti – il rispetto per la *potestas* terrena era considerato una via trasversa per rendere omaggio alla *singularis potestas* divina a cui ogni altra è subordinata – e un invito ai fedeli ad usare verso la *potestas* vandala la medesima lealtà che i Padri avevano insegnato a portare verso la *potestas* imperiale. Questa *subiectio* di principio sul piano civile, viene dunque, secondo Isola, trasferita dall'autorità romana ai Vandali prima ancora che questi percorressero le tappe della *imitatio imperii*, per ridefinire la propria immagine (cfr. Clover 1982; Duval 1984). Vi sono alcuni punti di questa riflessione che, tuttavia, lasciano perplessi: l'interpretazione presentata, infatti, per quanto plausibile, si basa su presupposti incerti. Innanzitutto, la datazione del *Sermo* a un momento successivo la presa di Cartagine che, sostenuta da Isola (1990, 4-5), rimane dubbia. In secondo luogo, anche datando il *Sermo* a un momento successivo la conquista, è difficile pensare che subito dopo la presa della città Quodvultdeus, anche indirettamente, chiedesse lealtà per un potere costituitosi solo sulla base di una ancora precaria conquista militare. Formalmente, infatti, il controllo dell'*Africa* era, al tempo, ancora nelle mani dell'Impero e i Vandali avevano ottenuto semplicemente terre *ad habitandum* nel 435. La possibilità che egli volesse evitare di alterare troppo i nuovi dominatori non è da escludere, ma ritengo più probabile che egli volesse, in linea con il contenuto generale del *Sermo*, ribadire la distanza che doveva essere presa dagli eventi terreni e sottolineare ancora che devozione e timore dovevano essere riservati solo a Dio. Una via mediana è stata proposta da Nazzaro 2009a, 55-56: egli sottolinea come Quodvultdeus inviti a subordinare alla *singularis potestas* divina ogni potere terreno, fra cui anche l'efferrata *potestas* vandala, ma che egli non ritenesse immediato il sovvertimento politico del popolo cattolico (Quodv. *Serm.* 11, 4, 16).

peccato. Quodvultdeus è *Christianus Christianis loquitur* (*Ibid.* 12, 6, 1). Tale è il limite dell'identità che esso afferma e che vuole che il suo uditorio recepisca, suggerendo, dunque, che l'identità cristiana fosse un valore più importante di qualsiasi altro sentimento di appartenenza.

Un altro contesto, in un altro momento storico, permette di vedere come l'appartenenza territoriale venga declinata in modo alquanto differente. Più di dieci anni prima dell'esposizione del secondo *Sermo de tempore barbarico* Quodvultdeus, al tempo diacono a Cartagine³⁶, era entrato in contatto³⁷ con l'anziano vescovo di Ippona, Agostino. In una lettera scritta intorno al 428 (Quodv. [Aug.] *Ep.* 221) egli chiese al vescovo la redazione di un breve compendio sulle eresie che fosse utile a *doctis et inperitis, otiosis et occupatis, et ad cuiuslibet gradus ministerium ecclesiae undecumque promotis [...]* (*Ibid.* 221, 3). La risposta di Agostino³⁸ inizialmente fu negativa: egli scrisse al diacono sottolineando la difficoltà del compito e gli segnalò che opere simili erano già state redatte dal vescovo di Brescia Filastrio (*Diuersarum haereseon liber*) e da Epifanio, vescovo di Cipro (*Panarion*). Agostino ad ogni modo propose una soluzione di compromesso esprimendo la sua volontà di inviare a Cartagine il trattato di Epifanio, in modo che lì ne facessero una traduzione latina (Aug. *Ep.* 222, 2). La risposta del diacono non si fece attendere e in una nuova missiva (Quodv. [Aug.] *Ep.* 223) egli ribadì la sua richiesta, domandando un compendio più breve di quello di Filastrio ed Epifanio, aggiornato con la menzione delle eresie sorte dopo la morte dei due trattatisti e correlato della verità contraria a ciascuna eresia e delle loro pratiche religiose. Quodvultdeus sottolineò poi come fosse inutile a lui, che non conosceva nemmeno il latino, parlare dell'eloquenza greca e di come fossero a volte oscure le traduzioni (*Ibid.* 223, 2). Antonio Nazzaro³⁹ a questo proposito sostiene che l'ammissione di ignoranza di Quodvultdeus fosse semplicemente una formula di modestia e non, come aveva sostenuto precedentemente Alfred Kappelmacher⁴⁰, la dichiarazione di un

³⁶ Contra: Kappelmacher 1931, 89-102. Egli ritiene che non sia plausibile l'identificazione fra il diacono Quodvultdeus e l'omonimo vescovo di Cartagine.

³⁷ Probabilmente grazie all'intermediazione dell'allora vescovo di Cartagine Aurelio (PCBE I: *Aurelius* 1, 105-127; NDPAC I: *Aurelius*, 658-660); cfr. Quodv. *Liber prom.* 3, 44. Aug. *De haer.* 46, 9: Agostino ricorda che Quodvultdeus gli inviò i *Gesta episcopalia* di Cartagine.

³⁸ La risposta di Agostino è contenuta in Aug. *Ep.* 222. Aug. *Ep.* 222, 1 e Quodv. [Aug.] *Ep.* 223, 1 testimoniano che quella contenuta in *Ep.* 222 non era la prima risposta scritta dal vescovo a Quodvultdeus. Precedentemente, infatti, Agostino aveva redatto un'altra missiva, affidata a un certo Filocalo, cittadino di Ippona, la quale tuttavia non era ancora pervenuta a Quodvultdeus al momento della redazione dell'*Epistula* 223.

³⁹ Nazzaro 2009, 29, n. 4.

⁴⁰ Kappelmacher 1931, 9.

chierico privo di cultura. Sempre da Nazzaro viene inoltre fatto notare come Manlio Simonetti⁴¹ trovasse in queste lettere una certa tendenza al periodo complesso e ricercato, segno di una discreta educazione letteraria. Secondo Félicien Mbonigaba⁴² le lettere testimoniavano l'umiltà di Quodvultdeus riguardo la erudizione. Egli, a suo avviso, infatti, possedeva qualità degne di un intellettuale informato sia sul piano teologico che letterario. Sono state proprio queste qualità, unitamente alla certezza nella fede di Quodvultdeus e alla sua preoccupazione nel preservarla dagli errori eretici, che hanno portato Mbonigaba a ritenere evidente che Quodvultdeus dovesse far parte del clero cartaginese e che si fosse inserito nel novero degli *imperiti* solo per modestia.

Esplicitati, dunque, con precisione i caratteri della sua richiesta, Quodvultdeus conclude la missiva con una supplica:

Sequestratis saporibus peregrinis considerato textu prioris epistulae panem Afrum, quem nostra prouincia solet habere praecipuum, caelesti etiam manna conditum, sero pulsanti⁴³ et famem patienti non deneges: profecto enim nec ego pulsare cessabo, donec ipse concedas et, quod non impetrat priuilegium quod nullum est meritorium, saltem indefessa importunitas mereatur (Ibid. 223, 3).

Di fronte a tanta insistenza, di cui viene fatta menzione anche nella prefazione del *De haeresibus* (Aug. *De haer.* Prol. 2), Agostino accettò (Aug. *Ep.* 224)⁴⁴. La supplica finale di Quodvultdeus ebbe quindi successo, il suo incessante *pulsare* portò Agostino a ottemperare alle sue richieste.

Similmente a quanto visto nel secondo *Sermo de tempore barbarico*, anche nell'*Epistula* 223 appare dunque un esplicito richiamo all'*Africa* che, determinato dal sintagma *nostra prouincia*, sembra fare chiaro riferimento alla *Proconsularis* – se non fosse per l'indeterminatezza che caratterizzava l'utilizzo del termine⁴⁵. Non è tuttavia l'*Africa* in quanto tale a essere oggetto dell'interesse del diacono in questa occasione, ma un suo prodotto, il *panis Afer*. L'essenza di cosa sia questo *panis Afer*, se si va oltre la raffinatezza⁴⁶ con cui la richiesta

⁴¹ Simonetti 1950, 407-424.

⁴² Mbonigaba 2015, 37-38.

⁴³ Cfr. Lc. 11, 5-8.

⁴⁴ L'*Epistula* fornisce anche alcune indicazioni utili alla datazione dell'intero carteggio. Agostino, infatti, informa Quodvultdeus di essere molto impegnato in due compiti assai complessi: la redazione della risposta alle opere di Giuliano di Eclano e l'ultima parte della revisione dei suoi scritti, le *Retractationes*.

⁴⁵ Vd. *Supra*, pp. 24-25.

⁴⁶ Wilhite 2017, 267-268 ritiene che gli insegnamenti di Agostino richiesti da Quodvultdeus siano poeticamente definiti pane dell'*Africa* come richiamo al fatto che l'*Africa* fosse il granaio di Roma.

di esso è strutturata, si rivela essere molto precisa e di facile comprensione: il diacono vuole un trattato scritto e prodotto in *Africa*, e adatto al suo clero. Egli non ha interesse in qualcosa di *peregrinus*. Come evidenziato da Giusto Traina⁴⁷, Quodvultdeus non desiderava dei lunghi trattati come quelli di Filastrio ed Epifanio, ma qualcosa di più pratico, aggiornato e africano, tanto africano che lo stesso Agostino, rispondendo alle richieste del diacono, si convinse ad inserirvi anche un'eresia *rusticana* e locale come lo era quella di coloro che erano chiamati *Abelaim*, *Punica declinatione nominis* (Aug. *De haer.* 87)⁴⁸. Nella formulazione di questa richiesta, come ben esprime P. Brown, vi è tutta la differenza fra i due personaggi:

While Augustine had gallantly attempted to achieve a cosmopolitan culture by learning some Greek [...] Quodvultdeus seems to represent the dangers of a stagnant and self-satisfied provincial culture hiding under a great name: good "African bread" was all he needed⁴⁹.

L'identificazione in un territorio comune viene affermata nuovamente. Se per il vescovo di Cartagine, che assisteva impotente all'avanzata dei Vandali, essa significava fare parte, assieme al suo *populus*, di un'*Africa* scossa dall'ira divina, per il diacono che scriveva ad Agostino essa esprimeva l'appartenenza a una determinata comunità che aveva necessità che potevano essere meglio soddisfatte solo attraverso prodotti (intellettuali/culturali) creati in seno a essa. Il legame al territorio – nella materialità che esso rappresentava – intorno al 439, suscitava rimpianto e doveva essere spezzato per preservare la speranza nella salvezza. Una decade prima non era così. Non vi è rimpianto nella menzione di *panis Afer* del diacono Quodvultdeus, ma l'affermazione di un'appartenenza identitaria a cui egli, in quel momento e in quel contesto, dava un valore. Quodvultdeus è sempre e comunque *Christianus Christiano loquitur*, ma in quel caso è possibile ritenere che egli si considerasse un *Christianus Africanus*. L'interesse che Quodvultdeus aveva per l'*Africa* o, più correttamente, l'interesse che, attraverso le sue opere, noi percepiamo egli avesse per l'*Africa*, era dunque quello mostrato da un membro del basso clero cartaginese, prima, e da un vescovo primate, poi. La differenza che si nota è determinata proprio dalla carica ricoperta e dal momento in cui l'autore scrisse: lo sguardo del vescovo primate, infatti, diversamente da quello del diacono, per quanto si rivolgesse essenzialmente alla propria città e in generale al territorio complessivo che a essa faceva riferimento, non mancava di avere un afflato più ampio verso tutta la comunità dei fedeli che identificava nella

⁴⁷ Traina 2007, 144-147.

⁴⁸ *Ibid.* 147.

⁴⁹ Brown, 1975, 412.

sede primaziale di Cartagine il centro della cristianità africana. Era l'interesse di un uomo la cui identità prevalente era quella di *Christianus*, per il quale l'*Africa* era il territorio in cui tale identità si esprimeva e l'area nella quale la sua comunità, l'*Ecclesia catholica Africae* si identificava. Egli permane un *Christianus Africanus*, ma nel momento in cui l'*Africa* è sotto attacco e corrosa, a suo dire, dal peccato, è la fortezza nella fede del suo *populus* che egli deve preservare, in modo che esso possa ottenere la salvezza. Il legame al territorio sembra pertanto essere espresso in funzione di questi presupposti e, in tal senso, va interpretato l'appello alla preghiera presente nel *Sermo de ultima quarta feria*:

Orate pro pace, orate pro liberatione huius terrae; orate ut misereatur qui iuste indignatur (Quodv. *Serm.* 6, 7, 6).

Nel passo, «caratterizzato dalla ripetizione anaforica di *orate* e dal rispetto della legge dei *kola crescenti*»⁵⁰, Quodvultdeus chiede che si preghi per la liberazione dalla piaga vandolica⁵¹ e anche dall'arianesimo imperante, oggetto degli strali del vescovo fin dalla metà del *Sermo* (6, 4). Nel momento in cui l'*Africa* sembra essere sull'orlo del baratro, non salvabile nell'immediato, la liberazione di essa passa in secondo piano ed essa diventa feticcio della materialità da abbandonare, al fine di dedicarsi completamente a Dio prima della fine.

⁵⁰ Nazzaro 2009, 52.

⁵¹ *Ibid.* 52.

2. 3. L’Africa nell’esegesi di *Cantico dei Cantici* 1, 6-7: Quodvultdeus e Agostino a confronto

L’analisi comparata del valore dato al vocabolo *Africa* e della funzione che la sua menzione assume in due richiami a *Cantico dei Cantici* 1, 6-7 – compiuti rispettivamente nel *Sermo de ultima quarta feria* da Quodvultdeus e nel *Sermo* 46 da Agostino – consentono di mostrare come, al mutare del contesto e del periodo in cui veniva espresso, il concetto veicolato da una medesima proposizione, formulata da due individui che si identificavano nella stessa comunità – l’*Ecclesia catholica Africae* –, potesse essere interpretato in maniera antitetica.

Nel *Sermo de ultima quarta feria* è stato mostrato come vi siano due occorrenze del termine *Africa*. Esse sono inserite all’interno di una breve ripresa di *Cantico dei Cantici* 1, 6 compiuta in funzione antieretica:

Ecce dum te quaero ubi pascas, ubi cubes in meridie (*Ct.* 1, 6), – ***meridies Africa est, quae in solis occasu est, et tamen quia ab ortu solis usque ad occasum laudatur nomen tuum, et sunt qui te praedicant non caste, quaerentes quae sua sunt, non quae tua sunt*** –, ***dum te quaero in meridie, id est in Africa, ecce greges sodalium tuorum, scholae pessimae haereticorum, fraus Manichaeorum, nequitia Pelagianorum, superba congregatio Arrianorum, insultant uelut opertae, id est uelut incognitae, et dicunt mihi: Quem quaeris?*** (*Quodv. Serm.* 6, 6, 1-3).

Come già segnalato⁵², gli estremi geografici di ciò che nel passo è indicato con il termine *Africa* non sono facilmente delineabili: mentre le attestazioni in sé sembrerebbero fare riferimento all’Africa come *pars orbis*, il contesto, anche alla luce di quanto espresso precedentemente, in merito all’appello finale del *Sermo* stesso, sembrerebbe fare invece riferimento a un ambiente conosciuto, estendibile all’insieme dei luoghi conquistati dai Vandali. Ciò, tuttavia, è in questo caso secondario. Quel che qui è essenziale, infatti, non è né determinare con precisione il valore del termine, né tantomeno leggere nel richiamo all’*Africa* una qualche sorta di sentimento identitario – la funzione che il termine assume è prettamente geografico climatica –, ma riscontrare che Quodvultdeus non sembra aver nessun problema a legare la locuzione *in meridie*, presente nel passo biblico, al territorio africano. Sebbene lo sposo sia lodato *ab ortu solis usque ad occasum*, Quodvultdeus ha interesse nel presentare il caso in cui la sposa, l’*Ecclesia*, chieda allo sposo dove egli riposi nel meriggio africano che si trova a occidente. In

⁵² Vd. *Supra*, p. 24.

quel determinato contesto che è l'*Africa*, la sposa cercando lo sposo viene insidiata, come se si fosse da lui nascosta e si fosse pertanto resa non identificabile, da *greges sodalium suorum, scholae pessimae haereticorum, fraus Manichaeorum, nequitia Pelagianorum, superba congregatio Arrianorum*. Nel passaggio di Quodvultdeus manca qualsiasi senso di esaltazione dell'*Africa*. Egli si limita a fare menzione di un caso particolare relativo a quel territorio dove la vera Chiesa si trovava insidiata dalle imperanti eresie

L'analisi del *Sermo* 46 di Agostino, pronunciato una trentina d'anni prima⁵³, mostra quanta rilevanza avesse, in certi casi, esprimere il legame fra il territorio africano e il *Cantico dei Cantici*. Il discorso, formalmente volto al commento di *Ezechiele* 34, 1-16⁵⁴, venne strutturato dal vescovo come un duro attacco alle posizioni donatiste, compiuto tramite l'enunciazione e la conseguente confutazione delle presunte esegesi donatiste di alcuni passi veterotestamentari.

L'esercizio del vescovo inizia con il commento dei primi passi del testo di Ezechiele (*Ez.* 34, 1-5) attraverso cui egli ricorda ai vescovi presenti fra l'uditorio⁵⁵ i loro compiti e l'importanza del loro comportamento (*Aug. Serm.* 46, 1-7). L'intento anti-donatista del *Sermo*, sebbene inizialmente velato, appare via via più marcato nella progressiva esegesi del testo biblico: il vescovo infatti non solo rappresenta i donatisti come pecore fuorviate e nell'errore (*Ez.* 34, 4), ma, commentando *Ez.* 34, 5-6 – [...] *et dispersae sunt, et errauerunt oves meae in omnem montem, et in omnem collem altum* –, paragona la superbia di Donato⁵⁶, che creò lo scisma, al monte⁵⁷, e Parmeniano⁵⁸, che rafforzò l'errore, al colle (*Aug. Serm.* 46, 17).

⁵³ Il dittico formato da *Sermo* 46 e *Sermo* 47 ha una datazione incerta: Hombert 2000, 553-554 li data al 408 (cfr. Fischer 1963, 116-129); Bonnardière 1963, 36-37 data invece al 409-410 come Kunzelmann 1931 e Markus 1990, 121-123; a circa il 410 data Perler 1955; Monceaux 1923 invece data a metà del 410; Lambot, diversamente, data il dittico a un momento successivo il giugno 414.. Per un'analisi complessiva dei due sermoni e della bibliografia inerente rimando a Lusvarghi 2017.

⁵⁴ I versetti 17-31 vengono commentati nel successivo *Sermo* 47.

⁵⁵ Che tra il pubblico di Agostino dovessero esserci anche dei vescovi si evince dal fatto che il testo presenta il sintagma *uestra (tua) sanctitate*. Questo sintagma, come mostrano molte *Epistulae* agostiniane (*Aug. Ep.* 22; 27; 31; 37; 38; 59; 62; 63; 73; 82; 148; 159; 179; 190; 191; 202; 207; 208; 209; 222; 236; 250; 268...), era utilizzato per fare riferimento ai vescovi: cfr. Zocca 2003, 238.

⁵⁶ PCBE I: *Donatus* 5, 292-303.

⁵⁷ Per un quadro esplicativo sul significato figurale del monte nel merito del dibattito su quale fosse la vera Chiesa e sul termine *Montenses* rimando a Rossi 2013, 183-206; Dalvit 2013, 183 evidenzia come l'ermeneutica donatista tendesse a vedere in Donato il Monte Santo veterotestamentario da cui sarebbe arrivato l'aiuto di Dio. Agostino non mette in dubbio l'interpretazione donatista, ma la ribalta, identificando Donato con un monte di errore e perdizione (Cfr. *Aug. Enarr. in ps.* 35, 9; 124, 5).

⁵⁸ PCBE I: *Parmenianus*, 816-821.

Agostino giunge poi al punto centrale della questione mostrando cosa differenzi le sette eretiche dalla vera Chiesa, affermando che, mentre la vera Chiesa è universale e unica, le sette eretiche sono sì universalmente diffuse, ma molteplici e diverse:

Verbi gratia, est in Africa pars Donati, Eunomiani non sunt in Africa, sed cum parte Donati est hic catholica. Sunt in Oriente Eunomiani, ibi autem non est pars Donati, sed cum Eunomianis ibi est catholica (Ibid. 46, 18).

Il dibattito su quale fosse la vera Chiesa è un tema centrale nella controversia con i donatisti⁵⁹. Questi infatti, secondo l'immagine che forniscono i loro avversari, consideravano la loro comunità come la vera e unica Chiesa, i suoi membri come gli unici fedeli rimasti e quindi l'*Africa* come l'unico luogo in cui vi fosse rimasta la Chiesa, definita nel suo essere *sine macula et ruga* (Ef. 5, 27): la Chiesa è sopravvissuta solo in *Africa* e, partendo dall'*Africa*, si realizzerà la parola del Signore (Aug. *Ep. cath.* 19, 51). È proprio alla confutazione di queste pretese che Agostino si dedica nell'ultima parte del *Sermo* 46, tramite alcuni fittizi scontri dialettici⁶⁰ con un immaginario vescovo della *pars Donati*. Essendo le Scritture di importanza indiscutibile per le due parti, provare la loro errata interpretazione⁶¹ da parte degli avversari era determinante. Agostino dunque imposta il suo attacco su questo presupposto e chiede che gli venga mostrata una sola riga favorevole alla *pars Donati* all'interno delle Scritture, sottolineando contestualmente come vi siano nel testo biblico innumerevoli citazioni a favore della Chiesa universale. Dopo aver mostrato alcune di esse⁶² e aver ribadito l'errore che contraddistingue i donatisti⁶³ egli dà quindi voce al vescovo avversario, il quale porta a favore della *pars Donati* il suddetto passo del *Cantico dei Cantici* 1, 6-7 in cui – secondo l'interpretazione che Agostino ritiene essere quella donatista⁶⁴ – la Sposa, cioè la Chiesa, parlando allo Sposo, cioè a Cristo, dice:

⁵⁹ Rimando a Brown 2000, 207-221 per un quadro storico dei prodromi della questione.

⁶⁰ Sul rapporto fra l'oratoria e il cristianesimo di epoca tardo antica Hunter 1989; Cameron A. 1991; Lewin 1995. Per alcuni cenni sull'oratoria agostiniana Madec 1998; Marin 2002; cfr. Evers 2010, 207-298.

⁶¹ Deve essere chiaro che oggetto di dibattito è l'interpretazione delle Scritture e non il testo di riferimento. Se Agostino avesse usato un codice diverso da quello che la platea africana era solita aspettarsi, sarebbe stato per lui controproducente. Le *Epistulae* 61 e 75 mostrano in modo chiaro come l'utilizzo di un testo diverso da quello conosciuto potesse provocare incomprensioni, finanche tumulti (cfr. Pelizzari 2013, 62-72) e, d'altro canto, se i donatisti avessero usato un codice non ritenuto consono, Agostino non avrebbe taciuto la cosa (vd. Aug. *Retr.* 1, 21, 3; cfr. Aug. *Retr.* 1, 10, 3 relativo ai manichei).

⁶² *Gn.* 22, 18; *Ps.* 2, 8; 21, 28-29; 71, 11.

⁶³ Aug. *Serm.* 46, 33: *Neque enim illi verum dicere sine dei verbo potuerunt, quod est Christus.*

⁶⁴ Dupont-Dalvit 2014 ipotizzano che l'esegesi donatista del passo fosse incentrata su una lettura martirologica del *tabernaculum pastoris*. L'esegesi che Agostino afferma essere quella donatista è probabilmente oggetto di una

Annuntia mihi quem dilexit, anima mea ubi pascis, ubi cubas (Ibid. 46, 35).

E lo Sposo quindi risponde:

In meridie (Ibid. 46, 35).

Agostino, nel suo esercizio retorico, si mostra incredulo: il donatista ha presentato un passo del *Cantico dei Cantici*⁶⁵, opera densa di misteri che, a dire del vescovo, solo pochi, dotati del dono dell'intelletto, riescono a penetrare e che i donatisti probabilmente non capiscono nemmeno. I membri della *pars Donati* non peccano quindi solo di superbia, in quanto eretici, ma anche di arroganza perché pretendono di comprendere ciò che a pochi è dato conoscere. Per dimostrare ciò, il vescovo non solo mostra come vi fossero altre interpretazioni geografiche che meglio si adattavano alla locuzione *in meridie* di quanto non lo facesse il territorio africano (l'Egitto o le zone desertiche ad esempio), ma chiarifica anche come nel testo il termine avesse un valore simbolico (Aug. *Serm.* 46, 36-37). Inoltre, ed è questo il punto chiave dell'attacco, Agostino dimostra come i donatisti siano ignoranti perché non erano nemmeno in grado di leggere correttamente il passo: la loro esegesi, infatti, a causa di un'errata interpretazione del latino, non era corretta. Agostino mostra che nella loro lettura essi spezzassero malamente la frase e come *in meridie* fosse ancora *verbum* della Sposa, la quale prosegue dicendo:

Ne forte fiam sicut operta super greges sodalium tuorum (Ct. 1, 6).

Agostino è certo dell'errore dei donatisti ed è sicuro che fra il suo uditorio sia i dotti sia gli ignoranti (*periti* e *imperiti*) capiscano la differenza fra genere maschile e genere femminile: chiede infatti loro di che genere sia *operta*, poiché è quello il termine chiave per comprendere come a parlare fosse ancora la Sposa (Aug. *Serm.* 46, 36). Il vescovo di Ippona mostra quindi come il discorso dello Sposo inizi solo dopo, quando questo dice:

Nisi cognoveris temetipsam o pulchra inter mulieres exi tu in vestigiis gregum, et pasce haedos tuos (Ct. 1, 7).

L'esegesi donatista non è quindi solo confutata, ma anche ribaltata da Agostino: la Sposa infatti, temendo di poter faticare nel trovare i pascoli dello Sposo, nell'ora del riposo dei pastori che

modificazione parziale per meglio adattarsi alla sua confutazione. In merito vd. Lusvarghi 2017. Cfr. Cameron M. 2001.

⁶⁵ L'utilizzo del *Cantico dei Cantici* nel dibattito fra cecilianisti e donatisti trova una eco in Ottato (PCBE I: *Optatus* 1, 795-797): il vescovo di Milevi, infatti, nella sua replica a Parmeniano in merito alla questione di chi avesse il possesso delle *dotes*, riprese il *Cantico* e sottolineò come questo facesse riferimento alla Chiesa universale, in quanto quella donatista era limitata a un ambito territoriale ben distinto (Optat. *C. Parm. Donat.* 2, 1, 1-4).

arriva nel meriggio, vuole conoscere la loro precisa ubicazione in modo da non finire, nascosta e non vista, in mezzo a quelli che una volta erano compagni dello sposo e che quindi presero parte alla sua mensa – in latino *sodales* – ma che poi ne erano usciti, cioè gli eretici. La stessa accettazione da parte di Agostino di ritenere valida parte dell'interpretazione donatista e di considerare il mezzodì come l'*Africa* non porta, a suo dire, a un risultato differente: se infatti un membro della Chiesa d'oltremare giungesse in *Africa* e nel dubbio chiedesse a Cristo quali in *Africa* fossero dei suoi (Aug. *Serm.* 46, 37), l'unica risposta indicherebbe la Chiesa in comunione con tutto il mondo, l'unica vera Chiesa cattolica.

A trent'anni l'uno dall'altro i due vescovi fanno menzione del territorio africano in relazione allo stesso passo biblico, ma in modo alquanto diverso: Agostino aveva l'obiettivo di screditare agli occhi del suo uditorio la *pars Donati*, rendendo palese come la loro pretesa di essere l'unica e vera Chiesa fosse priva di fondamento; Quodvultdeus aveva invece altre preoccupazioni: il dibattito nel 439 non verteva più su quale fosse l'unica e vera Chiesa, ma sul mostrare come essa in *Africa* fosse insidiata dalle sette eretiche e come, per questo motivo, dovesse rimanere salda.

Il punto di Agostino, come vescovo di origine africana in *Africa*, non era mettere in discussione il legame della Chiesa con l'*Africa*, ma dimostrare che in *Africa* la vera Chiesa, l'unica Chiesa, era quella in comunione con tutte le altre Chiese del mondo: la sua. Per fare ciò, Agostino aveva la necessità di evidenziare le profonde mancanze dei donatisti e allo stesso tempo mostrare come le sue affermazioni fossero fondate. A questo scopo non vi era modo migliore che basarsi sulle Scritture: autorità indiscutibile. Ancor più significativo era mostrare come non solo le pretese degli avversari non avessero fondamenti, ma come loro stessi non comprendessero i passi biblici di cui facevano menzione. Confutare la presunta esegesi donatista di *Cantico dei Cantici* aveva questa funzione precisa. È l'immagine che egli fornisce del pensiero donatista a creare il legame indissolubile che essi avevano con l'*Africa*. Spezzare questo legame, affermare che *in meridie* non potesse in nessun caso far riferimento all'*Africa*, significava distruggere agli occhi del suo uditorio l'unico appiglio che egli aveva affermato essi avessero per dichiararsi unica vera Chiesa. Quodvultdeus, diversamente, non aveva più alcuna necessità di negare la possibile interpretazione di *in meridie* con l'*Africa*: egli infatti, facendo riferimento al proprio territorio, a titolo di esempio assegna alla locuzione proprio quell'accezione geografico-regionale che Agostino tanto avversava in maniera strumentale. Interessante è notare come Quodvultdeus nel fare ciò non incorra nell'errore di considerare *in meridie verbum* dello Sposo. Il palese errore di concordanza, su cui Agostino pone più volte

l'accento (cfr. Aug. *Serm.* 46, 36; 147A, 3; *Ep.* 93, 9, 29; *Ep. cath.* 16, 40) è infatti irrilevante per interpretare il passo in chiave regionale (cfr. Aug. *Serm.* 46, 37; *Ep. cath.* 16, 41). Impostare la confutazione su di esso, tuttavia, era il modo più agevole per negare il legame fra *in meridie* e il territorio africano. Agostino utilizza pertanto un chiaro errore donatista – o che egli stesso decise di imputare ai donatisti – per rendere molto più articolata e incisiva la critica all'ecclesiologia dei suoi avversari. Da queste considerazioni è dunque possibile pensare che l'esegesi in senso geografico regionale del passo biblico non fosse prerogativa dei soli donatisti, ma fosse pratica comune all'inizio del V secolo. Agostino si oppone a essa all'interno del dibattito con la *pars Donati*, *Quodvultdeus*, mutato il contesto, non ha nessun motivo per farlo.

3. APPARTENENZA AFRICANA E CULTURA PUNICA NELLE OPERE DI AGOSTINO

L'analisi compiuta sul *corpus* letterario di Quodvultdeus ha mostrato come il sentimento di appartenenza territoriale espresso dall'autore fosse fortemente influenzato dal contesto e dal momento storico in cui era espresso. Le opere del vescovo di Cartagine, tuttavia, forniscono un caso di studio alquanto limitato a causa dello scarso utilizzo da lui fatto dei termini oggetto della presente ricerca: egli, infatti, utilizza solo in un caso il termine *Afer* (Quodv. [Aug.], *Ep.* 223, 3) e non impiega mai nel suo intero *corpus* il termine *Africanus*. All'assenza di questi due termini si accosta, inoltre, quella di qualsivoglia vocabolo indicante l'appartenenza provinciale (*Numida*, *Maurus*⁶⁶, *Tripolitanus* ecc...), al pari della mancanza di toponimi provinciali (*Numidia*, *Mauritania*, *Byzacena*, *Tripolis*) che permetta un'analisi più approfondita del concetto espresso termine *Africa*. Tali assenze, che al solo studio del *corpus* quodvultdeiano possono apparire come non particolarmente rilevanti, diventano estremamente interessanti se contrapposte alla molteplicità delle occorrenze dei suddetti termini nel *corpus* agostiniano. Se la prima risposta a questa discrepanza può essere ricercata, a ragione, nella disparità quantitativa che differenzia i due *corpora*, si desidera mostrare come tale differenza non sia però determinata dalla maggiore mole del *corpus* agostiniano rispetto a quello di Quodvultdeus, ma piuttosto dagli argomenti trattati e dal contesto storico che differenzia i due autori: per quanto Agostino utilizzi i vocaboli oggetto di analisi in vari contesti è solo nelle circostanze che si creano in alcune particolari dispute religiose che l'utilizzo di questi termini assume tratti interessanti e all'appartenenza africana è attribuito un ruolo peculiare.

⁶⁶ Quodv. *Liber prom. Dimidium temporis*, 13, 35 testimonia l'utilizzo del termine *Maurus*. Esso tuttavia non è usato per indicare gli abitanti di una delle province mauritane, ma in accezione simile a quella espressa dal termine *barbarus*. Vd. *Infra*, pp. 163-165.

3. 1. Considerazioni sul significato del termine *Afer*

Per quanto il termine *Afer* sia utilizzato ampiamente da Agostino per definire gli abitanti e i vescovi dell’Africa (e.g. Aug. *Ep.* 43, 3, 8; 52, 3; 87, 5; *De haer.* 69; *C. Faust.* 13, 2; *C. Parm.* 3, 4, 24; *C. Cresc.* 3, 69, 75), determinare chi fossero per lui gli *Afri* e su quali basi un individuo fosse da esso così identificato è tutt’altro che agevole. Le motivazioni soggiacenti a tale complessità sono evidenzibili confrontando due occorrenze in cui un individuo viene esplicitamente definito *Afer* da Agostino: nella prima, contenuta nell’*incipit* del trattato *Contra Faustum Manichaeum*, il vescovo identifica il manicheo Fausto come *gente Afer*, mentre nella seconda, riscontrata nell’ottavo libro delle *Confessiones*, egli definisce un certo Ponticiano, come *ciuis suus (noster), in quantum Afer*. I due passi in questione sono inoltre interessanti al fine di notare quali fossero le informazioni veicolate da Agostino per introdurre un personaggio al suo pubblico e quale fosse la rilevanza che l’appartenenza africana aveva fra tali informazioni.

Nel *Contra Faustum*, il vescovo di Ippona, presentando l’uomo conosciuto una quindicina d’anni prima, lo identifica come:

Faustus quidam fuit gente Afer, ciuitate Mileuitanus, eloquio suavis, ingenio callidus, secta Manichaeus ac per hoc nefando errore peruersus (Aug. *C. Faust.* 1, 1).

Cittadino di Milevi, *ciuitas* localizzata nel cuore della *Numidia*⁶⁷, il *Manichaeus* Fausto è definito da Agostino *gente Afer*. Nell’identificare il suo avversario il vescovo, dunque, oltre a elogiare alcune qualità intellettuali, ne evidenzia quella che sembra essere l’appartenenza etnica (*gens*), l’appartenenza alla *ciuitas* e l’appartenenza religiosa. È su questi tre pilastri che Agostino struttura l’identificazione di Fausto, ma si noti che, dei tre, quello che appare essere maggiormente rilevante è quello relativo all’identità religiosa. È a causa del suo essere *Manichaeus*, infatti, che Fausto viene identificato come *peruersus*. È lo stesso contesto dell’opera – la polemica contro i manichei – a determinare quale fosse l’identità preminente. L’indicazione di appartenenza etnica e territoriale, descritta dai sintagmi *gente Afer* e *ciuitate Mileuitanus*, per quanto sia necessaria per l’identificazione del personaggio, non è infatti connotata da nessun giudizio né morale né di valore. Tale mancanza nulla però toglie alla rilevanza che una simile affermazione ha in chiave identitaria: l’appartenenza a un’entità geo-

⁶⁷ Lepelley 1981, 438-439.

politica, a una comunità, che trascende i confini della *ciuitas*, si afferma infatti come modo comunemente utilizzato attraverso cui identificare e definire una persona. Per quanto il passo mostri chiaramente come un individuo potesse essere identificato con l’etnonimo *Afer* anche se cittadino di una località della *Numidia*, attestando dunque come il termine avesse valenza sovraprovinciale, rimane incerto il preciso significato che attraverso l’etnonimo Agostino voleva trasmettere. Un passo delle *Confessiones* permette di approfondire la questione:

Quodam igitur die [...] cum ecce ad nos domum uenit ad me et Alypium Ponticianus quidam, ciuis noster, in quantum Afer, praeclare in palatio militans: nescio quid a nobis uolebat. (Aug. *Conf.* 8, 6, 14)

L’episodio descritto avvenne nel giugno del 386 quando Agostino, allora a Milano come professore di retorica e oratore di corte⁶⁸, assieme ad Alypius⁶⁹, amico e concittadino di Tagaste, ricevette l’improvvisa visita di Ponticiano⁷⁰, il quale ebbe un ruolo essenziale nella definitiva conversione al cristianesimo dei due africani, narrando loro la storia del monaco egiziano Antonio. Ciò che è utile evidenziare è come Agostino identifichi Ponticiano: egli è *ciuis noster, in quantum Afer*. Senza la specificazione riportata nell’inciso, la lettura del passo lascerebbe ipotizzare che Ponticiano fosse, come Agostino e Alypius, un *ciuis di Tagaste*. Il contenuto dell’inciso, tuttavia, cambia in modo sostanziale la lettura del sintagma *ciuis noster*: Ponticiano non è un concittadino, ma piuttosto un conterraneo di Agostino e Alypius – lo stesso indefinito *quidam* è a suo modo indicativo nel mostrare come il soggetto sia descritto solamente per sommi capi. Si riscontra nuovamente, dunque, che l’appartenenza a un’entità territoriale era funzionale all’identificazione di un soggetto e come la stessa, intersecandosi con l’affermazione di identità cittadina, avesse una rilevanza tale da mutare il significato stesso del termine *ciuis*. Ponticiano poteva anche essere un cittadino di Tagaste – non è dato saperlo con certezza –, ma per quanto concerneva Agostino egli era suo *ciuis*, in quanto appartenente al territorio africano. L’indeterminatezza generale che caratterizza il passo, la localizzazione limitanea fra *Numidia* e *Proconsularis* di Tagaste⁷¹, lo svolgersi degli eventi al di fuori dal territorio africano e il fatto che la figura di Ponticiano sia solo accennata – non solo egli è *quidam*, ma la sua carica è semplicemente abbozzata (*praeclare in palatio militans*) – porta a supporre che lo stesso

⁶⁸ In questa veste Agostino fu chiamato a tenere il panegirico in onore di Bautone, generale di Graziano e candidato al consolato per il 385. Egli afferma che si sentiva ancora distintamente la sua pronuncia africana (Aug. *De ord.* 2, 17, 45). In quel tempo scrisse anche un discorso elogiativo per l’imperatore Valentiniano II (Aug. *Conf.* 6, 6, 9).

⁶⁹ PCBE I: *Alypius*, 53-65.

⁷⁰ PLRE I: *Ponticianus*, 715.

⁷¹ Lepelletier 1981, 175-184; Desanges *et alii* 2010, 234-236; cfr. Benseddik 2010.

termine *Afer* avesse un'accezione generale e non fosse utilizzato per indicare, nello specifico, la provenienza provinciale. Detto ciò, non credo che discutere sul preciso valore territoriale espresso dal termine sia, in questo specifico caso, molto utile, anche perché, oggettivamente, mancano indizi testuali atti a fornire una risposta certa. Il punto di Agostino, nell'ottavo libro delle *Confessiones*, è mostrare i passaggi della sua conversione: gli *exempla* portati dall'africano Ponticiano sono tasselli di tale percorso e sono ciò che ad Agostino preme mettere in evidenza. Il latore di tali *exempla* è di secondaria importanza, ma la sua figura necessita comunque di essere presentata, per quanto in modo solo abbozzato. Nome, area geografica di provenienza (non *ciuitas*) e *officium* erano sufficienti a tale scopo.

Afer in Agostino va dunque considerato come un etnonimo, come un indicatore di appartenenza geografica oppure, in ultima analisi, può avere entrambi i valori semantici? La questione è di complessa soluzione. Il termine *Afer*, non nasce, infatti, come indicatore territoriale, ma come etnonimo. Brent D. Shaw⁷² fornisce un quadro dettagliato in merito alla possibile creazione e alla conseguente evoluzione del termine. Secondo Shaw esso avrebbe inizialmente designato un'etnia – egli ipotizza che il termine possa essere stato coniato sulla base del nome di un gruppo tribale testimoniato da un'iscrizione, rinvenuta a Shawash, nell'*Africa proconsularis*⁷³ – ed essersi quindi imposto, dopo la presa di Cartagine del 146 a.C., a un insieme eterogeneo di soggetti e comunità che originariamente non si identificavano in tal modo. Quello che però si nota, a più di cinque secoli di distanza dalla caduta di Cartagine, è che tale aggettivo viene usato in modo esplicito da Agostino per indicare i suoi stessi conterranei. Non più imposto ma di uso comune, il termine sembra inoltre aver cambiato sostanzialmente il suo significato originario: essere *Afer* non è più antitetico all'essere *Romanus*, ma viene utilizzato per identificare un gruppo non meglio definito di individui appartenenti al territorio africano. Sono le orecchie di certi africani (*ures Afrae*), incolti, ma annoverabili fra gli abitanti dell'Impero, che non percepivano bene le quantità vocaliche in latino (Aug. *De doct. Chr.* 4, 10, 24). Sfumato il valore etnico, è quindi l'appartenenza a un determinato territorio che sembra essere diventata rilevante⁷⁴. Nel *corpus* agostiniano, infatti, gli *Afri* possono essere sia cittadini romani che *barbari* in riferimento al luogo geografico a cui

⁷² Shaw 2014, part. 527-530.

⁷³ CIL VIII 25850: *C(aio) Iulio Maeandro / Socero / L(uci) Popili Primi / Afri et ciues / Romani suenses / ob meritum / d(onum) d(ederunt)*, vd. anche CIL VIII 14364; AE 1973, 616, cfr. Shaw 2014, 527.

⁷⁴ Va sottolineato che, per quanto l'utilizzo del valore etnico del termine *Afer* sembri essersi attenuato, almeno per quanto concerne il caso di Agostino, esso tuttavia non scompare del tutto. Il sintagma *gente Afer* che si riscontra nel *Contra Faustum Manichaeum* è infatti un chiaro segno di questa permanenza.

essi appartenevano: esemplificativo è il caso dell'*Epistula* 220 in cui Agostino identifica come *Afri barbari* coloro che rappresentavano l'alterità rispetto al mondo romano in *Africa*.

Scritta fra 426 e 427 e indirizzata al *comes Africae* Bonifacio⁷⁵ la lettera, ultima dell'epistolario che attesta i contatti fra i due uomini (Aug. *Ep.* 185; 185 A; 189; 220; 17*), mostra Agostino rimproverare aspramente il suo interlocutore domandandogli come, ottenuto il controllo militare sulle truppe d'*Africa*, egli non riuscisse a far fronte alle rivolte dei barbari africani e renderli tributari dell'Impero, quando, invece, precedentemente vi era riuscito ricoprendo solo la carica di tribuno:

*Quid autem dicam de uastatione Africae, quam faciunt Afri barbari, resistente nullo, dum tu talibus tuis necessitatibus occuparis, nec aliquid ordinas unde ista calamitas auertatur? Quis autem crederet, quis timeret, Bonifacio domesticorum et Africae comite in Africa constituto cum tam magno exercitu et potestate, qui tribunus cum paucis foederatis omnes ipsas gentes expugnando et terrendo pacauerat, nunc tantum fuisse barbaros ausuros, tantum progressuros, tanta uastaturos, tanta rapturos, tanta loca quae plena populis fuerant, deserta facturos? Qui non dicebant quaecumque tu comitiuam sumeres potestatem, Afros barbaros, non solum domitos, sed etiam tributarios futuros Romanae reipublicae? Et nunc quam in contrarium uersa sit spes hominum uides; nec diutius hinc tecum loquendum est, quia plus ea tu potes cogitare quam nos dicere (Aug. *Ep.* 220, 7).*

Dato che la stessa lettera riporta di un incontro avvenuto alcuni anni prima a Tubunae, *ciuitas* al confine meridionale della *Numidia*, fra Agostino e il comandante militare, è stato ipotizzato, dunque, che Bonifacio⁷⁶ fosse stato di stanza sul *limes* fra *Numidia* e *Sitifensis*⁷⁷ e che gli *Afri barbari* nominati nella lettera afferissero a quelle zone. Yves Modéran⁷⁸, ritenendo che le popolazioni che causavano devastazioni nel 426/7 fossero le stesse che Bonifacio aveva pacato come *tribunus*, suppone che si trattasse di *gentes* solitamente collocate all'esterno dei confini del territorio romano⁷⁹, al di là del *limes* meridionale nella regione compresa fra il monte Zab e

⁷⁵ Wijnendaele 2015; PLRE II: *Bonifatius* 3, 237-240; PCBE I: *Bonifatius* 13, 152-155.

⁷⁶ Wijnendaele 2015, 38-40 ritiene che Bonifacio al momento dell'incontro di Tubunae non fosse ancora *comes Africae* (cfr. Lepelley 2001, 379-380; *Contra*: Friend 1952, 74; Paronetto 1975, 405 n. 1; Willis 1999, 114; Heather, 2005, 258-259; Hermanowicz 2008, 144; McEvoy 2013, 216, n. 159).

⁷⁷ Wijnendaele 2015, 35-37 sottolinea che compito di questi funzionari limitanei, più di combattere le popolazioni predesertiche, fosse controllare i loro spostamenti che avvenivano durante la transumanza e ascoltare i loro giuramenti quando erano occupati in queste attività. Quando tuttavia non era possibile arrivare a compromessi pacifici il tribuno doveva combattere e imporre gli accordi e i trattati a queste popolazioni (vd. Aug. *Ep.* 199).

⁷⁸ Modéran 2003a, 389-396.

⁷⁹ *Ibid.* mette in discussione l'ipotesi di Decret 1985, 267-269, secondo cui queste *gentes* erano da identificare con i *Caprarienses*, abitanti del monte Hodna, citati da Ammiano Marcellino (Amm. 29, 5, 34). Egli considera tale

il Chott el Hodna, e sostiene che a seguito di tale sconfinamento – concluse le grandi razzie sul territorio – esse si stabilizzarono nelle pianure meridionali della *Sitifensis*.

Rappresentati come l'alterità rispetto alla *Romana respublica* e localizzati al di fuori dell'*Africa* sulla quale l'Impero esercitava un controllo militare, le *gentes* menzionate erano per questi motivi identificate come *Afri barbari*. Il fatto che fossero indicate in tal modo dice molto sul valore del termine *Afer*: è chiaro come esso non indicasse più un'alterità netta nei confronti del mondo romano in *Africa*, in quanto, al fine di dargli quel determinato significato, ad esso viene accostato il termine *barbarus* che, per antonomasia, indicava l'alterità. Analogamente, tenendo sempre in considerazione l'accostamento che a esso viene fatto del termine *barbarus*, il vocabolo non sembra avere, almeno in questo caso, un'accezione etnica, data invece al sintagma *Afri barbari* proprio dal termine *barbarus*: è pertanto verosimile che il termine indicasse l'appartenenza a un determinato luogo geografico. L'accettazione delle supposizioni di Modéran sulla localizzazione delle *gentes* di cui tratta l'*Epistula* 220 porta infine ad un'ultima considerazione: il luogo entro cui un individuo o una comunità poteva essere identificato come *Afer/Afra* non era limitato alla sola area africana posta sotto il controllo romano, ma poteva essere esteso al di fuori di essa. L'orizzonte geografico veicolato dal termine *Afer* poteva, dunque, essere più esteso di quanto non lo fosse il *limes* dell'Impero.

Similmente a quanto riscontrato per il valore del termine *Africa* nel capitolo precedente⁸⁰, dunque, anche per quanto concerne il termine *Afer* non si ha risposta univoca sul significato assunto dal vocabolo. Ad esso potevano essere date varie sfumature semantiche che possono essere comprese solo studiando il contesto in cui il termine si trova espresso e l'utilizzo che di esso viene fatto. Nel fare questo, inoltre, è necessario tenere comunque presente che, dato un determinato contesto, il significato del vocabolo possa presentare al contempo varie sfumature di significato, fornendo così diverse possibilità interpretative.

identificazione difficilmente probabile, in quanto la zona montuosa in cui essi erano localizzati era ancora ben controllata nel V secolo e non compatibile con l'area geografica in cui serviva Bonifacio.

⁸⁰ Vd. *Supra*, pp. 20-26.

3. 2. Il ruolo dell'appartenenza africana nel dibattito ecclesiologico con la *pars Donati*

Gli esempi finora riportati dal *corpus* agostiniano hanno mostrato come il termine *Afer* potesse essere usato come indicatore etnico e/o geografico al fine di identificare un determinato individuo o una comunità. Come è stato segnalato per il caso del *Contra Faustum Manichaeum*, definire l'identità etnica e/o territoriale di un dato individuo non comporta necessariamente un giudizio morale o di valore: questi giudizi legati all'identificazione di qualcuno emergono, infatti, nel momento in cui l'identificazione stessa diventa funzionale a uno specifico scopo. Dato un preciso contesto, ad esempio, esplicitare i limiti al di fuori dei quali un soggetto non poteva o non voleva identificarsi in uno specifico modo, legando all'inclusione (o all'esclusione) al gruppo così creato un preciso significato, rende l'essere o non essere identificati in quel modo alquanto significativo.

Nei contesti in cui Agostino delinea con precisione i confini entro i quali l'aggettivo *Afer* può essere usato per identificare una determinata persona, si nota infatti che il termine non viene più utilizzato in modo neutro, ma assume una caratterizzazione fortemente strumentale. Nel *corpus* agostiniano si riscontrano due casi distinti in cui la delimitazione di quelli che egli riteneva essere i confini geografici entro cui un individuo poteva essere definito/definirsi africano vengono chiaramente espressi. Entrambi i casi fanno riferimento allo stesso contesto: nello specifico, il dibattito su quale fosse la vera Chiesa che contraddistingueva lo scontro fra i cattolici, la *pars Donati* e le sette da essa fuoriuscite. È all'interno di tale contesto, infatti, che, nella parte finale del *Sermo* 46, il vescovo definisce i confini orientali entro i quali un soggetto poteva essere definito *Afer*, e che, nell'*Epistula* 93, indica che a Occidente la *Mauritania Caesariensis* non *se uult dici Africam* (Aug. *Ep.* 93, 8).

Il *Sermo* 46, contenente il commento ad *Ez.* 34, 1-16, si sviluppa in una critica all'ecclesiologia donatista⁸¹. All'apice della costruzione retorica volta a screditare la *pars Donati* (Aug. *Serm.* 46, 41), che contraddistingue la parte conclusiva del *Sermo*, Agostino presenta un'ultima possibile testimonianza scritturistica che un ipotetico vescovo donatista presenterebbe a sostegno del fatto che l'unica vera Chiesa fosse solo in *Africa* e fosse quella donatista. Secondo Agostino, il suo ipotetico interlocutore avrebbe potuto affermare che Simone di Cirene fu costretto a portare la croce di Cristo (*Mt.* 27, 32) proprio perché *Afer*:

⁸¹ Vd. *Supra*, pp. 34-37.

Dicunt et aliud. "Cyreneus", inquiunt, "quidam Simon angariatus est, ut tolleret crucem Domini" (vd. Mt. 27, 32). Legimus, sed quid te adiuuet, uolo scire. "Cyreneus", inquit, "Afer est. Quare ipse angariatus est qui crucem tolleret" (Aug. Serm. 46, 41).

La risposta di Agostino, volta a confutare le pretese del donatista, esplicita dunque cosa egli ritenesse essere *Africa* e quale fosse il limite territoriale per essere definito *Afer*.

*Vbi sit Cyrene, forte nescis: **Lybia⁸² est, Pentapolis est, contigua est Africae, ad Orientem magis pertinet.** Vel in distributione prouinciarum Imperatorum cognosce: Imperator Orientalis mittit iudicem ad Cyrenen. Breuiter respondeo. Vbi est pars Donati, non inuenitur Cyrene; vbi est Cyrene, non inuenitur pars Donati. Manifesta ueritas conuincit errorem. Det mihi Cyrenen, ubi est pars Donati; det mihi partem Donati, ubi est Cyrene. Manifestum enim est, fratres, in Pentapoli ecclesiam esse catholicam partem ibi Donati non esse. Sed securi irrideamus flendos, et fleamus ridendos. Quid dicis? Meritum Cyrenensis huius magnum commemoras, quia tulit crucem Domini, et Afrum dicis. Orientalis est. **Lybia enim duobus modis dicitur, vel ista quae proprie Africa est, uel illa Orientis pars, quae contigua est Africae, et omnino collimitanea** (Aug. Serm. 46, 41).*

In un crescendo di ironia e allo stesso tempo con una chiarezza tale da lasciare impressa un'indelebile immagine di una *pars Donati* sconfitta e contraddistinta da un'ignoranza così profonda da suscitare ilarità e allo stesso tempo compassione, Agostino corregge l'interlocutore che lui stesso ha creato: *Cyrene* fa parte della *Lybia*, della *Pentapolis*, ed è noto a chiunque conosca la divisione provinciale dell'Impero che il suo territorio, benché fosse contiguo all'*Africa*, non ne fa però parte poiché soggetto all'autorità dell'imperatore della *pars Orientis*. Un *Cyreneus* non è quindi definibile *Afer*. *Afri* sono infatti coloro i quali vivono nell'*Africa*, definita in senso geopolitico come territorio contiguo alla *Lybia* – nella sua definizione meno ampia (*Ibid.* 46, 41, 107-108) – e soggetto al controllo dell'imperatore della *pars Occidentis*. La divisione amministrativa dell'Impero è dunque utilizzata in questo caso per creare una comunità identitaria e, conseguentemente, per definire ciò che è altro da essa. La comunità così definita è strutturata su basi che esulano completamente dal piano etnico e religioso. È però proprio sul piano religioso che questa comunità assolve alla funzione che soggiace alla sua creazione: definendo non *Afri* i *Cyreneni* Agostino distruggeva infatti ancora una volta i fondamenti della *pars Donati* per dichiararsi Chiesa universale.

⁸² Il termine è così citato nell'edizione critica di riferimento (vd. CCSL 41, ed. C. Lambot, 1961, 569-570): è in questa forma, quindi, e non nella sua forma latina corretta (*Libya*) che verrà citato nel commentare il *Sermo*.

Contrariamente a quanto riscontrato per il *Sermo* 46, comprendere cosa Agostino intendesse affermando che la *Mauritania Caesariensis non se uult dici Africam* (Aug. *Ep.* 93, 8) è problema alquanto complesso. L'asserto necessita, infatti, di una chiara contestualizzazione al fine di essere compreso appieno.

Il passo in questione è contenuto in una missiva inviata fra il 407 e 408 al rogatista Vincenzo, vescovo di Cartenna e portavoce di una setta di fuoriusciti dalla *pars Donati*, i rogatisti appunto, localizzati principalmente in *Mauritania Caesariensis*. Essi, guidati dal loro fondatore Rogato, anch'egli vescovo di Cartenna⁸³, si erano discostati dal corpo principale della Chiesa donatista durante il regno di Valentiniano e Valente, disgustati dagli eccessi di violenza compiuti dai *circumcelliones* – bande armate legate ai donatisti⁸⁴. Dopo aver rischiato di essere quasi completamente distrutti durante la parabola di Firmo (c. 372-375) in territorio africano (Aug. *C. Parm.* 1, 10, 16; *C. Pet.* 2, 83, 184), i rogatisti riuscirono a rimanere attestati in numero esiguo nel territorio della *Caesariensis*. Ivi localizzati ancora nel V secolo, essi si ritenevano, a detta di Agostino, gli unici veri cattolici, in quanto affermavano di essere i soli a rispettare tutti i comandamenti e i sacramenti (Aug. *Ep.* 93, 7, 23).

Sul finire della prima decade del V secolo, Agostino scrive, dunque, all'esponente principale dei rogatisti, rispondendo a una lettera, oggi perduta, che a lui era stata consegnata da un fidato *catholicus Christianus* (*Ibid.* 1, 1). Il vescovo di Ippona dedica la prima parte della missiva alla giustificazione dell'utilizzo della forza e della coercizione, reso possibile dall'applicazione delle leggi imperiali⁸⁵, sia alla luce dei risultati ottenuti nel riportare nell'alveo della Chiesa cattolica molti donatisti, sia in relazione a quanto espresso nelle Scritture (*Ibid.* 1, 1- 3, 10). Agostino prosegue quindi con un attacco duplice a rogatisti e donatisti: egli mette ironicamente in evidenza come i primi fossero probabilmente estranei a comportamenti violenti, non tanto perché fossero contrari, ma perché in numero troppo esiguo da compierli (*Ibid.* 3, 11) e sottolinea l'ipocrisia di entrambi nell'attaccare i cattolici, in quanto sia gli uni che gli altri avevano fatto ricorso all'autorità imperiale quando ne avevano avuto l'occasione (*Ibid.* 3, 11-4, 13). Egli poi, dopo aver sostenuto che nessuna colpa giustifica lo scisma dei cristiani (*Ibid.* 4, 15), riprende l'argomentazione iniziale affermando come lui stesso avesse

⁸³ PCBE I: *Rogatus* 5, 990-991.

⁸⁴ La denominazione di bande armate è sicuramente riduttiva. Il fenomeno dei *circumcelliones* è infatti alquanto complesso da definire. Molto articolato, per essere compreso appieno necessita di essere analizzato con attenzione. Per un inquadramento aggiornato e accurato sul fenomeno rimando quindi a Shaw 2004; Achilli 2006; Cacitti 2007; Neri V. 2009; Pottier 2008; Dossey 2010; Rossi 2013.

⁸⁵ *CTh.* 16, 5, 37-38; 16, 6, 3-5 (a. 405); 16, 5, 40 (407); cfr. *Const. Sirmond.* 14 (a. 409); *CTh.* 16, 5, 54 (a. 414).

cambiato idea sull'applicazione delle sanzioni legali per convertire gli eretici presentando l'esempio di ciò che era accaduto nella sua città natale (*ciuitas mea: Ibid. 5, 17*).

Da questo punto in poi l'*Epistula* inizia a discostarsi dall'argomento iniziale e si indirizza sulla confutazione delle pretese dei rogatisti di essere Chiesa universale. Il metodo è quello già riscontrato nel *Sermo 46*: Agostino inizialmente presenta i passi scritturistici secondo i quali l'unica vera Chiesa deve essere diffusa in tutto il mondo (*Lc. 24, 44-47; At. 1, 8; Ps. 18, 5; Rm. 10, 8*), per poi colpire nello specifico, facendo menzione della ridotta diffusione territoriale degli avversari e prendendo in esame i testi che essi presentano per rafforzare la loro posizione – in questo determinato caso i libri di Ilario di Poitiers (*Aug. Ep. 93, 6, 21*). La presunzione di Vincenzo è tale, sentenzia Agostino, da ritenere che un documento redatto da un uomo possa essere contrapposto a un documento di Dio (*Ibid. 7, 22; 10, 35*).

Agostino quindi, facendo menzione di come il Vangelo sia predicato a molti popoli *barbari, etiam apud Indos et Persas*, contesta l'affermazione di Vincenzo secondo cui:

Quantum ad totius mundi pertinet partes, modica pars est in compensatione totius mundi, in qua fides Christiana nominatur (*Aug. Ep. 93, 7, 22*).

Egli prosegue, poi, irridendo il vescovo rogatista, evidenziando la pochezza del suo ragionamento, secondo il quale la Chiesa cattolica meritava quell'appellativo non per essere in comunione con tutte le altre Chiese nel mondo, ma perché rispettosa di tutti i comandamenti e i sacramenti. Non è sul termine in sé, sostiene Agostino, che si deve provare quale sia la vera Chiesa, ma sull'autorità delle Scritture (*Ibid. 8, 23*). Ed è proprio sulle Scritture che pone conseguentemente l'accento Agostino:

Si autem uniuersos Donatistas non audimus se pro Ecclesia Christi opposcentes, quia nullum pro se testimonium de diuinis libris proferunt, quod id doceant, quanto minus, rogo te, Rogatistas audire debemus, qui nec illud pro se interpretari conabuntur, quod scriptum est: ubi pascis, ubi cubas in meridie? (Ct. 1, 6) Si enim hoc loco scripturarum meridies Africa intellegenda est in parte Donati, quod sub caeli feruentiore plaga est, omnes uos Maximianistae superabunt, quorum schisma in Byzantio et in Tripoli exarsit. Sed confligant cum eis Arzuges et hoc magis ad se pertinere contendant. Mauretania tamen Caesariensis occidentali quam meridianae parti uicinior, quando nec Africam se uult dici, quo modo de meridie gloriabitur, non dico aduersus orbem terrarum sed aduersus ipsam partem Donati, unde pars Rogati breuissimum frustum de frusto maiore praecisum est? Quis autem non inpuidentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi

habeat et manifesta testimonia, quorum lumine inlustrentur obscura? (Aug. Ep. 93, 8, 24.)

Ancora una volta Agostino richiama *Cantico dei Cantici* 1, 6 giungendo a conclusioni che rispecchiano quelle espresse nel *Sermo* 46: è *inpuidentissimum* tentare di utilizzare un'espressione allegorica di difficile comprensione per sostenere le proprie posizioni ecclesiologiche. Il modo in cui egli però giunge a tale conclusione si discosta da quanto fatto nel *Sermo* 46. Per dimostrare l'inconsistenza dell'interpretazione geografica regionale del passo scritturistico egli infatti ragiona proprio sul valore prettamente geografico della locuzione *in meridie*: se il *Cantico* prefigurasse la presenza della vera Chiesa in un determinato luogo posto a meridione, le pretese dei donatisti di localizzare questo luogo nella parte dell'*Africa* in cui essi sono attestati – la *Numidia* – sarebbero battute da quelle dei massimianisti – altra corrente di fuoriusciti dalla *pars Donati* –, localizzati prevalentemente nella *Byzacena* e nella provincia *Tripolitana* (Aug. Ep. 93, 8, 24; Ep. cath. 3, 6), e a loro volta quelle dei massimianisti sarebbero surclassate da quelle degli *Arzuges*, abitanti della parte meridionale della provincia ecclesiastica della *Byzacena*⁸⁶. *Meridies*, infatti, nella visione cosmologica presentata da Agostino, è dove *sub caeli feruentiore plaga est* – un'indicazione climatica dunque. Per sua stessa formulazione quindi la localizzazione geografica del *meridies* è mutevole, tanto mutevole che potrebbe essere

⁸⁶ Il termine *Arzuges/Arzugis* evoca un luogo, richiamato più volte nelle fonti fra la fine del IV secolo e l'inizio del V secolo, il cui toponimo è derivato da un etnico berbero, *Arzuges* appunto, con cui in origine i Romani identificavano una *gens* della zona meridionale della Tunisia (e.g. CIL VIII 22763; Sid. Apol. Carm. 5, 337; cfr. Desanges 1962; 1988; Modéran 2003a; 364). Dallo studio di una coppia di lettere dell'epistolario agostiniano (Aug. Ep. 46; 47) – una lettera inviata ad Agostino da un proprietario terriero di nome Publicola (PCBE I: *Publicola*, 932-933) e la conseguente risposta del vescovo – è stato notato (Mandouze in PCBE I: 932-933; Lepelley 1991, 53-61; Modéran 2003a, 364-366) che Publicola, mittente dell'Ep. 46, indicava l'*Arzuges* come un luogo geografico (Publicola [Aug.], Ep. 46, 1: *In Arzugibus*; 5), distinguendo gli abitanti, gli *Arzuges* stessi, dai *barbari*, di cui fa menzione la stessa *Epistula*. Ancora, di grande interesse è la testimonianza fornita dal primate d'*Africa* Aurelio: egli nel concilio di Cartagine del 397, menziona all'ablativo un territorio nominato *Arzuge*, il quale viene accostato alla provincia *Tripolitana* (*Concilia Africae* a. 397, 45, 234-237: *Aurelius episcopus dixit: Forma antiqua seruabitur, ut non minus quam tres sufficiat, qui fuerint destinati ad episcopum ordinandum. Propterea quia in Tripoli forte et in Arzuge interiacere uidentur barbarae gentes [...] difficile est enim ut de quolibet numero omnis posset occurrere*; vd. *Infra*, pp. 51-52). Sempre nello stesso concilio egli parla di *Tripolitani et Arzugitani fratres* (*Concilia Africae*, Reg. Carth. 189, 239). Nella lettera di condanna del pelagianesimo egli, poi, si rivolge ai vescovi stabiliti *per tractum prouinciae Byzacena et Arzugitanae* (Aurelius, *De damn. Pelagi*, col. 1011; vd. *Infra*, p. 114). Alla luce di queste evidenze ritengo ragionevole accogliere la proposta di Modéran 2003a, 367-374 secondo cui l'*Arzugitania* sia da considerarsi una realtà territoriale ecclesiastica minore, interna alla *Byzacena* e corrispondente alla sua parte meridionale (cfr. Romanelli 1926, 155-166; Lancel 1986, 208; 212). Modéran, inoltre, suppone che gli abitanti dell'area, romanizzati o meno, fossero identificati comunemente come *Arzuges* per un processo non dissimile da quello accaduto per i *Numidi* e i *Mauri* (Modéran 2003a, 372 non concorda con coloro che, basandosi su Oros. *Hist. adv. pagan.* 1, 2, 90 – unica fonte che sembra legare territorialmente il territorio degli *Arzuges* alla provincia *Tripolitana* –, localizzano l'*Arzugitana prouincia* nella parte meridionale della *Tripolitana*, cfr. Mattingly 1995, 175-176 (note p. 230). Modéran infatti mostra forti dubbi sull'indicazione toponomastica di Orosio e ne propone una riletture).

applicata ad aree geografiche sempre più ristrette, giungendo fino a vette esagerate di particolarismo. L'inconsistenza di questa interpretazione è dunque palese secondo Agostino, in quanto è in pieno contrasto con l'afflato universale della Chiesa, come vogliono le Scritture.

Tale interpretazione ristretta di *in meridie*, ad ogni modo, pur nella sua inconsistenza e nella sua fallacia, rimarrebbe comunque inapplicabile per i rogatisti, secondo Agostino. Costoro, localizzati in *Caesariensis*, non possono nemmeno portare a sostegno delle loro pretese l'esegesi di *Cantico dei Cantici*, dal momento che la *Caesariensis* sarebbe *occidentali quam meridianae parti uicinior*, tanto da non volersi neppure definire *Africa*.

Come intendere, dunque, tale affermazione?

Ritengo che, dato il contesto, forzare una lettura identitaria del passo affermando che Agostino desse voce a una dichiarazione sentita da parte degli abitanti della *Mauritania* sia eccessivo. Credo piuttosto, che vada riformulato, almeno in parte, quanto scritto da Laporte quando, commentando questo passo, afferma:

Certes, compte tenu de son contexte, on pourrait limiter cette assertion au domaine religieux, mais elle nous paraît révéler un véritable sentiment identitaire mauritanien, s'opposant à l'*Africa* (qui incluait la Numidie)⁸⁷.

Laporte sottolinea correttamente l'importanza *de le domaine religieux*: è infatti all'interno di esso che è necessario ragionare per avvicinarsi a comprendere il significato dell'affermazione agostiniana, ma non bisogna altresì dimenticare, nel farlo, che nell'*Epistula* 93 non sono gli abitanti della *Mauritania* a parlare, ma Agostino. Lo stesso Agostino che, come abitante dell'*Africa* (*Numidia + Proconsularis + Byzacena* [?]), vedeva probabilmente nella *Mauritania Caesariensis* qualcosa di alquanto lontano dal suo usuale orizzonte territoriale⁸⁸.

Per comprendere meglio questa prospettiva è utile fare una breve parentesi ed esaminare alcune testimonianze che si trovano negli atti dei *Concilia Africae*. Durante il concilio di Cartagine del 397, presieduto dal vescovo della città Aurelio⁸⁹, fra le varie questioni portate

⁸⁷ Laporte 2011, 146.

⁸⁸ È di una decina di anni successivo alla redazione dell'*Epistula* 93 il viaggio che portò Agostino nella città di Cesarea. Egli si recò *in loco*, sotto richiesta del vescovo di Roma Zosimo, e lì giunto pose fine alla pratica locale della *caterva* (Cecconi 2007; 2016) e si confrontò con Emerito, il vescovo donatista della città (*De doctr. Chr.* 4, 24, 53; *Ep.* 190; 193; *Retr.* 2, 51, 78; 2, 77; *Sermo ad Caesarensis ecclesiae plebem Emerito praesente dictus; De gestis cum Emerito Donatistarum episcopo liber unus*).

⁸⁹ PCBE I: *Aurelius* 1, 105-127.

all'attenzione dei vescovi riuniti la discussione di due di esse, presentate dai vescovi Onorato e Urbano, provenienti dalla *Mauritania Sitifensis*⁹⁰, risultano di particolare interesse:

- i vescovi mauritani contestarono la pratica numidica dell'ordinazione episcopale conferita alla presenza di soli due vescovi e affermavano, al contrario, la necessità della presenza di dodici vescovi (*Concilia Africae*, 45, 230-233 = Reg. Carth. 49, 187-188, 180-184). A essi rispose il vescovo Aurelio di Cartagine, il quale propose che ci si attenesse alla regola tradizionale che prevedeva non meno di tre vescovi per ritenere valida l'ordinazione episcopale, adducendo le difficoltà che la necessità di tanti consacratori avrebbe causato *in Tripoli* e *in Arzuge*, aree in cui erano presenti *barbarae gentes* e dove vi era un numero esiguo di vescovi presenti (*Concilia Africae*, 45, 236-248 = Reg. Carth. 49, 188, 185-199) – viene accettato un numero maggiore di consacratori solo in casi controversi (*Concilia Africae*, 45-46, 249-256 = Reg. Carth. 50, 188, 200-212). La sua proposta fu adottata all'unanimità (*Concilia Africae*, 45-46, 257-259). I vescovi della *Sitifensis* si presentano, dunque, come membri di una comunità distinta e coesa, similmente a quanto accade per i rappresentanti delle altre Chiese provinciali della diocesi d'*Africa*, e, come tali, essi vogliono essere partecipi delle decisioni inerenti all'*Africa* nel suo complesso;
- i vescovi mauritani chiesero allo stesso Aurelio di compiere la già rinviata visita pastorale in *Mauritania* come stabilito dal concilio di Ippona del 393. Alla loro richiesta egli rispose dicendo: ***Tunc de prouincia Mauritania, propterea quod in finibus Africae posita sit, nihil statuimus, siquidem vicinae sunt barbarico; sed praestet Deus ut ex abundantanti non pollicentes uenire possimus ad uestram prouinciam. Cogitare enim debetis, fratres, quia hoc sibi et Tripolitani et Arzugitani fratres poterant exigere, si ratio pateretur*** (*Concilia Africae*, Reg. Carth. 52, 189, 234-240).

La risoluzione della prima questione mostra in modo chiaro come alla luce di differenze regionali delle pratiche ecclesiastiche in territorio africano vi fosse un esplicito tentativo di uniformarle, mentre il modo brusco in cui viene cassata la seconda mostra chiaramente l'immagine che si aveva a Cartagine delle province ecclesiastiche più lontane: non sono i vescovi della *Mauritania* a non considerarsi parte dell'*Africa*, al contrario vediamo come essi vogliono essere partecipi della vita dell'*Ecclesia Africae* e che sia Aurelio invece a considerare

⁹⁰ PCBE I: *Honoratus* 5, 565-566; *Vrbanus* 2, 1229-1230.

la loro provincia come limitanea⁹¹, vicina a ciò che era barbarico e quindi, per quanto *in finibus Africae*, sul piano identitario, molto vicina all'alterità. Dal centro principale della *Sitifensis*, cioè la città di Sitifis, a Cartenna vi erano circa 370 km in linea d'aria. Circa 800 km distanziavano quest'ultima da Cartagine, centro nevralgico dell'*Ecclesia Africae*. Se si considera che all'aumentare della distanza diminuiva proporzionalmente la densità urbana⁹², l'immagine che l'episcopato cartaginese aveva della *Caesariensis* non doveva essere più positiva di quella testimoniata da Aurelio per l'area della *Sitifensis*.

Si assiste quindi al collidere, nella stessa persona, di due modelli di pensiero: uno che spingeva verso la creazione di una Chiesa africana unitaria e strutturata sulla base di quelli che erano i confini geopolitici della diocesi d'*Africa* e l'altro, più accorto, che spingeva il vescovo, vertice della nuova struttura che si stava formando – *primae sedis episcopus omnium prouinciarum Africanarum* (*Concilia Africae*, 269, B, 577) –, a limitare le pretese di un episcopato che agiva su territori vicini alla barbarie, meno urbanizzati e meno cristianizzati. L'immagine di una *Mauritania* barbarica e altra dall'*Africa*, che sia realistica o meno, non era però qualcosa di creato in ambito mauritano. Non si riscontra infatti alcuna istanza da parte dei vescovi della *Mauritania* che corrobori l'ipotesi che essi volessero escludersi dall'*Africa* o non si sentissero africani: questa istanza di diversità, infatti, è a essi imposta e non da loro affermata.

Agostino, vescovo di una città al confine fra *Numidia* e *Proconsularis* e con legami profondi con l'episcopato cartaginese, doveva avere una linea di pensiero simile a quella di Aurelio. La volontà di creare una Chiesa africana unita e forte che potesse far fronte a problemi comuni doveva probabilmente scontrarsi anche in lui con l'immagine vicina al barbarico che connotava le aree più esterne di questa nuova entità che si stava formando. Questa volontà – espressa in modo chiaro nell'*Epistula* stessa – era però prevalente e lo si nota anche solo dalla terminologia dell'autore. Per quanto il termine *Maurus* – già usato nella tradizione classica per indicare parte delle popolazioni indigene africane (e.g. Sil. Ital. *Punica* 2, 439; Luc. *BC*, 4, 676; Iuv. *Sat.* 5, 52) – nel quarto secolo avesse assunto un'accezione fortemente negativa, indicando quanto vi fosse in *Africa* di estraneo alla romanità – esempio classico di tale utilizzo sono alcune occorrenze del termine che si riscontrano nel *De bello Gildonico* del poeta Claudiano (Claudian. *B. Gild.* 188; 379; 433), il quale usa il vocabolo proprio in opposizione al termine *barbarus* che, in riferimento a Stilicone, non poteva e doveva avere un significato prettamente negativo (cfr.

⁹¹ L'idea che la *Mauritania* rappresentasse geograficamente uno dei confini del mondo è espressa anche in Aug. *Enarr. in ps.* 22, 2, 28.

⁹² Laporte 2011, 127-129.

Amm. 22, 7, 10) –, esso non è utilizzato da Agostino in maniera sinonimica al termine *barbarus* (la differenza di utilizzo è palese in Aug. *C. Parm.* 1, 11, 17: [...] *in eo genere actionum ponant, si uolunt, quae etiam ad persequendum Rogatum Maurum ab eis per Firmum barbarum gesta sunt, et illum licet hostem immanissimum Romanorum in legitimis potestatibus numerent* [...]. Cfr. Aug. *C. Parm.* 1, 10, 16; *C. Pet.* 2, 83, 184; *De u. cred.* 7, 17).

Agostino era tanto consapevole della volontà dei mauritani di essere partecipi della Chiesa africana, da evitare, anche sul piano terminologico, di incorrere in dissapori con loro – egli sembra richiamare il linguaggio usato dall’amministrazione imperiale (*CTh.* 7, 1, 6; 12, 1, 64)⁹³. Alla luce di queste considerazioni è difficile pensare che il vescovo desse, di sua iniziativa, voce a una istanza identitaria divisiva da parte della *Mauritania Caesariensis*.

Evidenziato ciò, come interpretare dunque l’affermazione *Mauritania Caesariensis* [...] *nec Africam se uult dici*?

È possibile che un’interpretazione prettamente geografica del passo sia ragionevole. Considerata la pluralità semantica del termine *Africa* e il contesto in cui l’affermazione si trova è ipotizzabile che Agostino volesse dire esattamente quello che scrive: la *Mauritania* non si vuole definire *Africa*, perché era più vicina alla parte occidentale che a quella meridionale. La *Caesariensis* non è difatti parte dell’*Africa* se non in senso lato e anche in questo caso essa è, come Aurelio ha mostrato, la sua parte limitanea occidentale. È altresì ipotizzabile che l’affermazione attribuita alla *Mauritania* non sia da leggere nel senso letterale di estraneità, ma nel senso di una non totale identificazione, come ben espresso proprio dal pensiero di Aurelio. Dato però il contesto e l’accezione religiosa che lo connota è forse possibile tentare un’interpretazione allegorica dell’espressione: i rogatisti, identificati nel territorio in cui essi si localizzano, fuoriusciti dalla *pars Donati* non vogliono più essere considerati membri di essa e, in tal senso, *nec Africam se uult dici*. L’*Africa* è infatti il territorio in cui i donatisti ritenevano fosse l’unica vera Chiesa: la loro. Similmente l’*Africa* potrebbe rappresentare nell’immaginario di Agostino la Chiesa cattolica africana rispetto alla quale i rogatisti – *Mauritania Caesariensis* – si pongono fuori. Non sarebbero, ad ogni modo, tutti i mauritani a non considerarsi africani e nemmeno tutti i mauritani cristiani, ma solamente i rogatisti. In entrambi i casi i rogatisti sono solo un *breuissimum frustum*, collocato troppo a Occidente per avanzare qualsiasi rivendicazione inerente all’esegesi del *Cantico dei Cantici*.

⁹³ Vd. *Supra*, pp. 10-11.

A conclusione di questa analisi va evidenziato che, al di fuori dei risvolti identitari con cui la locuzione può essere connotata, essa, per sua stessa strutturazione – *Mauritania nec se uult dici Africam* –, afferma implicitamente che la *Caesarienses* era considerata comunemente *Africa*.

Agostino, dunque, nel dibattito con i donatisti e i loro fuoriusciti, i rogatisti, delimita precisamente i confini di cosa fosse per lui *Africa*. Il fine ultimo di questa delimitazione, lo scopo che soggiaceva al porre dei limiti all'identificare e al volersi identificare come *Afri*, era quello di agevolare la confutazione delle pretese universalistiche delle Chiese eretiche africane. Sebbene l'esplicitare questi limiti fosse subordinato a una precisa funzione, tali limiti non erano però assolutamente contingenti, ma rispecchiavano chiaramente l'idea che dell'*Africa* e degli africani aveva Agostino.

L'*Africa* era il territorio in cui la Chiesa africana si strutturava, definiva se stessa e i suoi avversari. Il più esplicito esempio di cosa indicasse il termine *Africa* nel *corpus* agostiniano, quando esso viene utilizzato in tale contesto, si riscontra in un passo dell'*Enarratio in psalmum* 36, dove si riporta l'*incipit* della lettera sinodale redatta dai vescovi massimianisti riuniti in concilio nel 393 a Cebarsussum, in *Byzacena*. Una breve contestualizzazione dei fatti è utile a comprendere la situazione. Intorno al 391/392, alla morte del vescovo donatista Parmeniano, Primiano⁹⁴ si era insediato sulla cattedra donatista di Cartagine. Il nuovo vescovo, fautore di una politica ecclesiastica aggressiva e poco conciliante, in poco tempo si inimicò parte della comunità donatista e del clero cittadino. Un partito di opposizione iniziò dunque a formarsi intorno a un suo diacono di nome Massimiano⁹⁵ (Aug. *Enarr. in ps.* 36, 2, 19), supportato da parte dei donatisti cartaginesi più abbienti⁹⁶. Inizialmente il conflitto rimase confinato a Cartagine, dove Primiano decise di scomunicare Massimiano e altri tre diaconi a lui avversi. Dopo questo atto di forza la controversia tuttavia si espanse al di là dei confini cittadini: i *seniores* della comunità donatista di Cartagine decisero infatti di intervenire chiedendo che venisse indetto un concilio in modo da giudicare Primiano. Alla fine del 392 una quarantina di vescovi si riunirono a questo scopo in una località vicino a Cartagine. Primiano, tuttavia, più volte convocato, si rifiutò di apparire non riconoscendo l'autorità del concilio. Egli venne

⁹⁴ PCBE I *Primianus* 1, 905-913.

⁹⁵ PCBE I: *Maximianus* 3, 719-722; Aug. *Ep.* 43, 9, 6: Agostino menziona una sua possibile discendenza dal capostipite del movimento donatista.

⁹⁶ Fra essi Agostino (*Ibid.*) testimonia di come vi fosse anche una matrona e la assimila alla Lucilla che sostenne Maggiorino contro Ceciliano all'origine dello scisma.

quindi scomunicato (Aug. *C. Cresc.* 4, 7, 8), ma la condanna venne posticipata in modo che egli potesse presentarsi davanti a un nuovo concilio e lì difendersi. Tale concilio si riunì quindi a Cebarssussum in *Byzacena* nel giugno del 393. I vescovi lì riuniti⁹⁷, alla presenza del primate della provincia, Victorinus Munatianensis⁹⁸ (Aug. *Enarr. in ps.* 36, 2, 20-21), verificarono le accuse formulate in precedenza e, alla luce di nuove prove e dell'assenza di Primiano, decisero infine di ratificare la scomunica con lettera sinodale all'intero episcopato donatista. È proprio questa lettera sinodale che è riportata nell'*Enarratio in psalmum* 36, 2, 20 dell'autunno del 403⁹⁹:

Sanctissimis fratribus atque collegis per uniuersam Africam. Tota unitas ipsorum per Africam. Sed hic cum illis est catholica: in aliis autem orbis partibus ipsi non sunt cum catholica. (Et cum tractaret idem sequentia recitavit:) sanctissimis fratribus atque collegis per uniuersam Africam, hoc est per prouinciam Proconsularem, Numidiam, Mauritaniam, Byzacenam et Tripolim constitutis; sed et presbyteris et diaconis, uniuersis plebibus, in ueritate euangelii nobiscum militantibus [...] (Enarr. in ps. 36, 2, 20).

L'intestazione di tale lettera, indirizzata ai vescovi *per uniuersam Africam, per prouinciam Proconsularem, Numidiam, Mauritaniam, Byzacenam et Tripolim constitutis*, è dunque citata a questo scopo e immediatamente commentata da Agostino. Egli vuole ribadire come l'unica vera Chiesa fosse, in Africa e nell'*orbe*, quella cattolica, in quanto unica Chiesa universalmente diffusa – il punto del vescovo è sempre il medesimo e viene ripetuto incessantemente. Per fare ciò Agostino afferma semplicemente che sì i donatisti sono in tutta l'*Africa*, ma così lo sono i cattolici. Diversamente, invece, i donatisti sono solo in *Africa* e non nelle restanti parti del mondo. La composizione dell'*Africa* enunciata nell'*incipit* non viene in alcun modo messa in discussione. Essa era pienamente accettata dal vescovo di Ippona, in quanto era sulla medesima composizione territoriale che, fin dal concilio di Ippona del 393 (*Concilia Africae* a. 393, 20-21), lui stesso e il vescovo di Cartagine Aurelio stavano cercando di riorganizzare e strutturare uniformemente la Chiesa cattolica d'*Africa*. Essa inoltre rispecchia pienamente i limiti da lui posti all'estensione territoriale entro cui un soggetto poteva definirsi e essere definito africano.

⁹⁷ Aug. *C. Cresc.* 4, 6, 7; Frend 1952, 215-216 ritiene che Agostino, nel parlare di cento vescovi nel *Contra Cresconium*, sommasse erroneamente quelli riuniti a Cebarssussum con quelli riunitisi precedentemente a Cartagine.

⁹⁸ PCBE I: *Victorinus* 6, 1196.

⁹⁹ Rondet 1964; Zarb 1948.

Enarratio in Psalmum 36, 2, sebbene sia il più specifico e dettagliato, è solo uno degli esempi che il *corpus* agostiniano fornisce in tal senso. Nel quarto libro del *Contra Cresconium*, dedicato all'analisi delle questioni relative allo scisma massimianista, troviamo infatti esplicitata una simile composizione, sebbene in modo meno articolato:

Sicut in Africa pars Donati uos estis, a quibus apparet partem Maximiani schisma fecisse, quoniam non est per totum Africae qua uos estis, uos autem et in regionibus in quibus illa est non deestis nam et alia schismata facta sunt ex uobis, sicut Rogatenses in Mauritania Caesariensi, Vrbanenses in quadam Numidiae particula et alia nonnulla, sed ubi praecisa sunt, ibi remanserunt; et hinc eminent eos a uobis exisse, non uos ab ipsis, quia uos etiam in his terris estis ubi ipsi sunt, illi autem, quaquauersus uos estis, non nisi forte peregrinantes inueniuntur (C. Cresc. 4, 60, 73).

Affermare che i donatisti fossero presenti in tutta l'*Africa* e sostenere conseguentemente che da essi si fossero scisse alcune fazioni che non erano però allo stesso modo presenti in tutta l'*Africa*, ma localizzate solo in alcune parti di essa, *Numidia* e *Mauritania Caesariensis*, significava implicitamente affermare che essere fossero parte dell'*Africa tota* (cfr. Aug. *C. Parm.* 3, 4, 24; *Ep.* 93, 8, 24: simili considerazioni per la provincia *Tripolitana* e la *Byzacena*).

L'*Africa* ecclesiastica nell'immaginario di Agostino si estendeva dunque dalla *Mauritania* alla provincia *Tripolitana*. Territorio composito, essa rispecchiava nel pensiero del vescovo la composizione amministrativa in cui era divisa la diocesi d'*Africa*, sulla quale la stessa Chiesa cattolica africana si stava strutturando. Prodotto di tale divisione territoriale, del conciliarismo e delle controversie ecclesiologiche che avevano funestato l'*Africa* per più di un secolo, era stato l'affermarsi di nuove comunità, di nuove identità. Lo scontro ecclesiologico che vide la *pars Donati* confrontarsi con la *pars Caecilianiani* aveva portato i due gruppi in conflitto a diffondersi capillarmente sul territorio africano e a strutturarsi, per quanto possibile, in modo speculare ai rispettivi avversari. Testimonianza peculiare di questo fenomeno è data dai *Gesta collationis Carthaginensis* e in particolare dal processo di reciproco riconoscimento avvenuto nel corso della prima sessione della conferenza del 411 (*Gesta Coll. Carth.* 1, 65-165; Aug. *Ep.* 129, 6): provincia per provincia, seggio episcopale per seggio episcopale, gli uni furono costretti a riconoscere e a identificare gli altri prima che fosse possibile iniziare il dibattito volto a determinare una volta per tutte quale fosse la vera Chiesa cattolica in *Africa*. Tale processo di diffusione ebbe quindi come portato la capillare propagazione delle comunità cristiane in *Africa*. Presenti a inizio V secolo in tutto il territorio africano, i fedeli di tutta l'*Africa* (cattolici e/o eretici) vennero identificati dunque, nel loro complesso, come *Afri*. Lo stesso termine, rispecchiando la pluralità del vocabolo *Africa*, venne usato anche per

indicare i soli fedeli della *Proconsularis*. Allo stesso modo le comunità dei fedeli che facevano riferimento a una determinata provincia ecclesiastica, appartenente all'*Africa tota*, assunsero un'identità specifica e vennero identificati tramite essa. Agostino, ad esempio, per mezzo degli aggettivi *Numida* (utilizzato anche in forma sostantivata) e *Numidicus* identifica sia la comunità dei fedeli facenti riferimento alla provincia di *Numidia* (e.g. Aug. *C. Cresc.* 4, 58, 69), sia i vescovi della provincia stessa, fossero essi cattolici (e.g. Aug. *Ep.* 22*, 1; *Ep.* 59, 1) o afferenti alla *pars Donati* (e.g. Aug. *C. Parm.* 1, 3, 5; *C. Cresc.* 4, 25, 32; *Enarr. in ps.* 36, 2, 22). Le sole occorrenze in cui il termine assume una caratterizzazione etnica si trovano nelle opere relative al confronto con il vescovo pelagiano Giuliano di Eclano, dove però si evince che fu lo stesso Giuliano a dare valore etnico al termine¹⁰⁰. Etnonimi presenti da lungo tempo nella lingua latina e indicanti gruppi autoctoni specifici (e.g. *Mauri* e *Numidi*) vennero quindi usati, rispecchiando l'uso corrente che di essi veniva fatto sul piano amministrativo, per indicare le rispettive comunità provinciali dei fedeli nel loro complesso. *Plebs* e *clerici* nel loro insieme venivano dunque identificati in un *unicum* facente riferimento a una specifica provincia ecclesiastica, i cui vescovi erano i rappresentanti. Agostino fornisce un chiaro esempio di questo fenomeno nel *Contra Cresconium*:

Si hoc iustissime dicturae sunt plebes et clerici eorum locorum, ex quibus erant trecenti et decem, qui contra Maximianenses Bagaiense concilium condiderunt, si hoc, inquam, recte dicturi sunt Afri Afris, Numidae et Mauri quam plurimi paucis Byzacenis et prouincialibus, quanto iustius de criminibus, etiamsi uera essent, nescio quorum in Africa traditorum haec dicit Afris orbis terrarum, cum praesertim et in Africa ipsa Ecclesia catholica tanta sit, ceteris gentibus unitatis uinculo sociata.
(Aug. *C. Cresc.* 4, 58, 69).

In seguito al concilio di Cebarsussum, Primiano, non domo, fece riunire in concilio 310 vescovi. Costoro, nell'aprile 394 a Bagai, in *Numidia*, ribaltarono la condanna da lui subita – il numero maggiore di vescovi presenti al concilio rendeva le decisioni prese in quel consesso più rilevanti rispetto a quelle a Cebarsussum (*Ibid.* 4, 56, 57) –, accusando Massimiano. Dopo il concilio di Bagai lo stesso Massimiano e i vescovi che lo avevano appoggiato vennero attaccati duramente sia a Cartagine che fuori dalla città. I donatisti inoltre, nei tre anni successivi al concilio, riuscirono a imbastire accuse nei riguardi dei massimianisti e, forti di una congiuntura politica favorevole, a condurli a giudizio davanti a ben due proconsoli d'*Africa*, Herodes e Seranus, ottenendone la condanna come eretici (*Ibid.* 3, 56, 62; 3; 59, 65; 4, 3-5; 4, 47, 57-48-58; *C. Pet.*

¹⁰⁰ Vd. *Infra*, pp. 98-105.

4, 58, 132; *Enarr. in ps.* 21, 31). Edotto su questi eventi Agostino li richiama in funzione anti-donatista: quello che la *pars Donati* aveva compiuto verso i massimianisti o meglio, lo scisma di cui erano stati protagonisti gli stessi massimianisti e le sue conseguenze rispecchiavano gli eventi che caratterizzarono le prime fasi dello scisma donatista. Come i più numerosi fedeli donatisti di *Numidia* e *Mauritania* potevano a ragione farsi forza della decisione del concilio di Bagai contro i meno numerosi massimianisti attestati in *Byzacena* e *Proconsularis* (il termine *prouincialibus* è da interpretare come sinonimo di *Afri* nell'accezione provinciale di quest'ultimo termine), allo stesso modo la *pars Caeciliani* poteva farsi forza della comunione con tutte le Chiese del mondo contro i donatisti in *Africa*. Così come i membri della *pars Caeciliani* si erano appellati al giudizio imperiale, così avevano fatto i donatisti. Non solo in questo modo viene evidenziato ancora una volta come la divisione in seno alla comunità cristiana fosse un crimine gravissimo, ma viene ribadita anche l'ipocrisia delle accuse che solitamente essi rivolgono ai cattolici. Punto fondamentale da sottolineare è, ad ogni modo, la centralità nel dibattito che avevano assunto le comunità provinciali dei fedeli, nel loro complesso, rappresentate dai loro vescovi delegati nei concili africani. L'appartenenza a una Chiesa attestata in *Africa* e, come tale, africana, ma allo stesso tempo in comunione con tutte le Chiese del mondo fu dunque, nel caso di Agostino, funzionale a controbattere le pretese universalistiche di coloro i quali avevano la loro Chiesa localizzata nella sola *Africa* – o in sole parti di essa –, soprattutto nel momento in cui tale identificazione era accompagnata dai passi scritturistici che prefiguravano la diffusione universale della Chiesa nel mondo.

Quod per Dominum demonstratum est, hoc per prophetas ante praedictum est: In omnem terram exiuit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum (Ps. 18, 5). Ecce quousque creuit Ecclesia, quae appellatur a toto catholica [...] Hanc ergo Ecclesiam teneo, tu illam non tenes; si ergo praecisus es, agnosce unde praecisus es. Redi, et inserere, ne arescas, et in ignem mittaris. Loquuntur prophetae, loquuntur apostoli, loquitur Dominus de Ecclesia toto orbe diffusa: contra te dicunt omnes isti sententiam [...] Ecce Christi sententia, ecce euangelia. Per omnes gentes, inquit, incipiens ab Hierusalem (Lc. 24, 47). Coepit ab Hierusalem: ibi uenit Spiritus sanctus; ibi erant apostoli, quando in illos superuenit; inde coepit euangelium praedicari, inde diffundi per omnes gentes, inde postea uenit in Africam. Quo postea uenit, ipsos deseruit? Immo non deseruit, si nolint. Nam et nos Afri sumus; utique euangelium, quod uenit in Africam, manet hic in catholicis Afris, quomodo in omnibus gentibus manet. Nam et per omnes gentes sunt haeretici, alii ibi, alii hic; et non sunt noti Afri, qui sunt in illis gentibus. De uite praecisi sunt. Catholica enim nouit omnes; ipsi se non nouerunt. Etenim uitis, unde sarmenta praecisa sunt, nouit omnia

sarmenta, et quae in se manent, et quae de se praecisa sunt. Etenim ubique diffusa est Ecclesia catholica. (Aug. *Serm.* 162 A, 11-12).

L'essere africani, l'identificarsi quindi, quantomeno sul piano territoriale, con i propri avversari, non si riduceva però a una semplice indicazione di appartenenza territoriale, ma comportava conseguentemente l'accettazione e la condivisione di una memoria storica degli eventi accaduti sul territorio africano di cui, volente o nolente, chiunque affermasse quella determinata identità doveva rendere conto. I donatisti, ad esempio, pretendevano che Agostino desse spiegazioni per conto della *pars Caecilianiana* delle accuse di *traditio* che avevano originato lo scisma e delle persecuzioni che gli stessi membri della *pars Donati* avevano subito da parte del potere imperiale:

Commemorat Mensurium, Caecilianum, Macarium, Taurinum, Romanum et eos contra Ecclesiam Dei fecisse affirmat quae ignorare non possem, eo quod Afer sim et aetate paene iam senex, cum, sicut audio, Mensurius in communionis unitate defunctus sit, antequam se scinderet pars Donati [...] (Aug. *C. Pet.* 3, 25, 29).

Agostino parimenti chiedeva invece come potessero i membri della *pars Donati* pretendere di ignorare le azioni deprecabili compiute dal vescovo Ottato di Thamugadi¹⁰¹, proclamate dall'*Africa tota*, e allo stesso tempo non concedere che le Chiese apostoliche di tutto il mondo potessero ignorare una questione puramente africana come lo era stata la accusa di *traditio* che aveva innescato lo scisma donatista:

Sed licuerit episcopis uestris nescio quo Donatiano uel Numidico priuilegio de suo ignorare collega quidquid tota Africa conclamabat, cum Afris ab Afris obiecta crimina numquam probata, totiens absoluta orientalibus et occidentalibus terrae finibus ignota esse non sinant; ualeat apud uos baptismus ab Optato datus, quem sic damnare nolui, ut tamen non fueris ausus absoluere, et non ualeat datus baptismus in ecclesiis apostolico labore fundatis Corinthiorum Galatarum Ephesiorum Colossensium Philippensium Thessalonicensium ceterarumque in sanctis litteris quas et uos legitis conscriptarum, ubi Caecilianiana non dico falsum illud crimen, sed forte nec uerum nomen auditum est (Aug. *C. Cresc.* 4, 25, 32).

Il dover rendere conto di una comune memoria storica non è il solo portato di una affermazione identitaria che si struttura su un determinato territorio: identificarsi in un dato luogo, infatti, comportava l'essere partecipi, volenti o nolenti, anche della specifica eredità culturale che contraddistingueva tale data area territoriale. Definirsi africano in senso ampio comportava dunque non solo essere partecipi della memoria storica africana, ma anche essere legati

¹⁰¹ PCBE I: *Optatus* 2, 797-801.

all'eredità culturale, o meglio alle eredità culturali che contraddistinguevano l'*Africa* nel suo complesso. Il *corpus* letterario agostiniano consente di portare a titolo di esempio un caso alquanto articolato e complesso: i testi del vescovo di Ippona ci permettono, infatti, di analizzare nello specifico come venisse declinato il legame fra l'eredità punica (lingua e portato culturale), e l'affermazione di un'identità africana nei differenti contesti in cui tale legame veniva chiamato in causa. Prima di analizzare tale legame è doveroso segnalare come la questione del punico nelle opere di Agostino sia stata abbondantemente dibattuta dalla storiografia moderna: i riferimenti espliciti alla lingua punica e alla tradizione a essa legata che si trovano nel *corpus* agostiniano, fondamentali sul piano storico-linguistico, sono stati per lungo tempo e rimangono ancor oggi al centro di un acceso dibattito accademico¹⁰², in quanto presentano notevoli problemi di interpretazione. Oggetto preminente di discussione è ed è stato il valore semantico da attribuire al sintagma *Punica lingua* e, in particolare, la possibilità che Agostino, con tale sintagma, non facesse riferimento solamente alla lingua punica di origine semitica, ma – soprattutto in relazione alla lingua parlata dai contadini della *Numidia*¹⁰³ – indicasse un'altra lingua, definita comunemente libica, attestata nei ritrovamenti epigrafici nella regione sud-orientale di Ippona. Benché la questione non abbia una soluzione definitiva, i contributi di Gabriel Camps e Claude Lepelley forniscono ottimi elementi di riflessione e presentano un quadro critico dei punti controversi oggetto di dibattito. Rimando dunque a tali contributi per un approfondimento sulla questione linguistica.

¹⁰² Al fine di avere un quadro generale della storia del dibattito, fra i molti contributi riguardanti la questione segnalo Friend 1942; Courtois 1950; Green 1951; Friend 1952; Saumagne 1953; Lecerf 1955; Simon 1955; Millar 1968; Vattioni 1968; Camps 1994; 1987; Mattingly 1987; Brett-Fentress 1996; Galand 1996; Szyner 2002-2003; Adams 2003; Lepelley 2005b.

¹⁰³ Lancel 1984.

3. 3. Identità africana e cultura punica: espedienti retorici. Studio dello scambio epistolare con Massimo di Madauros¹⁰⁴

A Madauros¹⁰⁵, Agostino aveva trascorso parte del periodo degli studi giovanili (Aug. *Conf.* 2, 3, 5). Massimo¹⁰⁶, grammatico pagano della città, poteva quindi aver verosimilmente conosciuto il vescovo di Ippona proprio durante gli studi di quest'ultimo nella città. Il carteggio fra i due, risalente al periodo 388-391¹⁰⁷, consta di sole due lettere. La prima *Epistula* (Maximus [Aug.], *Ep.* 16) pervenuta è di Massimo, il quale in essa afferma di rispondere a una precedente missiva ad oggi perduta. Massimo scrive ad Agostino in tono amichevole (*Ibid.* 16, 1) e con un periodare «vistosamente ricercato»¹⁰⁸ per discutere e comparare teologia pagana e cristiana, cercando di ottenere reciproca comprensione fra le due parti in causa. Egli nel farlo tuttavia spende alcune parole su certe figure di martiri dal nome punico, sottolineando con sdegno come esse fossero state sostituite alle antiche divinità:

Sed inpatientem me esse tanti erroris, dissimulare non possum. Quis enim ferat Ioui fulmina uibranti praeferrere Migginem¹⁰⁹; Iunoni, Mineruae, Veneri, Vestaeque Sanaem, et cunctis (pro nefas!) diis immortalibus archimartyrem Namphamonem? Inter quos Lucitas etiam haut minore cultu suspicitur atque alii interminato numero, diis hominibusque odiosa nomina, qui conscientia nefandorum facinorum, specie gloriosae mortis, scelera sua sceleribus cumulantes dignum moribus factisque suis exitum maculati reppererunt. Horum busta, si memoratu dignum est, relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus, stulti frequentant [...] (Maximus [Aug.], *Ep.* 16, 2).

¹⁰⁴ Rimando a Mastandrea 1985 per quanto concerne l'analisi complessiva della coppia di lettere e l'edizione critica del testo.

¹⁰⁵ Vd. Lepelley 1981, 127-139; Desanges *et alii* 2010, 168.

¹⁰⁶ PCBE I: *Maximus* 3, 733-734.

¹⁰⁷ Gli estremi cronologici sono dati dal rientro in *Africa* di Agostino dall'Italia avvenuto nel 388 (Aug. *C. Pet.* 3, 25, 30; *Civ. Dei.* 22, 8; *Ep.* 22, 1; 157, 4, 39; Possid. *Vita Aug.* 3, 1.) e dalla proibizione di ogni espressione del paganesimo voluta da Teodosio nel 391 (CTh. 16, 10, 10). Agostino, dunque, non era ancora presbitero.

¹⁰⁸ Mastandrea 1985, 46 parla in questi termini del periodo di apertura dell'*Epistula*.

¹⁰⁹ Va segnalato che nell'edizione del testo contenuta nella *Patrologia Latina* (33, 82-83) il nome Migginem, relegato a una nota, è stato sostituito in corpo testo dagli editori con il nome Mygdonem, di chiara origine greca. L'edizione critica del testo ad opera di A. Goldbacher nel 1895 (CSEL 34, 1, 37-44) riporta invece proprio il nome Migginem. In tale edizione, a cui fa riferimento anche Mastandrea (1985, 35 n. 12), viene riportato nell'apparato critico che il nome Migginem è contenuto in 4 dei 6 codici (X secolo: Palatinus 211; Monacensis 6266. XI secolo: Parisinus nou. acq. 1444. XI- XII secolo: Mus. Brit. Reg. 5 D VI) su cui è basata l'edizione critica. Gli altri due codici riportano invece i nomi Ignem (IX-X secolo: Ashburnhamensis 75) e Migiginem (X-XI secolo: Audomaropolitanus 76, 8, 9).

Nella sua risposta (Aug. *Ep.* 17) Agostino ribatte alle questioni avanzate da Massimo, impostando la sua replica sull'uso di argomenti evemeristici. Egli, inoltre, dedica ampio spazio alla questione dei martiri cristiani, non contestando però le accuse a loro rivolte, ma infervorandosi per la derisione di cui ritiene fossero stati oggetto i *nomina Punica*:

Nam quod nomina quaedam mortuorum Punica collegisti, quibus in nostram religionem festiuas, ut tibi uisum est, contumelias iaciendas putares, nescio utrum refellere debeam, an silentio praeterire. Si enim res istae tam uidentur leues tuae Grauitati, quam sunt, iocari mihi non multum uacat; si autem graues tibi uidentur, miror, quod nominum absurditate commoto in mentem non uenerit habere uos et in sacerdotibus Eucaddires¹¹⁰ et in numinibus Abaddires. Non puto ego ista tibi, cum scriberes, in animo non fuisse, sed more humanitatis et leporis tui commonefacere nos uoluisti ad relaxandum animum, quanta in uestra superstitione ridenda sint. Neque enim usque adeo te ipsum obliuisci potuisses, ut homo Afer scribens Afris, cum simus utrique in Africa constituti, Punica nomina exagitanda existimares. Nam si ea uocabula interpretemur, namphamo quid aliud significat quam boni pedis hominem? Id est, cuius aduentus adferat aliquid felicitatis, sicut solemus dicere secundo pede introisse, cuius introitum prosperitas aliqua consecuta sit. Quae lingua si inprobatur abs te, nega Punicis libris, ut a uiris doctissimis proditur, multa sapienter esse mandata memoriae: paeniteat te certe ibi natum, ubi huius linguae cunabula recalent. (Aug. *Ep.* 17, 2).

Questo passo è di grande interesse sotto due diversi punti di vista.

In primo luogo, si noti il trattamento che Agostino riserva ai martiri menzionati da Massimo: Paolo Mastandrea ha messo in luce come Agostino non usi mai il termine *martyres*¹¹¹ per identificare i portatori dei *nomina Punica*. Mastandrea, nello specifico, richiama uno studio del 1924 ad opera di J. H. Baxter¹¹², riproponendo l'ipotesi per cui l'attenzione al nominalismo di cui dà prova Agostino sarebbe determinata dalla possibilità che i martiri in questione fossero donatisti o *circumcelliones*¹¹³, morti nelle persecuzioni macariane.

In secondo luogo, è necessario esaminare nel suo complesso il valore del legame fra l'appartenenza africana e la cultura punica; legame che, va sottolineato, si trova in questa sede espresso da Agostino in modo esplicito per la prima e unica volta. Nell'*Epistula* Agostino

¹¹⁰ Mastandrea 1985, 66 suppone che gli *Eucaddires* siano i sacerdoti della religione punica – il nome non è altrimenti attestato.

¹¹¹ Mastandrea 1985, 31 n. 13

¹¹² Baxter 1924.

¹¹³ Mastandrea 1985, 27-31.

chiede infatti a Massimo, con piglio accusatorio, di come possa egli, *Afer*, scrivendo ad *Afri* in *Africa* dimenticarsi tanto di se stesso da criticare i nomi punici. Bisogna evidenziare, innanzitutto, che tale aggressiva difesa pare essere immotivata: Massimo nella sua invettiva di fatto non solleva alcun problema né di lingua né di appartenenza territoriale. Egli considera i nomi *odiosa* solo perché era questo il sentimento provocato dalle azioni di chi li portava. Agostino, a dispetto di ciò, si impunta proprio su quello che lui ritiene essere un grave insulto alla cultura punico-africana, forse proprio per evitare di prendere posizione sul culto dei martiri. Se è difficile pensare che il fraintendimento di Agostino non fosse voluto, ancor più complesso è comprendere il preciso valore di quanto da lui affermato. Dando per assunto che il periodo di datazione dell'epistolario sia corretto, Agostino scrisse la missiva da Tagaste – luogo natio in cui si era ritirato dopo essere tornato in territorio africano – inviandola a un abitante di Madauros: entrambe le località si trovano a cavallo fra la *prouincia Proconsularis* e la *Numidia*. Tale considerazione porta a pensare che, nel fare uso dei due termini *Afer* e *Africa*, Agostino potesse fare riferimento a un contesto che trascendeva i meri limiti provinciali amministrativi: l'*Africa* a cui si riferiva avrebbe potuto essere, infatti, un'area territoriale più ampia, che valicava i confini delle due province sopra menzionate e trascendeva le differenze che intercorrevano fra confine amministrativo ed ecclesiastico. Sembra improbabile, infatti, che Agostino, nel contesto esaminato, avesse intenzione di indicare un'area o un gruppo precisamente delimitati. L'indeterminatezza del riferimento è ancor più probabile se si considera l'evidente funzione retorica del poliptoto, come ha rilevato Mastandrea¹¹⁴, e come confermano alcuni paralleli, a partire dall'*Epistula* 138.

La lettera, inviata circa vent'anni dopo rispetto al periodo di redazione dell'epistolario madaurense, è indirizzata al *tribunus et notarius* Marcellino in risposta a una sua precedente missiva (Marcellinus [Aug.], *Ep.* 136): in essa il *tribunus* chiedeva ulteriori spiegazioni in merito ad alcuni punti critici della religione cristiana su cui l'eminente Rufius Volusianus¹¹⁵, a nome del suo circolo di intellettuali, aveva a sua volta chiesto lumi allo stesso Agostino (Volusianus [Aug.], *Ep.* 135; Aug. *Ep.* 137). Marcellino, inoltre, concludendo la missiva, chiedeva al vescovo di Ippona un trattato contro altre obiezioni al cristianesimo che solevano essere mosse dai pagani (Marcellinus [Aug.], *Ep.* 136, 3). Agostino, a dispetto della richiesta ricevuta, scelse di evitare la via del trattato rispondendo alle questioni con una *Epistula* (138)

¹¹⁴ Mastandrea 1985, 67.

¹¹⁵ PLRE II: *Rufius Antonius Agrypnius Volusianus* 6, 1184-1185; PCBE I: *Volusianus*, 1228.

che, a suo dire, sarebbe stata più agevole per lo stesso Marcellino nel caso avesse voluto divulgare le sue risposte.

Dopo aver discusso a fondo le due questioni a lui poste (*Ibid.* 1, 2-1, 8; 2, 9-3, 17), Agostino concluse mostrando come il cristianesimo fosse stato utile alla *res publica* nell'evidenziare la realtà demoniaca degli antichi dèi pagani e nel mettere in luce l'inconsistenza di quelle che lui stesso definisce *artes magicae* (*Ibid.* 4, 18-19). Per sostenere la sua posizione egli chiama in causa due personaggi – Apollonio di Tiana e Apuleio – che proprio per le loro capacità magiche vengono paragonati a Cristo:

*Quis autem uel risu dignum putet, quod Apollonium et Apuleium ceterosque
magicarum artium peritissimos conferre Christo uel etiam praeferre conantur?
Quamquam tolerabilius ferendum sit, quando istos ei potius comparant quam deos
suos; multo enim melior, quod fatendum est, Apollonius fuit quam tot stuprorum
auctor et perpetrator, quem louem nominant* (Aug. Ep. 138, 18).

Tale paragone, egli sostiene, è ridicolo e lo sarebbe ancora di più se fosse stato Giove, *auctor stuprorum*, a essere paragonato a Cristo. Confrontando i passi, si nota come il punto espresso da Agostino e il modo in cui egli lo esprime non siano molto dissimili da quanto fatto da Massimo di Madauros nell'*Epistula* 16. Come i martiri di Madauros non erano per Massimo nemmeno paragonabili agli dèi immortali, così per Agostino Apollonio di Tiana e Apuleio, *magicarum artium peritissimi*, non possono essere assolutamente messi in relazione con Cristo. La similitudine diventa ancora più singolare nel paragrafo successivo. Il vescovo di Ippona, infatti, dopo aver dedicato poche righe ad Apollonio, porta l'attenzione su Apuleio¹¹⁶, scrivendo:

*Apuleius enim, ut de illo potissimum loquamur, qui nobis Afris Afer est notior, non
dico ad regnum sed ne ad aliquam quidem iudiciariam rei publicae potestatem cum
omnibus suis magicis artibus potuit peruenire honesto patriae suae loco natus et
liberaliter educatus magnaue praeditus eloquentia* (Aug. Ep. 138, 19).

Agostino ritiene di poter parlare di Apuleio in modo più esteso di quanto fatto per Apollonio di Tiana, in quanto, egli afferma, Apuleio gli è maggiormente noto: l'autore dei *Metamorphoseon libri* era, infatti, africano (vd. Aug. *Civ. Dei.* 8, 12, 25: *Apuleius Afer*) – di Madauros per la precisione – e come africano era più noto agli africani, fra i quali, naturalmente, lo stesso Agostino si include. Prima di discutere sul valore del binomio *Afris Afer*, è d'obbligo

¹¹⁶ Per l'immagine di Apuleio che emerge dal *corpus* agostiniano e del pensiero del vescovo in merito alla figura del *Madaurensis* vd. Hunink 2003.

evidenziare come, paragonando il passo di *Ep.* 138 all'epistolario madaurense, Agostino sembri tutelarsi dalla stessa obiezione posta a lui da Massimo di Madauros (*Aug. Ep.* 17, 2). Il vescovo di Ippona, in quanto africano, afferma, infatti, di potersi permettere di parlare con cognizione di causa di Apuleio. È possibile, tuttavia, che il fatto che lui stesso sostenga in termini così netti la sua appartenenza africana – il pronome *nos* è chiaro indicatore del livello personale di tale affermazione – sia una forma di tutela verso possibili critiche derivate dal fatto che, proprio come africano, egli si permette di screditare uno degli autori più rinomati del panorama culturale classico dell'*Africa*. Affermando così fortemente la sua identità africana, egli sostiene, dunque, prima che gli venga contestato da altri, di avere tutto il diritto di parlare in termini critici di Apuleio. Il legame fra l'eredità culturale punica e l'*Africa* che emerge in *Ep.* 17, 2 viene quindi sostituito in *Ep.* 138, 4, 19 dall'appropriazione culturale africana della figura di Apuleio. Se in entrambi i casi all'appartenenza africana viene accostata una determinata sfumatura culturale, l'utilizzo che di essa è fatto risulta sul piano retorico antitetico: nell'*Ep.* 17 Agostino richiama l'eredità culturale punica per attaccare il suo avversario, nell'*Ep.* 138 egli invece afferma la propria identità africana per poter fare uso della figura di Apuleio come esempio negativo, a dispetto della rilevanza culturale che questi poteva avere in *Africa*.

Che la volontà di tutelarsi mostrata da Agostino fosse reale o fosse solo una suggestione determinata dall'accostamento con le *Epistulae* madaurensi non muta il fatto che nel passo in questione compaia, ancora una volta, una chiara affermazione da parte di Agostino della propria identità africana: identità che, così affermata, assume connotati che trascendono ancora una volta i confini di una sola città e di una sola provincia e si caratterizza, allo stesso tempo, per l'appropriazione dell'eredità culturale legata alla figura di Apuleio.

Il valore di *Afer Afris* presenta dunque una valenza semantica ampia: ancora una volta, infatti, Agostino fa riferimento a un personaggio appartenente all'élite – sociale e culturale – di una città con forti legami con l'antica *Numidia*, definendolo *Afer*. Ciò che rende estremamente interessante il passaggio in questione è che esso può essere messo in relazione con un passo dell'*Apologia* di Apuleio – orazione di autodifesa giudiziaria tenuta allo scopo di ottenere l'assoluzione dall'accusa di praticare la magia nera – in cui l'autore si difende in questi termini:

De patria mea uero, quod eam sitam Numidiae et Gaetuliae in ipso confinio mei<s> scriptis ostendistis, quibus memet professus sum, cum Lolliano Auito c. u. praesente publice dissererem, seminumidam et semigaetulum, non uideo quid mihi sit in ea re pudendum, haud minus quam Cyro maiori, quod genere mixto fuit Semimedus ac Semipersa (Apul. Apol. 24).

La *patria* di cui Apuleio fa menzione è la *ciuitas* di Madauros (Apul. *Metam.* 11, 27, 9). Egli dunque si identifica in primo luogo come cittadino, ma a questa identificazione egli aggiunge una connotazione etnico-territoriale, definendosi semi *Numida* e semi *Gaetulus*. Tale dichiarazione, espressa in un'orazione pubblica tenuta alla presenza del proconsole d'*Africa* Lolliano Avito, aveva fatto sì che i suoi detrattori indicassero la sua patria come situata al confine fra *Numidia* e *Gaetulia* in modo da umiliarlo¹¹⁷. Lungi dal provare tale sentimento o quantomeno con il desiderio di rispondere a tono al suddetto tentativo di screditarlo, egli sostiene fortemente la sua identità. Apuleio è cittadino romano di Madauros, *ciuitas* posta al confine fra l'area settentrionale della regione, definita propriamente *Numidia*, e quella meridionale, definita *Gaetulia*. Questa è pertanto l'identità che egli dichiara per se stesso. Apuleio, difatti, non si definisce mai, esplicitamente *Afer*.

Le *Epistulae* 17 e 138 non sono gli unici due casi in cui il poliptoto *Afer* + *Afr** (o viceversa) si riscontra nel *corpus* agostiniano, ma sono le sole circostanze in cui tale sintagma compare all'interno di un contesto che fa riferimento alla trattatistica contro i pagani. Gli altri due casi in cui questo fenomeno linguistico appare in modo così evidente afferiscono invece alla polemistica contro i donatisti e fanno riferimento a un medesimo evento. Nel *Contra Gaudentium* (*C. Gaud.* 1, 39, 54) Agostino, infatti, riporta pedissequamente quanto scritto precedentemente nel *De gestis cum Emerito* (11), facendo uso del poliptoto nel commentare il diverso trattamento riservato dalla *pars Donati* a Ceciliano e Massimiano: il vescovo di Ippona ricorda il momento in cui aveva chiesto al vescovo donatista di Cesarea di *Mauritania* Emerito come fosse possibile ritenere che Massimiano, a cui era stato chiesto di rientrare in comunione con i donatisti, *Afer Afros non polluerit, uiuus uiuos, notus notos, particeps socios* (Aug. *G. c. Emerito*, 11), e allo stesso tempo pensare che Ceciliano avesse contaminato tutti i vescovi al di là del mare che erano rimasti con lui in comunione. Senza entrare nel merito del problema, la semplice lettura del passo rende palese la distanza fra queste due occorrenze rispetto ai casi dell'epistolario esaminati, nonché la funzione del poliptoto che ben si contestualizza all'interno degli esercizi retorici agostiniani, utilizzati nello scontro con la *pars Donati*.

La funzione retorica assolta dal chiamare in causa l'essere *Afri* che si riscontra nelle lettere 17 e 138 è, invece, completamente avulsa dal contesto ecclesiologico così come lo è il richiamo al rispetto che Massimo di Madauros avrebbe dovuto riservare ai *nomina Punica* per il solo fatto di essere un *Afer* che scrive ad *Afri* in *Africa*. Per quanto la differenza di contesto

¹¹⁷ Vd. Shaw 2014, 531. Per una panoramica sulla questione si veda Briand-Ponsart 2002.

sia palese, l'utilizzo specifico che Agostino fa del riferimento all'identità africana e alla tradizione punica a essa legata non sembra essere poi così differente. Se nel macrocontesto che è la polemica con i donatisti è possibile che affermare la propria identità africana avesse uno scopo precipuo – così come lo doveva avere il mostrare la padronanza linguistica del punico – le stesse considerazioni possono essere fatte anche per il più limitato contesto madaurense. È la necessità che, in ultima istanza, spinge Agostino a chiamare in causa l'identità africana – nei suoi aspetti di appartenenza territoriale ed eredità culturale – ed è proprio l'evidenza di questa necessità a ridurre la distanza che vi è fra i due casi madaurensi e tutti gli altri in cui, nell'insieme delle opere del vescovo, viene di fatto chiamata in causa l'identità africana. Una riflessione ulteriore è formulabile prendendo in esame le tipologie di fonti in cui emergono i riferimenti al punico: a una lettura dei passaggi in cui viene esplicitamente fatta menzione del punico¹¹⁸, si nota, infatti, che l'utilizzo di tali rimandi in funzione retorica e non descrittiva avviene prevalentemente al di fuori dell'epistolografia. Di fatto, i casi in cui il punico è menzionato nelle lettere agostiniane, se si esclude proprio l'*Epistula* 17, riportano descrizioni di eventi in cui l'utilizzo di tale lingua è primariamente elemento dell'esposizione e non argomento retorico utilizzato dal vescovo. Anche nell'epistolario inerente alle vicende di Antonino di Fussala, nel quale la necessità di trovare in breve tempo un vescovo che conoscesse il punico è enfatizzata da Agostino per giustificare il suo errore, la funzione strumentale del richiamo linguistico, lo si vedrà, è secondaria¹¹⁹. La comunità in questione necessitava realmente di un vescovo che conoscesse il punico.

Il riferimento al punico contenuto nell'*Epistula* 17 si discosta dunque sul piano funzionale dall'utilizzo che usualmente si riscontra nell'epistolario. La ragione di tale diversità deve, date le numerose criticità che lo contraddistinguono, essere ricercata nel contesto in cui tale riferimento occorre. Innanzitutto, benché sia possibile che l'*Epistula* 16 di Massimo fosse stata preceduta quantomeno da un'altra lettera scritta da Agostino, per quanto è a noi noto fu Massimo il primo a menzionare i *nomina Punica*, dando la possibilità ad Agostino di usare a suo favore quanto da lui affermato. Se poi si considera il quadro cronologico, si nota come la lettera contenga con il *De magistro* il primato per la prima attestazione del termine *Punicus* nell'intero *corpus* agostiniano e abbia di fatto quello per l'attestazione del termine *Afer*. Nella *Epistula* 17 si riscontra, inoltre, la prima attestazione in cui Agostino fa esplicitamente menzione dell'appartenenza africana e la prima in cui ne fa uso in chiave retorica per mettere

¹¹⁸ Vd. *Infra*, p. 75.

¹¹⁹ Vd. *Infra*, p. 85.

in una posizione di svantaggio il suo interlocutore. In merito va anche ribadito come l'*Epistula* 17 contenga il primo e unico caso in cui l'appartenenza africana viene legata da Agostino, in modo esplicito, all'eredità culturale punica.

Tenendo in debita considerazione le valutazioni presentate, è necessario, ora, esaminare il contesto che fa da sfondo allo scambio epistolare fra il pagano e il neoconvertito. I due interlocutori si scrivono da due località, Tagaste e Madauros, entrambe collocate in un'area limitanea fra la *Proconsularis* e la *Numidia*, territorio in cui, da quanto riportano le successive testimonianze di Agostino¹²⁰, la *Punica lingua* era lingua d'uso fra IV e V secolo, quantomeno in alcune comunità rurali, e area territoriale dove le libagioni compiute presso le tombe dei martiri dovevano essere pratica comune. Claudia Neri¹²¹ ha, in merito, sottolineato come uno dei primi impegni di Agostino dopo la sua consacrazione fu quello di fare i conti con le usanze tradizionali e gli antichi costumi degli abitanti della diocesi di Ippona, distanti dalle pratiche e dal rito cattolico. A riguardo, soprattutto per la vicinanza cronologica con l'*Epistula* 17, è particolarmente utile esaminare l'*Epistula* 22¹²² dello stesso Agostino, datata intorno al 392 e inviata in risposta a una perduta lettera del vescovo di Cartagine Aurelio (Aug. *Ep.* 22, 1, 1). Nell'*Epistula* in questione l'allora presbitero Agostino afferma, partendo dal commento di *Rm.* 13, 13-14:

Horum ergo trium cubilia et impudicitiae ita magnum crimen putatur, ut nemo dignus non modo ecclesiastico ministerio, sed ipsa etiam sacramentorum communione uideatur, qui se isto peccato maculauerit. Et recte omnino. Sed quare solum? Comissiones enim et ebrietates ita concessae et licitae putantur, ut in honore etiam beatissimorum martyrum non solum per dies sollemnes, quod ipsum quis non lugendum uideat, qui haec non carnis oculis inspicit, sed etiam cotidie celebrentur. Quam foeditatem, si tantum flagitiosa et non etiam sacrilega esset, quibuscumque tolerantiae uiribus sustentandam putaremus. [...] Sed feramus haec in luxu et labe domestica et eorum conuiuiorum, quae priuatis parietibus continentur,

¹²⁰ Vd. *Infra*, pp. 84-86.

¹²¹ Neri C. 2012 1054-1057.

¹²² La lettera è particolarmente rilevante, in quanto fornisce un termine *ante quem* per datare la consacrazione episcopale di Aurelio. Nella missiva infatti Agostino non solo definisce Aurelio, *episcopus Carthaginensis ecclesia*, ma afferma: (...) *imo sperare vehementer, quod Dominus et Deus noster per auctoritatem personae quam geris, quam non carni, sed spiritui tuo impositam esse confidimus, multas carnales foeditates et aegritudines quas Africana Ecclesia in multis patitur, in paucis gemit, conciliorum gravi ense et tua possit sanare* (Aug. *Ep.* 22, 1, 2). Questo passaggio e, nel suo complesso, lo scambio epistolare che si concluse proprio con l'*Epistula* 22 sono infatti stati ritenuti il preludio a quella stagione conciliare, auspicata da Agostino e promossa dal neovescovo di Cartagine Aurelio, che ebbe inizio a Ippona (*Concilia Africae*, a. 393, 20) qualche mese più tardi – otto ottobre del 393 – e che, nel corso del quarantennio successivo, avrebbe tentato di riformare la Chiesa cattolica d'*Africa*.

accipiamusque cum eis Corpus Christi, cum quibus panem edere prohibemur: saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum tantum dedecus arceatur. Quis enim audet uetare priuatim, quod cum frequentatur in sanctis locis; honor martyrum nominatur? Haec si prima Africa temptaret auferre, a ceteris terris imitatione digna esse deberet; cum uero et per Italiae maximam partem et in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis ecclesiis [...] dubitare quo modo possumus tantam morum labem uel proposito tam lato exemplo emendare? (Aug. Ep. 22, 1, 3-4).

Agostino si dimostra, dunque, ardentemente desideroso di porre termine, in *Africa*, alla pratica di banchettare e gozzovigliare nei pressi delle tombe dei martiri, ma è consapevole della difficoltà del compito. A queste considerazioni seguono una riflessione e una richiesta ben precisa formulata ad Aurelio: il presbitero informa il prelado cartaginese che a Ippona è presente un vescovo, Valerio¹²³ – predecessore di Agostino alla cattedra di Ippona –, pieno di virtù che proviene da *quidem illarum partium* – in riferimento alle regioni esterne all’*Africa*¹²⁴ – pronto ad effettuare questa riforma. Agostino però, dopo aver rimarcato che sarebbe stato possibile convincere il suo vescovo a fare tali riforme *etiam si Afer esset* (*Ibid.* 1, 4), si dimostra tuttavia conscio che la buona volontà di Valerio non sarebbe bastata e che per ottenere la fine di tali pratiche fosse indispensabile riunire i vescovi in concilio¹²⁵. Segue, quindi, un’altra richiesta più immediata: il presbitero chiede ad Aurelio di prendere personalmente provvedimenti contro i menzionati malcostumi – sottolineando che egli già da diacono aveva avvertito quelle pratiche –, in modo che l’esempio della cattedra di Cartagine, faro autorevole della Chiesa in *Africa*, facesse da guida alle altre sedi episcopali del territorio. Lo scopo dichiarato di Agostino era che l’esempio di Cartagine – *sicut uidetur audaciae mutare conari, quod Carthaginensis ecclesia tenet sic magnae inpudentiae est uelle seruare quod Carthaginensis ecclesia correxit* (*Ibid.* 1, 4) –, assieme all’ausilio delle Scritture (*Ibid.* 1, 5), inducesse altri vescovi, ancor prima del concilio, a lottare contro le pratiche menzionate e che, attraverso il loro intervento, si potesse convincere di conseguenza finanche l’*inperita plebs* (*Ibid.* 1, 6).

L’*Epistula* 22 si dimostra pertanto alquanto significativa sotto vari aspetti. Gli accenni che si riscontrano sulla figura del vescovo Valerio mostrano un altro esempio di identificazione di un soggetto su base territoriale. Egli non è *Afer*: proviene, infatti, da un’altra parte dell’Impero.

¹²³ PCBE I: *Valerius* 2, 1139-1141.

¹²⁴ Agostino nelle sue opere non svela la precisa origine del vescovo di Ippona, mentre il suo biografo, il vescovo di Calama Possidio, riferisce che egli era greco (Possid. *Vita Aug.* 5, 2).

¹²⁵ Alcuni provvedimenti a riguardo si riscontrano ad esempio in *Concilia Africae*, Reg. Carth. 83, 204-205 (a. 401).

Rilevante è altresì che venga messo in evidenza che Valerio sarebbe stato convinto lo stesso a effettuare la battaglia contro la ritualità impropria del *populus* ipponiense anche se fosse stato africano. Agostino considerava dunque un vescovo africano, in linea di massima, un soggetto più difficile da convincere a contrastare tali pratiche di un vescovo non africano. Inoltre, fatto non meno degno di nota, Agostino, mettendo in luce la persistenza del fenomeno in *Africa*, dimostra di ritenerlo peculiare della cristianità africana. A riprova di ciò è utile richiamare brevemente *Confessiones*, 6, 2, 2. In tale passo, infatti, Agostino rende noto che la madre Monica¹²⁶, durante il suo soggiorno a Milano, in linea con la consuetudine africana – *sicut in Africa solebat* – aveva portato libagioni *ad memorias sanctorum (martyrum)*, ma era stata fermata dall'*ostiario*, esecutore di un'ordinanza del vescovo Ambrogio, che impediva tali pratiche. Lei, pia e morigerata, aveva immediatamente compreso la giustezza di tale ordinanza e si era adeguata, ma il passo lascia intendere come questo rapido adattamento fosse qualcosa che Agostino riteneva inconsueto – va comunque tenuta in considerazione una possibile idealizzazione dei comportamenti materni. Il fenomeno dunque si può considerare, almeno per quanto riguarda il pensiero di Agostino e il tempo storico in cui egli scrisse, tratto distintivo e alquanto radicato della ritualità africana. Considerando, infine, il contesto, il fatto che lo scambio con Aurelio facesse riferimento all'ambito ecclesiastico e che Ippona e la sua comunità di fedeli afferissero alla provincia ecclesiastica di *Numidia*, è ragionevolmente plausibile supporre che l'*Africa* a cui Agostino faceva riferimento fosse la diocesi d'*Africa* nel suo insieme.

L'*Epistula* è, dunque, di grande interesse per le informazioni che essa fornisce sull'autorità che la sede primaziale di Cartagine aveva sul territorio africano, per il quadro che essa presenta della rilevanza che, nel periodo considerato, doveva avere il dibattito sulle modalità del culto rivolto ai martiri¹²⁷ e perché essa mostra chiaramente che l'idea di una comunità africana contraddistinta da determinate caratteristiche era già, al tempo, ben sviluppata nel pensiero di Agostino. Ancora, lo stesso passaggio delle *Confessiones* fornisce un dettaglio alquanto rilevante al fine dell'esame dell'*Epistula* 22 e dell'*Epistula* 17: la pratica di

¹²⁶ Aug. *Conf.* 9, 13, 37. Il nome di carattere teoforico potrebbe essere legato alle sue origini numide o berbere e richiamare la dea Mon, di cui era forte il culto nella città vicina di Thibilis (CIL 8, 14911; 17798; vd. Frend 1952, 229-232; Brett-Fentress 1996, 71).

¹²⁷ Per una panoramica generale sul fenomeno rimando a Brown 1981; Scimè 2004; Scorza Barcellona 2005a; b; Bisconti-Mazzoleni 2005; Zocca 2003; 2004; 2008; Meyendorff 2009, 107-111; Luongo 2012; Bisconti 2013, 27-31; 37-44; Heid 2014.

portare vivande presso le tombe dei martiri era stata proibita da Ambrogio a Milano *quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima* (*Ibid.* 6, 2, 2).

Alla luce di tutte queste informazioni come interpretare dunque il duro scambio contenuto nel secondo paragrafo delle *Epistulae* 16 e 17? Il quadro fornito da *Ep.* 22 e da *Conf.* 6, 2, 2 mette in evidenza la rilevanza che il culto dei martiri aveva in *Africa*: i due passi non solo attestano come tale culto fosse presente sia in area numidica che in *Proconsularis*, ma come esso fosse considerato da Agostino pratica comune fra gli africani. Entrambi i passaggi mostrano, inoltre, la volontà di Agostino di eradicare le pratiche con cui esso era effettuato e la consapevolezza che egli aveva della difficoltà del compito. Supponendo che Massimo di Madauros avesse una minima consapevolezza di queste questioni è possibile ipotizzare che il secondo paragrafo dell'*Ep.* 16 fosse stato scritto con l'intenzione di toccare un tasto dolente per Agostino, in modo tale da mettere così in difficoltà il suo interlocutore. Affermare di ritenere deprecabile la sostituzione di individui, quantomeno discutibili, agli antichi dèi, soprattutto in forme culturali che richiamavano proprio le pratiche pagane, doveva essere un affondo degno di nota. Affondo che aveva come obiettivo centrale l'evidenziare un fenomeno degenerativo di cui si incolpava proprio la religione cristiana.

Data la veemenza della replica, è probabile che le osservazioni di Massimo di Madauros dovettero colpire nel segno e mettere in difficoltà Agostino: egli non poteva difendere le pratiche che lui stesso personalmente avversava e che, allo stesso tempo, non ancora presbitero, non aveva alcun titolo per contrastare pubblicamente nel luogo in cui viveva. Questa situazione di difficoltà non venne risolta dal neoconvertito, ma dall'esperto retore che aveva forgiato le sue capacità a Madauros e Cartagine (vd. *Aug. Conf.* 2, 3; 3, 1-6; 4, 2, 2), prima, e le aveva perfezionate a Roma e Milano (vd. *Ibid.* 5, 8, 14; 5, 13, 23; *Possid. Vita Aug.* 1, 2), poi. Agostino, difatti, non manca di replicare all'affondo del grammatico, ma lo fa spostando l'attenzione dagli argomenti sui quali tale affondo si strutturava: egli non spende una parola sul culto dei martiri e non esprime il suo pensiero in merito, ma attacca Massimo di Madauros sul trattamento riservato ai *nomina Punica*, dando particolare attenzione all'appartenenza africana e alla cultura punica a essa legata.

Parlando di appartenenza africana, egli risponde alla nuova sensibilità di fine IV e inizio V secolo – di cui lui stesso è il più grande testimone – secondo la quale, almeno per quanto riguarda il territorio africano, le persone venivano identificate per la loro appartenenza a una determinata comunità allargata, che trascendeva i confini cittadini e quelli provinciali, e veniva

tratteggiata con una più o meno lieve sfumatura etnica. L'idea di tale comunità, creata secoli prima dall'imposizione di un etnonimo, si era diffusa con l'ampliarsi del dominio romano e si era imposta in modo così radicato e sentito da poter essere usata, alla fine del IV secolo, come argomento retorico usato da africani, contro africani, in *Africa*. È allo stesso modo probabile che i presupposti legati alla nascita di tale comunità fossero rimasti impressi nella memoria di coloro che si definivano africani e fossero divenuti un aspetto proprio della loro cultura: *Afri* erano inizialmente coloro che in *Africa* non erano *Romani*. *Afri* erano i *Punici* sotto il dominio romano. *Punica* era la cultura che li caratterizzava e la lingua che parlavano. Ed è proprio su cultura e lingua che l'attacco di Agostino si sviluppa: il neoconvertito dimostra infatti di conservare la memoria storica dei libri punici di re Iempsale, di sallustiana memoria, sottolineando come la rilevanza dei loro contenuti fosse confermata da *uiri doctissimi*. Il punico è dunque identificato esplicitamente come lingua di alta cultura: l'*Africa* ne è la culla ed è il luogo dove ancora risuonano i nomi pronunciati in quella lingua, gli stessi nomi che Massimo non disdegna di denigrare. Di uno di essi, Namphamo, Agostino presenta perfino l'etimologia – *boni pedis homo* – e chiede al grammatico se ritenesse degno di riso anche Virgilio, in quanto usava la medesima espressione in latino nel parlare di Ercole (Verg. *Aen.* 8, 302). L'attacco di Agostino porta al completo ribaltamento dell'*argumentatio* di Massimo. Quest'ultimo, che aveva attaccato Agostino sulle pratiche della Chiesa africana, si trova a dover rispondere sul piano del paganesimo romano: nella sua replica, infatti, Agostino stila un elenco delle divinità dai nomi che egli riteneva buffi e che erano adorate dai *Romani antiqui*, chiosando:

[...] *quae si neglegis, Romanos deos neglegis, ex quo intellegeris non Romanis initiatus sacris, et tamen Punica nomina tamquam nimium Romanorum altaribus deditus contemnis ac despicias* (Aug. *Ep.* 17, 2).

Massimo di Madauros non conosce nemmeno le divinità pagane dell'antica Roma eppure osa disprezzare i *nomina Punica*. I donatisti non conoscono le sacre Scritture eppure osano utilizzarle per affermare che essi sono l'unica vera Chiesa in *Africa*. L'impostazione della critica retorica agostiniana è evidentemente simile, muta però il retroterra culturale a cui egli si rifà per confutare e ribaltare le argomentazioni dell'avversario. Nell'epistolario madaurense, Agostino sposta il discorso sulla cultura punica, rappresentata dai nomi citati dal grammatico, per poter rimarcare la distanza culturale che divideva il suo avversario dal suo stesso territorio, screditandolo. Così facendo, Agostino ottiene un secondo risultato: egli riesce a impostare una critica al paganesimo che gli permette di rimarcare la mancanza di conoscenze del suo avversario anche su questo argomento. Sebbene il mezzo sia differente e lo sia anche

l'avversario, quanto riscontrato in questo passaggio risulta essere molto simile a quanto esaminato per il *Sermo* 46¹²⁸. Appartenenza africana e cultura punica si rivelano essere, ancora una volta, strumenti di una precisa costruzione retorica. L'espedito utilizzato dall'oratore Agostino per uscire da una situazione di difficoltà, in cui era stato posto dal grammatico di Madauros, divenne argomento retorico usuale nella polemica contro i donatisti.

Proprio alla luce dell'utilizzo strumentale che di esse viene fatto, identità africana e cultura punica dovevano avere un significato per i due interlocutori, nonché per coloro che successivamente avrebbero usufruito dell'*Epistula* stessa. Quanto emerso dal confronto dell'*Epistula* 138 e il ventiquattresimo capitolo dell'*Apologia* di Apuleio aiuta a capire il valore di appartenenza e cultura e il mutamento che tali valori avevano subito con il trascorrere del tempo. L'identificazione di se stessi in qualcosa che vada oltre la singolarità, la partecipazione a un'entità attraverso cui trascendere l'io – un gruppo, una *ciuitas* o una comunità ancora più ampia – connota intrinsecamente l'essere umano e permette di identificarsi e trovare il proprio posto nel mondo. Se si accetta che il passare del tempo avesse portato gli *Afri* a essere identificati e identificarsi come una determinata comunità, caratterizzata da molteplici aspetti, come sembra emergere dai testi esaminati, non c'è ragione di credere che il senso di appartenenza a tale comunità non fosse sentito: Apuleio si identifica fieramente come semi *Numida* e semi *Gaetulus*, non solo perché era utile al fine di replicare a tono ai suoi accusatori, ma anche perché l'identità di cittadino di una *ciuitas* posta al confine fra quelle due aree era l'identità in cui egli si riconosceva. Tre secoli e mezzo dopo, Agostino non ha ragione di fare menzione di tale identità perché il senso di appartenenza che caratterizzava i soggetti che vivevano in *Africa* aveva subito un'evoluzione: l'autoidentificazione degli *Afri* doveva aver avuto come conseguenza la creazione di un canone culturale rispetto al quale coloro che si ritenevano appartenenti a tale gruppo dovevano essere comunemente partecipi. Ragionevolmente, a questo canone dovevano afferire sia l'eredità culturale e linguistica punica che la figura stessa di Apuleio, identificato per questo come *Afer*.

¹²⁸ Vd. *Supra*, pp. 34-37; 45-46.

3. 4. Riflessioni sull'utilizzo della lingua punica: letture contrapposte della *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, 13

A più di cinquecentocinquanta anni dalla distruzione di Cartagine l'eredità punica ha come sua più chiara espressione nel *corpus* agostiniano il richiamo a modi di dire e termini derivati dall'antica lingua semitica in uso in *Africa* ben prima del declino della potenza cartaginese. All'interno di una discussione dialogica tra Agostino e suo figlio Adeodatus (a sua volta questo nome è calco del punico Mutunba'al o Iatanbaal¹²⁹) in merito alla funzione del linguaggio e alla comprensione delle parole, ad esempio, Agostino richiama un precedente colloquio avuto con il figlio e ammette di essere stato a lungo in dubbio sul significato semantico che Adeodatus aveva dato a un termine in punico:

Omitto, quod multa non bene audimus et quasi de auditis diu multumque contendimus, uelut tu nuper uerbo quodam Punico, cum ego misericordiam dixissem, pietatem significari te audisse dicebas ab eis, quibus haec lingua magis nota esset [...] diu te tamen arbitratus sum nescire, quid tibi dictum sit, cum ego nescirem, quid dixeris; nam si te bene audissem, nequaquam mihi uideretur absurdum pietatem et misericordiam uno uocabulo Punice nominari (Aug. De mag. 13).

Dall'analisi testuale si comprende come Agostino fosse consapevole della sua non perfetta conoscenza del punico e come imputasse a un mero fraintendimento il suo errore. L'errore stesso e la menzione fatta per bocca del figlio di come vi fossero alcuni *quibus haec lingua magis nota esset* lasciano però supporre che l'asserita padronanza fosse in realtà limitata, supposizione confermata dal fatto che nessuna testimonianza atta a confutare questa impressione è fornita nelle sue opere: la conoscenza del punico si esplica in Agostino esclusivamente nella menzione di alcuni termini, tradotti e paragonati a termini ebraici, greci e latini, e nella menzione dell'esistenza della lingua stessa. Si noti, inoltre, che queste attestazioni si riscontrano solamente all'interno di particolari passi in cui l'autore tratta dei processi originativi del linguaggio e della parola¹³⁰ (Aug. *In Iohan. eu. tract.* 14, 7; *Serm. Dolbeau*, 3,

¹²⁹ Adams 2003, 238 (n. 496 per ulteriori riferimenti).

¹³⁰ Secondo Burton 2012 la preoccupazione di Agostino sulla lingua e il senso della sua importanza è tipico di molti cittadini istruiti dell'Impero: per essi infatti la lingua era la chiave per reclamare identità e *status*. Con il cristianesimo, sottolinea Burton, questo processo era divenuto più ricco e complesso: Agostino è conscio che sia Dio a essere l'origine della lingua. È la parola di Dio (*uerbum Dei*) che informa e dà senso e significato all'eterna espressione (*uox*). Cristo è secondo Burton *the One Teacher* che sottoscrive tutte le comunicazioni umane, prevenendo che queste diventino un mero infinito regresso di segni che puntano ad altri segni. Il linguaggio è quindi una attività di Dio, dato da Dio e intrinsecamente piacevole. Il linguaggio è intimamente connesso con la

7-8; 24, 2; *Serm.* 288, 3) o compie l'esegesi e il commento di passi biblici (Aug. *Enarr. in ps.* 123, 8; 136, 18; *Quaest. in Heptat.* 7, 16; *Serm.* 113, 2; 2; 4, 4; 359 A, 11; *De Serm. Dom. in monte*, 2, 47; *In Iohan. eu. tract.* 15, 27; *Locut. in Heptat.*, 1, 24; *C. Pet.* 2, 104, 239). Tali conoscenze, per quanto limitate, ad ogni modo non dovevano essere capillarmente diffuse¹³¹, in quanto lo stesso Agostino, durante un sermone, affermò esplicitamente di non aver voluto pronunciare in punico un determinato proverbio e di averlo voluto tradurre, in quanto parte del suo uditorio non sarebbe stato in grado di comprenderlo altrimenti:

Prouerbiū notum est Punicum, quod quidem Latine uobis dicam, quia Punice non omnes nostis. Punicum enim proverbium est antiquum: "Nummum quaerit pestilentia; duos illi da, et ducat se". (Aug. *Serm.* 167, 4).

Come spesso accade con l'omiletica agostiniana, le poche informazioni di contesto all'interno del sermone non consentono di comprendere con precisione né il luogo in cui il discorso venne pronunciato né la composizione dell'uditorio, minando così in partenza qualsivoglia categorizzazione dettagliata – sociale o culturale – dello stesso. L'incertezza del contesto che funesta l'omiletica e la mancata conoscenza di una reale incidenza del punico nel linguaggio comune non escludono tuttavia la formulazione di alcune considerazioni di carattere ipotetico sul valore e la funzione che poteva avere il richiamo alla *lingua Punica*. Le citazioni che Agostino fa di termini punici – nei casi presentati non vi è dubbio che si tratti di termini appartenenti al gruppo linguistico semitico – possono essere infatti considerate come un modo per agevolare la comprensione a coloro che avevano nel punico la loro lingua preminente, una maniera, seppur indiretta, per esaltare la lingua punica giustapponendola alle lingue in cui venivano tramandate le Scritture oppure una semplice dimostrazione di erudizione da parte di Agostino. La difficoltà insita nel dirimere tale questione è ben espressa dalle diverse posizioni che si rilevano in due articoli¹³² che trasversalmente trattano del problema, esaminando il medesimo passo agostiniano: il tredicesimo paragrafo della *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*. Fondamentale, in quanto unica occasione in cui Agostino mostra chiaramente che la lingua parlata dai *rustici* nei dintorni di Ippona era lingua semitica, il paragrafo in questione contiene una riflessione trinitaria scaturita da un dialogo fra il vescovo di Ippona Valerio¹³³ e,

capacità di ragionare che gli uomini e gli angeli condividono e che li differenzia dalle bestie. Vi è dunque una profonda connessione fra linguaggio e razionalità: Agostino, sostiene Burton, vede la razionalità, derivata da Dio, come un modo per spingere gli umani a creare una lingua per godere di pieni e benefici legami sociali.

¹³¹ Cfr. Aug. *Ep.* 108, 5: il donatista Macrobio si avvale di un *Punicus interpres* per comunicare con i *circumcelliones*.

¹³² Saumagne 1953; Quinn *et alii* 2014.

¹³³ Gli avvenimenti si collocano dunque prima del 395, anno in cui lo stesso vescovo morì.

per l'appunto, alcuni *rustici* della sua diocesi¹³⁴. La complessità dell'interpretazione del dialogo, contenuto in un commento incompiuto della lettera di Paolo ai Romani, è che esso si basa su un malinteso interpretativo: Valerio, udendo pronunciare da alcuni *rustici* che risiedevano nei pressi di Ippona il termine punico per il numero tre (che doveva essere simile all'ebraico *shâlôsh*), lo aveva interpretato come il termine latino *salus*. Il vescovo, colpito dalla consonanza, ritenne che essa non fosse casuale, ma voluta dalla Provvidenza: non poteva essere un caso che il termine *salus* venisse compreso da un punico con il numero tre. La Trinità è, infatti, salvezza. A queste considerazioni è poi accostato un passo delle Scritture (*Mt.* 15, 26-27), attraverso il quale viene messa in relazione la lingua punica con quella parlata dai Cananei. Tale connessione viene ribadita da un'affermazione identitaria, pronunciata dagli stessi *rustici*: costoro, interrogati sulla loro identità, si sarebbero dichiarati Cananei.

Charles Saumagne¹³⁵ interpretò il passo come un modo per esaltare la lingua punica, parlata dall'uditorio agostiniano, e legò tale esaltazione all'ipotesi che vi fosse *in loco* una leggenda che aveva la funzione di attestare il primato insediativo in *Africa* dei Numidi. Josephine Quinn, Neil McLynn, Robert M. Kerr e Daniel Hadas¹³⁶, invece, propongono una lettura che elimina sostanzialmente la presunta affermazione identitaria dei *rustici*. Tale lettura del passo, tuttavia, rende più complesso spiegare perché Agostino faccia riferimento alla *Punica lingua*: il riferimento, difatti, viene interpretato come un'espressione pura e semplice dell'erudizione del vescovo. Entrambe le spiegazioni sono a mio avviso insoddisfacenti: la prima, in quanto basata su presupposti errati, la seconda, in quanto incompleta. Ritengo perciò utile presentare il passo nella sua interezza ed esaminare i due articoli nel dettaglio, per meglio comprenderne le criticità e, quindi, a partire da quelle analisi, cercare di formulare una risposta più concreta per spiegare l'uso del punico in Agostino. Il tredicesimo paragrafo dell'*Inchoata expositio* è il seguente:

Quo loco prorsus non arbitror praetereundum, quod pater Valerius animaduertit admirans in quorundam rusticanorum collocutione. Cum alter alteri dixisset: "Salus", quaesivit ab eo, qui et Latine nosset et Punice, quid esset salus; responsum est: "Tria". Tum ille agnoscens cum gaudio salutem nostram esse Trinitatem concinentia linguarum non fortuitu sic sonuisse arbitratus est, sed occultissima

¹³⁴ La *ciuitas* di Ippona, fra i principali centri urbani dell'antico regno di Numidia, in epoca tardo antica faceva parte amministrativamente dell'*Africa proconsularis*, mentre afferiva sul piano ecclesiastico alla diocesi di *Numidia* (vd. Lepelley 1981, 113-125; Desanges et alii 2010, 157-158).

¹³⁵ Saumagne 1953.

¹³⁶ Quinn et alii 2014.

*dispensatione diuinae prouidentiae, ut cum Latine nominatur salus a Punicis intelligantur tria, et cum Punici lingua sua tria nominant, Latine intelligatur salus. Chananaea enim, hoc est Punica mulier de finibus Tyri et Sidonis egressa, quae in Euangelio personam gentium gerit, salutem petebat filiae suae, cui responsum est a Domino: non est bonum panem filiorum mittere canibus (Mt. 15, 26). Quod crimen obiectum illa non negans tamquam de confessione peccatorum impetratura salutem filiae, hoc est nouae uitae suae: ita, inquit, Domine, nam et canes edunt de micis, quae cadunt de mensa dominorum suorum (Mt. 15, 27). **Tria enim mulieris lingua salus uocantur, erat enim Chananaea. Vnde interrogati rustici nostri, quid sint, Punice respondentes: “Chanani”, corrupta scilicet sicut in talibus solet una littera, quid aliud respondent quam Chananaei?** Petens itaque salutem Trinitatem petebat, quia et Romana lingua, quae in salutis nomine Trinitatem Punice sonat, caput gentium inuenta est in aduentu Domini; et diximus Chananaeam mulierem gentium sustinere personam. Panem autem appellans Dominus id ipsum quod a muliere petebatur, quid aliud quam trinitati attestatur? Namque alio loco eandem Trinitatem in tribus panibus intelligendam esse apertissime docet. Sed haec uerborum consonantia siue prouenerit siue prouisa sit, non pugnaciter agendum est, ut ei quisque consentiat, sed quantum interpretantis elegantiam hilaritas audientis admittit. (Aug. Ep. ad Rom. inch. exp. 13).*

3. 4. 1. *Inchoata expositio*, 13: la lettura di Saumagne

Charles Saumagne¹³⁷ commenta il passo nella sua replica a un precedente contributo di Christian Courtois¹³⁸, desideroso di dimostrare che la *Punica lingua* menzionata da Agostino non potesse essere la lingua libica, come proposto invece proprio da Courtois. Il tredicesimo paragrafo dell'*Inchoata expositio*, di una chiarezza peculiare per l'obiettivo postosi da Saumagne, viene però da lui sovra-interpretato.

Saumagne struttura la sua analisi partendo dal paragrafo dodicesimo dell'opera agostiniana, in cui il vescovo presenta vari passi biblici dove vi era una sorta di prefigurazione della dottrina della Trinità (Aug. Ep. ad Rom. inch. exp. 12). È da uno di questi passi (Gc. 1, 1), infatti, che Agostino è spinto a narrare gli eventi descritti nel tredicesimo paragrafo: egli dopo aver affermato che il termine *salutem*, presente nel passo biblico, era stato utilizzato in vece del

¹³⁷ Saumagne 1953.

¹³⁸ Courtois 1950.

termine *trinitate*, è condotto da tale considerazione a descrivere gli eventi a cui aveva assistito. Saumagne sostiene che la storia in sé, e il conseguente tentativo di stabilire una relazione storica e geografica tra punici e Cananei, fosse un modo tramite il quale Agostino tentava di rendere più accattivanti per i suoi lettori africani le proprie conclusioni esegetiche, facendo riferimento a un'osservazione etnografica e linguistica presa in prestito dal *milieu* culturale circostante. Agostino, così facendo, voleva mostrare al suo pubblico, parlante punico – lingua derivata dal cananeo e simile all'ebraico –, che stava usando la stessa lingua in cui erano espresse le profezie sulla Trinità¹³⁹. Saumagne ritiene, dunque, che i *rustici* di cui parla Agostino «se savent *Chananaei, hoc est Punici*» e che essi parlassero il punico, lingua semitica, come semitica era la lingua in cui originariamente erano scritte le Scritture¹⁴⁰. Saumagne, infine, dopo aver riportato altri esempi atti a dimostrare che il punico fosse per Agostino lingua semitica, conclude il suo articolo sottolineando come il riferimento alla *mulier Chananaea de finibus Tyri et Sidonis egressa* mostri chiaramente i processi di mutamento attraverso cui un evento della storia profana diventa leggenda cristiana. Il rimando è a quanto ipotizzato da Stéphane Gsell¹⁴¹, per il quale poteva essere che il nome di Cananei, dato agli africani parlanti punico, fosse stato attribuito loro in seguito alla diffusione della conoscenza della Bibbia in territorio africano. Nel corso del III secolo, alcuni autori cristiani avrebbero poi legato a Canaan «les Africains de langue punique». I chierici, quindi, avrebbero divulgato sul territorio questo concetto tanto capillarmente che i contadini di Ippona di fine IV secolo si identificavano come Cananei. Saumagne applica, a sua volta, concezioni etniche a questa ipotesi: i *Numides*, consapevoli della grande antichità del loro insediamento e obbedendo all'istinto collettivo di darsi nobili origini tentarono forse di differenziarsi dai Punici, onde evitare qualsiasi subalternità nei confronti di Cartagine. Nel periodo cristiano si sarebbe affermata quindi la leggenda secondo cui coloro che avevano portato la lingua punica ai Numidi fossero i Cananei e non gli Ebrei, assassini di Cristo. Gli stessi Cananei, giunti in *Africa*, giustapponendosi agli autoctoni, avrebbero dato dunque i natali ai Numidi, prima dell'arrivo dei fenici che fondarono Cartagine¹⁴². Attraverso questa leggenda la *Numidia* otteneva così la priorità di insediamento in *Africa*, il primato della lingua e, allo stesso tempo, quello della prefigurazione del cristianesimo. La leggenda cristiana a cui fa riferimento Saumagne – egli lo afferma chiaramente – sarebbe la stessa che, «adaptée aux vraisemblances historiques, en dernier lieu, par quelque clerc donatiste des campagnes», è

¹³⁹ Saumagne 1953, 173.

¹⁴⁰ *Ibid.* 175

¹⁴¹ Gsell 1913-1928, vol. 1, 341 n. 3.

¹⁴² Saumagne 1953, 177.

testimoniata da Procopio nel *Bellum Vandalicum* (BV, 2 (4), 10, 12-29) riguardo l'origine del ἔθνη Μάρουσιών.

È probabile che Agostino tentasse di rendere più accattivanti ai suoi lettori africani le sue conclusioni esegetiche con un esempio che facesse riferimento a una tradizione culturale in cui essi si identificavano – i riferimenti linguistici al punico – e allo stesso modo è plausibile che egli volesse ottenere un risultato analogo legando la lingua parlata dai suoi uditori alla lingua delle Scritture – l'accostamento della lingua punica con quella dei Cananei è adatto allo scopo. Meno convincenti sono le considerazioni di Saumagne riguardanti l'affermazione identitaria espressa dai *rustici* di Ippona. Innanzitutto, va sottolineato che Agostino nell'*Inchoata expositio* non usa il termine *Punicus* in accezione etnica: nell'unico caso, infatti, in cui il termine *Punicus* nell'opera va a indicare un gruppo di persone, esso è contrapposto al termine *Latine* e fa riferimento a un gruppo di parlanti la medesima lingua. Nell'esposizione è il piano linguistico a essere prevalente. In secondo luogo, per quanto sia possibile che il richiamo al Vangelo di Matteo sia da mettere in relazione con una leggenda cristiana presente sul territorio africano, è alquanto improbabile che Agostino, seppur con la volontà di compiacere il suo uditorio – oltretutto di estrazione e provenienza imprecisata –, volesse richiamare anche lontanamente un presunto primato numidico in un periodo in cui infuriava lo scontro con i donatisti. Costoro avevano proprio in Numidia il centro preminente del loro potere e legavano al territorio africano le loro pretese di essere Chiesa universale. Va detto che il collegamento fatto da Saumagne fra il passo evangelico e l'interpretazione che lui stesso dà della leggenda cristiana è abbastanza sfumato. Egli infatti non esplicita chiaramente di ritenere che la leggenda volta a testimoniare il primato numida sull'*Africa* fosse conosciuta da Agostino, ma suggerisce il collegamento giustapponendo l'esplicazione della leggenda alla sua esegesi del passo.

3. 4. 2. *Inchoata expositio*, 13: la lettura di Quinn (*et alii*)

Come si è avuto modo di dire, più recentemente un gruppo di studiosi ha ripreso la questione nell'articolo *Augustine's Cananitees*¹⁴³. Tale contributo si concentra sullo studio della presunta affermazione identitaria formulata dai *rustici* – [...] *Vnde interrogati rustici nostri, quid sint, Punice respondentem: Chanani* [...] – con l'obiettivo di valutarne l'affidabilità a partire dalla stessa tradizione testuale che la riporta ed esaminare i problemi che essa comporta nel suo stesso esplicitarsi. Le criticità evidenziate sono le seguenti:

- sebbene l'espressione dei *rustici* sia stata per lungo tempo ritenuta prova della presenza di «self-identified Canaanites» in *Africa*, nel periodo tardo antico, e testimonianza circostanziale atta a dimostrare che coloro che vengono solitamente identificati come fenici, definissero se stessi Cananei¹⁴⁴, tale identificazione ha però un solo precedente per il territorio algerino in una dedica di El-Hofra (KAI 116), cronologicamente distante cinque secoli dal periodo agostiniano¹⁴⁵;
- l'espressione *erat enim Chananaea*, contenuta nella frase – [...] *Tria enim mulieris lingua salus uocantur, erat enim Chananaea* [...] – che precede la domanda posta ai *rustici*, nell'interpretazione comune viene messa in relazione alla donna proprio alla luce della successiva auto-identificazione dei *rustici* in *Chanani/Chananaei*, sebbene potrebbe essere riferita sia alla *mulier* che alla lingua. All'affermazione di un'identità collettiva viene fatta corrispondere, dunque, l'affermazione di un'identità personale. Dal momento che la donna e i *rustici* condividono la stessa identità cananea, l'interpretazione determinata da tale congruenza comporta che essi condividano, allo stesso modo, la stessa lingua¹⁴⁶;
- la presunta affermazione identitaria oggetto di analisi non sembrerebbe essere un'osservazione antropologica formulata da Agostino, ma semplicemente una considerazione di carattere generale – forse, formulata dallo stesso Valerio –, volta al supporto della sua posizione teologica¹⁴⁷;

¹⁴³ Quinn *et alii* 2014.

¹⁴⁴ *Ibid.* 176 n. 3.

¹⁴⁵ *Ibid.* 177 n. 5.

¹⁴⁶ *Ibid.* 179.

¹⁴⁷ *Ibid.* 180.

- la sorpresa suscitata dalla risposta dei *rustici* negli ascoltatori mal si accorda a un'affermazione identitaria che avrebbe dovuto, per sua stessa natura, essere conosciuta da secoli¹⁴⁸;
- è Agostino (Valerio) ad affermare questa identità, dando voce ai *rustici*, e a esplicitare un legame punico/canaanita. I *rustici* sono soggetto silente di questa affermazione¹⁴⁹.

Partendo da queste considerazioni ed evidenziando nuovamente la debolezza sostanziale dell'interpretazione etnica¹⁵⁰, viene preso in esame l'utilizzo del termine *Punicus* in Agostino e, sottolineando come egli usi il vocabolo prevalentemente per indentificare un gruppo linguistico, piuttosto che un gruppo etnico, viene ipotizzato che egli potesse fare lo stesso uso del termine *Chanani/Chananaei*. È proprio il piano linguistico a rivelarsi centrale nella questione: viene mostrato, infatti, come la domanda *quid sint?* fosse insolita per chiedere a un gruppo di persone la loro identità collettiva¹⁵¹ e come la risposta alla domanda stessa, chiesta in lingua punica, venisse riportata in latino¹⁵².

La conclusione degli autori è, quindi, che vi siano molteplici ragioni per dubitare dell'affidabilità storica e di quella testuale dell'espressione pronunciata dai *rustici*. I risultati di una recente analisi critica della tradizione manoscritta del testo (a opera di D. Hadas) sembrerebbero confermare tale supposizione: il sintagma *quid sint?* potrebbe essere, infatti, derivato da una correzione errata di *quid sit?*, contenuta nell'archetipo¹⁵³, e conseguente alla presenza del termine plurale latino *Chanani*, rilevato nella risposta. Il sintagma *quid sit?* sarebbe dunque riferito o alla *mulier* o al termine *lingua* e implicherebbe la relativa reinterpretazione del termine *Chanani*: il termine sarebbe, infatti, la trascrizione di una forma aggettivale punica femminile, presentante la caduta dell'occlusiva finale /t/¹⁵⁴. Per coerenza interpretativa, viene poi supposto che sia il *quid sit?* che il *erat enim Chananaea* fossero riferiti al vocabolo *lingua e*, di conseguenza, è proposta la seguente traduzione:

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.* 181 n. 12

¹⁵⁰ *Ibid.* 181 n. 14

¹⁵¹ *Ibid.* 182 n. 16: la formulazione *qui sint?* è ritenuta maggiormente corretta alla luce di altri esempi.

¹⁵² *Ibid.* 182-183; vengono formulate alcune considerazioni riguardo l'uscita che avrebbe dovuto avere il termine in punico (*Chananim*) e in merito all'errore segnalato da Agostino.

¹⁵³ *Ibid.* 183-185; Appendix 2, 197: riporta la lezione della frase dei vari manoscritti.

¹⁵⁴ *Ibid.* 186 e n. 31: mostrano come questa ipotesi sia linguisticamente possibile.

For in the woman's language *tria* is said as *salus*. For it was Canaanite, for which reason our rustic, when asked what it is, replied¹⁵⁵ in Phoenician *Chanani*¹⁵⁶.

Per quanto la correzione volta a dare tale interpretazione presenti a sua volta delle criticità¹⁵⁷ e vada ancora considerata come provvisoria, va detto che il quadro che ne consegue rende il passo dell'*Inchoata expositio* meno anomalo se messo in relazione alle altre menzioni del punico fatte da Agostino. Considerando l'analisi filologica compiuta dal gruppo di studiosi alquanto preziosa al fine di una migliore comprensione della questione del punico in Agostino, non ritengo, tuttavia, che la risposta fornita riguardo alle motivazioni sottostanti l'utilizzo della lingua punica da parte del vescovo sia sufficiente:

An intelligent and erudite member of the élite is displaying his intelligence and erudition for those capable of appreciating these qualities, by deploying unexpected material and treating it in unexpected ways. The Punic words that signify so much for the modern historians were of secondary importance at most to an author whose primary concern was an exhibition of exegetical expertise and they cannot be taken as straightforward historical evidence [...]. There is no reason to doubt that the words Augustine reports here could have been spoken, but as historians we are required to follow them where they lead, that is into the imaginative world created by learned divines, and not that inhabited by their unlettered charges¹⁵⁸.

Supporre che i rimandi al punico di Agostino siano una manifestazione dell'erudizione e dell'intelligenza del vescovo, per quanto corretto, non è infatti esaustivo al fine di avere una comprensione piena della questione, nemmeno se si attribuisce tale risposta al singolo passo preso in analisi. Se la dimostrazione di erudizione è infatti chiara, non è così palese il perché Agostino facesse uso della lingua punica come mezzo – non esclusivo – per mostrare la sua erudizione, né chi fossero i fruitori di tale erudizione, soprattutto nel momento in cui, nel lasciare ai destinatari dell'opera l'accettazione o meno dell'interpretazione derivata dalle consonanze linguistiche presenti nel passo, l'autore stesso sembra incrementare i dubbi sulla funzione e sul valore che egli attribuiva alle consonanze linguistiche espresse. È pertanto difficile pensare a un'erudizione fine a se stessa, mentre è più plausibile pensare che di essa

¹⁵⁵ *Ibid.* 186 n. 32 propongono di sostituire *respondent* a *respondentes*, in quanto lezione maggiormente attestata nella tradizione manoscritta.

¹⁵⁶ *Ibid.* 186.

¹⁵⁷ *Ibid.* 190; viene evidenziato come la correzione non faciliti la comprensione sul piano linguistico dell'ultima parte del paragrafo, nella quale è affermato che vi fosse la differenza di una sola lettera tra i termini *Chanani* e *Chananaei* (*Ibid.* 187-189; Appendix 2, 197: l'ipotesi migliore rimane considerare che il riferimento fosse al dittongo *ae*).

¹⁵⁸ *Ibid.* 189-190.

venisse fatto un uso strumentale: un voluto richiamo a una tradizione culturale locale che, per quanto in declino in ambito cittadino, era nondimeno generalmente riconosciuta come parte delle proprie radici culturali. La necessità di un'analisi del problema o quantomeno di una riflessione su di esso è quindi evidente. Una necessità determinata, inoltre, dal fatto che la risposta più banale a una simile domanda – Agostino fa riferimento al punico, in quanto africano, poiché il punico è lingua degli africani e a essi lui si rivolge – si basa su presupposti che possono essere provati solamente da testimonianze fornite dal *corpus* agostiniano stesso.

3. 5. Sulla comunità punica descritta da Agostino e sulla rilevanza che essa aveva nello scontro con i donatisti

Che una determinata *lingua* identificata come *Punica* fosse parlata in *Africa* a cavallo di IV e V secolo è un'affermazione formulabile principalmente grazie alla testimonianza di Agostino. Non vi sono infatti in *Africa*, nell'epoca considerata, altre testimonianze letterarie comparabili a quelle del vescovo, né fra gli autori presi in considerazione in questa analisi ve ne sono altri che facciano menzione di una *Punica lingua* lì parlata nel corso del V e all'inizio del VI secolo.

A dispetto di queste significative mancanze, da quanto si rileva dal *corpus* agostiniano tale lingua non solo sarebbe conosciuta entro certi limiti dallo stesso vescovo, ma sembrerebbe essere anche l'unica lingua parlata da alcune comunità rurali africane. Agostino dunque si rivela fonte principale e, per certi versi, unica dell'eredità culturale punica sul territorio africano. Nuovamente è utile andare per gradi e fare alcune considerazioni: è stato mostrato come il vescovo avesse conoscenza di alcuni termini e come tale erudizione si manifestasse principalmente all'interno di esercizi esegetici volti all'esplicazione delle sacre Scritture. Comprendere precisamente chi fossero i destinatari di tali esercizi permetterebbe di avere un tassello in più per capire la precisa motivazione di questi riferimenti, ma la generale indeterminatezza che connota le opere in cui essi occorrono, in particolar modo l'omiletica, non permette di fornire una risposta chiara in questo senso. Ciononostante, il fatto che i rimandi al punico vengano fatti prevalentemente nell'omiletica consente quantomeno di ipotizzare che fosse proprio l'uditorio del vescovo a ricorrere a essi. I suddetti destinatari dunque, come precedentemente accennato, dovevano beneficiare di quei riferimenti o quantomeno apprezzarli.

Il passo sopra discusso dell'*Inchoata expositio* e quello del *De magistro*¹⁵⁹ permettono di portare avanti la riflessione. Entrambi i passaggi infatti testimoniano la presenza di altre persone parlanti punico oltre al vescovo di Ippona e al suo indistinto pubblico. Nell'*Inchoata expositio* tali parlanti punico sono i *rustici* della regione di Ippona: a una connotazione linguistica, quindi, si somma una vaga indicazione sociale e regionale. Il passo dell'*Inchoata expositio* non è però il solo testo nel *corpus* agostiniano a testimoniare che il punico era parlato in alcune zone del territorio rurale numidico, al di fuori pertanto dall'ambito cittadino. Alcune lettere agostiniane (Aug. *Ep.* 66, 2; 108, 5; 209, 3; 20*, 21) testimoniano infatti che la conoscenza della *Punica lingua* fosse l'unico modo per comunicare in certe aree. Attraverso l'analisi di questi casi è possibile vedere come la funzione assunta dalla padronanza linguistica del punico abbia un valore molto diverso rispetto a quello che essa assume nei riferimenti che Agostino fa a titolo personale.

Nel quinto paragrafo dell'*Epistula* 108 (a. 409/ 410), indirizzata al vescovo donatista di Ippona Macrobio¹⁶⁰, Agostino contesta ai donatisti il loro vantarsi dell'essere perseguitati (Aug. *Ep.* 108, 5), affermando che loro stessi più che perseguitati erano persecutori. Fra gli esempi citati per sostenere questa tesi Agostino richiama le violenze compiute dai *circumcelliones* nei confronti dei cattolici, ricordando, nel farlo, come questi ultimi, i quali avevano scortato Macrobio nel suo trionfale ingresso a Ippona, erano stati poi *per Punicum interpretem, concussi ac stimulati*¹⁶¹ dallo stesso vescovo donatista. Più del rapporto ambivalente dimostrato dal vescovo donatista nei confronti dei *circumcelliones*, è interessante rilevare la necessità che egli ebbe di utilizzare un interprete per comunicare con gli stessi *circumcelliones* e le considerazioni connesse a tale notizia. L'*Epistula* presa in esame ci fornisce tre informazioni ben specifiche: i *circumcelliones* in questione parlavano solo la *Punica lingua*. Il vescovo donatista non la parlava o quantomeno non ne aveva una conoscenza tanto approfondita da poter comunicare da solo. Vi erano interpreti – il contesto del passo non dà motivo di ritenere che l'utilizzo dell'interprete fosse un espediente straordinario – da identificare fra coloro *quibus haec lingua magis nota esset*, che vengono menzionati in *De magistro* 13.

¹⁵⁹ Vd. *Infra*, pp. 74-83.

¹⁶⁰ PCBE I: *Macrobius* 2, 662-663.

¹⁶¹ *Tuorum* nel testo originale: Agostino si rivolge infatti direttamente a Macrobio.

Nelle *Epistulae* 209 e 20*, che fanno riferimento al noto caso¹⁶² di Antonino di Fussala¹⁶³ – inizio del secondo decennio del V secolo – la necessità della conoscenza della lingua punica è indicata da Agostino come fattore discriminante¹⁶⁴ che lo portò a proporre Antonino come nuovo vescovo della comunità di Fussala. Imponendo il nuovo vescovo per mezzo della sua *auctoritas* alla comunità, Agostino compì uno dei peggiori errori nella sua carriera episcopale: poco dopo l'ordinazione, infatti, Antonino si abbandonò a rapine, atti di violenza e comportamenti che misero in grave imbarazzo il vescovo di Ippona (Aug. *Ep.* 20*, 15), e che crearono annosi problemi alla Chiesa cattolica africana e romana (Aug. *Ep.* 209, 5-9; *Ep.* 20*, 7-14), conducendo la comunità di Fussala e quelle limitrofe quasi all'apostasia (Aug. *Ep.* 20*, 20). Le due lettere, rispettivamente indirizzate al vescovo di Roma Celestino e a Fabiola, *domina romana religiosissima et reverentissima*, contengono entrambe una descrizione degli eventi in cui Agostino adduce, come scusante per la sua infelice scelta, l'impellente necessità di trovare qualcuno che conoscesse il punico, ritenuto indispensabile per comunicare con la comunità di Fussala:

*Fussala dicitur Hipponiensi territorio confine castellum. Antea ibi numquam episcopus fuit, sed simul cum contigua sibi regione ad parochiam Hipponiensis ecclesiae pertinebat. Paucos habebat illa terra catholicos; ceteras plebes illic in magna multitudine hominum constitutas Donatistarum error miserabiliter obtinebat ita, ut in eodem castello nullus esset omnino catholicus. Actum est in Dei misericordia, ut omnia ipsa loca unitati ecclesiae cohaerent; per quantos labores et pericula nostra, longum est explicare [...]. **Quod ut fieret, aptum loco illi congruumque requirebam, qui et Punica lingua esset instructus.** Et habebam, de quo cogitabam, paratum presbyterum, propter quem ordinandum sanctum senem, qui tunc primatum Numidiae gerebat, de longinquo ut ueniret, rogans litteris impetraui. **Ego autem, qui utique, sicut exitus docuit, differre potius debui quam periculosum praecipitare negotium, dum nolo grauissimum et sanctissimum senem ad nos usque fatigatum sine effectum, propter quem uenerat tam longe, ad propria remeare, obtuli non petentibus quendam adolescentem Antoninum, qui me cum tunc erat, in monasterio quidem a nobis a paruula aetate nutritum sed praeter lectionis officium nullis clericatus gradibus et laboribus notum. At illi miseri, quod futurum fuerat, ignorantes offerenti eum mihi oboedientissime credideunt. Quid plura? factum est; esse illis episcopus coepit** (Aug. *Ep.* 209, 2-3).*

¹⁶² Per un inquadramento completo del caso rimando a Merdinger 1997, 154-182; McLynn 2010.

¹⁶³ PCBE I: *Antoninus* 3, 73-75.

¹⁶⁴ Cfr. Aug. *Ep.* 84.

Il caso presentato nella breve *Epistula* 66 (c. a. 401) è forse ancor più significativo. Agostino scrive al vescovo donatista di Calama, Crispino¹⁶⁵, al fine di ottenere un dibattito pubblico davanti alla comunità dei *Mappalienses*, i cui membri erano stati ribattezzati dal donatista. L'obiettivo di Agostino era che tale comunità, ascoltate le due parti, decidesse di rientrare in comunione con i cattolici. Il vescovo di Ippona è però consapevole del problema linguistico che questa soluzione avrebbe comportato:

Si uoluntate sua Mappalienses in tuam communionem transierunt, ambos nos audiant, ita ut scribantur, quae dicimus, et a nobis subscripta eis Punice interpretentur, et remoto timore dominationis eligant, quod uoluerint (Aug. *Ep.* 66, 2).

Il dibattito doveva essere ascoltato dai *Mappalienses*. Ciò che veniva detto doveva essere messo in forma scritta, sottoscritto dai due interlocutori e tradotto alla comunità in lingua punica. Redazione degli atti, firma degli stessi e traduzioni fornite ai *Mappalienses*: tali richieste rappresentano tre diverse forme di tutela che il vescovo di Ippona pretese affinché l'esito del dibattito non potesse essere compromesso. Il vescovo di Calama Crispino era infatti proprietario a titolo enfiteutico del *fundus*, precedentemente possesso imperiale, in cui i *Mappalienses* erano locati. Egli, dopo aver comprato la proprietà, aveva, secondo Agostino, spinto 80 membri della comunità a essere ribattezzati, convincendoli tramite il pagamento di somme di denaro (Aug. *C. Pet.* 2, 83, 184; 2, 99, 228; *Ep.* 66, 1). Agostino, dunque, era consapevole delle forme di pressione che Crispino avrebbe potuto esercitare sui coloni e quindi chiese la pubblicazione degli atti affinché essi, *remoto timore dominationis*, potessero scegliere liberamente. Egli chiese però anche che il loro dibattito fosse *eis Punice interpretentur* in modo che essi potessero essere in grado di capire. L'accusa non troppo velata formulata a Crispino è che egli avesse ribattezzato persone a cui non era stato permesso di comprendere essenzialmente cosa stavano facendo. Nuovamente, va evidenziato che per mancata padronanza della lingua o per mancata volontà, Agostino chiese di dibattere in latino e non in punico. Ancora una volta, inoltre, va segnalato che vi erano figure preposte alla traduzione dal latino al punico e che esse erano fondamentali nella comunicazione con alcuni soggetti appartenenti al territorio rurale nei dintorni di Ippona.

La *Punica lingua* è, da quanto testimoniato da queste lettere, lingua parlata nel territorio rurale di Ippona da *rustici* che non sembrano avere buona padronanza di altre lingue al di fuori

¹⁶⁵ PCBE I: *Crispinus* 1, 252-253.

di essa. A differenza delle menzioni a termini punici o alla *Punica lingua* fatti dal vescovo prevalentemente nell'omiletica, in questi casi non vi è alcuna volontà di dimostrare erudizione né di ottenere un ipotetico riscontro dall'uditorio. Agostino rende noto quello che per lui è un dato di fatto: davanti ai *Mappalienses*, ai *circumcelliones* e agli abitanti di Fussala e dei territori limitrofi utilizzare la lingua punica era fondamentale per essere compresi.

A differenza di questi molteplici casi testimonianti come la *Punica lingua* fosse parlata correntemente, il vescovo di Ippona lascia una sola attestazione per quanto concerne la scrittura della medesima lingua nella conclusione del trentaduesimo e ultimo *Sermo* dell'*Enarratio in psalmum* 118. Diviso, dopo alcune esitazioni (*Enarr. in ps.* 118, Proem.), il commento del salmo in vari sermoni, Agostino, nel primo di essi (*Ibid.* 118, 1, 1), iniziò l'analisi senza interrogarsi sulla struttura complessiva del salmo stesso. Dopo trentadue sermoni e molteplici riferimenti alle varie versioni del salmo che egli aveva consultato¹⁶⁶, nell'ultimo paragrafo dell'ultimo *Sermo*, egli infine spese alcune parole sulla struttura. Nel farlo egli descrisse la natura abecedaria del salmo che si riscontrava nei *codices* in ebraico. Esso, composto sempre da 176 versi, raggruppava a otto a otto versi che iniziavano con una determinata lettera alfabetica. Nel salmo, infatti, con ognuna delle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico iniziavano rispettivamente otto versi. Questo procedimento, afferma Agostino, era molto più complesso di quanto si riscontrasse per simili lavori compiuti in latino o in punico, in quanto in quelle due lingue nella composizione dei salmi abecedari si soleva limitare l'utilizzo della lettera di riferimento solamente alla prima parola del primo verso:

*Quod autem de alphabeto Hebraeo, ubi octoni uersus singulis subiacent litteris, atque ita psalmus totus contexitur, nihil dixi, non sit mirum, quoniam nihil quod ad istum proprie pertineret inueni; non enim solus habet has litteras. Illud sane sciant qui hoc in Graeca et Latina scriptura, quoniam non illic seruatum est, inuenire non possunt, omnes octonos uersus in hebraicis codicibus ab ea quae illis praeponitur, littera incipere; sicut nobis ab eis qui illas nouerunt litteras, indicatum est. **Quod multo diligentius factum est, quam nostri uel Latine uel Punice, quos abecedarios uocant psalmos, facere consueuerunt.** Non enim omnes uersus donec claudatur periodus, sed solos primos ab eadem littera incipiunt, quam praeponunt. (Aug. *Enarr. in ps.* 118, 32, 8).*

¹⁶⁶ Aug. *Enarr. in ps.* 118, 4, 4: testimonia che egli consultò il testo biblico in greco – quantomeno alcune sue sezioni e le note dei traduttori latini (e.g. *Ibid.* 118, 8, 1; 11, 6; 14, 4; 15, 2; 5; 8; 16, 3; 17, 1-2; 18, 4; 20, 5; 8; 21, 7; 25, 1; 6; 26, 2; 28, 4; 29, 3; 9; 32, 7 [parla di *codices Graeci*]) – parallelamente a quello latino, consultato esso stesso in vari *codices* (e.g. *Ibid.* 118, 7, 4; 13, 4; 17, 1; 26, 2).

Il punico in *Africa* non era pertanto semplicemente lingua di scrittura, ma di scrittura ecclesiastica. Ciò che però va evidenziato non è solo come Agostino in queste poche righe attestasse che vi fosse una produzione letteraria ecclesiastica in lingua punica (niente di specifico può essere detto in merito all'alfabeto utilizzato per scriverla), ma, fatto di gran lunga più interessante per quanto concerne il dibattito identitario, che egli riconoscesse tale produzione mediante l'utilizzo del pronome *noster*, dunque ascrivibile alla comunità ecclesiastica a cui sentiva di appartenere.

È stato già sottolineato come Agostino utilizzasse il termine *Punicus* per identificare una comunità descritta e connotata prevalentemente sul piano linguistico: nei riferimenti che egli fa della *Punica lingua* all'interno dell'analisi inerente ai processi originativi del linguaggio e della parola, i *Punici* sono coloro che si esprimono attraverso il punico. Similmente, nei vari testi analizzati appartenenti all'epistolario agostiniano, alcuni degli attori – nello specifico le comunità rurali e i *circumcelliones* – presentano come tratto distintivo fondamentale proprio la *Punica lingua*. La funzione distintiva della lingua è tale da necessitare l'utilizzo di un interprete affinché sia possibile, da esterni, relazionarsi con loro. I *Punici* dunque, identificati come parlanti la *Punica lingua*, rappresentano all'interno del *corpus* agostiniano un gruppo ben preciso. Un tratto culturale dunque diventa caratteristica distintiva per un gruppo multiforme che attraverso di esso viene identificato.

Agostino si potrebbe collocare sulla linea di demarcazione che distingue i *Punici* dai non *Punici*. Egli sembra infatti voler essere partecipe di tale comunità pur non possedendo, evidentemente, le competenze linguistiche necessarie per farne parte: Agostino sembra tentare di creare un legame con i *Punici*, ma, da quanto sembrano mostrare i suoi testi, è però probabile che lui personalmente non potesse essere identificato fra coloro che lui stesso indicava come tali.

L'analisi di *Enarratio in psalmum* 118, 32, 8 ha mostrato come Agostino si interessasse della produzione letteraria in punico o quantomeno come egli ascrivesse alla comunità cattolica africana coloro i quali producevano tali opere. Un'ulteriore e più specifica conferma della partecipazione dei *Punici* come comunità linguistica ben definita – definita, non distinta sia chiaro – all'interno della Chiesa cattolica africana la si può trovare in un passaggio del *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum*:

Nulla igitur ex nostro arbitrio praeter baptismum Christi salus aeterna promittatur infantibus, quam non promittit scriptura diuina humanis omnibus ingeniis praeferenda. Optime Punici Christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem

et sacramentum corporis Christi, nihil aliud quam uitam uocant. Vnde, nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione, qua Ecclesiae Christi insitum tenent praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et uitam aeternam posse quemquam hominum peruenire? Hoc enim et scriptura testatur secundum ea quae supra diximus (Aug. De pecc. mer. 1, 23, 33-24, 34).

Dedicata al *tribunus et notarius* Flavio Marcellino¹⁶⁷ – colui che presiedette la conferenza di Cartagine del 411 –, l’opera in questione vede il primo libro essere dedicato al tema del battesimo dei bambini (*Ibid.* 2, 1, 1; 3, 1, 1). Nel ventiquattresimo capitolo, Agostino, dopo aver sostenuto con fermezza che non va promessa agli infanti nessuna salvezza eterna che non sia stata promessa dalla divina Scrittura, egli desidera ribadire la funzione imprescindibile del battesimo al fine della salvezza. Per farlo fa riferimento – similmente a quanto visto per l’*Inchoata expositio* – al contesto locale: i *Punici Christiani*, chiamando il battesimo *salus* e il sacramento del corpo di Cristo *uita*, fanno cosa ottima. Tale consonanza non solo si dimostra perfettamente giustificata nelle Scritture (*Tt.* 3, 5, 94; 1 *Pt.* 3, 21; *Gv.* 6, 51-52; 54), ma nel suo esplicitarsi dimostra l’imprescindibilità dei due sacramenti. Il battesimo è salvezza e il sacramento del corpo di Cristo è vita: nessuno può sperare né nella salvezza né nella vita eterna se manca uno dei due sacramenti (Aug. *De pecc. mer.* 1, 24, 34). Quella di Agostino è una considerazione di carattere generale atta a ribadire la sua posizione – si nota, inoltre, come la spiegazione della consonanza sia meno elaborata di quanto riscontrato nell’analisi dell’*Inchoata expositio*¹⁶⁸. La presente considerazione, tuttavia, ci fornisce una preziosa testimonianza in merito all’esistenza di *Punici Christiani*. Per quanto essa sembri banale alla luce della precedente analisi dell’epistolario agostiniano¹⁶⁹, è necessario sottolineare che questa è l’unica circostanza in cui il sintagma *Punicus Christianus* è attestato in tutto il *corpus* letterario del vescovo di Ippona. Il caso in questione esplicita dunque l’esistenza di un gruppo precisamente definito attraverso due precisi aspetti: l’appartenenza religiosa cristiana e linguistica punica.

Non vi è modo di sapere precisamente a chi Agostino si riferisse parlando di *Punici Christiani* e benché il pensiero vada immediatamente alle comunità rurali del territorio numidico, ai *rustici* e ai *circumcelliones* di Ippona di cui egli stesso testimonia le capacità linguistiche, non è possibile essere certi che tale indicazione identitaria si riferisca soltanto a

¹⁶⁷ PLRE II: *Flavius Marcellinus*, 711-712; PCBE I: *Flavius Marcellinus* 2, 671-688.

¹⁶⁸ Vd. *Supra*, pp. 76-83.

¹⁶⁹ Vd. *Supra*, pp. 84-87.

individui localizzati nell'area territoriale numidica e/o appartenenti a un basso ceto sociale. I riferimenti alla *Punica lingua* che Agostino fa nell'omiletica non lo permettono. Se i *rustici* numidi dell'epistolario e del *De magistro* sono evidentemente *Punici Christiani*, essi potrebbero però non essere i soli *Punici Christiani*.

Partendo dall'analisi del passo del ventiquattresimo capitolo del *De peccatorum meritis* e addentrandosi nel campo dell'ipotetico è possibile fare alcune considerazioni ulteriori riguardo la distanza che intercorreva fra Agostino e la comunità punica cristiana: traspare, infatti, fortemente l'impressione che il vescovo di Ippona non si includesse in tale comunità, che la considerasse altro da sé, sebbene all'interno del medesimo gruppo religioso. La specificazione linguistica, *Punici Christiani*, è infatti volta a limitare il campo dei cristiani in generale e, con buona probabilità, dei cristiani d'*Africa* in particolare. Tale specificazione indica, infatti, che sono altri a fare quella precisa scelta linguistica, non lui in prima persona. Ciò che egli chiama *baptismum* e *sacramentum corporis Christi* è, in effetti, quello che altri chiamano *salus* e *uita*. Nuovamente Agostino sembra dunque collocarsi al confine dell'essere punico. Egli è consapevole della natura di tale comunità. È conscio dei mezzi necessari per interloquire con essa e possiede le conoscenze necessarie per creare un legame (empatico?) con quelli che in essa conoscevano anche il latino. È consapevole dunque di come i membri di quella comunità rappresentassero una parte ben precisa della cristianità africana e dell'importanza che aveva la loro inclusione. Tutte queste considerazioni, va ribadito, sono semplice oggetto di ipotesi: non vi è nel *corpus* agostiniano nessuna prova che non sia indiziaria atta a riscontrarle con certezza.

Noto è infatti solo che vi erano nei pressi di Ippona gruppi di soggetti che parlavano prevalentemente una lingua definita da Agostino *Punica* e che la conoscenza di tale lingua era imprescindibile per i membri del clero che avessero voluto predicare a tali gruppi. Similmente è noto che il vescovo di Ippona facesse riferimenti a termini o a brevi frasi in una lingua afferente a un gruppo linguistico semitico – *cognatae quippe sunt linguae istae et uicinae, Hebraica, Punica, et Syra* (Aug. *In Iohan. evang. tract.* 15, 27). La difficoltà nel datare i riferimenti riscontrati nell'omiletica, nel definire i luoghi dove il vescovo tenne i suoi sermoni e nel comprendere con precisione la composizione del suo uditorio, limita fortemente la possibilità di fare affermazioni riguardo al perché egli li facesse. Ad ogni modo se tali riferimenti erano espressi, vi era evidentemente qualcuno in grado di recepirli. Se si analizzano congiuntamente le informazioni sopra delineate è possibile fare quattro considerazioni sul supposto gruppo linguistico punico che emerge dai testi agostiniani:

1. esso si localizza prevalentemente nella provincia ecclesiastica di *Numidia*: per quanto, infatti, il contesto che soggiace alla produzione omiletica sia incerto, non si può non tenere conto del fatto che Agostino fosse vescovo di Ippona, e, teoricamente, predicasse maggiormente nei pressi della sua *ciuitas*;
2. non è necessariamente uniforme sul piano sociale: tale gruppo, benché sembri essere composto in prevalenza da membri di basso ceto localizzati nei territori rurali, potrebbe aver avuto fra i suoi membri anche persone appartenenti al mondo cittadino la cui estrazione sociale si ritiene essere medio alta¹⁷⁰;
3. la presenza di figure di mediazione linguistica permette di supporre che nella stessa comunità vi fossero individui che avevano un retroterra culturale differente: le fonti testimoniano anche soggetti bilingui;
4. tale gruppo linguistico era oggetto di interesse del conflitto religioso fra *pars Caeciliani* e *pars Donati*.

Quest'ultimo punto necessita di essere precisato ulteriormente: è stato mostrato come sia nel caso della comunità di Fussala che in quello dei *Mappalienses* la conoscenza del punico servisse ai cattolici per contrastare la diffusione del donatismo nel territorio rurale. Similmente, è stato evidenziato come il vescovo donatista Macrobio comunicasse con alcuni *circumcelliones* attraverso un interprete punico e come il loro appoggio avesse agevolato il suo ingresso trionfale a Ippona. In entrambe le circostanze Agostino, dunque, fa riferimento a una situazione conflittuale, in cui le due parti sembrano fare un utilizzo puramente strumentale della lingua punica: esse avevano, infatti, l'obiettivo precipuo di comunicare con un determinato strato (o gruppo) della popolazione.

Un passo del *In Iohannis epistulam ad Parthos*, scritto fra la prima e la seconda decade del V secolo, mostra tuttavia come il rapporto che donatisti e cattolici avevano con la *Punica lingua* non fosse limitato alla sola sfera della necessità, consentendo inoltre di fare ulteriori considerazioni riguardo ai richiami linguistici al punico che si riscontrano nelle opere agostiniane:

¹⁷⁰ Per una panoramica sull'uditorio dell'omiletica agostiniana rimando a Verbraken 1976; Pellegrino 1979, X-XIII; LXI-LXX; MacMullen 1989, 503-511; 2009; Dossey 1998, 205-213; 2010, 150-151; Marin 2002, 183-185; 197-198; Müller H. 2012, 297-313; Rebillard 2012b, 40-53.

Audistis actus apostolorum; hodie lecta est ipsa lectio: coeperunt linguis loqui quomodo spiritus dabat eis pronuntiare. Et omnes qui aderant illic de diuersis gentibus uenientes Iudaei agnoscebant quisque linguam suam, et mirabantur illos idiotas et imperitos subito didicisse non unam aut duas linguas sed omnium omnino gentium. Vbi ergo iam omnes linguae sonabant omnes linguae crediturae ostendebantur. Isti autem qui multum amant Christum et ideo nolunt communicare ciuitati quae interfecit Christum sic honorant Christum ut dicant illum ad duas linguas remansisse, Latinam et Punicam, id est Afram. Solas duas linguas tenet Christus? Istae enim duae linguae solae sunt in parte Donati; plus non habent. Euigilemus, fratres. Videamus potius donum Spiritus Dei et credamus ante dictis de illo et uideamus inpleta quae ante dicta sunt in psalmo: non sunt loquellae neque sermones quorum non audiantur uoces eorum (Aug. In Iohan. ep. Part. 2, 3).

Nel secondo *tractatus* dell'opera, dedicato al commento di 1 Gv. 2, 12-17, Agostino tratta di come le Scritture abbiano predetto la venuta di Cristo e l'universalità della Chiesa. Se nei primi due paragrafi egli sostiene la necessità di saper comprendere le Scritture – gli eretici sono sempre pronti a ingannare i più ingenui e impreparati (Aug. *In Iohan. ep. Part. 2, 1*) – e mostra, attraverso il commento di Lc. 24, 47, come le Scritture prefigurino una Chiesa diffusa su tutta la terra a partire da Gerusalemme, nel terzo paragrafo egli ribadisce quanto affermato precedentemente e da lì prende le mosse per commentare At. 1, 12-26; 2, 1-4. Nei due passaggi viene narrato dell'assemblea di 120 uomini che portò all'elezione del dodicesimo apostolo Mattia e della successiva discesa dello Spirito Santo sugli stessi apostoli: è la capacità che lo Spirito Santo dona a essi di parlare tutte le lingue del mondo a essere evidenziata da Agostino. Tale capacità prefigura l'universale diffusione della Chiesa ed è in evidente contrasto con quanto affermato dai donatisti: essi, infatti, che affermano di amare così tanto Cristo, sostengono che egli prediligesse due sole lingue, il latino e la *Punica lingua, id est Afram*. La fallacia di tale affermazione è prontamente sottolineata da Agostino, il quale ironizza anche su questa pretesa, rilevando come tali lingue siano le sole che i donatisti conoscono.

Si ritorna dunque al conflitto ecclesiologico: Agostino dibatte con i donatisti sulla natura della vera Chiesa e su quale Chiesa si potesse fregiare di tale titolo in territorio africano. Differentemente dai casi presentati nell'epistolario, non è qui la necessità a portare il vescovo a menzionare il punico, ma il legame che la lingua punica aveva con il territorio africano. Non vi è nell'asserto presentato un preciso gruppo di soggetti con cui era necessario interloquire, ma una precisa affermazione che lega la lingua punica al territorio africano: la lingua punica, secondo Agostino, è in questa occasione lingua africana. Unico caso in cui il punico viene definito esplicitamente *Afra lingua* nella produzione del vescovo, il passo del *In Iohannis*

epistulam ad Parthos potrebbe consentire di affermare che la conoscenza del punico non fosse semplicemente un mero strumento atto a rendere più capillare il proselitismo, ma fosse invece, come parte costitutiva della cultura africana, essa stessa argomento di discussione all'interno della principale controversia ecclesiastica africana.

Il quadro del pensiero donatista per come viene presentato dal vescovo di Ippona è sostanzialmente il seguente: quella donatista era l'unica e vera Chiesa. Localizzati in *Africa*, i donatisti erano giunti a considerare il territorio in cui essi si collocavano come luogo prescelto da Dio. Conseguentemente le lingue maggiormente parlate in quel territorio, il punico e il latino, non potevano che essere le lingue che Cristo aveva indicato per portare avanti il messaggio evangelico. In quest'ottica è chiaro come il punico assuma ben altra rilevanza rispetto a quella che lo connotava quando era semplicemente un mezzo per comunicare con i *rustici* numidi, per mostrare erudizione o cercare un riscontro empatico nel corso di un sermone. Non essendo più presentata solo come lingua parlata da un determinato gruppo linguistico – i *Punici* –, ma come lingua dell'intero territorio africano, essa diventa giocoforza un tassello fondamentale nel dibattito sull'identità africana: dati questi presupposti, la conoscenza di essa non sarebbe stato più uno strumento per arrivare a una parte degli africani, ma un modo per dimostrarsi africano. Esplicitare la conoscenza di essa, dunque, e insinuare che l'avversario non la possedesse, avrebbe comportato, dal punto di vista di Agostino, mettere in discussione il legame dei suoi antagonisti con l'Africa e parimenti indebolire la loro posizione – *non est utique catholicus uerbum Punicum, sed uerbum Graecum: interpretem quaere* (Aug. *Serm.* 162 A, 10) rimbrota Agostino a un fittizio interlocutore donatista. L'azione di Agostino si dimostrerebbe ancora una volta compiuta su più fronti: da un lato egli avrebbe tentato di confutare le pretese donatiste di indicare nel punico, in quanto lingua africana, una lingua prescelta da Cristo, dall'altra egli come africano, che riconosceva la dignità del punico come parte costitutiva della sua cultura, e membro della Chiesa cattolica africana, avrebbe messo in luce la sua personale padronanza del punico per ribadire come lui stesso fosse membro della Chiesa cattolica diffusa in tutta la terra, il cui messaggio, prefigurano le Scritture, sarebbe stato veicolato in tutte le lingue dell'*orbis terrarum*. Agostino potrebbe essersi riappropriato del punico, come dell'identità africana, per contrastare punto per punto ogni possibile pretesa donatista. Questa interpretazione aggiungerebbe significato alle menzioni costanti del punico che egli fa nell'omiletica: il punico, lingua degli africani, poteva essere presentata come pari delle altre grandi lingue in cui erano diffuse le Scritture. Non va dimenticato che egli parlava ad *Afri* che potevano essere irretiti dal proselitismo donatista. Diversamente dai donatisti, egli doveva però inserire tale esaltazione

all'interno di un'idea di Chiesa universalmente diffusa. Il punico dunque non era a fianco del latino la lingua prescelta da Cristo, ma, a fianco del greco, del latino e dell'ebraico – date anche le sue similitudini con quest'ultima –, esso poteva essere accostato alle lingue atte a veicolare le Scritture e, da questo accostamento, essere nobilitato.

Il condizionale è però d'obbligo. Un solo caso nel *mare magnum* che è il *corpus* letterario di Agostino deve essere trattato come tale e non portare a considerazioni affrettate. A dispetto dell'unicità di quanto si rileva nel *In Iohannis epistulam ad Parthos*, tuttavia, non è comunque possibile escludere a priori le considerazioni riportate. Allo stesso modo non è possibile da questo solo passo affermare che il punico fosse considerato diffusamente lingua africana – ricordando altresì che il concetto di africano si connota per la sua vaghezza: verosimilmente tale lingua, rimasta in uso a inizio V secolo prevalentemente in alcune zone della *Numidia*, potrebbe essere stata, infatti, considerata lingua africana dai soli donatisti, oppure è altresì possibile supporre che fu lo stesso Agostino ad affermare che i donatisti ritenevano che la lingua punica fosse lingua africana al fine di avere un altro appiglio per screditare la *pars Donati*.

Vi è però un dato su cui è utile riflettere. I riferimenti al punico, parlato e scritto, spariscono per tutto il periodo vandalo dalle fonti letterarie ecclesiastiche africane. Tre considerazioni possono essere fatte riguardo a questa assenza: in primo luogo, gli autori ecclesiastici africani che scrivono dopo Agostino si localizzano prevalentemente fuori dalla *Numidia* – si noti, inoltre, che anche due scrittori numidi come il vescovo di Calama, Possidio, biografo di Agostino¹⁷¹, e il vescovo di Costantina, Antoninus Honoratus, non fanno alcuna menzione al punico. In secondo luogo, con l'arrivo dei Vandali il dibattito ecclesiologico con i donatisti sembra, da quanto perviene dalle fonti, perdere la sua preminenza. Con l'arrivo dei Vandali in *Africa* l'eresia ariana diventa il principale avversario della Chiesa cattolica africana sul territorio e tale cambio di contendente provoca un sostanziale mutamento degli argomenti trattati negli scritti polemici del tempo: la centralità che aveva l'essere africani nella controversia donatista manca nelle opere polemiche contro gli ariani. Conseguentemente, qualsivoglia esaltazione del punico, volta a rimarcare una data identità africana, sarebbe stata logicamente meno importante. Infine, terzo e ultimo punto, gli autori ecclesiastici africani che forniscono un quadro della realtà africana del periodo vandalo si concentrano prevalentemente

¹⁷¹ Vd. *Infra*, pp. 166-167.

su Cartagine e sulla fascia costiera orientale. Non si può escludere, infatti, che tale mutamento di prospettiva abbia influito sulle notizie pervenute riguardo il punico.

3. 6. L'imposizione dell'identità punica: due casi di studio

Dall'analisi compiuta sulla rilevanza, sulla funzione e sull'appropriazione dell'eredità punica nei testi agostiniani sono stati coscientemente esclusi due casi di studio: il *Contra Secundinum Manichaeum* e i testi concernenti il dibattito con il vescovo pelagiano Giuliano di Eclano. Tali casi di studio sono infatti alquanto diversi da quanto esaminato fino a ora poiché, sebbene afferiscano al *corpus* agostiniano, in essi non è Agostino a identificare un soggetto come *Afer* o *Punicus* o a indicare se stesso come tale, ma è lui in prima persona a essere identificato da altri, non *Afri*, come *Punicus* e *Poenus*.

3. 6. 1. Caso 1: *Contra Secundinum*

Il *Contra Secundinum*¹⁷², a cui fa riferimento il primo caso di studio, consta nella risposta a una lettera che, per precisa volontà di Agostino, si struttura in forma di breve trattato – *opusculum* – e per questo, dunque, nel *corpus* delle sue opere non afferisce all'epistolario, bensì alle opere polemiche (Aug. *Retr.* 2, 10). Il testo, di datazione incerta¹⁷³, contiene la risposta a una *Epistula* scritta al vescovo di Ippona da un uditore manicheo *Romanus* – Secondino appunto – con l'obiettivo di rimproverare il vescovo di Ippona per gli attacchi rivolti al manicheismo e per esortarlo, allo stesso tempo, a ritornare sui suoi passi e mettere nuovamente a disposizione le sue doti a difesa dei manichei (*Ibid.*).

Di interesse per il presente studio è esaminare i motivi che mossero Secondino a identificare Agostino come *Punicus* e, allo stesso tempo, riflettere sul valore espresso dal termine *Punicus* quando utilizzato dal manicheo: quanto indicato dal termine si discosta, infatti,

¹⁷² Sul dibattito fra Agostino e Secondino e sulle modalità della loro polemica vd. Lomiento 2011.

¹⁷³ Lomiento 2011, 492 n. 4 presenta le due datazioni prevalenti: Sfameni Gasparro 2001 concorda con Decret 1978 nel ritenere possibile che la redazione dell'opera avvenne fra il 404, anno di composizione del *Contra Felicem*, e il 411. Una datazione intorno al 400 è proposta invece da Jolivet-Jourjon 1961.

molto dall'idea – un gruppo di soggetti identificato sulla base dal comune utilizzo di una lingua – che viene veicolata quando a utilizzarlo è Agostino:

*Muta, quaeso, sententiam, **depone Punicae gentis perfidiam**, et recessionem tuam ad ueritatem, quae per timorem facta est, conuerte: noli his mendaciis te excusare* (Secundinus, *Ep. ad Aug.* 2).

*Quis igitur tibi patronus erit ante iustum tribunal Iudicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste conuinci? Persa quem incusasti, non aderit. Hoc excepto, quis te flentem consolabitur? **Quis Punicum saluabit?*** (Secundinus, *Ep. ad Aug.* 3).

Il primo dei due passi chiude l'*admonitio* di Secundino. Il secondo è contenuto nel profilo che il manicheo delinea di Agostino al fine di attaccarlo sul piano personale. Il primo conclude di fatto «l'esortazione a non offrirsi quale appiglio al male» condotta con «tono perentorio» attraverso «il richiamo ai precetti esposti nel Vangelo di Matteo»¹⁷⁴. Il secondo, centrale nella descrizione di Agostino, sembra avere la funzione di incutere timore nell'interlocutore, mostrando il destino riservatogli nel caso non decidesse di pentirsi delle sue azioni e di riconsiderare la sua posizione. In entrambi i casi, Agostino è indicato come *Punicus*, e tale identificazione almeno in uno dei due casi si connota come apertamente dispregiativa. Il richiamo alla *perfidia Punicae gentis*, di fatto, riprende l'immagine negativa di antica memoria che, ancora nel V secolo, doveva, fuori dall'*Africa*, legare agli *Afri* il ricordo negativo dell'antica potenza cartaginese (e.g. Liv. 21, 4, 9; Flor. *Epit.* 1, 18, 11 [2, 2])¹⁷⁵. Interessante è notare che Agostino, nella sua lunga replica all'uditore manicheo, non faccia mai riferimento alla citata perfidia dei *Punici*. I motivi del silenzio su tale riferimento sono da ricercarsi, a mio avviso, nella funzione assolta dall'*opusculum* redatto dal vescovo di Ippona. Il testo di Agostino, infatti, non era stato impostato come semplice risposta alla lettera di Secundino, ma doveva essere un trattato contro tutti i manichei; trattato che lo stesso autore (*Aug. Retr.* 2, 10) definì successivamente il migliore da lui scritto contro tale eresia. Vincenzo Lomiento ritiene che la motivazione di questo giudizio «emergesse in modo piuttosto chiaro dal contesto: solo la capacità di mutare i toni della polemica, opponendo all'attacco personale un'argomentazione non rivolta contro la persona dell'avversario, ma contro la sua dottrina», egli afferma, «può arginare la diffusione della peste del manicheismo»¹⁷⁶. È plausibile, pertanto, che Agostino abbia deliberatamente deciso di ignorare l'insulto rivolto alla *gens Punica*, nonostante fosse

¹⁷⁴ Lomiento 2011, 493.

¹⁷⁵ Il τόπος letterario della «pregiudiziale anticartaginese» è radicato nella letteratura latina fin dall'epoca repubblicana: rimando a Pellizzari 2007 per un approfondimento sulla questione.

¹⁷⁶ *Ibid.* 492.

stato direttamente oltraggiato. La funzione dell'opera non necessitava di replicare prontamente a tale asserto e una risposta in tal senso non avrebbe oggettivamente apportato nulla al fine ultimo di Agostino: la critica al manicheismo. Egli non aveva alcun bisogno di spostare il discorso sulla memoria storica dell'antica Cartagine, né impostarlo su una difesa personale della sua origine africana. Era il vescovo cristiano Agostino, esponente dell'unica vera Chiesa cattolica, che scriveva all'uditore manicheo Secondino, rivolgendosi a tutti i manichei. L'appartenenza all'*Africa* del primo e, a Roma, del secondo erano semplici informazioni di contesto, o almeno è quello che Agostino vuole mostrare. Il confronto fra il secondo passo della *Epistula* di Secondino e la risposta ad esso che si trova nel *Contra Secundinum* permette di comprendere meglio questa affermazione:

“Euasimus”, inquit, “quia spiritalem secuti sumus saluatorem. Nam illius tantum erupit audacia, ut si noster Dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset spes amputata”. Si hoc propterea dicis, quia Christum carnem habuisse non creditis, in Manichaeo spem ponere non debetis, quem de masculo et femina procreatum sicut ceteros homines in carnem fuisse conceditis. Cur ergo in illo tantam spem ponitis? Nam in hac ipsa epistula tua, cum me terreres, ipse dixisti: “Quis igitur tibi patronus erit ante iustum tribunal Iudicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste conuinci? Persa, quem incusasti, non aderit. Hoc excepto quis te flentem consolabitur? Quis Punicum saluabit?” Consolatorem igitur et saluatorem Manichaeo excepto nullum esse posse dixisti. Quomodo ergo, cum de Christi passionibus ageres, euasisse uos dixisti, quod spiritalem secuti estis saluatorem, ne scilicet eum posset in carne constitutum inimicus occidere? Ergo Manichaeum uestrum si occidit inimicus, in quo carnem inuenit, ut iam uester saluator esse posset, quomodo dicis: “Hoc excepto, quis te flentem consolabitur? Quis Punicum saluabit?” Vides quid sit in haeresi et doctrinis daemoniorum in hypocrisi mendaciloquorum (Aug. C. Sec. 25).

Secondino identifica Agostino come *Punicus*, contrapponendolo implicitamente al *Persa*, fondatore del manicheismo, Mani. In questo caso l'accezione dispregiativa del termine non è evidenziata così chiaramente, ma leggendo l'*Epistula* del manicheo si nota che l'immagine della perfida stirpe punica, presentata nel testo poche righe prima, rimane impressa nella mente del lettore. Agostino, tuttavia, riprendendo le parole di Secondino, le inserisce in un contesto antitetico rispetto a quello della *Epistula*: il vescovo di Ippona, infatti, utilizza le medesime espressioni di Secondino come argomento atto a evidenziare l'incongruenza di cui lui ritiene siano preda i manichei. Non è più la persona di Agostino a essere oggetto di disamina, ma la dottrina manichea. Non è più il *Punicus* a essere messo in contrapposizione con il *Persa*, ma Mani con Cristo. Il vescovo di Ippona utilizza quanto a lui era stato scritto con l'obiettivo di

intimorirlo per mostrare come la critica dei manichei al Cristo uomo, morto sulla croce, fosse insostenibile alla luce del fatto che loro stessi presentavano il loro fondatore, Mani, anch'egli uomo, come *saluator spiritualis*.

Agostino nuovamente non commenta l'identificazione di cui è oggetto. Ancora una volta si rileva come egli metta da parte il livello personale della lettera per produrre un'opera che fosse il più possibile universale. Egli nasconde se stesso per attaccare tutti i manichei (Cfr. Aug. C. Sec. 1, 1).

3. 6. 2. Caso 2: lo scontro letterario con Giuliano di Eclano

Ciò che non accadde con il manicheo Secondino, avvenne, invece, con il pelagiano Giuliano. Prima di analizzare la questione nel dettaglio è però utile presentare un breve quadro degli eventi che portarono Agostino e il vescovo apulo¹⁷⁷ a scontrarsi e, nel farlo, spendere qualche parola sul ruolo che ebbe la Chiesa cattolica d'*Africa* nella controversia pelagiana: il riepilogo degli avvenimenti, infatti, non solo agevola la comprensione dello scontro che avvenne fra i due contendenti, ma consente di mostrare come la Chiesa cattolica africana agisse come un soggetto unico – rappresentativo della pluralità delle province e delle diocesi di cui era composto – nel risolvere controversie dottrinali di carattere ecumenico e come soggetto unico si rapportasse alle altre Chiese dell'Impero.

Dopo l'assoluzione di Pelagio al concilio di Diospolis, i vescovi africani, in disaccordo con il verdetto, decisero di giudicare la questione in *Africa* e, nel 416, tennero quindi due concili simultanei, uno a Milevi, in *Numidia*, e uno a Cartagine¹⁷⁸. Entrambi condannarono il credo pelagiano poiché negava la grazia provvidenziale e assegnava alle azioni degli uomini la responsabilità della loro stessa salvezza¹⁷⁹. I vescovi, riuniti a Cartagine, redassero dunque una lettera sinodale da inviare al vescovo di Roma Innocenzo, in cui veniva chiesta la ferma condanna dell'errore pelagiano da parte del seggio apostolico (Aug. Ep. 175). Aurelio, Alypius e Agostino furono inoltre firmatari di una lettera, diretta sempre a Innocenzo, in cui chiedevano di convocare a Roma Pelagio e di ascoltarlo personalmente (*Ibid.* 177, 3). La risposta del

¹⁷⁷ [...] *te Apulia genuit*, afferma Agostino in riferimento alle origini di Giuliano di Eclano (Aug. Op. Imp. 6, 18).

¹⁷⁸ Vd. Innocentius Ep. 29; 30.

¹⁷⁹ Dodici tesi vennero redatte dallo stesso Agostino vd. Aug. Ep. 21.

vescovo di Roma (Innocentius, *Ep.* 31 = Aug. *Ep.* 183) confermò la condanna del pelagianesimo¹⁸⁰. Nel 417 il successore del defunto Innocenzo¹⁸¹, Zosimo, concesse udienza a Celestio – discepolo di Pelagio, le cui tesi erano state condannate a Diospolis – e da lui fu convinto ad appoggiare il credo pelagiano. Nella lettera *Magnum pondus* (Zosimus, *Ep.* 45), inviata ai vescovi africani, il vescovo di Roma chiese di attendere due mesi prima di una decisione finale sul caso e sottolineò che se essi non avessero inviato prove convincenti a Roma dell'eresia, Celestio sarebbe stato dichiarato innocente. Una seconda lettera (Zosimus, *Ep.* 46), datata al settembre 417, aumentò ulteriormente le preoccupazioni dei vescovi africani: uno scritto di Pelagio, volto a sottolineare l'ortodossia del suo pensiero, era stato letto pubblicamente per volontà di Zosimo, e tale lettura, sosteneva lo stesso vescovo di Roma, aveva suscitato ammirazione e commozione. L'*Epistula* ricordava, inoltre, ai vescovi africani la subordinazione dovuta al seggio apostolico e metteva in dubbio l'imparzialità del loro giudizio nei confronti di Pelagio e Celestio. Alla fine del 417, venne dunque convocato un concilio africano, presieduto probabilmente dallo stesso vescovo di Cartagine¹⁸². I vescovi lì riuniti, dopo aver discusso la questione, risposero a Zosimo, attraverso un subdiacono di nome Marcellino¹⁸³, esprimendo le posizioni della Chiesa d'*Africa* e mostrando le prove dell'eresia, insita nelle teorie di Pelagio¹⁸⁴. Nella primavera del 418, giunse in *Africa* la risposta di Zosimo: la lettera del vescovo (Zosimus, *Ep.* 50) ribadiva l'autorità del seggio apostolico, evidenziando che, per l'autorità di Pietro e i venerabili decreti della Chiesa, le questioni concernenti le leggi umane e divine e quelle inerenti alla disciplina erano da riferirsi in ultima istanza a Roma. Zosimo, ad ogni modo, affermava di non essersi ancora pronunciato sulla questione, in quanto desiderava anche il parere dei vescovi africani, pur ribadendo la superiorità del suo potere decisionale. Jane E. Merdinger¹⁸⁵ sottolinea come il tono della lettera tradisca l'insicurezza di Zosimo e la rilevanza che l'opinione della Chiesa africana aveva per la Chiesa d'Occidente. La replica dei vescovi africani era, comunque, già stata predisposta: il vescovo Aurelio, in previsione di una simile risposta, aveva già convocato un concilio plenario da tenersi a

¹⁸⁰ Innocenzo, oltre alle risposte alle lettere sinodali del concilio di Cartagine e di quello milevitano, scrisse alcuni brevi lettere indirizzate al solo Aurelio (Innocentius *Ep.* 10 = Aug. *Ep.* 184; Innocentius, *Ep.* 32; 33 = Hier. *Ep.* 135; Cfr. Aug. *De g. Pelag.* 35, 66).

¹⁸¹ Egli morì il 12 marzo del 417.

¹⁸² Aug. *De gr. Chr.* 2, 7, 8; 8, 9; 21, 24; *C. II ep. Pelag.* 2, 3, 5; *Ep.* 215, 2.

¹⁸³ PCBE I: *Marcellinus* 5, 689.

¹⁸⁴ Il documento, *epistolae ... uolumen*, non è pervenuto, ma di esso è fatta menzione nella *Quamuis patrum* di Zosimo (Zosimus, *Ep.* 50).

¹⁸⁵ Merdinger 1997, 127-129.

Cartagine e, allo stesso tempo, aveva scritto alla corte imperiale per chiedere che venissero presi provvedimenti contro Pelagio (vd. Aug. *Ep.* 201). Il 30 aprile del 418 un editto imperiale¹⁸⁶ bandì i pelagiani da Roma, il giorno successivo (*Concilia Africae* a. 418, 69-78; Reg. Carth. XVIII, 220-228) i vescovi africani si riunirono dunque a Cartagine, nel *secretarium* della Basilica *Fausti* per condannare in modo definitivo il pelagianesimo. I vescovi¹⁸⁷, riuniti a concilio alla presenza del vescovo Aurelio e del primate della *Byzacena* Donatianus¹⁸⁸, emanarono vari canoni¹⁸⁹ *contra haeresim Pelagii et Caelesti* a cui si aggiunsero dieci canoni riguardanti la disciplina e l'organizzazione ecclesiastica (*Concilia Africa*, Reg. Carth. 117-126, 224-227). Alla condanna del pelagianesimo da parte dei vescovi africani e della corte imperiale seguì infine anche quella del seggio apostolico romano, avvenuta per mezzo dell'*Epistula tractoria* di Zosimo, di cui è conservata memoria nell'epistolario di Agostino¹⁹⁰. Nell'estate del 419 Aurelio fu quindi il destinatario di un'*Epistula* imperiale in cui veniva chiesto di comunicare ai vescovi africani che, chiunque non avesse sottoscritto la condanna del pelagianesimo, sarebbe stato punito con la scomunica (Aug. *Ep.* 201, 2). Egli, dunque, inviò a tutti i vescovi *per tractum prouinciae Byzacenaee et Arzugitanaee constitutis* (Aurelius, *De damn. Pelagi*, col. 1011) una lettera che rendeva loro nota la condanna dell'eresia pelagiana. La Chiesa d'*Africa*, unita sotto la guida di Aurelio di Cartagine e Agostino di Ippona, era riuscita a contrastare il seggio apostolico romano. La lunga lotta contro il donatismo in *Africa* aveva affinato l'uso dello strumento conciliare e aveva fatto prendere coscienza ai vescovi africani della loro forza, nel momento in cui essi agivano congiuntamente. La Chiesa cattolica d'*Africa* vinse, in quella sede, la sua ultima grande battaglia, prima che l'arrivo dei Vandali determinasse il declino della sua rilevanza sulla cristianità occidentale.

Per quanto la risoluzione della questione fosse stata decisiva, la decisione presa da Zosimo non venne accolta all'unanimità: nella penisola il vescovo di Eclano, Giuliano, e alcuni vescovi appartenenti a diocesi dell'Italia meridionale si rifiutarono di firmare l'*Epistula*

¹⁸⁶ PL 48, 379-394.

¹⁸⁷ Il numero dei vescovi non è chiaramente definito e varia a seconda della tradizione testuale considerata (vd. *Concilia Africae* XXXI-XXXIII): 203 vescovi sono menzionati in *Concilia Africae* a. 418, 69, 3-5; 214 vescovi sono invece menzionati in *Concilia Africae* a. 418, 74; Cfr. *Concilia Africae*, XXXII-XXXIII.

¹⁸⁸ PCBE I: *Donatianus* 4, 284-285.

¹⁸⁹ Come per il numero di vescovi anche il numero dei canoni varia rispetto alla tradizione documentaria considerata: *Concilia Africa* a. 418, 69-73 (9 canoni); 74-77 (9 canoni); 78 (14 canoni e 5 *tituli*); Reg. Carth. 109-116, 220-224 (8 canoni).

¹⁹⁰ Aug. *Ep.* 190, 23. Aurelio ricevette comunicazione della definitiva condanna del pelagianesimo sia per vie ufficiali che attraverso i contatti epistolari con il presbitero romano Sisto, futuro vescovo di Roma, che a sua volta aveva condannato il pelagianesimo (Aug. *Ep.* 191, 1; 194, 1).

tractoria (Aug. *Ep.* 190, 23). Fu proprio contro di essi che Agostino intraprese il suo ultimo grande scontro letterario (*Contra duas epistulas Pelagianorum; Contra Iulianum*). I duri scambi che lo videro contrapposto a Giuliano, considerati dallo stesso vescovo di Eclano una guerra punica della mente (Aug. *Op. Imp.* 6, 18 [arg. Iul.]) – dichiarazione per sua stessa formulazione significativa –, non ebbero però conclusione, in quanto Agostino morì prima di finire la redazione del *Contra secundam Ioannis responsionem (Opus imperfectum)*.

È proprio a tali opere, e in particolare alle due concernenti l'ultimo e incompiuto scontro con il vescovo di Eclano, che fa riferimento il secondo caso di studio sopra menzionato. In quei testi Agostino riporta gli attacchi del vescovo pelagiano e a essi replica¹⁹¹. In quegli attacchi si rileva da parte dell'Aecleanense un uso ingiurioso degli aggettivi *Punicus* e *Poenus*. Seguendo una suggestione presentata da Dorotea Weber¹⁹², è interessante rilevare come, da parte di Giuliano, l'utilizzo dei termini *Punicus* e *Poenus* per descrivere la figura di Agostino – egli è indicato come *Poenus* (Aug. *Op. Imp.* 2, 19; 6, 18 [arg. Iul.]); *Poenus orator* (*Ibid.* 1, 48 [arg. Iul.]); *tractator Poenus* (*Ibid.* 1, 7 [arg. Iul.]); *Poenus scriptor* (Aug. *Op. Imp.* 1, 73 [arg. Iul.]); *Aristoteles Poenorum* (Aug. *Op. Imp.* 3, 199 [arg. Iul.]); *philosophaster Poenorum* (Aug. *Op. Imp.* 5, 11 [arg. Iul.]) – faccia prevalentemente riferimento a un vescovo di Ippona contemplato nell'esercizio dell'attività retorica e letteraria. In tal senso Weber suggerisce che questo costante riferirsi al ruolo di retore di Agostino, compiuto tramite l'utilizzo dei suddetti vocaboli, usati al posto dei più specifici termini *Afer* o *Africanus*, abbia la specifica intenzione di richiamare nell'immaginario del lettore la falsità e la *Punica perfidia*. Agostino veniva identificato, dunque, come un oratore dalle indubbie capacità dialettiche, ma che mancava completamente di etica e si connotava per la sua mendacia¹⁹³. Discutendo nel merito del peccato di concupiscenza, Giuliano attacca il *disputator* Agostino accusandolo di distorcere la realtà delle cose tramite la sua dialettica punica. A Giuliano il vescovo di Ippona risponde, a sua difesa, facendo riferimento alle posizioni sull'argomento di due *auctoritates* cristiane: Ambrogio e Cipriano. L'autorità, il prestigio e l'ortodossia di quest'ultimo, *Punicus* e *Poenus* come Agostino, non erano secondo l'Ipponiense in alcun modo oggetto di possibile discussione e critica e, pertanto, il richiamo alla sua figura era fondamentale per contrastare la critica che

¹⁹¹ Di grande interesse è la questione degli insulti rivolti ad Agostino da Giuliano. Tale questione è trattata nello specifico da Weber 2003; Lamberigts 2003 e Nazzaro 2014.

¹⁹² Weber 2003, 80-81.

¹⁹³ *Ibid.* 80.

Giuliano faceva alla sua dialettica (Aug. *C. Iul.* 3, 17, 32; Aug. *Op. Imp.* 1, 7; 1, 106; 6, 18; 6, 23; [resp. Aug.]):

[...] *Macte uirtute prudentiae, nobilissime disputator, qui gradibus Punicae dialexeos, ut commendares dona, euertisti iudicia; ut simulares gratiam, iustitiam subruisti; ut infamares naturam, criminatus es hominum conditorem et ita criminatus, ut non solum aliquo peccatore, sed ipsa lege peccati deus tuus nocentior appare* (Aug. *Op. Imp.* 1, 72 [arg. Iul.]¹⁹⁴).

[...] *Dicit Ambrosius per praeuaricationem primi hominis in naturam uertisse dissensionem carnis et spiritus; eamque dissensionem sic Cyprianus ostendit, in quo Poeno Punicam dialexim, ut puto, irridere non audes, quod facere in me ausus es* [...] (Aug. *Op. Imp.* 1, 72 [resp. Aug.]).

Per quanto sia immediato il parallelo con la lettera di Secondino, l'azione di Giuliano si dimostra molto più incisiva di quanto non fosse stata quella del manicheo e, da quanto è possibile esaminare dalle fonti a noi pervenute, certamente più incalzante. Si noti a tal proposito come i vocaboli *Punicus* e *Poenus* veicolino nella prosa giuliana un'immagine tanto dispregiativa da costringere Agostino a tentare di riabilitarne il valore. Egli, come è stato accennato, lo fa chiamando in causa costantemente il vescovo di Cartagine Cipriano. Questo richiamo alla figura di Cipriano¹⁹⁵ – al pari del gioco di parole lessicale fra il vocabolo *Poenus* e il termine *poena* – viene ripetuto tanto spesso da diventare τόπος all'interno dell'*Opus imperfectum* e rende ancor più palese la necessità che Agostino aveva di chiamare in causa un'autorità cristiana africana indiscutibile al fine di tutelarsi dagli affondi giuliani. Agostino, a differenza di quanto era accaduto con Secondino, non poteva, in questo contesto, lasciare correre. Le accuse che gli venivano mosse non solo erano alquanto gravi, ma erano reiterate e gettavano un'ombra che Agostino doveva dissipare in modo incontrovertibile se voleva replicare con forza alle varie questioni poste da Giuliano.

Nel sesto libro dell'*Opus imperfectum* (6, 6), è possibile osservare un caso di particolare interesse: Agostino, dibattendo con Giuliano sulla natura duplice dell'anima di derivazione manichea, viene identificato non come *Poenus*, ma come *Numida*, in quanto reo di utilizzare le sue valutazioni sui passi delle Scritture come una *cetra* per difendersi dagli attacchi dell'avversario:

¹⁹⁴ Il caso presentato è di interesse anche perché riporta una delle sole due occorrenze in cui Giuliano utilizza il termine *Punicus* e non il vocabolo *Poenus*. L'altra è attestata in Aug. *Op. Imp.* 3, 78 (arg. Iul.).

¹⁹⁵ Per uno studio approfondito dell'argomento rimando a Gaumer 2016.

[...] *ueniamus iam ad discussionem primorum hominum, quorum taxatione aciei nostrae Numida quasi cetratus occurrit* (Aug. *Op. Imp.* [arg. Iul.] 6, 6).

A queste accuse il vescovo di Ippona risponde prima nel merito della questione e poi, come da consuetudine, richiamando la figura del vescovo Cipriano:

Haec fides non est caetra Numidica, de qua nobis uelut facetus insultas, sed est ueridicum scutum, in quo omnes sagittas ignitas maligni, sicut apostolus hortatur, exstinguimus. Hoc scuto muniebatur, quando uobis futuris iam occurrebat armatus, non quidem Numida, sed tamen Poenus ille Cyprianus, quo rursus nomine tua in nos insilit uana loquacitas (Aug. *Op. Imp.* [resp. Aug.] 6, 6).

In questo caso, tuttavia, Agostino sottolinea come Cipriano fosse *non quidem Numida, sed tamen Poenus*. La particolarità di questa affermazione necessita di una attenta riflessione: si noti, innanzitutto, che l'esigenza di fare riferimento a un'autorità indiscutibile per tutelarsi dagli attacchi giuliane era tale da costringere Agostino a chiamare in causa Cipriano anche in un caso in cui il collegamento al celebre vescovo di Cartagine non sembrerebbe essere completamente coerente; in secondo luogo, la presenza di questa incongruenza dimostra la mancanza di un'autorità numida e cristiana a cui Agostino potesse o volesse appellarsi nel suo esercizio retorico¹⁹⁶. Infine, si rileva come l'anziano vescovo rispondesse al suo interlocutore facendo uso di una peculiare accuratezza terminologica: mentre Giuliano non sembra curarsi del valore semantico dei termini *Numida* e *Poenus*, utilizzandoli indistintamente per indicare Agostino, il vescovo di Ippona si dimostra chiaramente consapevole della loro differenza. A tal proposito è pertanto utile riflettere su quale sia il valore da attribuire all'avversativa *non quidem Numida, sed tamen Poenus*. Considerato l'*unicum* che rappresenta, nella letteratura agostiniana, l'accostamento dei vocaboli *Poenus* e *Numida* e l'evidente contesto retorico in cui esso si trova, per comprendere il valore dell'avversativa e dei termini in essa contenuti ho ritenuto utile, in un mio recente articolo in corso di pubblicazione¹⁹⁷, ragionare a livello ipotetico ed esaminare se vi fosse un possibile termine sostitutivo, semanticamente vicino al termine *Poenus* – come, ad esempio, *Afer*, *Africanus* o *Carthagin(i)ensis* –, che il vescovo avrebbe potuto usare al posto

¹⁹⁶ Premesso come anch'egli non fosse un *Numida*, l'unico altro grande personaggio africano, cristiano e che non fosse donatista che Agostino avrebbe potuto chiamare in causa era Tertulliano. Si rileva, tuttavia, come nell'intero corpus agostiniano Tertulliano venga menzionato poche volte (*Ep.* 190, 4; *De Gen. ad. litt.* 10, 25-26; *De b. uid.* 4, 6; 5, 7; *Civ. Dei*, 7, 1; *De haer.* 86; *C. Faust.* 13, 4; *C. adv. L. et Proph.* 2, 9, 32; *De nat. et or. anim.* 2, 5, 9; *Op. Imp.* (arg. Iul.) 2, 178) e, in esse, sia considerato eretico e venga criticato fortemente per i suoi errori sulla natura dell'anima, per le sue vicinanza con i montanisti, i novaziani e i catafrigi e per le sue invettive contro le seconde nozze.

¹⁹⁷ Lusvarghi 2018.

di quest'ultimo per esprimere un concetto paragonabile (si noti che in *Op. Imp.* 2, 33 [resp. Aug.] il vescovo di Ippona definisce *Afer* il vescovo Cipriano). Condizione di tale sostituzione era riscontrare nel *corpus* agostiniano un termine valido che fosse in relazione diretta con il termine *Numida*, e, per quanto posto in un contesto differente, essere coerente con l'utilizzo che in *Op. Imp.* [resp. Aug.] 6, 6 viene fatto del termine *Poenus*.

Tramite una ricerca terminologica è stato dunque possibile notare che, fra i termini con un significato semantico vicino a quello espresso da *Poenus*, solo *Afer* occorreva esplicitamente accanto al termine *Numida* e che ciò avveniva in soli due casi nell'intero *corpus* agostiniano: in un passo dell'*Epistula* 43 e in un paragrafo del quarto libro del *Contra Cresconium* (Aug. *Ep.* 43, 3, 11; *C. Cresc.* 4, 58, 69). Nei due casi considerati è stato riscontrato come entrambi i vocaboli fossero utilizzati per indicare la comunità dei fedeli e/o i vescovi facenti riferimento a due aree territoriali specifiche, poste in contrapposizione fra loro: le diocesi ecclesiastiche sottoposte al controllo dei primati di Cartagine, l'una, e *Numidia*, l'altra. Va ricordato che Agostino, in questa distinzione, è coerente con quanto scritto in altre sue opere ove la *Numidia* è indicata esplicitamente come una delle regioni facenti parte dell'*Africa* (e.g. Aug. *C. Cresc.* 4, 60, 73; *Enarr. in ps.* 36, 2, 20) e che la differenza fra *Afri* e *Numidi*, sul piano delle comunità ecclesiastiche, non implica che non fosse possibile considerare gli abitanti della *Numidia* come abitanti dell'*Africa* nel suo insieme.

Sono state quindi prese in considerazione le principali differenze contestuali che intercorrevano fra *Ep.* 43, 3, 11, *C. Cresc.* 4, 58, 69 e il passo dell'*Opus imperfectum*:

- cronologicamente, un lungo periodo divide l'*Epistula* 43 e il *Contra Cresconium* dall'*Opus imperfectum*. L'*Epistula* è degli anni 396-397, il *Contra Cresconium* è della metà del primo decennio del V secolo, mentre la redazione dell'*Opus imperfectum* si colloca intorno al 429;
- entrambi i passi in cui è presente la contrapposizione *Numida-Afer* trattano di argomenti legati strettamente allo scontro con la *pars Donati* e relativi a controversie interne alla Chiesa africana¹⁹⁸. Il passo dell'*Opus imperfectum*, invece, non ha alcuna relazione con lo scisma donatista e, trattando di questioni teologiche, si discosta nettamente per contesto e argomento dai due passi presi in esame.

¹⁹⁸ Nell'*Epistula* 43 Agostino fa riferimento alle origini dello scisma donatista (inizio IV secolo), mentre nel passo del *Contra Cresconium* tratta delle origini dello scisma massimianista (a. 393).

Tenendo in debita considerazione la diversità dei contesti, la contrapposizione espressa dai termini *Afer* e *Numida* nei due casi riscontrati è stata però ritenuta essere assimilabile a quella espressa dai termini *Poenus* e *Numidia* in *Opus imperfectum*: i tre passi, infatti, fanno riferimento a un contesto in cui si definisce con precisione l'appartenenza a una determinata comunità ecclesiastica di membri del clero. Supponendo, dunque, che una sostituzione fra il termine *Afer* e il vocabolo *Poenus* avrebbe espresso un concetto paragonabile a quello dell'avversativa e alla luce del valore che il termine *Afer* stesso assume quando contrapposto al termine *Numida* nel *corpus* agostiniano, è stato ipotizzato che con l'avversativa di *Opus imperfectum* 6, 6 Agostino volesse indicare l'appartenenza di Cipriano all'*Africa proconsularis* – nel significato duplice di provincia romana e di diocesi ecclesiastica di cui era stato vescovo¹⁹⁹ –, scegliendo però di farlo utilizzando proprio il termine attraverso cui Giuliano costantemente lo attaccava: facendo ciò, Agostino riuscì, ancora una volta, a replicare agli affondi giuliani, facendo riferimento all'indiscussa *auctoritas* di Cipriano²⁰⁰.

Un'ultima questione va messa in evidenza: dall'esame di quest'ultimo passo, è stato possibile supporre che vi fosse una fondamentale differenza nell'utilizzo del termine *Poenus* e del termine *Punicus* da parte di Agostino: mentre il secondo sembra essere utilizzato per indicare una tradizione e una lingua di cui erano partecipi e utilizzatori anche gli abitanti della *Numidia* – come è stato in questa sede più volte dimostrato – il termine *Poenus*, dove esplicitato, risulta essere contrapposto proprio all'etnonimo *Numida*.

¹⁹⁹ Cipriano non solo era nativo di Cartagine e quindi dell'*Africa proconsularis*, ma era stato anche vescovo della città e primate della regione ecclesiastica a essa legata. Detto ciò, credo si possa quindi supporre – ricordando sempre l'assenza di attestazioni – la vicinanza semantica del termine *Poenus*, attestato in Aug. *Op. Imp.* 6, 6, anche con il termine *Carthagin(i)ensis* nella sua accezione più ampia.

²⁰⁰ Tramite uno sforzo interpretativo ulteriore si potrebbe supporre che Cipriano potesse essere stato ritenuto adatto a rappresentare *Afri (Poeni)* e *Numidi* sia in virtù di una comune origine africana, intesa in questo caso in senso etnico ampio e totalizzante, sia come *auctoritas* ecclesiastica a cui facevano riferimento entrambe le comunità dei fedeli. Il silenzio delle fonti in merito, tuttavia, non permette di provare queste supposizioni.

3. 7. Il termine *Punicus* dopo Agostino: l'occorrenza nel *Liber promissionum* di Quodvultdeus

Dopo la terza decade del V secolo, improvvisamente, le attestazioni del punico come lingua viva e della comunità linguistica punica presente in *Africa* cadono nell'oblio. Le fonti africane pervenute per il periodo successivo non sembrano avere interesse o necessità di fare menzione degli abitanti di Fussala, dei *Mappalienses* o dei *circumcelliones* parlanti punico. Manca per il periodo vandalico qualcosa di simile all'epistolario e alla produzione omiletica agostiniana, manca fondamentalemente una fonte che faccia riferimento alla vita quotidiana africana al di fuori dalla metropoli di Cartagine. Non sono i *Punici*, infatti, a scomparire, sono le fonti che trattano di loro a mancare. Al di fuori del *corpus* agostiniano vi è infatti, fra le fonti oggetto della presente dissertazione, un unico altro autore, che, solo in un caso, utilizza il termine *Punicus*: Quodvultdeus, il vescovo di Cartagine che assistette alla presa della città da parte di Genserico il diciannove ottobre 439²⁰¹.

Nel trentaquattresimo capitolo del libro secondo del *Liber promissionum*, Quodvultdeus commenta le dodici profezie del profeta Daniele, pronunciate durante la prigionia babilonese, mostrando come esse prefigurassero la venuta di Cristo. È la terza profezia a essere oggetto di interesse nella presente analisi: Daniele (*Dn.* 2, 36-45) svela al re Nabucodonosor il significato del sogno (descritto in *Dn.* 2, 30-36) della statua tetra metallica (oro, argento, bronzo e ferro), dai piedi in parte di ferro e in parte di argilla. Nel sogno, la statua viene distrutta da una roccia, staccatasi da un monte non per mano d'uomo. Le quattro parti della statua sarebbero, secondo Daniele, i quattro grandi regni che si sarebbero dovuti succedere nella storia dell'uomo – il primo di essi, contraddistinto dall'oro, è proprio quello di Babilonia. La roccia che distrugge la statua e diventa montagna viene interpretata come il regno voluto da Dio, destinato a durare in eterno. Quodvultdeus, a sua volta, svela al lettore la prefigurazione di Cristo che vi è in quella profezia: egli, riprendendo l'opera orosiana²⁰², identifica i quattro regni in quello babilonese ad Oriente, in quello macedone a Settentrione, in quello punico a Meridione, in quello romano a Occidente. Il quinto e ultimo regno è il regno di Cristo. Come la roccia si era staccata dalla

²⁰¹ Hydat. *Cont. Chron.* 23.

²⁰² Nazzaro 1989, 205, n. 706 evidenzia come probabilmente Quodvultdeus abbia preferito l'interpretazione data da Orosio (Babilonesi – Macedoni – Punici – Romani) a quella agostiniana (*Aug. Civ. Dei*, 20, 23: Assiri – Persiani – Macedoni – Romani) poiché, anche se meno corretta dal punto di vista cronologico, gli permetteva di creare delle corrispondenze con i punti cardinali.

montagna non per mano d'uomo, allo stesso modo, infatti, Maria Vergine, senza l'intervento dell'uomo, aveva dato alla luce Gesù Cristo, il cui regno sarebbe stato eterno:

*In tertia sacramentum diuinae dispositionis, quod regi ostensum, idque erat oblitus fuerat, non humana doctrina Danihel qua instructus erat, sed Domino reuelante et somnium et interpretationem somnii regi narrauit: quattuor regna in quattuor metallis e quibus statua formata ante faciem eius aderat, mundo exurgere; caput aureum ipsum esse Babylonicum Orientis; pectus et brachia eius argentea Macedonium Septentrionis; **uenter et femora aerea Punicum Meridiani**; crura ferrea et digiti pedum partim ferrei, partim fictiles ultimum Romanum uidelicet Occidentis, sicut et uir eruditissimus Orosius historiographus posuit (vd. Or. Hist. adv. pag. 2, 1, 4-6). Quod regnum tanquam ferrum comminuit omnia et domauit. Christi quoque regnum ibi subiungit Danihel in lapide absciso de monte sine manibus concidentium tanquam sine manibus complectentium Deum hominem ex uirgine natum. (Quodv. Liber prom. 2, 34, 74).*

Dalla lettura emerge chiaramente come il riferimento al punico sia completamente avulso dal contesto africano di V secolo, in quanto il regno punico a cui si fa riferimento è l'antico potentato cartaginese. L'eredità linguistico culturale che gettava le sue radici proprio in quel potentato e che appariva così viva nel *corpus* agostiniano e nell'*Africa* in esso descritta, scompare pertanto dalle fonti con la morte di Agostino.

4. INGRESSO NEL PERIODO VANDALICO (427-484)

Iniziata *in medias res* con un approfondimento metodologico, compiuto per mezzo dell'esame delle opere attribuite al vescovo di Cartagine Quodvultdeus, e proseguita con lo studio del *corpus* letterario agostiniano, la presente dissertazione si riaffaccia nuovamente al periodo vandalico a una decade circa dall'anno della presa di Cartagine – quel 439 i cui eventi sono così drammaticamente descritti nei *Sermones* quodvultdeiani²⁰³ –, nel periodo dunque in cui i Vandali attraversarono quel lembo del Mediterraneo che divide le coste della penisola iberica da quelle della *Mauritania*. Le modalità e gli effetti della successiva conquista vandalica della diocesi d'*Africa* sono state ampiamente trattate dalla critica storiografica, la quale a lungo si è interrogata su quanto l'arrivo dei Vandali in *Africa* avesse mutato la vita del territorio africano rispetto al periodo precedente e sulla possibilità che gli eventi occorsi dal 427 al 430, culminanti con l'assedio di Ippona e la morte di Agostino, rappresentassero o meno uno spartiacque fra due diverse epoche: punto chiave della questione è stato proprio comprendere se e quanto la descrizione drammatica degli eventi fornita dagli autori ecclesiastici del periodo – fonte principale per gli eventi trattati – rispecchiasse o meno la realtà degli accadimenti in territorio africano²⁰⁴. In linea con lo sguardo prospettico che contraddistingue questo studio e considerando necessario introdurre per sommi capi il periodo vandalico, in questa sede si cercherà di dare un taglio diverso alla questione, esaminando gli eventi che portarono i Vandali e l'arianesimo ad affermarsi in *Africa* dal punto di vista dell'episcopato cattolico, sottolineando, nel farlo, come i padri niceni descrivessero la propria comunità e il loro territorio in rapporto a questi cambiamenti e come essi si rapportassero alle nuove trionfanti realtà.

²⁰³ Vd. *Supra*, pp. 20-32.

²⁰⁴ Ultimo di questa lunga lista di studiosi R. Whelan, riprendendo il celeberrimo passo di Marrou 1958, 702, nel quale la morte di Agostino, avvenuta in una Ippona assediata dai Vandali, era interpretata come uno dei principali simboli di discontinuità dell'antichità, ha sostenuto che il senso di rottura che instilla questa coincidenza sia stato accentuato dagli storici proprio a causa del punto di vista agostiniano della narrazione degli eventi, drammatizzato ancor più dalla narrazione di Possidio. Whelan contesta la visione di stato fallimentare (*failed state*) attribuita al regno vandalo e dovuta alla commistione di barbari e arianesimo, che avrebbe portato al disaccordo con la popolazione cattolica e, dunque, alla poca stabilità del regno. Egli, nell'esplicare tale contestazione, mostra come i dati documentari rimasti testimonino, invece, in molti loro aspetti fenomeni di continuità fra l'*Africa* vandalica e quella che emerge dalle opere agostiniane. A Whelan 2018, 1-8 rimando per un approfondimento biografico puntuale e aggiornato sulla questione.

4. 1. Gli eventi del quadriennio 427-430

L'otto ottobre del 393 un concilio plenario di tutta l'*Africa*²⁰⁵ si riunì nel *secretarium* della Basilica della Pace di Ippona (*Concilia Africae*, Reg. Carth. 1, 182). La volontà dell'allora vescovo di Cartagine Aurelio e dell'ancora presbitero Agostino era quella di riformare la Chiesa africana, facendo in modo che la legislazione canonica divenisse parte integrante della sua struttura²⁰⁶. Era necessario disciplinare il clero cattolico fissando delle regole di condotta comuni e comunemente rispettate. Durante la sessione conciliare, Aurelio chiese l'approvazione del concilio in merito a due proposte formulate da vescovi provenienti dalla *Mauritania Sitifensis*: la prima, espressa dai vescovi Ceciliano²⁰⁷ e Teodoro²⁰⁸, era di acconsentire che la data della Pasqua venisse determinata e comunicata per via epistolare alle altre province ecclesiastiche dal primate di Cartagine (*Concilia Africae*, 269 A, 559-573): la richiesta ottenne l'approvazione unanime del concilio. La seconda, esternata dallo stesso vescovo Ceciliano e dal vescovo Onorato²⁰⁹, chiedeva la nomina da parte del concilio di un primate per la *Mauritania*, sottolineando, nel farlo, che, da lì in poi tale elezione avrebbe dovuto essere preceduta da una comunicazione al primate di Cartagine: quest'ultimo indicato come *episcopus primae sedis omnium prouinciarum Africanarum*. Alla richiesta di approvazione da parte di Aurelio, venne però chiesto il parere del primate di *Numidia* Megalio di Calama²¹⁰. Egli avallò la richiesta dei vescovi della *Mauritania* e affermò che i primati di ogni regione avrebbero dovuto rispondere a Cartagine ogniqualvolta interpellati. La proposta, quindi, ottenne l'approvazione unanime del concilio (*Ibid.* 269-270 B-C, 565-615). In seguito, i vescovi riuniti discussero e approvarono 37 canoni (*Ibid.* Breuiarium Hipponense, 33-53) – messi a verbale solo nel 397 dopo un'ulteriore revisione – volti a normare e disciplinare i costumi e le pratiche della Chiesa africana. Fra questi, di particolare interesse, è il canone quinto (*Ibid.* Breuiarium Hipponense, 34): esso stabiliva che un concilio si sarebbe dovuto tenere ogni anno per dirimere le *causae ecclesiasticae*²¹¹, che a esso sarebbero dovuti partecipare tre legati inviati da ogni

²⁰⁵ Aug. *Retr.* 1, 17,

²⁰⁶ Merdinger 1997, 64-70.

²⁰⁷ PCBE I: *Caecilianus* 5, 177.

²⁰⁸ PCBE I: *Theodorus*, 1, 1107.

²⁰⁹ PCBE I: *Honoratus* 5, 565-566.

²¹⁰ PCBE I: *Megalius*, 741-742: che già al tempo egli fosse primate di *Numidia* è supposto Mandouze, ma egli negli atti non del concilio in questione non si presenta come tale.

²¹¹ Rimando a Merdinger 1997, 74-87 per un'analisi dettagliata sulla natura delle *causae ecclesiasticae*.

provincia ecclesiastica africana che aveva una sede primaziale – a causa della mancanza di vescovi, alla *prouincia Tripolitana* fu concesso l'invio di un solo legato – e che esso avrebbe avuto *plena auctoritas*. Di carattere innovativo per quanto concerneva le disposizioni canoniche africane, questo provvedimento era assolutamente necessario per fronteggiare i problemi della Chiesa cattolica in *Africa*: l'annualità conciliare, infatti, avrebbe permesso di risolvere eventuali controversie celermente e a nome di tutta l'*Africa*.

Con l'istituzione di una sede primaziale per la *Mauritania* la pianificazione di concili annuali per dirimere le *causae ecclesiasticae*, una nuova epoca per la Chiesa africana ebbe inizio.

Il ventiquattro settembre del 427, l'anziano vescovo di Cartagine Aurelio presiedette, nella basilica Leontiana di Ippona, il concilio generale dei vescovi africani. Prendendo la parola davanti al consesso, egli fece riferimento agli impedimenti che per due anni non avevano permesso che il concilio si riunisse e, dopo aver ringraziato Agostino *ut pro sua religione concilio libenter acciperet*, fece presente la necessità di deliberare in merito di disciplina ecclesiastica (*Concilia Africae* a. 427, 250, 1-19): vennero quindi discussi, approvati e sottoscritti in modo unanime dieci canoni sull'argomento (*Ibid.* a. 427, 250-253). Trascorse un secolo prima che i vescovi cattolici africani potessero riunirsi nuovamente senza costrizioni da parte della regalità vandala (*Ibid.* a. 525, 254-282)²¹².

Dopo trentaquattro anni, si chiudeva, nel luogo in cui aveva avuto inizio nel 393, la stagione conciliare promossa dal vescovo di Cartagine Aurelio e da Agostino di Ippona. I Vandali, da lì a poco, sarebbero sbarcati in *Africa*.

Il 427 fu un anno di svolta anche per lo stesso Agostino e per l'*Africa* nel suo insieme. L'anziano vescovo dovette, infatti, assistere a un'ultima grave crisi politico-militare sul suolo africano: il *comes Africae* Bonifacio dichiarato *hostis publicus*, si scontrò con vari contingenti inviati dalla corte imperiale d'Occidente²¹³. I contatti epistolari che Agostino ebbe con due dei protagonisti di questa crisi, Bonifacio (*Aug. Ep.* 185; 185A; 189; 220; 17*) e l'inviato imperiale Dario²¹⁴ (*Aug. Ep.* 229-231), dimostrano come il vescovo di Ippona avesse tentato ancora una volta di mediare al fine di garantire la pace in *Africa* e con essa la protezione e l'appoggio militare alla comunità cattolica.

²¹² Vd. *Infra*, pp. 181-183.

²¹³ Per una concisa panoramica degli eventi in questione e dei problemi storiografici inerenti allo sbarco dei Vandali in *Africa* vd. Lusvardi 2016.

²¹⁴ PLRE II: *Darius* 2, 347-348.

Mentre i contendenti si fronteggiavano, i Vandali, lasciata la penisola iberica, giunsero in *Africa*. La eco del loro sbarco risuona nelle missive del tempo. In quegli anni la corrispondenza fra Agostino e alcuni vescovi africani tratta, infatti, del comportamento da tenere durante il periodo di crisi determinato proprio dall'avanzata vandala in *Africa*²¹⁵. Una di queste lettere, inclusa da Possidio (*Vita Aug.* 30) nella biografia di Agostino, è l'*Epistula* 228, indirizzata al vescovo Onorato di Thiabe²¹⁶. Quest'ultimo aveva scritto due volte ad Agostino per sapere quale fosse l'atteggiamento che il clero avrebbe dovuto tenere in rapporto agli attacchi dei Vandali: alla prima lettera Agostino rispose inviando una copia di una missiva che, precedentemente, il vescovo di Ippona aveva inviato a un omonimo del futuro vescovo di Cartagine Quodvultdeus²¹⁷ (ne fa menzione *Aug. Ep.* 228, 1). In quella lettera, Agostino ricordava che, finché fosse stato presente un piccolo gregge, i pastori non potevano abbandonarlo. La seconda missiva richiese una risposta più netta, in quanto la situazione doveva essere alquanto peggiorata. Onorato affermava infatti:

[...] *si in ecclesiis persistendum est, quid simus nobis uel populo profuturi, non uideo, nisi ut ante oculos nostros uiri cadant, feminae constuprentur, incendantur ecclesiae, nos ipsi tormentis deficiamus, cum de nobis quaeritur, quod non habemus* (Honoratus, [Aug.] *Ep.* 228, 5).

Agostino, nella sua risposta (*Aug. Ep.* 228), pertanto, chiese al vescovo di dar prova di un alto esempio morale e affermò che i sacerdoti sarebbero potuti fuggire solo nel caso in cui tutta la loro comunità fosse già fuggita. A parte questi rari casi, abbandonare la propria comunità non era consentito²¹⁸.

La minaccia rappresentata dai Vandali era, dunque, sempre più concreta.

L'estate del 430 può essere considerata un momento cruciale per la Chiesa cattolica africana, pensata, costruita e organizzata tramite lo strumento conciliare dall'azione congiunta di Aurelio e Agostino: al concludersi di quell'estate, infatti, entrambi i vescovi artefici di tale costruzione erano deceduti²¹⁹. Nel giugno dello stesso anno i Vandali, dopo aver saccheggiato

²¹⁵ In merito vd. Neri C. 2006.

²¹⁶ PCBE I: *Honoratus* 16, 570.

²¹⁷ PCBE I: *Quodvultdeus* 14, 952.

²¹⁸ La questione si sviluppa sull'interpretazione del passo evangelico *Mt.* 10, 23.

²¹⁹ Va precisato che, mentre la data di morte di Agostino è certa, non lo è quella di Aurelio. Per essa, il termine *post quem* può essere dedotto dalla *Epistula* 231, 7 di Agostino, inviata al legato imperiale Dario fra il novembre (dicembre) 428 e il maggio del 429. In questa lettera, infatti, il vescovo di Cartagine è menzionato come possibile latore ad Agostino dei commenti che Dario avrebbe potuto fare ai testi a lui inviati dal vescovo di Ippona. Quando la missiva fu inviata, Aurelio doveva quindi essere ancora vivo o quantomeno la notizia della sua morte non doveva

numerosi centri abitati delle *Mauritaniae* e della *Numidia* occidentale, posero sotto assedio la città di Ippona. Agostino morì prima di assistere alla definitiva presa della città: egli non vide i Vandali abbandonare l'assedio – prolungatosi a causa delle loro scarse capacità nelle tecniche ossidionali – per ragioni di approvvigionamento (Possid. *Vita Aug.* 28-29). Egli non vide la vittoria dei Vandali (Procop. *BV*, 1 (3), 3, 36), ottenuta contro gli eserciti al comando del *comes Africae* Bonifacio e dell'inviato dell'imperatore d'Oriente Teodosio II: il *magister militum* Aspar²²⁰. Egli non vide, pertanto, la presa della *ciuitas* di cui era stato, per circa trentacinque anni, il pastore. Non vide Genserico, re dei Vandali, fare della sua città il centro nevralgico della successiva espansione vandala in *Africa*. A poco più di un anno dalla morte di Agostino, un re vandalo si era infine insediato stabilmente in una città africana.

essere ancora giunta ad Agostino. Il termine *ante quem* è invece l'aprile del 431, momento in cui il nuovo vescovo di Cartagine, Capreolo, ricevette una lettera inviata dall'imperatore Teodosio II ad Agostino nella quale si chiedeva al vescovo di Ippona di presenziare al concilio che si sarebbe tenuto di lì a poco a Efeso. Se si considera, infine, che nel *Calendario di Cartagine* (*Kal. Carth.*1222) è fatta menzione della *depositio sancti Aureli episcopi* al *XIII Kal. A(u)g.*, in accordo con le indicazioni precedenti è dunque possibile datare al 20 luglio 429 o al 20 luglio 430 la morte di Aurelio.

²²⁰ PLRE II: *Fl. Ardabur Aspar*, 164-169.

4. 2. Ritratto di una comunità in fuga: le sorti degli abitanti dell’Africa descritte dal vescovo di Cartagine Capreolo (430-431)

A Cartagine, dopo la morte di Aurelio, il nuovo vescovo e primate d’Africa Capreolo²²¹ ricevette una lettera dell’imperatore Teodosio II, destinata ad Agostino, in cui veniva chiesto a una delegazione di vescovi africani di partecipare al concilio di Efeso che si sarebbe riunito, da lì a poco, per decidere sulla questione nestoriana (a. 431). Attraverso una lettera, inviata da Capreolo al concilio stesso (Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*), e alcuni estratti di epoca successiva (Liberatus Diac. *Breuiarum*, 5; Ferrand. *Ep.* 6) è possibile ricostruire le azioni del vescovo: egli informò la corte imperiale della morte di Agostino, tramite una missiva affidata al *magistrianus* Euagnius²²², e comunicò l’ortodossia della sua posizione dottrinale²²³. Tramite l’intermediazione del diacono Besula²²⁴, egli inviò, quindi, ai vescovi riuniti a Efeso, una missiva²²⁵ in cui si raccomandava affinché il concilio si attenesse in modo rigoroso alla verità sulla fede cattolica stabilita dal seggio apostolico e dai concili che avevano preceduto quello di Efeso, ingiungendo che si doveva resistere ai nuovi errori, qualsiasi essi fossero²²⁶. Il motivo che rendeva necessario fare tale raccomandazione per via epistolare è spiegato dallo stesso

²²¹ Liberatus Diac. *Breuiarum*, 5, 977A: [...] *archiepiscopus* [...].

²²² PCBE I: *Euagnius*, 358; Liberatus Diac. *Breuiarum*, 5: *Et post haec scripsit aliam sacram ad uniuersos episcopos, ut Ephesum conuenirent, et conferrent de libris Nestorii et Cyrilli iudicium. Scripsit imperator sacram et beato Augustino Hipponiregiensi episcopo per Ebagnium magistrianum, ut ipse concilio praestaret sui praesentiam. Qui Ebagnius ueniens Carthaginem magnam, audiuit a Capreolo, ipsius urbis antistite, beatum Augustinum ex hoc mundo migrasse ad Dominum, acceptisque ab eo ad imperatorem litteris loquentibus de obitu beati Augustini, Constantinopolim, unde uenerat, rediit. Porro Capreolus archiepiscopus, propter impetus Uandalorum Africanas regiones obsidentium, uniuersale non ualens congregare concilium, Bessulam diaconum suum misit Ephesum ad concilium legatum.*

²²³ Ferrand. *Ep.* 6, 6: *Plura hinc possem querelis luctuosis sub quadam tragoedia flebiliter deplorare; sed sufficere mihi uidetur quid ecclesia Iustinianae Carthaginis, per linguam gloriosi pontificis sui beatae memoriae Capreoli, clementissimo principi Theodosio scribentis, rationabiliter definiuit, dicens: “Nihil in diuinis humanisque actibus, nihil tam in sacris quam in publicis rebus obtinere ullam poterit firmitatem, si ea quae debito sententiae iudicialis fine clauduntur, post annorum spatia et quaelibet uolumina saeculorum, tanquam in emendatione Patrum uelut instructor praesumat emendare posteritas”. Et in alia epistola ad Ephesinum concilium per Versulam directa diaconum: “Habet quidquid forte nuper exoritur, discussionis necessitatem, ut aut recipi probatum, aut damnatum possit excludi. Ea uero de quibus antea iam iudicatum est si quis admiserit in retractationem uocari, uidebitur de fide quam nunc usque tenuit ipse dubitare”. Ecce iam non statuta tantum synodalia, sed pene cunctorum firmata iudicia, uocari rursus in examen nimis esse culpabile memorabilis doctor Carthaginensis ecclesiae profitetur.*

²²⁴ PCBE I: *Bessula*, 143-145.

²²⁵ Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*, 1.

²²⁶ Il fatto che la lettera di Capreolo venne inserita negli atti del concilio di Efeso testimonia come questa fosse stata letta in sede di concilio e di come i suoi contenuti fossero stati approvati; vd. Festugière 1982, 245-246.

Capreolo nella prima parte della missiva: le condizioni politico militari del tempo, determinate dalla presenza dei Vandali in *Africa*, impedivano che una delegazione di vescovi africani partecipasse al concilio. La descrizione della situazione di crisi in cui versava l'*Africa* è così descritta dal vescovo:

*Optabam, piissimi fratres, uenerandam uestram synodum in tali rerum statu congregatam fuisse, quo nobis quoque, delectis communi sententia aliquot ex fratribus et coepiscopis nostris, instructam potius legationem mittere licuisset, quam excusationem lamentatione dignam; nisi hanc animi nostri affectionem diuersae causae impediissent. Primum enim domini et filii nostri religiosissimi Theodosii imperatoris litterae ad manus nostras perlatae, eiusmodi erant, quae beatae memoriae fratris et coepiscopi nostri Augustini praesentiam peculiari ratione efflagitabant. Verum cum eae litterae illum iam tum e uiuis excessisse comperissent, ego regiam illam significationem, licet ad praedictum Augustinum praecipue destinata uideretur, excipiens, **missis ad uniuersas Africae prouincias congruis litteris consuetisque sermonibus, synodum cogere uolui conuenientem; quo nimirum ex fratrum et episcoporum nostrorum numero seligerentur nonnulli, qui ad uenerabilem beatitudinis uestrae synodum destinarentur. At omnis hac tempestate uiae aditus praecclusus est. Etenim effusa hostium multitudo, et ingens ubique prouinciarum uastatio, quae incolis partim extinctis, partim in fugam actis, miseram desolationis speciem, quoquouersum longe lateque porrigitur, oculis offert, promptam illam ueniendi facultatem reprimat. His itaque impedimentis episcopi quibus propositum id erat, prohibiti, ex Africae ambitu simul conuenire nequiuerunt. Hisce incommodis accedebat, litteras imperatoris in diebus Paschae ad nos perlatas esse, quando iam inde usque ad uniuersalem uenerandam synodum uix duorum mensium spatium supererat. **Quod sane temporis interuallum, etsi nulla impraesentiarum ab hostibus difficultas fuisset obiecta, uel ad Africanam synodum cogendam uix satis erat.** Hinc factum est, ut licet solemnem aliquam legationem mittere nequaquam uoluerimus, attamen propter reuerentiam et obseruantiam quae ecclesiasticae disciplinae debetur, filium meum Besulam diaconum una cum his excusationis litteris ad uos, uenerabiles fratres, destinauerimus*** (Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*, 1).

I vescovi africani non potevano muoversi senza incorrere in gravi pericoli, i nemici stavano devastando le province africane, massacrando e mettendo in fuga gli abitanti. La rilevanza storica della lettera è indubbia: essa non solo ci fornisce un quadro della situazione dell'*Africa* di quel periodo, ma anche uno spaccato di quella che doveva essere la percezione corrente degli eventi. Per quanto Capreolo, verosimilmente, non assistette in prima persona agli avvenimenti da lui descritti, è però probabile che verso Cartagine si fossero spinti coloro che avevano avuto

modo di fuggire, quegli *incolae in fugam actis* che, arrivati al sicuro, raccontarono la situazione critica in cui versavano le zone colpite.

Con meno di un decennio a separare gli eventi dalla caduta di Cartagine in mano vandala, l'ampiezza dell'orizzonte comunitario descritto dal vescovo di Cartagine è ancora quello di Agostino. Capreolo, parlando della devastazione delle *prouvinciae*, si esprime al plurale e con lo stesso plurale *incolae* identifica gli abitanti di tali province. L'*Africa* da lui descritta è l'*Africa* nella sua totalità. La *Proconsularis* non era ancora sotto attacco, se non tangenzialmente; i Vandali, al tempo, imperversavano ai confini della *prouvincia* e il grosso dei loro effettivi era probabilmente ancora alle prese con l'assedio di Ippona. Erano le *Mauritaniae* e la *Numidia* ad aver subito i danni maggiori, dovevano essere prevalentemente i loro abitanti a fuggire. Davanti ai *barbari* non c'erano divisioni provinciali, non c'erano differenze sociali ed erano sfumate persino quelle religiose. Erano gli abitanti di tutte le *prouvinciae Africanae* a fuggire dagli *hostes*: le diverse identità che potevano differenziare gli abitanti dell'*Africa* vennero, infatti, momentaneamente annullate a confronto di un'alterità così aggressiva.

Capreolo, nell'*Epistula*, sembra farsi portavoce dei vescovi africani. Il fatto non è assolutamente inusuale – basti solo pensare alle azioni di Aurelio o Agostino (e.g. *Gesta conl. Carth.* 1, 16, 4-5; *Aug. Ep.* 201, 2) –, inusuale è però la situazione in cui esso avviene. Capreolo è esponente preminente e autorevole di una Chiesa per definizione una e plurale, e riconosciuta come tale sia all'interno che all'esterno del territorio in cui si identificava – il riferimento è alle Chiese d'oltremare e alla corte imperiale. Come tale, il vescovo di Cartagine poteva essere interpellato (e.g. *Innocentius Ep.* 14; *Honorius, Ep.* 27; *Largus*²²⁷, *Ep.* 36) e rispondere in prima persona o a nome della Chiesa d'*Africa*: usualmente, in quest'ultimo caso, lo faceva a nome dei vescovi delle province africane, riportando le decisioni, prese congiuntamente in sede di concilio, dei delegati inviati da ognuna delle province ecclesiastiche che componevano la Chiesa d'*Africa* stessa (*Concilia Africae*, *Breuiarium*, *Hipponense*, 34; *Reg. Carth.* 12, 215, 1121-1142). In questo caso particolare, egli, nell'impossibilità di riunire un concilio a causa della presenza in *Africa* dei Vandali, dichiarò inattuabile l'invio di una delegazione che potesse dar voce alle decisioni prese in sede conciliare. Per questo motivo il vescovo rispose all'Imperatore e scrisse al concilio di Efeso a titolo personale, descrivendo la situazione perigliosa in cui la Chiesa d'*Africa* versava. L'*Epistula* è in questo senso alquanto significativa, in quanto essa rappresenta, quantomeno per il cinquantennio successivo, l'ultimo documento

²²⁷ PCBE I: *Largus*, 626-627.

pervenuto in cui un esponente della Chiesa d’Africa comunica direttamente con un’assemblea episcopale, esterna al territorio africano. Similmente, lungo tempo intercorse prima che un esponente del clero africano dialogasse direttamente con la corte imperiale in qualità di *primae sedis episcopus omnium prouinciarum Africanarum*.

4. 3. L’affermazione di nuove alterità: la minaccia rappresentata da *Ar(r)iani* e Vandali ai niceni africani (431-484)

La rilevanza che la figura di Capreolo ha sul piano della ricostruzione storica, non sembra essere pari a quella che egli dovette avere sul piano teologico²²⁸, né a quella dell’*Epistula* da lui redatta²²⁹: il suo episcopato fu alquanto breve ed egli, a quanto si sa, non fu partecipe di altri eventi significativi²³⁰. L’ultima attestazione che di lui è pervenuta, datata al 434, è contenuta in un passo del *Liber promissionum* (Quodv. *Liber prom. Dimidium temporis* 6, 9-11): un *sacerdos/pontifex*, ritenuto essere proprio Capreolo, venne accompagnato da Quodvultdeus al monastero di Santo Stefano. Lì, il vescovo compì la guarigione miracolosa di una giovane posseduta. Utilizzando questo evento come *terminus post quem*, è stato dunque ipotizzato che l’arcidiacono²³¹ Quodvultdeus fosse successo a Capreolo sulla cattedra di Cartagine intorno al 437²³². Per quanto tale ipotesi sia, ad oggi, la più accreditata²³³ è doveroso segnalare come essa venne contestata da Antonio Nazzaro²³⁴ sulla base di una diversa interpretazione del passo del *Liber promissionum* formulata da Wolfgang Strobl²³⁵. Secondo

²²⁸ Ferrand. *Ep.* 6, 6: [...] *gloriosus pontifex et memorabilis doctor Carthaginensis ecclesiae* [...].

²²⁹ Vd. *Supra*, pp. 114-115.

²³⁰ Di suo pugno è pervenuta, oltre all’*Epistula* presa in esame, una *Epistula ad Vitalem et Constantium* in cui egli rispondeva a una precedente missiva (PL 53, 847D-849C) di due vescovi spagnoli, Vitale e Costanzo appunto, esprimendo l’ortodossia della sua posizione in merito alla natura di Cristo, alla luce della recente condanna del pensiero nestoriano. Secondo Mandouze (PCBE I: 190), la risposta epistolare di Capreolo dimostra come il vescovo di Cartagine, sebbene conoscesse gli atti del concilio di Efeso e difendesse l’unità della persona nella doppia natura di Cristo, avesse una visione occidentale del conflitto con i nestoriani.

²³¹ Nazzaro 1989, 10 riporta un passo del lavoro di Müller L. G. 1956, 21 in cui lo studioso sosteneva che Quodvultdeus, al tempo, non dovesse essere più un semplice diacono dato il tono con cui si rivolgeva ad Agostino, la celerità delle risposte del vescovo di Ippona e i contenuti della prefazione del *De haeresibus*.

²³² La frammentarietà del calendario di Cartagine non agevola la datazione della morte di Capreolo: vd. *Kal. Karth.* 1222 A.

²³³ González Salinero 2001, 222; Macy Finn, 2004, 1-4; cfr. Mbonigaba 2015, 69-73.

²³⁴ Nazzaro 2009, 30-31 (il quale menziona l’assenso di González Salinero 2002, 36-38 alla proposta di Strobl).

²³⁵ Strobl 1998, 193-203.

Strobl, nel passo in questione, i termini *sacerdos* e *pontifex* non sarebbero sinonimi, come invece erano stati considerati nelle interpretazioni precedenti²³⁶, ma vocaboli distinti, indicanti soggetti distinti. Questa analisi portò dunque Strobl a ipotizzare che il *pontifex* nominato fosse Quodvultdeus e non Capreolo. Nazzaro, basandosi su queste considerazioni, sostenne quindi che Quodvultdeus dovette diventare vescovo metropolitano di Cartagine fra il 432 e il 433²³⁷. L'abbassamento della datazione di un quinquennio, sebbene non incida in modo sostanziale né nella ricostruzione storica del periodo, né nella datazione delle opere di Quodvultdeus, cambia però in modo netto il quadro politico in cui avvenne l'elezione del vescovo. Il 435 è, infatti, un anno cruciale per quanto concerne l'*Africa* tardo antica: in quell'anno fu stipulato il primo trattato fra Impero e Vandali, dopo lo sbarco di questi ultimi in *Africa*. I motivi che portarono alla stipula di tale trattato rimangono, a oggi, ancora incerti: i due *comites* al comando delle operazioni militari volte a contrastare i Vandali e i loro alleati erano stati richiamati dalle rispettive corti negli anni precedenti: nel 432 Galla Placidia aveva convocato Bonifacio in Italia, attribuendogli i titoli di *patricius* e *magister utriusque militiae*²³⁸ (Procop. *BV*, 1 (3), 3, 36; Hydat. *Cont. Chron.* 22; Prosper, *Chron.* a. 432, 473.). Due anni più tardi era stato richiamato a Costantinopoli anche Aspar (Procop. *BV*, 1 (3), 3, 36). I Vandali, a dispetto di queste assenze, non riuscirono però a completare la conquista dell'*Africa*: si può supporre che Genserico avesse perso molti uomini nell'assedio di Ippona e negli scontri successivi e che necessitasse di capitalizzare le conquiste ottenute fino a quel momento e di tempo per riacquistare le forze. Nel febbraio del 435, dunque, Trigezio²³⁹, rappresentante dell'imperatore Valentiniano III, giunse a Ippona per stipulare la pace con Genserico: l'accordo sottoscritto concesse ai Vandali *ad habitandum Africae portione* (Prosper, *Chron.* a. 435, 474). Manca, tuttavia, una fonte che riporti in modo chiaro quali fossero i limiti territoriali previsti dal trattato. Christian Courtois²⁴⁰ è riuscito a dare una parziale soluzione al problema tramite l'analisi di un passo di Prospero (*Ibid.* a. 437, 475), inerente la persecuzione di tre vescovi cattolici da parte di Genserico e datato

²³⁶ Braun 1964, 91-94; Nazzaro 1989, 276-278. Nazzaro 2009, 31, n. 8 nota a ragione che Dattrino 2002, 476-479, n. 14 segue l'interpretazione classica.

²³⁷ Nazzaro 2009, 31. Nel commento alla datazione del *Sermo adversos Iudaeos, paganos et Arrianos* (*Serm.* 4), Mbonigaba (2015, 69-73), sebbene a conoscenza delle obiezioni di Strobl e Nazzaro, ritenne che Quodvultdeus fosse stato consacrato vescovo nel 437 e che prima avesse agito come diacono. Lo stesso fa Macy Finn nel suo commento ai *Sermones de symbolo* (*Serm.* 1-3). Entrambi gli studiosi, inoltre, sostengono che Quodvultdeus facesse, come (arci)diacono, un commento al *symbolum* in un momento successivo alla consegna verbale dello stesso ai *competentes*, compiuta dal vescovo Capreolo.

²³⁸ Nella penisola egli si scontrò, nei pressi di Rimini, con Aetius. Lo scontro arrivò all'*ex comes Africae*, il quale però, a causa delle pesanti ferite riportate, morì poco dopo.

²³⁹ PLRE II: *Trygetius* 1, 1129.

²⁴⁰ Courtois 1955, 169-170.

all'anno 437: identificando i tre soggetti citati nel passo con i vescovi delle città di Calama, Cera e Sitifis, l'autore dedusse che le province assegnate dall'accordo ai Vandali fossero la *Mauritania Sitifensis*, la *Numidia* e una piccola parte della *Proconsularis*, di cui, però, l'imperatore d'Occidente si sarebbe arrogato ancora il pieno controllo. Le stesse modalità di stanziamento rimangono incerte: Yves Modéran²⁴¹ ha sottolineato che concessioni territoriali di questo tipo permettevano ai beneficiari di risiedere sul territorio, ma non di averne il controllo politico – con questo sistema i *foederati* acquisivano il godimento di una parte della produzione delle terre, mettendosi al servizio dell'Impero²⁴². È per questo motivo, pertanto, che ciò che determinava la lottizzazione²⁴³ era la qualità della terra e la sua produttività e non i limiti amministrativi delle aree di stanziamento. Interessante è altresì l'ipotesi presentata da Andreas Schwarcz²⁴⁴ il quale suppone che, almeno fino al 439, i Vandali stazionarono in *Africa* in modo simile a quanto fatto dai soldati romani nelle province, esercitandone anche i poteri coercitivi. Essi, come le truppe di Bonifacio, avrebbero avuto, dunque, presidi nelle *ciuitates* e tramite esse sarebbero stati pagati e riforniti. Sarebbe da addurre a questo motivo, secondo Schwarcz, la mancanza di informazioni precise sul trattamento dei Vandali e sul loro stanziamento.

Se, dunque, l'elezione di Quodvultdeus fosse avvenuta prima del 435, egli andrebbe considerato come il primo *episcopus primae sedis d'Africa* che dovette far fronte alla nuova realtà determinata dallo stanziamento ufficiale dei Vandali sul territorio africano. Nel caso contrario, il primato andrebbe a Capreolo. Poter dare una risposta certa alla questione darebbe modo di riflettere sullo schiacciamento al 439 che sembra connotare la produzione omiletica di Quodvultdeus. Il silenzio dell'*Africa* ecclesiastica sugli eventi del tempo non permette, però, di chiarire la questione. Escludendo, infatti, l'omiletica quodvultdeiana che illumina, sebbene in modo fioco, la situazione per l'anno 439²⁴⁵, per il periodo 431-480 non è pervenuto alcun

²⁴¹ Modéran 2011b, 243-245.

²⁴² Per un approfondimento sulla questione dei *foederati* rimando a Heather 1997.

²⁴³ Per quanto concerne lo stanziamento dei Vandali Modéran 2011b, 245 sottolinea che la lottizzazione della *regio* di Ippona rispondeva molto bene a una logica economica, in quanto si concentrava sulle zone degli altipiani e dei plateaux che formavano una zona densa della cultura dei cereali che andava dal versante orientale dei Bibans alla regione di Guelma, con l'indispensabile apertura sul mare (richiama Despois 1949, 370). Modéran ritiene inoltre che tale lottizzazione, centrata sulla *Numidia* settentrionale (cirtense), doveva probabilmente escludere l'Aurès e i suoi margini settentrionali: a suo avviso il massiccio non doveva avere alcun interesse per dei *foederati* (cfr. Modéran 2009, 339-364).

²⁴⁴ Schwarcz 2004, 52-54.

²⁴⁵ Incerta è la datazione del *Sermo adversos Iudaeos, paganos et Arrianos* (*Serm.* 4): Mbonigaba 2015, 67-69, autore della analisi più completa e recente su di esso, lo data al 437. Di diverso avviso sono Nazzaro 1999, 37-39 e Isola 1990, 95 che lo datano dopo la presa di Cartagine. Punto chiave del dibattito è l'interpretazione della locuzione *pater familias*, che identifica l'elemento in vece del quale l'autore tenne il sermone: Mbonigaba ritiene

contributo redatto da un autore africano che, dall'*Africa*, parli in modo esplicito degli eventi che hanno interessato il territorio. Il decennio che va dal 428 al 439 rappresenta, pertanto, un periodo di cesura, per quanto concerne la storia della diocesi d'*Africa*.

Sul piano ecclesiastico ha termine la stagione conciliare che aveva caratterizzato il periodo 393-427. Due degli esponenti di maggior rilevanza di tale stagione, Aurelio e Agostino, scomparvero nell'arco di un anno, mentre i vescovi rimasti, già in crisi su come comportarsi davanti all'avanzata vandala, si trovarono impossibilitati a percorrere le strade dei loro predecessori e riunirsi in concilio. Dopo la presa di Ippona, i contatti con le *prouinciaie* occidentali diminuirono. Gli *incolae* africani erano in fuga e fra loro, probabilmente, vi era parte del clero. Cartagine rimase, fino al 439, il luogo più sicuro dove trovare rifugio, se non si aveva l'opportunità di riparare oltremare. La presa della città esclude anche questa possibilità. Con l'esilio di Quodvultdeus, avvenuto dopo il 439²⁴⁶, le province ecclesiastiche africane persero, infine, anche il loro *episcopus primae sedis*. Non ve ne fu un altro fino al 454²⁴⁷. L'ansia e l'angoscia per il problema ariano, chiaramente percepibile nell'omiletica quodvultdeiana, come ben evidenzia Elena Zocca²⁴⁸, non erano esagerate. Nell'arco di un ventennio la Chiesa cattolica passò dall'essere preminente in *Africa*, grazie al sostegno del potere politico e coercitivo imperiale, all'essere destinataria delle azioni di predazione dei Vandali, che avevano nelle confische effettuate ai danni del patrimonio ecclesiastico un enorme tornaconto economico²⁴⁹.

A livello politico-militare, lo scontro fra il *comes Africae* e la corte imperiale d'Occidente, consumatosi nel periodo 427-429, aveva favorito l'arrivo e l'avanzata dei Vandali in *Africa*: essi per più di un quinquennio rimasero *hostes, barbari* invasori. L'anno 435 fu il primo netto momento di cesura: l'imperatore accettò formalmente la presenza vandala in *Africa*, concedendo a essi terre *ad habitandum*. Nel 439 Genserico completò quello che aveva lasciato in sospeso quattro anni prima. Prendendo Cartagine, egli staccava l'Impero dalla *Proconsularis*. Dopo 585 anni, Cartagine non era più sotto il controllo romano. Dopo quasi sei secoli, la città di Annibale era di nuovo *hostis*. Tre anni più tardi, nel 442, la perdita della *Proconsularis* e della *Numidia* venne sanzionata ufficialmente dalla *pars Occidentis*. Le razzie compiute ai

che il termine fosse riferito al vescovo Capreolo e datò quindi il sermone a un momento precedente la sua morte. Nazario e Isola invece videro nel termine un richiamo alla *potestas* divina, sotto la quale il già vescovo Quodvultdeus teneva il discorso.

²⁴⁶ Vict. Vit. 1, 15.

²⁴⁷ Vd. *Infra*, p. 143.

²⁴⁸ Zocca 2012, 608-609.

²⁴⁹ Heather 2007, 139-140; Merrills-Miles 2010, 181.

danni della Sicilia e il fallimento di un'azione militare contro i Vandali costrinsero l'Impero a venire nuovamente a patti. Valentiniano III stipulò la pace con Genserico e l'*Africa* venne divisa in due aree distinte²⁵⁰:

(Genserico) *Disponens quoque singulas quasque prouincias sibi Bizacenam, Abaritanam atque Getuliam et partem Numidiae reseruauit, exercitui uero Zeugitanam uel Proconsularem funiculo hereditatis*²⁵¹, *diuisit, Valentiniano adhuc imperatore reliquas licet iam exterminatas prouincias defendente [...]* (Vict. Vit. 1, 13).

Mentre le *Mauritaniae* e la parte occidentale della *Numidia* ritornarono sotto il controllo imperiale (cfr. Nov. Val. 13; 34), la *Zeugitana* (o *Proconsularis*), la *Byzacena*, parte della *Numidia* e le *prouinciae Abaritana* e *Getulia* caddero nelle mani dei Vandali. Necessaria è qui una puntualizzazione terminologica: formalmente, infatti, non ci sono fonti che attestino che l'*Abaritana* e la *Getulia* fossero province nel senso amministrativo del termine. Modéran²⁵², riflettendo sulle note presenti nell'edizione critica del testo di Vittore, edita da S. Lancel²⁵³, prende in esame proprio questa discrepanza: egli ribadisce infatti come il passo descrivesse un insieme territoriale nominalmente eteroclitica, nella misura in cui esso tratta da un lato di entità amministrative e, dall'altro, di regioni geografiche o etno-geografiche della *Numidia* – la *Getulia* e l'*Abaritana*²⁵⁴. Lo studioso francese²⁵⁵, rigettando la possibilità che Genserico avesse compiuto una modifica amministrativa dell'*Africa* creando nuove province²⁵⁶, si interroga dunque sul perché Vittore indichi tali aree con il termine *prouincia* e non con il termine *regio*, adottato invece in altre occasioni (e.g. Vict. Vit. 1, 22; 2, 34). La sua conclusione è che la

²⁵⁰ Procop. *BV*, 1 (3), 4, 12-14: confonde il trattato del 435 con quello del 442.

²⁵¹ Il problema determinato dalla comprensione del sintagma *funiculo hereditatis* è di complessa soluzione: Costanza 1981, 33 lo traduce con «appezzamenti ereditari»; Moorhead 1992, 7 con «an allotted portion for his people»; Lancel 2002, 102 con «parcelles héréditaires». Assieme alla precisa determinazione di cosa fossero le *sortes Wandalorum*, citate da Vittore (Vict. Vit. 1, 12-13; 2, 39; 3, 4; cfr. Procop. *BV*, 1 (3), 5, 11-13: ὁ κλήροι βαυδάλων), l'esegesi del sintagma è, infatti, tassello centrale negli studi concernenti la determinazione delle modalità di insediamento dei Vandali in *Africa*. Per un approfondimento bibliografico e storiografico sulla questione rimando a Modéran 2003b; Schwarcz 2004; Modéran 2011b; Tedesco 2012.

²⁵² Modéran 2011b, 248.

²⁵³ Lancel 2002, 279, n. 33.

²⁵⁴ La localizzazione geografica di queste due aree è stata da tempo oggetto di discussione: opinione più comune è che la *Getulia* dovesse corrispondere alla parte centro meridionale della *Numidia*, mentre l'*Abaritana prouincia* allo spazio che ne componeva il confine meridionale – il massiccio aurasiatico. Sulla questione vd. Desanges 1963b; 1999; Vattioni 1996; Modéran 1999; Lancel 2002, 279, n. 33.

²⁵⁵ Modéran 2011b, 249-253.

²⁵⁶ Di questo avviso Chastagnol 1967, 131; Villaverde Vega 2001, 349-352, suppose invece che l'*Abaritana* potesse trovarsi in *Tingitana*: è commentando le loro supposizioni che Modéran struttura la sua proposta contraria.

Getulia e l'*Abaritana prouincia* potessero essere due suddivisioni geografiche non ufficiali della *Numidia*, la cui identità nel corso del IV secolo era andata via via rafforzandosi al punto che, nel linguaggio corrente, erano considerate come entità territoriali proprie – l'ipotesi è dunque che il termine *prouincia* avesse un altro significato oltre a quello puramente amministrativo²⁵⁷. Il perché Vittore renda conto così precisamente di questa divisione non ufficiale è altresì oggetto di riflessione da parte di Modéran, il quale suppone che l'autore descrivesse la divisione attraverso un vocabolario strettamente personale al quale egli ricorreva a causa della situazione particolare in cui si trovava la *Numidia* fra 439 e 442. La *prouincia* era infatti smembrata e dato che il nome *Numidia* era stato mantenuto dalla parte romana (*Nov. Val.* 13 et 34), lo studioso ritiene che Vittore avesse fatto uso di un vocabolario regionale africano, affermatosi quantomeno dalla fine del IV secolo, per indicare con precisione le due parti della *Numidia* controllate dai Vandali. Modéran rafforza tale ipotesi ponendo l'accento sulla struttura grammaticale della frase e sottolineando il valore rafforzativo di *atque*²⁵⁸: a suo avviso, Vittore, così scrivendo, voleva dividere agli occhi del lettore la *Byzacena* e l'*Abaritana* dalla *Getulia* e dall'altra parte della *Numidia*. Utilizzando una suddivisione territoriale non ufficiale, richiamante una nomenclatura tradizionale, Vittore avrebbe quindi avuto l'intenzione di dividere il primo blocco, consistente nelle *prouinciae* cadute per la prima volta nelle mani dei Vandali, dal secondo, composto da quelle che erano già state sotto il controllo vandalo.

I cambiamenti intercorsi nel periodo 428-439 modificarono dunque in modo sostanziale il quadro politico-religioso dell'*Africa*, o quantomeno modificarono la percezione che di esso aveva il clero cattolico dell'area: impossibilitata a riunirsi a concilio, l'*Africa* ecclesiastica di credo niceno non poteva prendere decisioni comuni, affrontare unite questioni interne ed esprimersi collettivamente in merito a quale dovesse essere l'ortodossia. La Chiesa d'*Africa* sembrava irrimediabilmente spezzata, come spezzato era il territorio in cui essa si identificava e la comunità dei fedeli che essa rappresentava. Al progressivo insediamento dei Vandali,

²⁵⁷ Alcuni passi di Agostino (*Aug. Enarr. in ps.* 95, 3; 148, 10; 149, 3) testimoniano che, già dalla fine del IV secolo, la *Getulia* venisse accostata ad altre province (*Numidia*, *Byzacena*, *Mauritania*) nell'indicare le aree in cui erano attestati i donatisti; similmente la menzione che fa Quodvultdeus (*Quodv. Liber prom.* 3, 38, 45; Vd. *Supra*, p. 25) dell'*Auaritana prouincia* viene demandata da Modéran al ricordo di una realtà territoriale che aveva conosciuto in *Africa* prima dell'esilio. Modéran (2009, 339-364; 2011b, 251-252) non accetta che Quodvultdeus, esiliato proprio dal re vandalo Genserico, potesse testimoniare un cambiamento amministrativo voluto dal re (cfr. Chastagnol 1967, 131). Non viene accolta nemmeno la proposta di R. Braun secondo cui la regione avrebbe preso il nome da un *uicus* locale (Braun 1959; cfr. Desanges 1984; 1982).

²⁵⁸ Già messo in evidenza da Desanges 1959 e richiamato da Lancel 2002, 279: i due autori ritengo però che la particolare struttura della frase sia stata usata per sottolineare un legame geografico particolare fra *Abaritana* e *Getulia*, lasciando a lato la *Numidia*. Cfr. Modéran 2011b, 254.

sanzionato via via dall'autorità imperiale e culminato con la sostanziale presa di potere di questi ultimi su ampi territori dell'*Africa* – specialmente sulle aree costiere e sulla *Proconsularis* – corrispose la caduta nelle mani di Genserico dei beni della Chiesa cattolica, i quali vennero incamerati nel patrimonio personale del re e, in parte, ridistribuiti al suo popolo e al clero ariano (Vict. Vit. 1, 4-5). Quest'ultimo, di conseguenza, andò via via rafforzandosi: sostenuto dalla regalità vandala, con cui strinse progressivamente un legame sempre più forte, esso divenne l'avversario preminente della Chiesa cattolica sul territorio africano, attirando così su di sé l'attenzione degli scrittori ecclesiastici. Il problema determinato dalla dottrina ariana, benché già noto ai vescovi africani – basti solo pensare alla narrazione di Possidio, dove è testimoniato di come lo stesso Agostino avesse dibattuto con un certo Pascentius²⁵⁹, *comes* di confessione ariana presente a Cartagine (Possid. *Vita Aug.* 17, 1-6, *Aug. Ep.* 238-241: il punto focale del dibattito verte sulla presenza nelle Scritture del termine ὁμοούσιον) e con un vescovo ariano di nome Massimino²⁶⁰ (Possid. *Vita Aug.* 17, 6-9; *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*) – divenne solo in quegli anni questione di peculiare importanza in *Africa*. Conseguenza e allo stesso tempo testimonianza di tale nuova preminenza è l'ingente sforzo degli esponenti della Chiesa cattolica d'*Africa* verso la confutazione delle posizioni dottrinali ariane. L'argomento principale della produzione letteraria dei vescovi cattolici passò dall'essere il dibattito ecclesiologico, al dibattito teologico dottrinale: non era più quale fosse la vera Chiesa in *Africa* a essere il punto centrale del dibattito, ma il sostenere, tramite le testimonianze delle Scritture, la consustanzialità della natura di Dio, di Cristo e dello Spirito Santo. La terminologia sottesa alla definizione trinitaria stessa era oggetto di discussione: una delle principali critiche rivolte alla cristianità nicena era, infatti, la sua dipendenza da termini filosofici non cristiani come οὐσία (sostanza) e ὁμοούσιος (della stessa sostanza)²⁶¹. Era su queste questioni che la cristianità nicena doveva rispondere.

Già prima che i Vandali prendessero Cartagine, Quodvultdeus, che vedeva nell'arianesimo il principale avversario per la sua comunità ecclesiastica, rese centrale nella sua produzione omiletica l'utilizzo delle Scritture al fine di svilire le posizioni dottrinali ariane e, al contempo, esaltare l'ortodossia nicena. Egli, facendosi forza delle evidenze scritturistiche, sosteneva che la vera fede cattolica fosse quella che professava la consustanzialità delle tre

²⁵⁹ PCBE I: *Pascentius* 1, 827-829.

²⁶⁰ PCBE I: *Maximinus* 10, 731.

²⁶¹ Van Slyke 2003, 187-188; Merrills-Miles 2010, 183.

persone trinitarie²⁶², mentre rappresentava come eretici privi di intelletto coloro che ritenevano il Figlio subordinato al Padre²⁶³.

Ancora, il vescovo di Cartagine, cacciato dalla sua stessa diocesi e mandato in esilio a Napoli²⁶⁴, scrivendo il *Liber promissionum*, fece uso delle Scritture per indicare gli ariani come precursori dell'Apocalisse²⁶⁵, come lebbra (Quodv. *Liber prom.* 2, 6, 11), non mancando altresì di ricordare – con la mente ancora rivolta al suo gregge in *Africa*²⁶⁶ – la dannazione eterna che sarebbe toccata a coloro i quali avessero accettato le profferte degli eretici (Quodv. *Liber prom.* 2, 21, 41). Erano il pentimento e la fermezza nella Fede le uniche vie per ottenere la salvezza.

È evidente come questo cambiamento di prospettiva – determinato dal mutamento dell'avversario –, sommato all'alterazione del contesto complessivo in cui il dibattito stesso era portato avanti, togliesse drasticamente rilevanza all'affermazione della propria appartenenza all'*Africa*, quantomeno per quanto riguardava i membri del clero cattolico del territorio. Il dibattito su quale fosse l'ortodossia dottrinale che identificava la cristianità divenne preminente nel dibattito ecclesiastico africano: il punto era determinare chi si potesse identificare a pieno titolo come *Christianus* e chi, viceversa, fosse da considerarsi *haereticus*. Ortodossia ed eterodossia assunsero a categorie preminenti per indicare identità e alterità. Come sottolinea brillantemente Robin Whelan²⁶⁷, l'identificazione dell'avversario religioso come *haereticus Ar(r)ianus* – terminologia utilizzata per tutto il periodo vandalo – fu uno degli accorgimenti maggiormente usati dalla cristianità di confessione nicena per delegittimare le pretese promosse dai propri contendenti, i quali cercavano di identificarsi a pieno titolo come *Christiani*. Il

²⁶² Quodv. *Serm.* 1, 4, 5-6: [...] *si autem, sicut uera fides catholica habet, in Filio operante constituas Patrem, et in Patre operante constituas Filium, quoniam Filius in Patre est et Pater in Filio, omnipotens inuenietur Filius, si in ipso omnipotens est Pater: si autem non est omnipotens Filius, ut praedicat haereticus Arrianus, non est in illo omnipotens Pater, falsum que erit secundum ipsos quod ipse filius ait: ego in patre et pater in me est* (Gv. 14, 10).

²⁶³ Quodv. *Serm.* 4, 6, 5: *Hoc uerbum, hoc lumen non percipiens Arrianus audet dicere Filium minorem, quem nos confitemur aequalem, et insana contumacia uult de uerbo in corde patris manente disputare, cum se ipsum non ualeat intelligere.*

²⁶⁴ Vd. Nazzaro 2001.

²⁶⁵ Quodv. *Liber prom. Dimidium temporis*, 8: *Omnes sane haereticos Arrianos* [l'apostolo Giovanni] *uult intellegi cum dicit: hi aduersus agnum pugnabunt et agnus uincet eos* (Ap. 17, 14); *Dimidium temporis*, 10: [l'Angelo a Daniele] *item ibi: brachia ex eo exsurgent et polluent sanctuarium fortitudinis et auferent iuge sacrificium et dabunt abominationem in desolatione et impii in testamentum simulabunt fraudulentem* (Dn. 11, 31-32) – *e hic Arrianos signat praecursores Antichristi*. Sull'Apocalisse in Quodvultdeus vd. Van Slyke 2003.

²⁶⁶ Quodv. *Liber prom. Dimidium temporis*, 5: *Haereticos omnes ostendit et maxime Arrianos quos nunc uidemus multos seducere aut potentia temporali aut industria mali ingenii aut certe abstinentia parcitatis uel quorumlibet signorum deceptione* [...].

²⁶⁷ Whelan 2018, 11; 94-96.

procedimento non era dissimile da quello usato da Agostino nel suo scontro con la *pars Donati*, ma il punto non era più determinare quale fosse la vera Chiesa in *Africa*, ma quale dottrina cristologica contraddistinguesse la vera cristianità.

Dopo il completamento della conquista vandala dell'*Africa*, avvenuto nel 455 a seguito della morte di Valentiniano III ([...] *post cuius* [Valentiniano] *mortem totius Africae ambitum* [Genserico] *obtinet, nec non et insulas maximas Sardiniam, Siciliam, Corsicam, Ebusum, Maioricam, Minoricam uel alias multas superbia sibi consueta defendit* [Vict. Vit. 1, 13]), fallirono due grandi spedizioni militari contro i Vandali: la prima, nel 460, a opera dell'imperatore d'Occidente Maggioriano (Procop. *BV*, 1 (3), 7, 4-13; Priscus, frg. 27; 29; Sid. Apol. *Carm.* 5, 441-442; Hydat. *Cont. Chron.* 30-32), e la seconda, nel 468, tentata in modo congiunto dagli imperatori Antemio Procopio e Leone I (Procop. *BV*, 1 (3), 6; Priscus, frg. 40; Hydat. *Cont. Chron.* 34). Tali fallimenti, aggravati da una serie di attacchi marittimi portati da Genserico ai domini dell'Impero, portarono, nel 474, alla stipulazione di una pace eterna fra i Vandali e l'imperatore Zenone, pace che resse fino all'epoca giustiniana (Procop. *BV*, 1 (3), 7, 26-27). Questi continui mutamenti del contesto politico al pari del progressivo spostamento del dibattito religioso su questioni prettamente teologiche influirono in modo sostanziale sulla produzione letteraria ecclesiastica: mentre la documentazione concernente la vita della comunità cristiana in *Africa* della prima parte del V secolo, grazie al *corpus* agostiniano e agli atti prodotti della stagione conciliare, è incredibilmente abbondante e dettagliata, il primo periodo vandalo è connotato invece da un notevole silenzio. Oscura è l'identità stessa di gran parte degli autori cattolici che scrissero nell'epoca genseriana: solo per pochi di essi è difatti possibile fornire un quadro biografico anche solo abbozzato. Alcune notizie sulla produzione letteraria di due autori, Antoninus Honoratus e Vittore, vescovo della *ciuitas* di Cartenna, è ciò che di più rilevante è pervenuto per il regno di Genserico (439-477)²⁶⁸. Il *De uiris illustribus*

²⁶⁸ È rimasto anche uno scambio epistolare fra il presbitero africano Partem(n)io (PCBE I: *Parthemius*, 821) e l'altrimenti sconosciuto *comes* Sigisteus, che sembra essere databile al periodo in questione, ma per il quale è complesso delineare un contesto preciso. Ancora, Isidoro (Isid. *De uir. illustr.* 9) menziona un certo Primasius, *Africanus episcopus*, che scrisse un trattato sulle eresie, la cui redazione potrebbe essere avvenuta in questo periodo. Va segnalata, inoltre, l'esistenza di una serie di lettere di Teodoreto di Cirro, nelle quali egli fa alcuni accenni della situazione africana del periodo (Theodoret. *Ep.* 29-36, 52-53, 70), e la notizia che Gennadio (Gennadius, *De uir. Illustr.*, 79) dà di un certo Voconius (PCBE I: *Voconius*, 1227): *Castellani, Mauritaniae oppidi, episcopus scripsit aduersus Ecclesiae inimicos, Iudaeos et Arianos, et alios haereticos. Conposuit etiam Sacramentorum egregium uolumen*. Mandouze (PCBE I: 1227) ritiene che l'autore in questione sia vissuto nella seconda metà del V secolo, probabilmente rifacendosi alla posizione occupata nel testo di Gennadio. Di epoca genseriana è anche una riedizione del *Liber Genealogus*, testo di matrice donatista, nel quale il redattore evidenzia come le lettere greche del nome Genserico, equivalgano al numero dell'Anticristo, 666 (*Liber Genealogus*, 616-618). Un esame estremamente dettagliato sull'omiletica adespotata, ma ritenuta essere di ambiente

(96) di Gennadio²⁶⁹ – anche se il capitolo in questione è di incerta paternità²⁷⁰ – attribuisce ad Antonino, vescovo della città numida di Costantina, l'*Epistula consolatoria*²⁷¹, scritta al vescovo esiliato Arcadio²⁷². A Vittore, *Cartennae episcopus*, Gennadio (*De uir. illustr.* 78) attribuisce invece una serie di sermoni, ad oggi perduti, e tre libri: un *librum unum et longum* contro gli ariani – anch'esso perduto –, la cui prefazione avrebbe testimoniato che Vittore l'aveva offerto a Genserico, un libro dal titolo *De paenitentia publica*, identificato con il *De paenitentia* dello pseudo-Ambrogio²⁷³, e un *Libellum consolatorium*, inviato a un certo Basilio in occasione della morte di suo figlio²⁷⁴. Va segnalato come, in nessuno dei testi pervenuti, sia rimasta attestazione di alcun etnonimo riferito all'area africana. Tali opere, tuttavia, unitamente al più articolato *corpus* di Quodvultdeus, ben testimoniano la rilevanza che la questione ariana aveva assunto in *Africa* dopo l'arrivo dei Vandali. Alcune considerazioni di Jonathan Conant²⁷⁵ e di Elena Zocca²⁷⁶ permettono di delineare l'aspetto sociale che tale rilevanza assunse dopo che i re Vandali iniziarono, di fatto, a regnare sull'*Africa*, fornendo, inoltre, uno sguardo prospettico sugli eventi: Conant discute della funzione che il credo ariano ebbe per i regnanti vandali, mentre Zocca della volontà di sopravvivenza della Chiesa cattolica africana. Secondo Conant le politiche religiose dei sovrani vandali posero in essere un sistema in cui le comunità ariane, in generale, godettero di una posizione politica e sociale privilegiata rispetto alle comunità non ariane. Egli evidenzia come Hunerico²⁷⁷, successore di Genserico al trono vandalico, anche prima della persecuzione, avesse tentato in ogni modo di mantenere divisa la

africano e di periodo vandalo è contenuta in Isola 1990. Per il suo grande interesse storiografico va infine fatta menzione della *Collatio Augustini cum Pascentio*. L'opera, redatta in momento imprecisato dell'epoca vandala, attesta l'utilizzo della lingua vandalica nella liturgia nicena; sulla questione e la bibliografia a essa relativa vd. Whelan 2018, 40-41; 190-194.

²⁶⁹ Sull'opera in generale vd. Pricoco 1980.

²⁷⁰ La paternità dei capitoli 30, 87, 93, 95-101 del *De uiris illustribus*, alla luce di evidenze nella tradizione manoscritta, è di incerta attribuzione (ed. E. Richardson, in *Texte und Untersuchungen*, XIV, 1a, 1896, 57-97). La banca dati LLT-A lo indica come *additamentum uerisimiliter non genuinum*. Fra questi capitoli vi sono quelli di (Antoninus) Honoratus (96), Cerealis (97), Eugenius (98) e Pomerius (99). Vd. *Infra*, pp. 129-131.

²⁷¹ Scritta durante il regno di Genserico, fra il 437 e il 440 (PL 50, 565-568: oltre alla datazione viene indicata anche la tradizione manoscritta dell'*Epistula*).

²⁷² PCBE I: *Arcadius* 1, 89-90; Arcadio fu un vescovo cattolico di origine spagnola che, inizialmente, fu nelle grazie del re vandalo Genserico a motivo della sua saggezza e della sua lealtà. Rifiutò con alcuni altri vescovi (Pascasius, Probus ed Eutycianus) di convertirsi all'arianesimo e per questo venne esiliato nel territorio africano, torturato e infine martirizzato (Prosp. *Chron.* a. 437, 475).

²⁷³ Tale ipotesi è sostenuta da Mandouze, PCBE I: 1175.

²⁷⁴ L'identificazione dell'opera con il *De consolatione* dello pseudo-Basilio è, ad oggi, ritenuta errata.

²⁷⁵ Conant 2012, 180-181.

²⁷⁶ Zocca 2012, 600-601.

²⁷⁷ PLRE II: *Hunericus*, 572-573.

comunità di credo niceno da quella ariana, ordinando persino che i membri delle due comunità non potessero mangiare assieme (Vict. Vit. 2, 46). Il timore era che la differenza religiosa scindesse il gruppo vandalo. In questo senso andrebbero pertanto lette le azioni violente compiute contro chi, *in habitu barbarico*, frequentava le chiese nicene (*Ibid.* 2, 8-9); la scelta di Genserico (*Ibid.* 1, 43), reiterata poi da Hunerico (*Ibid.* 2, 23), di imporre l'arianesimo a coloro che avessero voluto avere una funzione all'interno della corte regia; l'impedimento ai sacerdoti cattolici di predicare *in sortibus Wandalorum* (*Ibid.* 2, 39) e, infine, l'editto del 25 febbraio del 484, tramite cui Hunerico imponeva la conversione *uniuersi populi nostro regno subiecti* (*Ibid.* 3, 3-14). Zocca ricorda, invece, come nessun ente – quale che sia la sua connotazione, istituzionale, culturale o confessionale – sia solitamente disposto a lasciarsi assorbire pacificamente da nuovi padroni, straordinariamente diversi. L'autrice ritiene pertanto che la Chiesa cattolica, istituzione plurisecolare, che aveva saputo difendere nel tempo la propria sussistenza, non sempre facile, conquistandosi un invidiabile assetto socioeconomico e un largo consenso popolare, tentò, per quanto possibile, di reagire all'arianizzazione del regno. Era in pericolo la fede, afferma Zocca, e, in termini socio-antropologici, l'identità stessa dei membri della Chiesa cattolica africana: un'identità costruita nel corso di infinite trasformazioni e lotte interne e, proprio per questo, gelosamente avvertita e difesa. Tale difesa, tuttavia, dovette essere effettuata su due livelli ben specifici: quello dottrinale e quello politico. Non solo la teologia ariana doveva essere confutata, ma era necessario convincere il nuovo potere politico-militare in *Africa* a sostenere la Chiesa nicena. I più eruditi vescovi cattolici d'*Africa* dovettero, verosimilmente, agire in questo senso. La ricerca di sostegno da parte della regalità vandala, che Conant ha giustamente evidenziato come presente nel rapporto fra Fulgenzio di Ruspe e Thrasamundo²⁷⁸ a inizio VI secolo²⁷⁹, doveva essere già presente fin dal regno di Genserico. La testimonianza dello pseudo-Gennadio, in merito al trattato contro gli ariani che sarebbe stato offerto a Genserico da Antoninus Honoratus, è, in questo senso, estremamente significativa, come lo è riflettere sul fatto che la produzione delle opere atte a confutare le posizioni dottrinali ariane sembra essere tesa verso Cartagine e la corte reale vandala.

²⁷⁸ PLRE II: *Thrasamundus* 1, 1116-1117.

²⁷⁹ Conant 2012, 195.

5. L'AFRICA VANDALICA DESCRITTA DAL CLERO NICENO

Il silenzio della produzione ecclesiastica sugli eventi occorsi in *Africa* durante il primo periodo vandalo cessa, alla fine del regno di Hunerico, con la redazione della *Disputatio contra Maximinum Arianum*²⁸⁰, di Cerealis, e dell'*Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita. Per quanto entrambi i testi, in modi diversi, siano tasselli fondamentali per lo studio della percezione che si aveva del territorio africano nel medio periodo vandalico, rimangono incerte le motivazioni sottese alla redazione degli stessi e l'identità precisa dei loro autori.

Il presente capitolo si pone dunque l'obiettivo di esaminare il quadro che dell'*Africa* emerge dalle suddette opere e l'immagine che di essa viene presentata, prestando particolare attenzione proprio all'identità degli autori che le scrissero e agli obiettivi redazionali delle stesse, così da agevolare la comprensione della rappresentazione del territorio africano da loro espressa. Le modalità attraverso cui questo approfondimento verrà compiuto saranno diverse da autore ad autore: per quanto concerne Cerealis, verrà preso in esame come la sua identità fu recepita al di fuori del territorio africano dagli autori che nei secoli successivi fecero di lui menzione e i termini da essi utilizzati per descrivere la sua appartenenza africana. Queste informazioni verranno poi messe a confronto con l'introduzione alla sua opera al fine di mostrare differenze e analogie fra l'identificazione di Cerealis fatta dagli autori di epoca successiva e quella presente nel testo a lui attribuito. In merito a Vittore di Vita, invece, si presenteranno le ipotesi della storiografia moderna riguardanti la sua identità e la ricostruzione biografica della sua vita, basate sul particolare legame con la *ciuitas* di Cartagine che egli manifesta. Si mostrerà quindi come le informazioni contenute nell'opera, e in particolare l'immagine che in essa emerge dell'*Africa*, forniscano dati maggiormente dirimenti sugli obiettivi e il destinatario ultimo dell'*Historia* stessa, di quanto non faccia il *Prologus* dell'opera.

Con l'obiettivo di mostrare come gli abitanti dell'*Africa* fossero identificati fra la seconda metà del V secolo e la terza decade del VI secolo, un ultimo paragrafo sarà infine dedicato alla analisi degli etnonimi presenti nell'*Historia persecutionis* e al confronto fra i dati emersi da essa con quelli che si riscontrano nelle opere redatte da alcuni autori di pieno periodo

²⁸⁰ PCBE I: *Maximinus*, 11, 731.

vandalico: Vigilio di Tapso – identificato come autore²⁸¹ di un *Contra Eutychetem*, di un *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos*, di un *Solutiones obiectionum Arianorum*²⁸² e di un *Contra Felicianum et Arianum* –, che scrisse in un momento non chiaramente precisato fra prima metà del V secolo e l’inizio del VI secolo²⁸³, Fulgenzio, vescovo di Ruspe, e Ferrando, diacono di Cartagine²⁸⁴ – di cui sono pervenute una raccolta di canoni conciliari africani (*Breuiatio canonum*) e una raccolta di lettere (Ferrand. *Ep.* 1-6) –, le cui opere invece afferiscono ai regni di Thrasamundo e Hilderico.

²⁸¹ Per quanto riguarda le opere di Vigilio il testo di riferimento è stato per lungo tempo quello edito da Chifflet, riportato integralmente nel volume 62 della *Patrologia Latina*. L’elenco non è tuttavia privo di contraddizioni. Ficker 1897 (cfr. Guidi 2005, 11), basandosi su alcune considerazioni contenutistiche e su incongruenze testuali, ritenne che il breve *Contra Arianos Dialogus Athanasio, Ario et Probo iudice interlocutoribus* non fosse attribuibile a Vigilio – Chifflet credeva invece che esso fosse la prima stesura del più esteso *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos* (sull’attribuzione di questa opera rimando a Guidi 2005, 19-20) – e fosse semplicemente un tentativo di riduzione compiuto in epoca successiva. La paternità vigiliiana dei dodici libri che compongono il *De Trinitate* è stata oggetto di analisi da parte di M. Simonetti (1950, 408) e da L. Dattrino. Quest’ultimo (Dattrino 1976, 118-120), in particolare, riscontrando rimandi alla setta dei luciferiani, mise in luce un possibile legame fra l’opera e il territorio iberico e ipotizzò che essa andasse collocata cronologicamente nel tardo IV secolo (cfr. Guidi 2005, 12-13). Per quanto riguarda l’*Opus contra Varimadum* e il *Contra Palladium* entrambe le opere erano state attribuite a Vigilio sempre da Chifflet in relazione a due passi del *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos* (2, 45; 50). Ficker 1987, 42 e ss. ritenne insoddisfacenti le prove addotte da Chifflet per l’attribuzione del *C. Varimadum* (così Guidi, 2005, 14; 18), mentre per quanto concerne il *Contra Palladium*, a oggi, si ritiene che il testo sia da attribuire a Gregorio di Elvira (*Ibid.* 14-15).

²⁸² Recente (2010) è l’attribuzione compiuta da P.-M. Hombert di quest’opera al *corpus* vigiliano.

²⁸³ Dato che il *Contra Eutychetem* ha l’obiettivo di contrastare l’eresia di Eutiche e il nestorianesimo, al pari della difesa dei decreti del concilio di Calcedonia (a. 451), è stato supposto che la sua datazione fosse successiva all’anno del concilio di Calcedonia e probabilmente posteriore anche ai primi decreti imperiali contro i monofisiti del 452. Ficker 1897, 20-24 indicò nel 520 un *terminus ante quem* determinato dal mancato riferimento nell’opera alla questione teopaschita. Petri 2003, 29-31; 33-39 riflettendo su diverse evidenze interne ipotizza, invece, una possibile redazione *post* 458. Rimando a Petri 2003 per le ipotesi di datazione del testo formulate sulla base dell’identificazione di alcune eresie in esso descritte e dai rimandi alla situazione politica – la decisiva svolta imperiale filo monofisita del 511 è vista da Petri come un probabile *terminus ante quem*. Per quanto concerne il *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos* Petri 2003, 28 sostiene che la sua redazione sia precedente a quella del *Contra Eutychetem* (cfr. Vigil. *C. Eutych.* 1, 2, 4).

²⁸⁴ Sull’identificazione di Ferrando con l’autore della *Vita Fulgentii* vd. *Infra*, pp. 168-170.

5. 1. Riconoscimento e autoidentificazione di un vescovo della *Mauritania Caesariensis*: riflessioni su Cerealis Castellensis e sulla situazione dell’Africa da lui descritta

Nell’*Introductio* della *Disputatio contra Maximinum Arianum*²⁸⁵, Cerealis è presentato come *sanctae catholicae fidei Castellensis episcopus* (Cerealis, *C. Maximinum*, 757A). Data la rarità del nome, si ritiene che egli possa essere identificato con il Cerealis descritto nel *De uiris illustribus* gennadiano (Pseudo-Gennadius, *De uir. illustr.* 97) – in cui è riconosciuto come *natione Afer* –, con il Cerealis *Castelloripensis*, nominato fra i vescovi della *Mauritania Caesariensis* nella *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae* (*Not. Prov.* MC. 119), e con il *Cerealis Castellanensis ecclesiae episcopus*, di cui fa menzione una voce del *De uiris illustribus* (Pseudo-Isid. *De uir. illustr.* 11) di Isidoro di Siviglia – voce che si ritiene però, ad oggi, da non attribuirsi all’autore²⁸⁶.

Vescovo di un *castellum* – modello di insediamento rurale, comune nelle regioni africane²⁸⁷ – o di una *ciuitas* definita come tale²⁸⁸ della *Mauritania*, Cerealis è dunque indicato dallo pseudo-Gennadio come *natione Afer*. Il motivo di tale identificazione è dovuto probabilmente all’incertezza che le fonti successive avevano sulla reale provenienza del vescovo. Da un esame complessivo delle occorrenze²⁸⁹ nelle quali, nel *De uiris illustribus* gennadiano, il termine *natione* si trova accostato a un etnonimo, si nota infatti come il sintagma così formato venga usato quando l’autore di cui viene narrata la vita non deteneva l’episcopato (Gennadius, *De uir. illustr.* 18; 36; 62; 65; 76; 81; 89; (pseudo) 99) o, nel caso egli fosse

²⁸⁵ Uno sguardo generale sull’opera e i suoi contenuti è fornito da Fialon 2015; Caserta 1986.

²⁸⁶ L’edizione del *De uiris illustribus* è stata conservata sostanzialmente in due redazioni: una ampia e una breve. L’edizione ampia, il cui testo critico è contenuto nella *Patrologia* (PL 83, 1081-1106B), è quella che riporta il capitolo inerente Cerealis. Tale edizione, composta da 46 capitoli più la prefazione, si differenzia dall’edizione breve in quanto contiene 13 capitoli in più, la prefazione e presenta in alcuni casi informazioni più dettagliate. Queste aggiunte sono di incerta attribuzione. Un quadro dettagliato della questione è descritto in Codoñer Merino 1964, 20-41. Alla luce di questa discrepanza citerò i testi che differenziano l’edizione ampia da quella breve come Pseudo-Isid. *De uir. illustr.*, facendo per essi riferimento all’edizione e alla numerazione della *Patrologia*, mentre, per i capitoli dell’edizione breve, farò riferimento all’edizione critica Codoñer Merino 1964, citando Isid. *De uir. illustr.*

²⁸⁷ Del modello insediativo dei *castella* in Africa tratta Dossey 2010, 35-36; 54-59.

²⁸⁸ Sulla questione Fialon 2015, 140, n. 14.

²⁸⁹ Gennadius, *De uir. illustr.* 18; 23; 36; 62, 65; 76; 81; 89; 97; 99. Le ultime due voci, inerenti a Cerealis e a Pomerius, *natione Maurus*, sono di incerta attribuzione (*additamentum uerisimiliter non genuinum*).

qualificato come *episcopus*, il luogo in cui deteneva la cattedra non era esplicitato (*Ibid.* 23; (pseudo) 97)²⁹⁰. Quest'ultimo è proprio il caso di Cerealis.

Va segnalato che anche lo pseudo-Isidoro è vago nel descrivere la provenienza di Cerealis: egli non lo indentifica come vescovo di una *ciuitas*, ma della *Castellanensis ecclesia*. Queste consonanze rafforzano l'ipotesi che le tre fonti trattino dello stesso individuo. Rilevante è altresì notare come, in mancanza di una *ciuitas* di riferimento, siano l'*ecclesia*, la *prouincia* e l'appartenenza etnico-territoriale ad essere utilizzate per identificare un determinato autore.

Ancora, è utile prestare attenzione al fatto che né lo pseudo-Gennadio né lo pseudo-Isidoro forniscano informazioni in merito alla sua origine: è possibile supporre che entrambi non sapessero precisamente la *prouincia* di appartenenza, dato che essa non è esplicitata nel *Contra Maximinum*. Tale impressione è rafforzata, per la voce del *De uiris illustribus* gennadiano, dall'esame di alcune evidenze testuali:

- poco dopo la descrizione di Cerealis, viene dedicato un capitolo a un certo Pomerio²⁹¹, il quale, in *Gallia presbyter ordinatus*, viene identificato però come *natione Maurus* (Pseudo-Gennadius, *De uiris illustribus*, 99). È l'unico caso, in tutta l'opera, in cui l'etnonimo *Maurus* appare;
- nella descrizione riservata al vescovo di Cartagine Eugenio²⁹², viene affermato che egli *cum consensu omnium Africae Mauritaniae et Sardiniae atque Corsicae episcoporum et confessorum, qui in catholica permanserunt fide, composuit librum fidei* (*Ibid.* 98).

Per quanto su entrambi i capitoli citati (*Ibid.* 98; 99) – analogamente a quanto accade per quello dedicato a Cerealis (*Ibid.* 97) – l'editore abbia riserve sull'identità dell'autore che li redasse, è chiaro che chiunque li abbia scritti avesse chiara la distinzione fra *Africa* e *Mauritania*: nell'elencare i vescovi che scrissero con Eugenio il *Liber fidei catholicae*, il redattore pseudo-gennadiano distingue chiaramente i vescovi provenienti dalla *Mauritania* da quelli provenienti dall'*Africa*. Credo altresì che, data la funzione encomiastica dell'opera, sia improbabile che lo

²⁹⁰ Le voci interpolate successivamente al testo gennadiano sembrano, in questo caso, essere coerenti con i canoni posti dall'autore stesso.

²⁹¹ Cfr. Isid. *De uiris illustribus*, 12 non fa menzione della sua provenienza, né della sua appartenenza etnica. Per un approfondimento sull'autore e la sua opera rimando a Suelzer 1947.

²⁹² PCBE I: *Eugenius* 2, 362-365

pseudo-Gennadio usasse il termine *Maurus* in accezione fortemente negativa²⁹³ per indicare il barbaro d'*Africa*: gli etnonimi presenti nel testo, difatti, si riferiscono prevalentemente ad aree territoriali specifiche²⁹⁴. Pomerius, pertanto, è probabilmente identificato come *Maurus* in quanto abitante di una delle province mauritane. Esaminando parallelamente le occorrenze della radice *Maur-* nel *De uiris illustribus* si nota, inoltre, come, oltre ai due casi presentati, tale radice compaia in sole due altre occorrenze, all'interno del vocabolo *Mauritaniae*: queste occorrenze si riscontrano nei capitoli su Vittore di Cartenna e Voconius (*Ibid.* 78; 79) – di sicura paternità di Gennadio –, dove il termine *Mauritania* è utilizzato proprio per localizzare l'*oppidum* e la *ciuitas* a cui afferivano i due autori descritti. Si rileva dunque che, nei casi in cui l'autore conosceva per certo l'area territoriale in cui l'autore trattato deteneva lo scranno episcopale, il riferimento geografico presentato era alquanto preciso. Alla luce di queste evidenze, è dunque possibile supporre che l'autore che scrisse l'approfondimento su Cerealis non conoscesse il luogo preciso in cui il vescovo aveva la cattedra episcopale e, pertanto, lo identificasse generalmente come *natione Afer*, facendo riferimento al territorio africano nel suo complesso. Il fatto che questo accada anche per il donatista Tyconius (*Ibid.* 18: *natione Afer*) – il capitolo a lui dedicato è di sicura attribuzione gennadiana –, del quale è incerta la provenienza, non fa che avvalorare le ipotesi suddette e permette di supporre che l'autore delle integrazioni desiderasse, per quanto possibile, essere coerente con quanto scritto da Gennadio.

L'esame dell'*Introductio* del *Contra Maximinum* permette di addurre ulteriori prove a sostegno delle considerazioni fatte riguardo l'incertezza che regnava sulla provenienza di Cerealis. Dalla lettura del passo in questione e dai dettagli in esso contenuti è possibile infatti supporre che lo pseudo-Isidoro avesse letto l'*Introductio*²⁹⁵, o che la fonte dalla quale egli aveva tratto le informazioni fosse maggiormente accurata, dato che riportava con precisione il toponimo del seggio episcopale di Cerealis. Chi scrisse il capitolo dedicato a Cerealis nel *De uiris illustribus*, d'altro canto, data l'incertezza dell'identificazione fornita – *natione Afer* (Pseudo-Isid. *De uir. illustr.* 11) –, potrebbe non aver avuto l'occasione di consultare direttamente l'opera di Cerealis o aver avuto di essa notizie parziali e, quindi, non avere avuto

²⁹³ Vd. *Infra*, pp. 163-165.

²⁹⁴ L'unica eccezione si trova in Gennadius, *De uir. illustr.* 62: *Cassianus, natione Scytha* [...].

²⁹⁵ Dello stesso avviso Fialon 2015, 138 e Codoñer Merino 1964, 30: l'autrice segnala che l'appendice degli autori africani, presente nella redazione ampia del *De uiris illustribus*, sembra essere stata redatta facendo riferimento a fonti dirette. Questo differenzia tale appendice dai capitoli contenuti nella redazione breve, scritti facendo uso prevalentemente di fonti indirette.

un'idea certa della provenienza dell'autore in questione, del luogo in cui egli deteneva la carica episcopale, né della regione africana in cui tale luogo si trovava:

Cum Carthaginem Cerealis sanctae catholicae fidei Castellensis episcopus ueniret, et quia uicinior est illis ciuitatibus quae Dei furore meruerunt, regales pulsauit aures eius aduentus. Et cum ab eo requirerent quibus erat iniunctum, si uera sunt quae fama iactauit, ex ordine cum enarrat, Maximinus Arriomanitarum episcopus superuenit, et ait episcopo Cereali: Videtis quae uestra faciunt peccata? Ideo deseruit Deus uos. Sanctus Cerealis, ueritate promotus ait: Quare nos deseruit, et non uos, qui animas sub Christiani nominis titulo iugulatis nec ueram fidem tenetis? Maximinus episcopus Cereali episcopo fidei catholicae. Si ueram fidem tenetis, proponam tibi quaestiones nostrae fidei, ut si ueram habes fidem; uolo ut ad unam propositionem excludendam duo uel tria testimonia adducas. Cerealis episcopus dixit: Non duo uel tria, sed plura adducam testimonia (Cerealis, C. Maximinum, 1-17).

Tramite il passo riportato è altresì possibile analizzare i termini attraverso cui Cerealis viene identificato: si nota, difatti, come nell'*Introductio* sia esplicitata solamente la località in cui egli deteneva la cattedra episcopale e la sua appartenenza alla fede cattolica. Assieme al nome, queste informazioni erano evidentemente sufficienti all'identificazione. Dato che la discussione che si delinea nel *Contra Maximinum* verte su questioni teologico dottrinali, non era necessario dichiarare un'identità che non fosse quella derivata dall'appartenenza a un determinato credo religioso e al ruolo che si deteneva nella gerarchia della propria Chiesa. Lontani sono i tempi della centralità dell'*Africa*, riscontrata nelle opere polemiche contro la *pars Donati*. La definizione identitaria riscontrata nell'*Introductio* esplicitava, dunque, le uniche informazioni necessarie a identificare l'autore: la sua appartenenza all'unica Chiesa universale, la posizione dottrinale che avrebbe tenuto nel confronto e il ruolo che esso aveva all'interno della sua comunità. L'identità di *episcopus sanctae catholicae fidei* della sua comunità di fedeli è probabilmente la sola che, in quel determinato momento storico, egli voleva coscientemente affermare per ribadire la distanza dagli eretici: coloro che, come tali, non potevano e non dovevano essere assolutamente identificati come individui *sanctae catholicae fidei*.

La volontà di differenziarsi dall'avversario che connota l'*Introductio* – resa ancora più esplicita dalla ripetizione dei pronomi personali *nos* e *uos* – è evidente fin dal primo scambio verbale dei due contendenti: essi dibattono, infatti, su chi, fra di loro – membri rappresentanti delle rispettive Chiese –, Dio avesse abbandonato. Massimino²⁹⁶ afferma che la *pars Cerealis* (*uos*), per i peccati compiuti, fosse stata abbandonata da Dio. Cerealis controbatte difendendo

²⁹⁶ PCBE I: *Maximinus* 11, 731.

la sua Chiesa (*nos*), sostenendo che Dio, piuttosto, doveva aver abbandonato gli ariani, dato che non solo essi *animas sub Christiani nominis titulo iugulant*, ma anche perché essi mancano di fede. Più difficile è comprendere il contesto in cui questo scambio avvenne e, conseguentemente, l'interpretazione da dare al *Videtur quae uestra faciunt peccata?*, fatto pronunciare al vescovo Massimino: buona parte della storiografia ha ritenuto che le informazioni contenute nell'*Introductio* contestualizzassero il dibattito nel periodo della conferenza di Cartagine del 484²⁹⁷, supponendo dunque che Massimino facesse riferimento allo svolgersi della conferenza stessa, reso necessario proprio dai peccati del clero niceno. Diversa è invece l'interpretazione di Sabine Fialone che, slegando l'*Introductio* dagli eventi della conferenza e datando il contesto del dibattito agli anni 470-480, ha ritenuto che la frase facesse riferimento a dicerie giunte a Cartagine sulla formazione di regni barbarici in *Mauritania*²⁹⁸, imputata proprio ai peccati dei niceni. Ancora, è possibile pensare, rimanendo sul piano puramente ipotetico, che il riferimento fosse ad un evento concreto il cui manifestarsi era ritenuto da entrambi i vescovi causa dei peccati della *pars* avversa – si pensi alla carestia di cui fa menzione, proprio per la fine del regno di Hunerico, Vittore di Vita (Vict. Vit. 3, 59-60).

Se il contesto dell'*Introductio* è incerto – forte è il dubbio che possa essere uno sfondo fittizio in cui il dibattito dottrinale è stato inserito²⁹⁹ – la rappresentazione del territorio africano che emerge da esso è invece molto chiara. A inizio opera, l'autore presenta l'immagine di una regione divisa in due parti, delle quali una era oggetto dell'ira divina: su Cartagine e i territori prossimi alla *ciuitas*, infuriava infatti il *Furor Dei*.

Almeno trent'anni distanziano cronologicamente il *Contra Maximinum* dai *Sermones* di Quodvultdeus: questi ultimi, rivolti al *populus* di Cartagine, dipingevano i Vandali come manifestazione dell'ira divina scatenata su di loro per i peccati da essi compiuti. Già in quei momenti di crisi, il proselitismo ariano promosso dai Vandali era ritenuto alquanto efficace: come è stato ben evidenziato da Isola³⁰⁰, infatti, gli scritti di Quodvultdeus testimoniano come, già intorno al 439, quando il dominio vandalo in *Africa* non era ancora stabile, vi era la preoccupazione per la possibile conversione dei membri della comunità cattolica e, per questo motivo, venivano rimarcate le terribili conseguenze che avrebbe comportato il cedere alle offerte degli ariani (Quodv. *Serm.* 4, 20, 1; *Liber prom. Dimidium temporis*, 14, 23; cfr. Vict.

²⁹⁷ Così Baise 2006, 236; Dossey 2010, 169, Conant 2012, 176.

²⁹⁸ Fialon 2015, 142-143.

²⁹⁹ *Ibid.* 150-153: mette in evidenza i parallelismi con il dibattito fra Agostino e l'ariano Massimino.

³⁰⁰ Isola 1990, 81-82. Cfr. Eno 1989, 152-157.

Vit. 3, 50; Fulg. *Ps. c. Vand. arian.* 294-300). Da allora, tuttavia, il contesto africano era cambiato drasticamente, i Vandali non erano più dei *barbari* invasori, ma erano i detentori del legittimo potere politico (l'*auctoritas* evangelica, vd. *Mt.* 22, 21) sul territorio africano. Diverso da quello di Quodvultdeus, era, dunque, anche il motivo che portò alla redazione del *Contra Maximinum*: in gioco non era più la sola salvezza della comunità cattolica di Cartagine, ma quella di tutte le comunità ad essa vicine. Non era più necessario convincere il *populus* cartaginese a rimanere saldo nella fede cattolica, ma strappare il *populus* della *Proconsularis* all'eresia e, probabilmente, convincere il regnante vandalico ad appoggiare la Chiesa nicena. Dati questi presupposti si comprende che l'autore dell'opera ritenesse che l'ira divina non fosse più dovuta ai cattivi *mores* e ai peccati degli abitanti dell'*Africa*, ma proprio dall'arianizzazione che doveva contraddistinguere *illae ciuitates* prossime a Cartagine – non va dimenticato che l'opera è proprio un trattato teologico atto a confutare le posizioni dottrinali omee e a sostenere quelle nicene. L'autore mauritano, consapevole della divisione religiosa dell'*Africa*, riassunse quindi nelle prime frasi dell'opera tale difformità: da un lato vi erano le province lontane da Cartagine, dove la Chiesa cattolica ancora prosperava (*nos*), dall'altro le regioni controllate in modo più capillare dai Vandali, dove l'eresia ariana era, invece, preminente o, quantomeno, dove la diffusione della Chiesa cattolica sul territorio era stata grandemente ridimensionata (*uos*). Testimonianza di tale divisione si riscontra nei dati che emergono dalla *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae*, elenco dei vescovi di credo niceno che parteciparono alla conferenza indetta da Hunerico. A Cartagine, nel 484, vennero convocati i vescovi delle sei *prouinciae* ecclesiastiche che componevano la diocesi d'*Africa*: la struttura amministrativa dell'*Ecclesia Africae* non era, dunque, stata distrutta³⁰¹ e la lista delle province ecclesiastiche che la componevano era rimasta complessivamente immutata. I cambiamenti politico religiosi avevano però lasciato il segno: il numero, la localizzazione e la diffusione delle sedi episcopali in *Africa* era mutato drasticamente e, diversamente da quanto avveniva nei *Concilia Africae* di inizio V secolo, fra i vescovi convocati a Cartagine nel 484 vi erano anche quelli di *Sardina* (5 vescovi), *Minorica* (1) e *Maiorica* (1) (cfr. *Vict. Vit.* 2, 52), isole delle quali i Vandali avevano il controllo. È però solo mettendo a confronto i dati che emergono dalla *Notitia* con la lista dei vescovi partecipanti alla conferenza di Cartagine del 411³⁰² che si nota quanto fosse stata

³⁰¹ Cfr. Lancel 2002, 223.

³⁰² Per il conteggio dei vescovi presenti alla conferenza di Cartagine del 411 mi sono avvalso delle tabelle redatte da Rossi 2016w. Per quanto riguarda invece l'elenco dei vescovi convocati alla Conferenza di Cartagine del 484 ho consultato la *Notitia prouinciarum Africae et ciuitatum Africae* (ed. Lancel 2002, 251-272).

incidente sulla Chiesa africana la lotta con l'arianesimo e si comprende la situazione che doveva palesarsi agli occhi di Cerealis:

- *Proconsularis*: 97 vescovi (411) – 54 (484): di essi 27 furono mandati in Corsica (4, a fianco del nome, presentano la dicitura *Corsica, exilium*), 10 *in exilio*, altri quattro hanno accostato al nome l'acronimo *prbt*³⁰³ (solo 3 sono indicati nel riepilogo finale) e uno è indicato come in fuga;
- *Byzacena*: 53 vescovi (411) – 109 [107 segnati nella nota a fine elenco] (484): di essi 10 sono indicati con a fianco la sigla *prbt*, 3 sarebbero in esilio e altri 2 non pervenuti. Cinque sedi episcopali, inoltre, sono indicate come vacanti;
- *Numidia*: 65 vescovi (411) – 123 [125 segnati nella nota a fine elenco] vescovi (484): di essi 33 presentano l'acronimo *prbt* a fianco al nome, 3 furono mandati a lavorare nelle miniere (*ad metalla/metallo*) e uno, forse, era in Corsica;
- *Mauritania Caesariensis*: 18 vescovi (411) – 120 vescovi (484): di essi 33 [32 segnalati nella nota finale] presentano l'acronimo *prbt* a fianco al nome. Sei sedi episcopali sono indicate come vacanti;
- *Mauritania Sitifensis*: 12 vescovi (411) – (484) 42 [44 segnati nella nota a fine elenco] vescovi: di essi 8 presentano l'acronimo *prbt* a fianco al nome;
- *prouincia Tripolitana*: 5 vescovi (411) – 5 vescovi (484);
- seggio ignoto: 19 vescovi (411).

In *Proconsularis*, dunque, diversamente dalle rimanenti *prouvinciae* ecclesiastiche dell'*Africa*, la Chiesa cattolica era in una situazione meno favorevole: la *prouincia* è infatti l'unica per cui si rileva una diminuzione delle cattedre episcopali nicene. Antitetica è la situazione della *Caesariensis*, per la quale, invece, si rileva un aumento esorbitante delle cattedre episcopali. La discrepanza fra la situazione delle due *prouvinciae* non dovette essere, pertanto, passata

³⁰³ L'acronimo *prbt*, da sciogliersi in una flessione del verbo *pereo*, è stato interpretato da Lancel 2002 come indicatore della morte del vescovo convocato. Modéran 2006, che ha fornito una rilettura critica di tale testo, ha dato una diversa lettura all'acronimo: secondo lo studioso l'elenco sarebbe stato redatto nel periodo successivo alla convocazione da parte di Hunerico dal clero niceno, al fine di dimostrare la loro prevalente superiorità numerica rispetto al clero ariano. Il testo poi, in un momento precedente al 487, sarebbe stato oggetto di modifiche volte ad attestare gli effetti della persecuzione hunericiana. L'aggiunta dell'acronimo *prbt*, a suo dire, non sarebbe legata alle morti fisiche, ma alla morte spirituale. Merrills-Miles, 2010, 185 e Whelan 2018, 36, n. 14 sostengono tale interpretazione.

inosservata all'episcopato niceno mauritano³⁰⁴, dal momento che tale differenza è chiaramente esplicitata nell'*Introductio del Contra Maximinum*.

5. 2. L'Africa nell'*Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita

L'incidenza della persecuzione hunericiana fu tale che il 13 marzo 487, a Roma, 43 vescovi (e 81 presbiteri) si riunirono in concilio al fine di prendere in esame il problema della diminuzione dei fedeli cattolici (*populus Christianus*) delle *ecclesiae* presenti in *Africanis regionibus*, conseguente proprio all'aggressiva politica religiosa di Hunerico, e prendere provvedimenti riguardanti i *lapsi* (*episcopi, presbyteri, dyacones* e membri del *populus*): cessata la persecuzione durante il regno del successore di Hunerico, Gunthamundo³⁰⁵, si doveva infatti stabilire come e se riammettere coloro che, avendo abiurato sotto la minaccia delle azioni persecutorie e ribattezzati come ariani, avessero voluto ritornare in comunione con la Chiesa cattolica.

La lettera sinodale³⁰⁶, redatta il 15 marzo del 488 dal vescovo di Roma Felice, tramite cui è possibile ricostruire i provvedimenti presi in sede conciliare, fornisce proprio un quadro delle penitenze imposte a coloro che avessero voluto rientrare nell'alveo della comunità cattolica. La stessa lettera elenca inoltre i partecipanti al suddetto concilio, attestando la presenza di solo 4 vescovi africani sui quarantatre presenti. È interessante notare che la diocesi episcopale di riferimento non viene esplicitata solo per i quattro vescovi africani – Vittore, Donato, Rustico e Pardulius –, i quali sono definiti semplicemente *episcopi Afri*³⁰⁷. Sulla loro identificazione regna pertanto la più totale incertezza: dato che l'*Epistula* si rivolge alle al territorio africano nella sua pluralità è indubbio ritenere che con il termine venisse identificata l'appartenenza territoriale all'*Africa* considerata come diocesi ecclesiastica. I quattro vescovi identificati come *Afri* potevano verosimilmente provenire, dunque, da una qualsiasi delle province dell'*Ecclesia Africae*.

³⁰⁴ Cfr. Fialon 2015, 154.

³⁰⁵ PLRE II: *Gunthamundus*, 525-526.

³⁰⁶ Felix (II) III, *Ep.* 13; vd. anche Mansi 1762, 1056-1059; 1171-1174.

³⁰⁷ Felix (II) III, *Ep.* 13, 1.

Un tentativo di risolvere la questione è stato tentato ricercando consonanze onomastiche con i vescovi nominati nella *Notitia*: è proprio su queste basi che Mandouze ipotizza che il Rustico menzionato nell'*Epistula* 13 possa essere identificato con il vescovo di Tipasa³⁰⁸, *ciuitas* numida (*Not. Prov.* N. 65), o con l'omonimo *episcopus Tetcitanus* della *Byzacena* (*Not. Prov.* B. 77)³⁰⁹ e, data la rarità del nome Pardulius, che il vescovo presente a Roma nel 487 sia il Pardalius, *episcopus Macomadiensis* (*Not. Prov.* N. 84)³¹⁰. L'ingente numero dei vescovi di nome Donatus (19) e Victor (21), presenti a Cartagine nel 484, rende chiaramente vano il medesimo tentativo di ricerca per quanto concerne Donatus³¹¹ e Victor³¹² (Mandouze, infatti, fornisce per entrambi una voce propria nella sua prosopografia). Ciò, tuttavia, non ha impedito che venisse supposto³¹³, senza alcuna prova certa, che il vescovo presente a Roma fosse il Victor Vitensis (Vittore di Vita), autore dell'*Historia persecutionis Africanae prouinciae*³¹⁴.

Vittore di Vita si presta infatti molto bene a questo tipo di parallelismi, in quanto, a dispetto della rilevanza che la sua opera ha per la ricostruzione storica moderna, le uniche informazioni che di lui sono pervenute derivano dalla sola tradizione manoscritta che ha tramandato l'*Historia* stessa³¹⁵: dell'autore e della sua opera, infatti, la letteratura antica non fa alcuna menzione³¹⁶.

³⁰⁸ PCBE I: *Rusticus* 9, 1015.

³⁰⁹ PCBE I: *Rusticus* 10, 1015.

³¹⁰ PCBE I: *Pardalius*, 815.

³¹¹ PCBE I: *Donatus* 83, 373.

³¹² PCBE I: *Victor* 87, 1182.

³¹³ E.g. Hefele 1908, 934, n. 4.

³¹⁴ Per una bibliografia aggiornata e un commento critico ai contenuti dell'opera rimando a Howe 2007.

³¹⁵ IX secolo: Codice Bambergensis E III, 4; X secolo: Codice Vindobonensis 583; Parisinus 2015; Bernensis 48; Bruxellensis 1974; XI secolo: Codice Vindobonensis 408; XII secolo: Codice Cremifanensis 36; Monacensis 2545; Admontensis 739; Abricensis 162; Berolinensis lat. Quart. 1.

³¹⁶ Di queste questioni trattano Costanza 1980, 231; Costanza 1981, 8; Lancel, 2002, 2.

5. 2. 1. Controversie storiografiche relative all'identità e alla ricostruzione biografica di Vittore di Vita

Le origini di Vittore di Vita sono quasi completamente oscure: se nessuna prova è pervenuta che permetta di identificare il Victor presente a Roma nel 487 con l'autore dell'*Historia*, similmente, fin dagli inizi del diciottesimo secolo, la critica storiografica³¹⁷ ha ritenuto improbabile che il vescovo della *Byzacena*, Victor Vitensis, menzionato nella *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae* (Not. Prov. B. 44), fosse lo stesso autore dell'*Historia persecutionis*: ciò, tuttavia, non ha escluso che fosse possibile presumere che Vittore fosse originario di una determinata località – ad oggi conosciuta solo nella forma *Vitensis* – denominata probabilmente *Vita*³¹⁸, dato che la maggior parte della tradizione manoscritta dell'*Historia* indica l'autore come *patriae Vitensis*. Serge Lancel³¹⁹, a partire da evidenze interne al testo – Vittore non aveva ancora ottenuto la dignità sacerdotale, in un periodo di poco successivo al 455 (Vict. Vit. 1, 40) – e dalla considerazione che, solitamente, il sacerdozio era precluso prima dei 30 anni, ha ipotizzato che fosse possibile datare la sua nascita al periodo 440-445. A sostegno di questa datazione possono essere addotte le considerazioni di Giuseppe Capello³²⁰ e Christian Courtois³²¹, sintetizzate da Salvatore Costanza³²², che mostrano come gli eventi riguardanti lo sbarco dei Vandali e il primo periodo del regno di Genserico siano narrati in modo più generico – riprendendo autori precedenti e non menzionando testimonianze personali o documenti – di quanto non venga fatto per quelli del secondo e del terzo libro, relativi al regno di Hunerico. Tali considerazioni lasciano pertanto ipotizzare che Vittore non fosse ancora nato o fosse molto giovane nel periodo degli eventi narrati nel primo libro e che, pertanto, abbia vissuto la maggior parte della sua esistenza in un'*Africa* controllata dai Vandali.

Contrariamente a quanto accade per le sue origini, l'*Historia* fornisce molte notizie, seppur frammentarie, su alcuni momenti della vita del suo autore: il 18 giugno 480/481, Vittore sembra fosse a Cartagine quando il *notarius* Vitarit lesse l'editto di Hunerico che permetteva

³¹⁷ Dissertazione a cura di Giovanni Liron 1708 (PL 58, 151-178); Courtois 1954 5-11; Pastorino 1980, 49; Costanza 1980; 1981; PCBE I, 1175; Lancel, 2002, 8-9; Contra: Schönfelder 1899, 12.

³¹⁸ Cfr. CIL VIII, 12435: *ciu(itas) Vita*. Il sito sarebbe localizzato nell'interno dell'*Africa proconsularis*, a 30 km dalla costa.

³¹⁹ Lancel 2002, 3.

³²⁰ Capello 1937.

³²¹ Courtois 1955.

³²² Costanza 1980, 237; 1981, 10-12.

l'elezione di un nuovo vescovo della *ciuitas* (Vict. Vit. 2, 5: *nobis praesentibus*). Era probabilmente a Cartagine nel 482, quando un fedele raccontò al vescovo di Cartagine Eugenio la visione rivelatrice della futura persecuzione (*Ibid.* 2, 18: *nobis praesentibus*)³²³ e lì si sarebbe trovato quando i membri del clero della città si avviarono in esilio nel deserto (*Ibid.* 2, 27). Lancel³²⁴ ipotizza che Vittore condivise la vita e le miserie dei proscritti, prodigandosi nell'amministrazione dei sacramenti, e l'orrore della deportazione e della prigionia sotto i *Mauri* (*Ibid.* 2, 30-36). Vittore, dunque, secondo tale ipotesi ricostruttiva, rientrò quindi a Cartagine dopo una concessione di grazia per gli esiliati. Nel 483 sembra fosse, infatti, a Cartagine quando il vescovo di Cartagine Eugenio ascoltò l'editto con cui Hunerico convocava in conferenza i vescovi cattolici (*Ibid.* 2, 40). Sempre nella *ciuitas* si sarebbe trovato anche nel 484 quando, prima della conferenza, il vescovo compì una guarigione miracolosa (*Ibid.* 2, 47-51). La profonda conoscenza che Vittore aveva dell'ambiente cartaginese è stata rimarcata sia da Lancel³²⁵ che da Costanza³²⁶: è possibile che egli conoscesse il *procurator* della casa di Hunerico, Saturus³²⁷, l'*archimimus* Masculas³²⁸ e il venerabile Armogaste³²⁹ (*Ibid.* 1, 43-48). È plausibile, inoltre, che egli fosse testimone diretto delle violenze rivolte contro i fedeli che tentavano di frequentare la *basilica Fausti in habitu barbarico* (*Ibid.* 2, 9: *quorum nos plurimos nouimus*) e del rogo del patriarca ariano Giocondo, nella *plata nova* di Cartagine (*Ibid.* 2, 13). Lancel, Costanza e Pastorino³³⁰ concordano, dati questi presupposti, sul fatto che Vittore potesse verosimilmente essere un membro del clero di Cartagine³³¹. Nel corso della conferenza del febbraio 484 (*Ibid.* 2, 53-55) è possibile che egli fosse in città e che assistette alla cacciata dei vescovi da Cartagine che ne seguì (*Ibid.* 3, 15) e ad alcune azioni persecutorie avvenute nel corso di quegli eventi (*Ibid.* 3, 17-20; 49: *nobis uidentibus ibi Carthagine*).

Divergenti sono invece le proposte di ricostruzione proposte per gli eventi che seguirono la conferenza. Lancel³³² ipotizza che Vittore dovette essere partecipe della sentenza d'esilio dei cinquecento membri del clero di Cartagine (*Ibid.* 3, 34), in quanto, sebbene manchi

³²³ Lancel 2002, 5 sostiene che già da questa data lui facesse parte del clero di Cartagine.

³²⁴ *Ibid.* 5-6.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Costanza 1981, 9-10.

³²⁷ PCBE I: *Saturus* 2, 1043.

³²⁸ PCBE I: *Masculas*, 713.

³²⁹ PCBE I: *Armogast*, 94.

³³⁰ Pastorino, 1980, 50-52.

³³¹ *Ibid.*

³³² Lancel 2002, 7.

un resoconto in prima persona, la narrazione delle disavventure dei dodici *lectores infantuli* (*Ibid.* 3, 39-40) dimostrerebbe come i disagi dell'esilio furono condivisi anche da Vittore. Lo stesso Lancel, inoltre, giustifica il fatto che Vittore affermi di essere stato testimone oculare del martirio di un ragazzo a Cartagine (*Ibid.* 3, 49: *nobis uidentibus ibi Carthagine*) – in un passo dell'*Historia* di poco posteriore a quelli precedentemente presentati –, sostenendo che nella narrazione «la chronologie relative est parfois flottante» e che, pertanto, non si debba concludere a priori che Vittore fosse sfuggito all'esilio che aveva colpito il clero cartaginese o che fosse rientrato a Cartagine prima della morte di Hunerico. Lancel ritiene infatti più probabile che egli rimase in esilio³³³ fino al 487 per poi tornare a Cartagine nello stesso periodo in cui fece ritorno dall'esilio Eugenio³³⁴. Di tutt'altro avviso Costanza³³⁵ che suppose che Vittore, parlando dell'esilio di tutto il clero cartaginese, fosse autore di una formulazione iperbolica e ritenne assurdo un suo silenzio, vista la dettagliata descrizione della persecuzione, se direttamente fosse stato fatto oggetto delle violenze delle persecuzioni o se fosse stato mandato in esilio³³⁶. Costanza sostenne dunque che Vittore avesse partecipato alla conferenza come prete³³⁷ e non come vescovo³³⁸, che non avesse condiviso l'esilio dei vescovi³³⁹ e che avesse scritto l'*Historia* a Cartagine, dove avrebbe soggiornato per un lungo periodo³⁴⁰.

³³³ *Ibid.*; Lancel ammette che sia ignoto dove Vittore venne esiliato, ma, richiamando De Labriolle (1920, 593), il quale scrisse che Vittore redasse la sua opera verso il 486, ai confini della provincia *Tripolitana*, ragiona su come questa ipotesi si basi su quanto noi sappiamo dell'esilio di Eugenio a Turrus Tamalleni, al confine orientale del Djerid, e ritiene possibile che Vittore abbia ritrovato in esilio il suo vescovo, fatto che spiegherebbe anche la dovizia di particolari nel descrivere le torture compiute dal vescovo ariano Antonio (vd. *Vict. Vit.* 3, 43-46).

³³⁴ Vd. *Infra*, p. 160.

³³⁵ Costanza 1980, 234-235. Concorde: Pastorino 1980, 51.

³³⁶ Cfr: Courtois 1954, 8.

³³⁷ Costanza 1980, 235 n. 10 richiama in questo caso Ferrère 1895, 35. Lancel 2002, 8-9 è giunto a simili conclusioni, analizzando il modo distaccato in cui Vittore parla dei vescovi cattolici: sempre in terza persona plurale e.g. *Vict. Vit.* 3, 2; 3, 15: il fatto che Vittore non faccia riferimenti alla sua condizione, se fosse stato un vescovo, viene considerato alquanto strano da Costanza, che tuttavia sottolinea come sia possibile che in questi passi si fosse limitato a parafrasare in modo oggettivo le prescrizioni dell'editto regio.

³³⁸ *Vict. Vit.* 2, 53-55 quando parla di *nostri episcopi*, secondo Costanza, usa il plurale poiché fa riferimento ai dieci vescovi che avevano il compito di parlare alla conferenza in nome dei cattolici.

³³⁹ Dello stesso avviso Moorhead 1992, XV. A riguardo Costanza menziona l'ipotesi di Liron: quest'ultimo sostenne che l'autore dell'*Historia* non andò in esilio, ma allo stesso tempo fu costretto ad ammettere che non ci dovette andare nemmeno il vescovo che compare nella *Notitia*, in quanto non presente alla conferenza. Schönfelder 1899, 11, invece, identificando il vescovo della *Notitia* e l'autore dell'*Historia* in un'unica persona, ritenne che il vescovo partecipò alla conferenza, ma non andò in esilio: il *non occurrit* non viene inteso «non partecipò al concilio», ma «non andò in esilio», interpretazione confermata dal titolo della prima parte della *Notitia* che doveva essere preposto ai titoli riferiti alle altre province: *Nomina episcoporum prouinciae proconsularis uel qui exilium missi sunt*.

³⁴⁰ Costanza 1980, 232-235.

Maggiore concordia vi è sulla consacrazione episcopale di Vittore: Costanza, ipotizzò che, solamente dopo il 487, con il regno di Gunthamundo e il ripristino della possibilità per i cattolici di eleggere i propri vescovi, l'autore dell'*Historia* fosse divenuto vescovo³⁴¹. Lancel è più specifico, sostenendo che Vittore avesse ottenuto la dignità episcopale solo dopo che Gunthamundo, nel 494, ebbe esaudito la richiesta di Eugenio di permettere il rientro dei vescovi cattolici dall'esilio e la riapertura delle loro chiese³⁴². Lancel, infatti, considera il rientro di Eugenio nel 487 come un caso di grazia strettamente personale. Non è invece dato sapere il luogo di cui Vittore divenne vescovo: priva di basi concrete, benché interessante, è infatti l'ipotesi del benedettino Giovanni Liron³⁴³ – richiamata da Lancel³⁴⁴ – secondo cui Vittore sarebbe potuto diventare vescovo proprio della sua città natale, Vita.

Va segnalata, infine, l'opinione nettamente contrastante di Tankred Howe, il quale ritiene che la storiografia moderna, seguendo troppo acriticamente le tesi proposte da Liron nella sua dissertazione del 1708, abbia ricostruito la vita dell'autore su presupposti inesatti: egli ritiene infatti verosimile che Vittore di Vita fosse lo stesso vescovo citato nella *Notitia* e che i segni della sua presenza nella *ciuitas* cartaginese, indicati dalla presenza ripetuta della prima persona plurale, non provino il suo essere testimone oculare degli eventi *in loco*, ma siano da considerare piuttosto come un fenomeno di «*anteilnehmende Zeitgenossenschaft*»³⁴⁵.

Ancora una volta, dunque, nello studio dell'*Africa* vandalica, ci si trova davanti a un'opera del cui autore è incerta non solo la ricostruzione biografica, ma l'identità stessa: tale indeterminatezza non inficia solo la conoscenza che è possibile avere della vita dello stesso scrittore, ma rende altresì più complessa la comprensione degli obiettivi soggiacenti la redazione dell'opera, basilare per una completa esegesi dei suoi contenuti. Ancora una volta, sono i contenuti dell'opera stessa, e in particolare il modo in cui l'autore rappresenta l'*Africa* e i suoi abitanti, a permettere di diradare questa incertezza, consentendo di avere qualche informazione sulla comunità a cui l'autore sentiva di appartenere e dunque di conoscere ciò che egli considerava altro da sé.

³⁴¹ Lo stesso Lancel 2002, 8 ammette che sarebbe assurdo non credere che, in un qualche momento della sua vita, Vittore fosse stato quindi eletto vescovo, data la concordia quasi unanime in merito.

³⁴² *Laterculus r. Vand. Cod. Augensis*, 8.

³⁴³ PL 58, 151-178.

³⁴⁴ Lancel 2002, 9, n. 15.

³⁴⁵ Howe 2007, 69-119.

5. 2. 2. L’Africa sottomessa ai Vandali: una rappresentazione strumentale del territorio africano

Alquanto diversa da quanto mostrato nell’*Introductio* dell’opera attribuita a Capreolo è l’immagine dell’Africa che viene presentata dall’*Historia persecutionis*: se dal *C. Maximinum* e dai dati forniti dalla *Notitia*³⁴⁶ si percepisce chiaramente una divisione religiosa dell’Africa in due blocchi ben distinti – da un lato l’area della *Proconsularis*, in cui la Chiesa nicena appare in grave difficoltà, dall’altro il resto delle province africane, dove sembra invece che i niceni prosperassero –, nell’*Historia* si nota la volontà dell’autore di rappresentare l’Africa come un’unica realtà, luogo geografico sul quale il re dei Vandali esercitava la sua autorità e identificato come afflitto dall’eresia ariana in ogni sua parte: territorio dunque su cui si abbatte la persecuzione e dove la comunità nicena era avversata e perseguitata. Questo accade in particolare per gli eventi relativi alla fine del regno di Hunerico, i medesimi dunque, di cui si ipotizza tratti lo stesso Cerealis.

Le molteplici occasioni in cui l’autore dell’*Historia* afferma chiaramente che l’autorità del re dei Vandali era esercitata sull’*uniuersa Africa* (e.g. Vict. Vit. 2, 3; 4; 23; 38; 39 52; 3, 2; 21), si riscontrano, infatti, prevalentemente nel secondo e nel terzo libro dell’*Historia*, in riferimento alle azioni compiute dal secondo re dei Vandali, Hunerico.

Per l’epoca gensericiano non vi sono, infatti, casi in cui venga esplicitato che il territorio africano nel suo complesso fosse l’area su cui il re dei Vandali esercitava la sua autorità, sebbene ciò sia suggerito da Vittore. Emblematico è il caso della cacciata dei vescovi cattolici e dei nobili laici voluta da Genserico, che seguì il completamento della conquista dell’Africa del (Vict. Vit. 1, 13):

Praeterea praecipere nequaquam cunctatus est Wandalis ut episcopos atque laicos nobiles de suis ecclesiis uel sedibus nudos penitus aufugarent: quodsi optione proposita exire tardarent, serui perpetui remanerent. Quod etiam in plurimis factum est. Multos enim episcopos et laicos, claros atque honoratos uiros, seruos esse nouimus Wandalorum (Vict. Vit. 1, 14).

Il passo lascia intendere che l’ordine del re fosse esteso a tutti i territori appena conquistati dai Vandali. Una indicazione analoga è fornita in Vict. Vit. 1, 17, in cui si afferma che furono i *magni sacerdotes atque insignes uiri memoratarum prouinciarum quas diuiserat Wandalis*

³⁴⁶ Vd. *Supra*, pp. 133-136.

cogitauerunt supplicandi gratia regem adire (cfr. Vict. Vit. 1, 22). Il rimando a Vict. Vit. 13 e agli accordi di spartizione del 442 è quindi chiaro³⁴⁷. Per quanto la visione prospettica fornita dall'*Historia* presenti, dunque, un Genserico che esercita la sua autorità sulle provincie conquistate, si comprende come fossero la *Zeugitana* (o *Proconsularis*) e la *ciuitas* cartaginese (*Ibid.* 1, 12; 15; 29; 52) a essere, prevalentemente, oggetto delle azioni persecutorie:

Vnde factum est, ut post obitum episcopi Carthaginis [Deogratias³⁴⁸] Zeugitanae uel proconsulari prouinciae episcopos interdiceret ordinandos; quorum erat numerus centum sexaginta quattuor. Qui paulatim deficiens, nunc, si uel ipsi supersunt, tres tantum esse uidentur [...] (Vict. Vit. 1, 29).

Le azioni persecutorie descritte per il suo regno si esplicano infatti prevalentemente nel territorio summenzionato (*Ibid.* 1; 15; 19-21; 28; 30-42; 37-51) – solo una volta, dopo il 455, è testimoniata una azione persecutoria con effetti sui vescovi della *Byzacena* e della *prouincia Tripolitana* (*Ibid.* 1, 23)³⁴⁹: quando il re manda al confino soggetti indesiderati li invia fuori dalla *Zeugitana*, nel territorio dei *Mauri* – *in parte heremi quae dicitur Caprapicti* (*Ibid.* 1, 35) –, in *Byzacena* (*Ibid.* 1, 44) o oltremare (*Ibid.* 1, 15).

Nei due libri dedicati al regno di Hunerico, Vittore pone maggiormente l'accento sull'universalità africana delle azioni del re dei Vandali: la narrazione degli eventi rimane sempre cartagocentrica, ma le molteplici occorrenze in cui viene espresso l'orizzonte africano dei provvedimenti hunericiani danno l'impressione che sia tutta l'*Africa* a essere sotto scacco da parte del re e dell'eresia ariana. I tre editti di Hunerico (Vict. Vit. 2, 3-4; 39; 3, 3, 14), riportati nel testo dell'*Historia persecutionis*, hanno effetto su tutta l'*Africa*: nel primo il re minaccia di esiliare presso i *Mauri* i membri delle chiese *quae in prouinciis Africanis constitutae sunt* (*Ibid.* 2, 4) se in Oriente non fosse stata rispettata la libertà di culto per gli ariani. Nel secondo viene comunicato *per uniuersam Africam* che i vescovi omousiani avrebbero dovuto presentarsi a Cartagine per discutere sui principi della fede con l'episcopato ariano (*Ibid.* 2, 38-

³⁴⁷ Vd. *Supra*, pp. 119-120.

³⁴⁸ PCBE I: *Deogratias* 1, 271-272; egli venne consacrato vescovo il 24 ottobre del 454 (Prosp. *Chron add. alt. a.* 454, 490), dopo molti anni in cui il seggio era rimasto vacante a causa dell'esilio di Quodvultdeus. L'elezione avvenne con l'assenso del re vandalo Genserico, che rispondeva così alle pressanti richieste dell'imperatore d'Occidente Valentiniano III (Vict. Vit. 1, 24). Nel 457 morì di morte naturale tre anni dopo la sua consacrazione a vescovo di Cartagine (Vict. Vit. 1, 27).

³⁴⁹ PCBE I: *Vrbanus* 9, 1233 (Girba – *Tripolitana*); *Crescens* 6, 233 (*metropolitanus Aquitanae ciuitatis* – *Byzacena* [?]); *Habetdeum* 3, 549 (Teudalis – *Proconsularis* [?]); *Eustratius*, 376 (Sufes – *Byzacena*); *Vicis*, 1150 (Sabratha – *Tripolitana*); *Cresconius* 35, 248 (Oea – *Tripolitana*); *Felix* 62, 433 (Hadrumetum – *Byzacena*).

39). Nel terzo, l'editto del re non solo si applica al territorio conquistato dai Vandali³⁵⁰, ma all'insieme delle comunità – Romani, Vandali, ecc...– che erano a lui soggette in quell'area: *Rex Hunirix Wandalorum et Alanorum uniuersis populis nostro regno subiectis* (*Ibid.* 3, 3) – va notata la differenza con *Vict. Vit.* 1, 14 in cui Genserico si rivolge ai soli Vandali, mentre i vescovi e i nobili laici delle aree conquistate, non sono destinatari, ma semplice oggetto del suo ordine.

Similmente, di altri provvedimenti da lui presi viene evidenziata l'universalità sul territorio africano: *ad totam Africam* è esteso l'ordine di espropriare i beni dei vescovi niceni defunti e di richiedere un pagamento di 500 solidi affinché potesse essere ordinato un successore (*Ibid.* 2, 23). Dopo la conferenza di Cartagine del 484, a cui parteciparono *non solum uniuersae Africae, uerum etiam insularum multarum episcopi* [...] (*Ibid.* 2, 52), un decreto di Hunerico, già inviato ai suoi uomini *per diuersas prouincias*, fa chiudere *uniuersae Africae ecclesiae* in un solo giorno e dona al clero ariano (*suis episcopis*) le proprietà delle chiese nicene e i beni dei loro vescovi (*Ibid.* 3. 2). Inoltre, nel trattare dei momenti seguenti la conclusione della conferenza del 484, prima ancora che i vescovi niceni venissero esiliati, l'autore dell'*Historia* narra di come Hunerico inviò, *per uniuersas Africanæ terræ prouincias*, spietati carnefici con l'obiettivo di perseguitare i cattolici di ogni età, sesso e condizione sociale (*Ibid.* 3, 21). Molteplici, infine, sono i casi in cui Vittore afferma che la persecuzione infuriava ovunque: più volte si riscontra infatti, in questa accezione, l'avverbio *ubique* (e.g. *Vict. Vit.* 3, 42; 47; 58).

Lo stesso esilio delle migliaia di membri del clero niceno, precedente alla conferenza stessa, è descritto in *Vict. Vit.* 2, 26 in modo che sembri avere una valenza universale: il passo non presenta, infatti, alcun toponimo provinciale che permetta la precisa comprensione della provenienza dei membri del clero esiliato. Sono i dettagli della narrazione che consentono di capire che tale esilio era stato commutato solamente ai vescovi della provincia ecclesiastica *Proconsularis*: benché gli unici due vescovi citati nella narrazione degli eventi inerenti a tale esilio, Felice Abbiritanus³⁵¹ e Cipriano Vnizibirensis³⁵², afferissero a due *prouinciae*

³⁵⁰ *Vict. Vit.* 3, 14 [*Hunerici Edictum III*]: *Veris autem maiestatis diuinæ cultoribus, id est sacerdotibus nostris, ecclesias uniuersas uel < domos > totius cleri nominis supradicti quibuscumque terris et regionibus constitutas, quae propitia diuinitate imperii nostri regimine possidentur, una cum rebus quae ad easdem pertinent, hoc decreto statuimus debere proficere, non dubitantes quod plus alimoniae inopum proficere, quod sacrosanctis pontificibus iuste conlatum est. Hanc ergo legem fonte iustitiae profluentem cunctis praecipimus innotescere, quatenus nullus sibi ignotum esse quod praeceptum est possit obtendere.*

³⁵¹ PCBE I: *Felix* 61, 432; cfr. *Not. Prov.* P. 2.

³⁵² PCBE I: *Cyprianus* 10, 259; cfr. *Not. Prov.* B. 41

ecclesiastiche differenti, la *Proconsularis* e la *Byzacena*, la descrizione fornita dall'*Historia* delle azioni compiute dal vescovo bizaceno, mostra chiaramente come egli seguisse solamente il gruppo dei vescovi esiliati e non fosse costretto a trovarsi lì³⁵³:

Aderat enim ibi tunc beatus pontifex Cyprianus Vnizibirensis episcopus, consolator egregius, qui singulos pio et paterno fouebat affectu non sine fluminibus currentium lacrimarum, paratus pro fratribus animam ponere (1 Gv. 3, 16) et se ultroneum, si dimitteretur, talibus passionibus dare, qui totum quod habuit egentibus fratribus in illa tunc necessitate expendit; quaerebat enim occasionem qualiter confessoribus sociaretur, ipse animo et uirtute confessor (Vict. Vit. 2, 33).

Il terzo decreto hunericiano conferma tale lettura, esplicitando che prima della conferenza di Cartagine del 484 l'impedimento di riunione e di celebrazione era rivolto ai vescovi omousiani delle *sortes Wandalorum*³⁵⁴ (*Ibid.* 3, 3), lasciando intendere che le azioni persecutorie compiute precedentemente non avessero avuto una portata generale sul territorio africano.

Se si presta attenzione ai dettagli, dunque, si riscontra che la divisione del territorio africano percepita ed espressa da Cerealis traspare anche nel secondo e nel terzo libro dell'*Historia* di Vittore. Esemplari, a questo proposito, sono le informazioni estrapolabili dalle brevi *Passiones*, le quali, susseguendosi dal ventiduesimo al cinquantaquattresimo paragrafo del terzo libro dell'*Historia*, narrano gli effetti della persecuzione hunericiana su singole persone, famiglie e gruppi di individui, localizzati in diverse comunità cittadine. Ad un esame complessivo di queste *Passiones* si nota che dei 31 paragrafi (due trattano della persecuzione in modo generico) in cui esse sono contenute, venti sono dedicati ad avvenimenti svoltisi a Cartagine o che vedono coinvolti membri della *ciuitas* (Vict. Vit. 3, 22-24; 27; 31-41; 49-51; 53-54), tre sono dedicati ad eventi avvenuti in località della provincia ecclesiastica d'*Africa proconsularis* – Thuburbo Maior, Culusi e Mizigi³⁵⁵ (*Ibid.* 3, 25; 26; 52) –; uno alla persecuzione di due fratelli avvenuta a Thambaia in *Byzacena*; cinque sono dedicati alle azioni persecutorie avvenute in un luogo desertico vicino alla provincia *Tripolitana*, identificato nella località di Turrus Tamalleni, ove erano stati esiliati il vescovo di Cartagine Eugenio³⁵⁶ e

³⁵³ Cfr. Lancel 2002, 301 n. 167.

³⁵⁴ Vd. *Supra*, p. 120.

³⁵⁵ Vict. Vit. 3, 52 riporta che un certo Cresconio Mizeitanae (PCBE I: *Cresconius* 41, 250), località identificata da Mandouze con la *ciuitas* di Mizigi in *Proconsularis*, il quale fuggito dalla persecuzione si era rifugiato nei monti presso Ziqua (Djebel Zaghouan), dove, in una grotta, era stato ritrovato poi morto.

³⁵⁶ Eugenio era ritenuto responsabile della coesistenza fra cattolici e ariani tanto in Oriente quanto in *Africa*, in quanto, in cambio dell'assenso all'elezione di un nuovo vescovo cattolico di Cartagine, Hunerico aveva richiesto che i vescovi ariani a Costantinopoli e in Oriente potessero predicare liberamente e nella lingua a loro più

Habetdeum Tamallumensis³⁵⁷; solo due, infine, fanno riferimento a eventi avvenuti a Tipasa in *Mauritania* (*Ibid.* 3, 29, 30). Non solo maggiore spazio narrativo viene dunque dato alle *Passiones* che ebbero luogo nella provincia ecclesiastica *Proconsularis* e nelle zone limitrofe, ma esse sono altresì numericamente preponderanti.

Ancora, il resoconto degli eventi avvenuti a Tipasa, *Mauretanae maioris ciuitas*, esplica molto bene la differenza che intercorreva fra la *Mauritania* e le aree soggette a un maggiore controllo vandalo: dopo che alla *ciuitas* fu imposta l'ordinazione di un vescovo ariano, notaio del patriarca ariano Cyrila³⁵⁸, Vittore afferma che molti degli abitanti di Tipasa fuggirono via mare verso l'*Hispania*. Coloro che rimasero, identificati in quelli che non poterono imbarcarsi, non solo rifiutarono di convertirsi all'arianesimo, ma iniziarono a *celebrare publice mysteria diuina in domo una congregati* (*Vict. Vit.* 3, 29). Tale scelta provocò l'ira del sovrano che, appena ne venne a conoscenza, informato segretamente (*occulte*³⁵⁹) dal vescovo ariano, inviò un *comes* che, *in medio foro, congregata illuc omni prouincia, linguas eis et manus dextras radicitus abscidisset* (*Ibid.* 3, 30). A differenza delle persecuzioni che avvennero in *Proconsularis*, che dal resoconto di Vittore sembrano verificarsi immediatamente, a opera di uomini del re e membri del clero ariano già presenti sul territorio, in questo caso i tempi sembrano più dilatati e la presenza sul territorio degli uomini del re assente. La questione nasce dall'imposizione di un vescovo ariano, la reazione del re dal mancato rispetto da parte degli abitanti di Tipasa di un preciso editto reale, le cui conseguenze erano già state annunciate da Hunerico:

congeniale, minacciando l'esilio di tutti i vescovi delle province africane se non si fosse rispettato tale accordo (*Vict. Vit.* 2, 3-6). Dopo tre anni dalla sua elezione, a causa della sua ottima reputazione – ottenuta attraverso molteplici gesti di generosità –, il vescovo divenne oggetto dell'ostilità del clero ariano e in particolare del patriarca ariano Cyrila. Questa ostilità si esplicitò in diversi tentativi di ostruzione al suo operato fra cui la richiesta del clero ariano che lui non sedesse più sul trono, che non facesse discorsi al popolo e che vietasse l'accesso alla chiesa cattolica di Cartagine ai molti fedeli che si presentavano *in habitu barbarico* (*Vict. Vit.* 2, 6-9). Autore del *Liber de fidei catholicae*, contenuto nell'*Historia* (*Ibid.* 2, 56-100; Pseudo-Gennadius, *De uir. illustr.* 98; Mandouze: PCBE I, 363), egli partecipò alla conferenza di Cartagine del febbraio 484. A conferenza conclusa, dopo l'emanazione dell'editto persecutorio regio che commutava ai cattolici le pene riservate agli eretici (*Vict. Vit.* 3, 3-14) e prima del 2 luglio del 484 (la narrazione di Vittore pone l'esilio prima del martirio del diacono Muritta [PCBE I, *Muritta*, 766-77] avvenuto in quella data; vd. *Passio VII mon.* 15) Eugenio venne esiliato a Turris Tamalleni (*Not. Prov.* P. 1; Pseudo-Gennadius, *De uir. illustr.* 98; *Vict. Tunn. Chron.* a. 479, 189; *Laterculus r. Vand.* cod. Augensis, 5), dove, in precario stato di salute, dovette resistere alle azioni persecutorie del vescovo ariano Antonio (*Vict. Vit.* 3, 43-44; PCBE I: *Antonius* 4, 77.). Sebbene fosse in esilio, è noto che riuscì a rimanere in contatto epistolare (vd. Greg. Turon. *Hist. Franc.* 2, 3) con la comunità cattolica di Cartagine.

³⁵⁷ PCBE I: *Habetdeum* 4, 549; cfr. *Not. Prov.* B. 55.

³⁵⁸ PCBE I: *Cyrila*, 260-262.

³⁵⁹ Chiaramente opposto in funzione retorica al *publicae* precedentemente menzionato.

Diem (le calende di giugno) autem praestitutum adeo pietas nostra constituit, ut praedamnantibus errorem indulgentia non negetur et obstinatos animos supplicia digna coherceant (Hunrici Edictum III [Vict. Vit.] 3, 12).

Non è dato sapere quanto la descrizione delle modalità e dell'estensione della punizione inflitta da Hunerico fosse oggetto della rielaborazione retorica di Vittore³⁶⁰, ma la vicenda, nel suo esplicarsi, mostra molto bene la differenza complessiva che doveva esserci fra la *Mauritania* e la *Proconsularis*: si comprende, infatti, come Hunerico non avesse il controllo militare della regione di Tipasa – la spedizione militare si dirige verso la *Mauritania* (Hunerico *praecepit dirigens comitem*): non sembra vi fossero truppe presenti *in loco* – e, per quanto la narrazione di Vittore possa essere faziosa, non sembra esservi ragione di credere che l'arianesimo lontano dalla *Proconsularis* e dai centri di potere vandalo avesse alcuna difficoltà nell'attecchire.

Si ritrova quindi nell'*Historia* quella bipartizione del territorio africano che connota anche la parte iniziale del *C. Maximinum*, ma, diversamente da quanto accade nell'*Introductio* stessa, tale divisione non è esplicitata. L'intenzione di Vittore – resa vana dai resoconti dei singoli atti persecutori, i quali lasciano intravedere le aree in cui la persecuzione era più incisiva – sembra quella di descrivere una comunità africana che è, nel suo insieme, oggetto di persecuzione. Già dalla prima occorrenza del termine *Africa*, posta all'inizio del primo capitolo dell'opera, si nota infatti l'intenzione dell'autore di ritrarre il territorio africano come entità sotto attacco e di mettere in evidenza il destino gramo che a esso sarebbe stato riservato da quel momento in poi:

Sexagensimus nunc, ut clarum est, agitur annus ex eo, quo populus ille crudelis ac saeuus Wandalicae gentis Africae miserabilis attigit fines, transuadans facili transitu per angustias maris, quod inter Hispaniam Africamque aequor hoc magnum et spatiosum bissenis milibus angusto se limite coartauit (Vict. Vit. 1, 1).

Fondamentale nella discussione riguardante la datazione dell'opera³⁶¹ e nel dibattito concernente il luogo e il momento dell'arrivo dei Vandali e dei loro alleati in *Africa*, il passo

³⁶⁰ Simboliche sembrano essere le modalità dell'atto punitivo in sé – il taglio della lingua e della mano destra –, ed esagerato appare il fatto che esso venga applicato, secondo Vittore, a un imprecisato insieme di persone della *prouincia*. L'atto doveva apparire estremo anche per i contemporanei dato che Vittore invita il lettore a recarsi a Costantinopoli, dove uno dei perseguitati, un certo Reparatus (PCBE I: *Reparatus* 14, 864), avrebbe potuto fornire una testimonianza diretta degli eventi (Vict. Vit. 3, 30).

³⁶¹ La storiografia si divide sull'interpretazione da dare all'indicazione cronologica presente nel passo: argomenti centrali di dibattito sono il presunto momento di redazione dell'opera, il periodo in cui la compagine vandalica *attigit fines*, quale fosse il valore territoriale da assegnare al termine *Africa* e se l'ordinale *sexagesimus* fosse da considerare nel suo valore pieno di sessanta o di cinquantanove (Costanza 1980, 240). Oggetto di discussione è divenuto anche l'ordinale stesso: non è certo, infatti, se esso sia un numero preciso, se si debba pensare a

dà notizia dell'arrivo dei Vandali in *Africa*: partiti dalla *Hispania*, essi *attigerunt* i confini africani una sessantina di anni prima della redazione dell'opera, sbarcando, molto probabilmente, in uno o più punti della *Mauritania*³⁶² occidentale. L'*Africa*, contrapposta alla *Hispania* e divisa da essa da un angusto tratto di mare, è dunque, in questo caso, un'area geografica di grande estensione – il significato veicolato dal termine sembra infatti essere più vicino a quello di *pars orbis* che a quello di diocesi d'*Africa* (la *Tingitana*, luogo dove i Vandali molto probabilmente sbarcarono, era da tempo considerata come estranea al novero delle province africane sul piano amministrativo ed ecclesiastico) –, ritenuta nel suo insieme miserevole (*miserabilis*) proprio per il trattamento che aveva subito dopo l'arrivo dei Vandali. Questa immagine dell'*Africa*, miserevole e piegata dagli eventi conseguenti l'avvento dei barbari, espressa a inizio opera, viene ripresentata in forma ancor più marcata nell'appello finale rivolto a Dio che si trova nella parte conclusiva dell'opera (Vict. Vit. 64-70)³⁶³:

Adestote, angeli Dei mei, qui numquam deestis constituti in ministerio uestro propter eos qui hereditatem capessuri sunt aeternae salutis, et uidete Africam totam, dudum tantarum ecclesiarum cuneis fultam, nunc ab omnibus desolatam, tantis ordinibus sacerdotum ornatam, modo sedentem uiduam et abiectam (cfr. Is. 47, 8; 54, 6; Lam. 1, 1) (Vict. Vit. 3, 67).

Desolata, uidua e abiecta, l'*Africa* è così descritta al termine del regno di Hunerico. Precedentemente costellata e sostenuta nella fede da moltissime chiese, dopo un sessantennio di dominio vandalo essa versava in uno stato pietoso: le schiere dei suoi sacerdoti erano state perseguitate, esiliate e annichilite dal nemico che aveva preso tutto ciò che desiderava (Vict.

un'approssimazione da parte dell'autore (Lancel 2002, 10 n. 20) o persino a un errore (Schönfelder 1899, 19-21). L'incertezza è tale che si giunse a ipotizzare che l'ordinale LX potesse essere stato scritto in origine come un LV, per poi essere divenuto LX (cfr. Courtois 1954, 17, n. 44; Costanza 1980, 240). Questa teoria, riportata anche da Costanza 1981, 14, trova contrario Lancel 2002, 10 n. 19, che ritiene che l'opera sia stata scritta qualche anno dopo la morte di Hunerico (Lancel 2002, 9-11). Lancel 2002, 7 e Costanza 1980, 236-243 divergono quindi ampiamente anche in questo frangente. Se il primo sembra, infatti, propendere per una redazione avvenuta nel periodo di esilio *post* 484 e successiva alla morte di Hunerico – supportata anche da Howe 2007, 28-60 –, il secondo sostiene l'opposto e definisce fantasiosi i tentativi di trovare una sede dove Vittore possa essere sfuggito alla persecuzione e aver scritto la sua *Historia* (e.g. Ferrère 1895, 44). Queste ipotesi, a suo dire, sarebbero derivate dalla non accettazione che un cattolico potesse rimanere indisturbato a Cartagine, pur essendo così partecipe degli eventi. Va infine segnalata la possibilità, avanzata fra gli altri da Courtois, 1954, 17; Pastorino 1980, 55-57 e Shanzer 2004, 273, che la redazione del testo fosse avvenuta in due fasi: una prima, durante la persecuzione hunericiana, e una successiva, contraddistinta dall'aggiunta di alcune sezioni (e.g. Vict. Vit. 2, 17; 3, 30; 38-40; 3, 71), le quali mal si accordano a una redazione avvenuta prima del decesso del re, avvenuta dopo la morte di Hunerico e la conclusione delle azioni persecutorie per volere del nuovo re dei Vandali, Gunthamundo.

³⁶² Sulla questione rimando ad Aiello 2008; Lusvarghi 2016.

³⁶³ L'ultimo paragrafo dell'*Historia* (3, 71) che testimonia la morte di Hunerico è di dubbia paternità vd. Roncoroni 1977, 247-257; Pastorino 1980, 58-62; Lancel 2002, 9; 212.

Vit. 3, 67 cfr. *Lam* 1, 10-11; 17). Per quanto il riferimento grammaticale di quest'ultima affermazione sia alla *Sion ciuitas Dei nostri*, citata poco prima nel paragrafo, è chiaro come Vittore continui a riferirsi all'*Africa*, alla Chiesa africana e alla sua comunità dei fedeli che *facta fuit uilis* dall'eresia ariana³⁶⁴. Consapevole di questa situazione drammatica, Vittore dunque desiderava che la sua comunità si unisse a lui in questa preghiera finale rivolta a Dio:

Adsit iam, quaeso, omnis aetas, omnis sexus omnisque condicio; adsit obsecro omnis turba catholici nominis, quae gremio materno toto orbe gestatur (Is. 46, 3), quia sola germanum commodare nouit adfectum, quae didicit a Paulo magistro et gaudentibus conlaetari et cum lugentibus lamentare (Rm. 12, 5). Conueniant simul ad domum nostri doloris et paribus oculis fundamus flumina lacrimarum, quia causae et fidei nostrae unum est negotium (Vict. Vit. 3, 64).

Esprimendolo in modo ancor più chiaro di quanto non fosse già stato fatto in precedenza da Quodvultdeus e da Capreolo, Vittore indica in questo passo la comunità in cui si identificava: egli infatti chiama a raccolta tutti coloro che appartenevano alla comunità cattolica, ogni persona di ogni sesso e condizione sociale, affinché si uniscano a lui nel dolore per la situazione dell'*Africa*. Egli chiede che i cattolici di tutto il mondo piangano per la situazione in cui versava il territorio africano *quia*, egli afferma, *causae et fidei nostrae unum est negotium* (Vict. Vit. 3, 64). In linea con questa richiesta, Vittore è perentorio nell'allontanare coloro che considera l'alterità:

Nullum uolo ad condolendum me cum hereticum conuenire [...]. Nolo, nolo ego extraneum, sed fraternum quaero adfectum (Vict. Vit. 3, 65).

La reiterazione del verbo *nolo*, preceduto dalla litote *nullum volo*, esprime molto bene la distanza che egli pone fra la sua comunità e gli altri: Vittore è categorico nel non volere che alcun eretico si unisca a lui. Gli eretici infatti, definiti *extranei*, non erano *fratres*, ma erano coloro che, mentre il popolo dei fedeli era afflitto dalla persecuzione ariana, chiedevano *ubi est Deus tuus?* (Vict. Vit. 3, 65; cfr. *Ps.* 41, 4; 11). Questa netta divisione fra cattolici e ariani, evidenziata chiaramente da Tankred Howe³⁶⁵ nell'analisi da lui compiuta sui pronomi personali utilizzati nell'opera, caratterizza in modo totalizzante l'*Historia persecutionis Africanae prouinciae*. Tale prospettiva bipolare – determinata, dunque, da una lettura teologica degli

³⁶⁴ Vict. Vit. 3, 67: *Considerate et uidete, quia Sion ciuitas Dei nostri facta est uilis, facta quasi polluta menstruis inter inimicos suos. Manum suam misit hostis ad omnia desiderabilia eius, quia uidit gentes inuadere et ingredi atria sua, de quibus praeceperas ne introirent Ecclesiam tuam* (cfr. *Lam.* 10-11; 17).

³⁶⁵ Howe 2007, 120-124; 145.

eventi³⁶⁶ – risulta tanto preponderante da ridurre le vicende narrate a uno scontro fra cattolici e ariani, nel quale i primi vengono rappresentati come pii sottoposti alle più atroci torture premiati da Dio, mentre i secondi, empi, che in ultima istanza sono colpiti dall'ira divina, vengono dipinti come spietati carnefici – il più crudele dei quali è lo stesso sovrano vandalo –, protagonisti negativi in una concatenazione di piccole rappresentazioni agiografiche. Negli scorci di questo conflitto, in molti casi, passano in secondo piano le considerazioni politiche, economiche e militari sottese alle azioni degli individui di cui viene fatta menzione, che siano essi i re vandali e i loro sottoposti, i rappresentanti del potere imperiale o gli stessi vescovi africani. Redatta dunque, come sostiene Agostino Pastorino, con l'intenzione «di celebrare Dio per mezzo della narrazione degli eventi, da Lui voluti e predetti attraverso le sacre Scritture, secondo quel principio metodologico sul quale deve fondarsi la nuova storiografia cristiana, alla luce del *De ciuitate Dei* di sant'Agostino»³⁶⁷, l'*Historia* ha il preciso scopo di rendere nota la situazione in cui versava la comunità nicena in *Africa*. Si comprende dunque come non vi fosse ragione per Vittore di mettere in evidenza apertamente che solo certe zone dell'*Africa* fossero colpite in maniera più incisiva dalla persecuzione e altre meno, così come non vi era motivo alcuno di esplicitare come i Vandali controllassero in modo più capillare determinati territori e non altri. Hunerico, re dei Vandali e degli Alani³⁶⁸, artefice dell'ultima grande persecuzione e male incarnato, affermava di esercitare la sua autorità su tutti i popoli delle regioni sotto il suo dominio e cioè tutte le *prouinciae Africae*. Vittore, nel mostrare la condizione di vessazione in cui versava la Chiesa nicena e la sua comunità sotto il dominio vandalo, fa riferimento proprio al territorio su cui il re esercitava la sua autorità, corrispondente all'area sulla quale si strutturava e si identificava l'*Ecclesia catholica Africae*, e lo rappresenta nel suo insieme in balia della tirannia vandalo ariana, accentuando così all'estremo la situazione africana.

Su chi fosse il destinatario ultimo a cui era indirizzato questo quadro drammatico la storiografia ha a lungo dibattuto, presentando diverse teorie basate prevalentemente sull'interpretazione del *Prologus* dell'*Historia*: in esso viene infatti testimoniato che la redazione dell'opera aveva fatto seguito a una richiesta, formulata da un allievo di un certo Diadoco, di raccogliere materiali in modo che fosse possibile testimoniare la situazione in cui il giogo ariano aveva posto la Chiesa d'*Africa*. Tale raccolta di informazioni sarebbe poi dovuta sfociare, nelle mani del suddetto eminente allievo, nella redazione di un'opera storica

³⁶⁶ In merito Costanza 1976, 30-36.

³⁶⁷ Pastorino 1980, 86. Cfr. Romano 1961.

³⁶⁸ Vd. *Supra*, p. 144.

maggiormente curata ([dubium] Vict. Vit. Prol. 2). Accettando la proposta di Henri-Irénée Marrou³⁶⁹, secondo cui il *Prologus* sarebbe da attribuire con certezza a Vittore, e per cui il Diadocus nominato fosse da identificare con l'asceta Diadoco di Fotice – autore dei *Centum capita de perfectione spirituali* – è stato riconosciuto comunemente dalla storiografia che l'allievo di cui viene fatta menzione, committente di Vittore, fosse Eugenio, vescovo di Cartagine³⁷⁰.

A partire da tale identificazione, dunque, sono state formulate alcune proposte sul destinatario finale dell'opera: prendendo in considerazione il legame che vi era fra lo stesso vescovo e l'imperatore d'Oriente Zenone – alla cui intercessione il prelado doveva la cattedra di Cartagine (Vict. Vit. 2, 5) – e la supposta³⁷¹ origine orientale dello stesso Eugenio, ragionando su alcune evidenze testuali (in particolare proprio la lunga *peroratio* contenuta in Vict. Vit. 3, 64-67), è stato supposto che l'obiettivo del committente dell'opera, e di Vittore stesso, fosse dare testimonianza oltremare della persecuzione ai danni della comunità nicena in *Africa*, al fine di sensibilizzare la corte imperiale di Costantinopoli, richiamarla alle sue responsabilità e spingere per un intervento militare³⁷².

Tankred Howe³⁷³, per quanto ritenga plausibile che il committente dell'opera fosse stato il vescovo Eugenio, non accoglie la supposizione secondo cui l'*Historia* rappresenterebbe un grido d'aiuto, rivolto alla corte orientale, dei cattolici d'*Africa*, come ipotizzato in prima istanza da Courtois³⁷⁴. Egli ritiene, infatti, che il testo fosse una raccolta di materiale per un'apologia della Chiesa d'*Africa*³⁷⁵. Il lavoro di Vittore, che documenta proprio la fermezza della fede cattolica africana, sarebbe, inoltre, da mettere in relazione con il concilio di Roma del 487³⁷⁶.

Una lettura completamente differente è proposta da Danuta Shanzer³⁷⁷, la quale, tramite un'analisi terminologica e stilistica del testo del *Prologus* – diviso dalla studiosa in quattro parti –, mette in discussione la committenza stessa di Eugenio, minando alla base le ipotesi

³⁶⁹ Marrou 1943; prima del suo contributo il *Prologus* non era stato ritenuto autentico da Petschenig 1880, 727-732, mentre Ebert 1874, 436, n. 1 aveva ritenuto che buona parte di esso fosse dovuta a un'interpolazione.

³⁷⁰ Fra i primi lo stesso Marrou e Courtois 1954.

³⁷¹ Courtois 1954, 20-21 ha evidenziato la rarità del nome Eugenius, di derivazione, greca nell'onomastica africana. *Contra*: Shanzer 2004, 274-275.

³⁷² E.g. Costanza 1980, 246-249; 1981, 15; Lancel 2002, 13.

³⁷³ Howe 2007, 362.

³⁷⁴ Courtois 1954.

³⁷⁵ Howe 2007, 365.

³⁷⁶ Vd. *Supra*, pp. 136-137.

³⁷⁷ Shanzer 2004.

ricostruttive precedentemente presentate. La studiosa ha infatti supposto che le sezioni centrali del *Prologus* fossero parte di un altro testo, indirizzato allo stesso Vittore dal committente dell'opera, e interpolate successivamente secondo modalità che rimangono, per ammissione della proponente stessa, senza spiegazione³⁷⁸. Tale ipotesi elimina alla base la dualità Vittore-discepolo, identificando nella stessa persona i due individui³⁷⁹ e, allo stesso tempo, esclude il ruolo di bozza che l'*Historia* avrebbe dovuto avere nel processo di redazione di un'opera storica meglio articolata: le due diverse parti del *Prologus* farebbero infatti riferimento alla stessa *Historia*, vista però da prospettive differenti: quella dell'autore, che ne parla nel *Prologus*, e quella del redattore della missiva, che a essa fa riferimento. Conseguenza di tale semplificazione sarebbe pertanto l'eliminazione dal quadro ricostruttivo della figura di Eugenio di Cartagine, sulla cui provenienza orientale Shanzer si dimostra, inoltre, alquanto dubbiosa³⁸⁰. Ancora, la stessa Shanzer ha preso posizioni più fluide per quanto concerne la discussione sui destinatari dell'opera stessa: la studiosa fa riferimento ad alcune, opinabili, considerazioni formulate da Andreas Schwarcz³⁸¹, secondo cui, fra gli obiettivi dell'*Historia*, vi sarebbe stato quello di ingraziarsi il nuovo sovrano Gunthamundo, presentando un ritratto a tinte fosche del suo predecessore Hunerico – reo di avergli sterminato gran parte dei familiari (Vict. Vit. 2, 12)³⁸² –, senza tuttavia dare seguito alla discussione di tale proposta. Si dimostra quindi concorde nel ritenere che il redattore dell'*Historia* potesse avere fra i suoi obiettivi quello di testimoniare oltremare le vicende dell'*Ecclesia Africae* e che l'opera fosse destinata a un pubblico sia orientale che occidentale – Roma e la penisola italica in particolare (Vict. Vit. 3, 69 presenta un appello a Pietro e Paolo, patroni di Roma). In ultima istanza, tuttavia, Shanzer desidera porre l'accento proprio sull'ambiente africano: ella propone, infatti, che la principale area di diffusione dell'*Historia* potesse essere l'*Africa* stessa e che i destinatari dell'opera

³⁷⁸ *Ibid.* 2004, 277.

³⁷⁹ La stessa analisi terminologica che ha portato la studiosa a mettere in discussione l'autenticità del *Prologus* è stata utilizzata per ottenere informazioni anche parziali su alcuni aspetti della vita di Vittore. Shanzer 2004, 278, proprio sulla base di alcuni termini tecnici utilizzati nelle vivide descrizioni dell'autore, ha ipotizzato che egli potesse essere stato un medico.

³⁸⁰ *Ibid.* 275.

³⁸¹ Schwarcz 1994, 118.

³⁸² L'ipotesi non sembra, infatti, convincere appieno la storiografia recente e.g. Merrills-Miles 2010, 186-187: «It has been argued that Victor's principal ambition was to ingratiate himself with Gunthamund, Huneric's successor to the Vandal throne. Victor certainly refers in the *History* to a marked improvement in the circumstances faced by the Catholics under the new king. This concession to Gunthamund might well have been looked on favourably by the new Hasding ruler, and the consistent denigration of the reviled Huneric would also have won a favourable hearing at the court of his successor. But Gunthamund himself remained Arian, and Victor's attempts to underscore the barbarity of the Vandals do not sit particularly comfortably with this theory».

fossero i membri della comunità dei fedeli africani di credo niceno i quali, nelle parole di Vittore e nelle storie dei martiri e dei confessori da lui narrate, leggevano la loro stessa agiografia³⁸³.

In linea con quanto sostenuto da Andrew Merrills e Richard Miles³⁸⁴, i quali affermano che «Victor's *Historia* might well have been aimed at stirring up the passions of the wider Nicene community, whose attention may have drifted from events in Africa», e alla luce dell'immagine che dell'*Africa* emerge proprio dall'opera di Vittore, non credo si debba dubitare che l'*Historia* fosse un manifesto scritto al fine di richiamare l'attenzione sulla comunità nicena d'*Africa*. Che tale manifesto avesse un destinatario preciso nella sede apostolica romana o nella corte di Costantinopoli è e rimane oggetto di ipotesi, in quanto non solo mancano prove testuali dirimenti atte a provare tali affermazioni, ma non vi sono altresì evidenze che attestino la ricezione dell'opera in quelle sedi. Diversamente, credo sia avallabile l'ipotesi, presupposta su basi diverse sia da Howe che da Shanzer, che l'opera voglia essere un'apologia della *Ecclesia Africae*. L'*Historia persecutionis Africanae prouinciae*, nel suo esplicitarsi, sembra, infatti, connotarsi come una *Passio* in cui, a essere protagonista, non è un singolo individuo o una piccola comunità di fedeli, ma un'intera diocesi ecclesiastica, quella africana. Al vertice di essa è posto, ancora una volta, il vescovo della *ciuitas* di Cartagine – a sua volta centro focale degli eventi narrati – fulgido esempio delle qualità degli esponenti dell'*Ecclesia Africae*. Degli altri membri di questa comunità, appartenenti sia al *clerus* che al *populus*, sono messe in evidenza le virtù, la fermezza morale e la fermezza nella fede, davanti a ogni genere di atrocità alle quali essi vengono sottoposti dai crudeli e feroci persecutori (e.g. Vict. Vit. 1, 23). Se l'analisi dei singoli episodi narrati permette alla storiografia moderna di constatare come la persecuzione non fosse omogenea sul territorio africano, nell'economia dell'opera tali singoli episodi hanno lo scopo di rafforzare l'immagine di un'*Africa* cattolica ferma nella fede davanti al re persecutore: il resoconto degli avvenimenti di Tipasa, che mette in evidenza le differenze che dovevano esserci fra la *Mauritania* e la *Proconsularis*, è la principale testimonianza della prospettiva africana che contraddistingue l'opera di Vittore e dell'immagine che egli voleva veicolare.

³⁸³ Per quanto concerne i destinatari dell'*Historia*, il quadro fluido proposto da Shanzer sembra trovare l'avvallo di Merrills-Miles 2010, 186-187.

³⁸⁴ *Ibid.* 186.

5. 3. L’Africa di inizio VI secolo e la scomparsa degli etnonimi africani

L’*Historia persecutionis Africanae prouinciae* narra del periodo che intercorse dallo sbarco dei Vandali in Africa alla morte di Hunerico, avvenuta alla fine del 484 (Vict. Vit. 3, 71), descrivendo l’ambiente africano come bipolarmente diviso sul piano etnico-religioso. Evidenziata recentemente da Howe³⁸⁵ e già sottolineata da Costanza³⁸⁶ nel 1964, tale suddivisione si esplicita in una contrapposizione dicotomica fra *Wandali-Arriani* e *Romani-catholici*, le cui rare eccezioni nell’opera hanno il pregio di far notare le commistioni fra queste due realtà (e.g. Vict. Vit. 1, 43; 2, 8: [...] *multitudo nostrorum catholicorum in habitu [barbarico] illorum incedentium, ob hoc quod domui regiae seruibant*; 3, 38). Tale dicotomia trova la sua massima espressione, sul piano etnico, a conclusione del terzo libro dell’*Historia* – poco prima della *peroratio* finale³⁸⁷ –, in una lunga invettiva contro i *barbari* e contro coloro che, *Romani*, non li disprezzavano:

Nonnulli qui barbaros diligitis et eos in condemnationem uestram aliquando laudatis, discutite nomen et intellegite mores. Numquid alio proprio nomine uocitari poterant, nisi ut barbari dicerentur, ferocitatis utique, crudelitatis et terroris uocabulum possidentes? Quos quantiscumque muneribus foueris, quantiscumque delinieris obsequiis, illi aliud nesciunt nisi inuidere Romanis. Et quantum ad eorum adinet uoluntatem, semper cupiunt splendorem et genus Romani nominis nebulare; nec ullum Romanorum omnino desiderant uiuere, et ubi adhuc noscuntur parcere subiectis (cfr. Verg. Aen. 6, 853), ad utendum seruitiis illorum parant; nam nullum dilexerunt aliquando Romanum. Si disputare nitebatur de fide nobis cum barbara ferocitas et heresis Arriana rationabiliter disputaret – sed quando tenuit rationem, quae a Patre Deo Deum Filium separat Saluatorem? –, quare dolis et calumniis egerunt, et uelut spiritus tempestatis procella sui furoris totum subuertere uoluerunt? Si disputatio necessaria fuerat episcopalis, quare suspendia, quare ignes, quare unguiae simul et cruces? [...] (Vict. Vit. 3, 62-63).

Il *barbarus* descritto da Vittore è, per sua stessa ammissione, lo stereotipo che il termine trasmette: esso è *crudelis, ferox* e instilla *terror*; invidia in massimo grado il *Romanus*, desidera la sua morte e, se lo risparmia, è solo al fine di ottenere da esso qualcosa. Dati questi presupposti, Vittore si domanda come chiunque fra i *Romani*, conoscendo ciò, possa amare i

³⁸⁵ Vd. *Supra*, p. 149.

³⁸⁶ Costanza 1964.

³⁸⁷ Vd. *Supra*, pp. 148-150.

barbari o anche solo lodarli, per quanto a propria condanna³⁸⁸. Questa critica piccata dell'autore riporta il discorso sul piano religioso e all'evento cardine di tutta l'*Historia*, quella conferenza che, svoltasi a Cartagine, aveva dato avvio alla persecuzione di tutta l'*Africa* nicena: Vittore mette infatti in evidenza l'esito nefasto della commistione fra feroci barbari e ariani senza ragione – essi, afferma Vittore, dividono il Padre dal Figlio e non possono dunque essere razionali –, che non solo rendeva impossibile un confronto *rationalis*, ma che tante sofferenze aveva portato ai *sacerdotes* e ai *laici* niceni (Vict. Vit. 3, 63).

L'estrema semplificazione del quadro sociale, rappresentato appositamente da Vittore in questi termini al fine di accentuare l'immagine di una comunità cattolica che rimane salda nella fede e dimostra un'indiscussa tempra morale davanti al barbaro, e dunque crudelissimo, persecutore ariano, nasconde, come già accennato, la realtà della situazione africana di V secolo³⁸⁹. L'attenzione di Vittore è infatti concentrata solo sul *populus* niceno di cui accentua virtù e sofferenze. A questo proposito si noti come lo stesso etnonimo *Romanus*, che al di fuori di Vict. Vit. 3, 62-63, nell'*Historia*, occorre solo in un'altra occasione per indicare la popolazione africana non vandala, sia usato proprio da un membro del clero ariano che si rivolgeva a un esponente della casata reale vandala e faccia riferimento a un confessore cattolico, il cui nome, Armogast³⁹⁰, lascia ipotizzare che potesse essere anch'egli di estrazione barbarica:

Quem cum Theudericus regis filius, qui eius dominus erat [il riferimento è ad Armogast, cattolico che gli ariani tentavano invano di torturare, in quanto protetto da Dio], *poenis non ualentibus capite truncari iussisset, a suo prohibetur Iucundo presbytero dicenti sibi: "Poteris eum diuersis afflictionibus interficere; nam si gladio peremeris, incipient eum Romani martyrem praedicare"* (Vict. Vit. 1, 44).

Si rileva quindi che l'etnonimo *Romanus* si attesta solo in contrapposizione al termine *barbarus*: nessun altro termine, infatti, avrebbe potuto distanziare in modo così netto gli abitanti dell'*Africa* dai Vandali, *barbari* stereotipati. L'appartenenza alla romanità, pertanto, sembra

³⁸⁸ Il rimando potrebbe essere a Salviano di Marsiglia, il quale nel *De gubernatione Dei* sostiene come i Vandali fossero più pudici e casti dei Romani (Salv. *De gub. Dei*, 7, 23) – Isola 1990, 85-87 mostra come questo fosse discutibile dato che una lettera di Leone Magno, indirizzata ai vescovi della *Mauritania Caesariensis* testimonia di numerose violenze usate dai vandali sulle donne africane (Leo I, *Ep.* 12, 8-11) –, afferma che molti degli abitanti dell'*Africa* che avevano abbracciato il cristianesimo adoravano anche la dea Caelestis (Salv. *Gub. Dei*, 8, 2, 11) e accusa la profonda rilassatezza dei costumi dei cristiani del territorio africano (*Ibid.* 7-8). Lo stesso Quodvultdeus indica nei barbari una punizione divina per la dissolutezza e la mancanza di fede degli africani (Vd. *Supra*, pp. 26-28).

³⁸⁹ Vd. *Supra*, pp. 152-153.

³⁹⁰ PCBE I: *Armogast*, 94.

essere richiamata da Vittore con la sola funzione di accentuare la barbarie dei Vandali e non in un sentito afflato identitario: non vi è infatti nessun caso in cui, all'interno dell'*Historia*, Vittore faccia affermare a uno dei suoi protagonisti la propria identità romana in un discorso diretto.

Al contrario, l'appartenenza alla comunità cristiana nicena, vera e propria affermazione di fede, viene dichiarata incessantemente nell'*Historia* dai protagonisti delle vicende narrate e delle *Passiones* – **Catholici** si definiscono i vescovi niceni nel *Liber fidei* e ciò, afferma Vittore, fa infuriare gli ariani (Vict. Vit. 3, 1); **Christiani sumus, episcopi sumus, apostolicam fidem unam et ueram tenemus** affermano i vescovi niceni in risposta alle offerte di Hunerico (Vict. Vit. 3, 17); **Christiani sumus, catholici sumus, Trinitatem unum Deum inuiolabilem confitemur** sostengono gli esponenti del clero niceno rispondendo ai blandimenti di due *comites* vandali, prima di essere esiliati in territorio mauro (*Ibid.* 3, 28); **Christianus sum, Christianus sum, per sanctum Stephanum Christianus sum** grida un giovane *nobilis* strappato alla madre per essere mandato in esilio (*Ibid.* 3, 49); **Ego in nomine Christi catholicus permaneo** risponde il medico Liberato alla moglie, la quale credeva avesse abiurato (*Ibid.* 3, 51).

È la comunità nicena nel suo insieme, infatti, composta da *sacerdotes* e *laici*, quella in cui si identifica Vittore e a cui egli fa riferimento. È tale comunità (Vict. Vit. 1, 17; 22-23; 3, 19: *Dei populus*; 1, 27; 37; 41-42; 2,1; 5; 9; 49-51; 3, 65: *populus*; 2, 3: *catholicus populus*; 2, 18: *turba innumerabilium populorum*; 2, 34: *multitudines populorum*; 2, 41: *praesente clero et plebe*; 2, 44; 3, 28: *uniuersus populus*) che viene contrapposta incessantemente all'alterità rappresentata dai Vandali ariani.

Alla luce di tali considerazioni, va messa in evidenza un'assenza che, accennata al principio del capitolo dedicato ad Agostino³⁹¹, è stata taciuta fino a ora: dal momento in cui i Vandali sbarcarono sulle coste della *Mauritania* e presero Cartagine, scompare dal *corpus* della patrologia africana preso in esame il termine *Afer*. L'ultima attestazione che di esso occorre si trova nella *Vita Augustini* (Poss. *Vita Aug.* 7, 2) e fa riferimento a eventi precedenti la conquista vandolica. Simile fortuna contraddistingue l'aggettivo *Africanus* che, utilizzato per indicare un gruppo di persone e non la Chiesa d'*Africa*, vede la sua ultima occorrenza nella lettera inviata al concilio di Efeso dal vescovo di Cartagine Capreolo (Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*, 2: [...] *Africanorum legatione* [...]), nella quale, comunque, l'aggettivo fa riferimento all'appartenenza del clero cattolico all'*Ecclesia Africae* e non al popolo africano. Ancora, la medesima sorte accade a tutti gli etnonimi indicanti gruppi di popolazione che

³⁹¹ Vd. *Supra*, p. 39.

afferivano a una determinata provincia della diocesi d'*Africa* – rimane solo attestazione di toponimi per indicare l'appartenenza di alcuni vescovi a una determinata *prouincia* ecclesiastica (Vict. Vit. *Hist. Pers.* 2, 101 [*Libellus fidei*]). Tale assenza non si riscontra solo negli autori precedentemente trattati, ma connota anche la produzione letteraria di Vigilio di Tapso, Fulgenzio di Ruspe e Ferrando di Cartagine: nelle loro opere il termine *Afer* non occorre, così come non si riscontra nessuno degli etnonimi provinciali africani – sono escluse le due occorrenze del termine *Afer* (*Afrorum*), usate in riferimento ai legati delle *prouinciae Africanae* che parteciparono al concilio di Aquileia del 381, le quali si attestano nel *Contra Palladium* (1, 437C; 447C), in quanto la paternità vigiliana dell'opera è a oggi contestata fortemente³⁹².

Non vi era, infatti, più ragione di parlare di *Afri*: se davanti all'avanzata dei barbari tutti gli africani erano *incolae* in fuga (Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*, 1), con la stabilizzazione del regno vandalo, essi, qualunque fosse la *prouincia* a cui afferivano, se erano cattolici, erano considerati dal clero niceno *populus (plebs) Dei*, se non lo erano, erano identificati come *Ar(r)iani* o *haeretici*. Si comprende come affermare l'appartenenza al territorio africano non fosse così significativo nel dibattito dottrinale condotto dai niceni in *Africa* e che, anzi, potesse essere controproducente – *Afri* erano sia cattolici che ariani e, se si considera il termine nel suo essere indicazione di un'appartenenza territoriale, verosimilmente, avrebbero potuto esserlo persino i Vandali. Definendosi cattolico, invece, il clero niceno affermava l'appartenenza a una comunità, a un'*Ecclesia*, che faceva dell'universalità la sua stessa definizione: per quanto i padri africani potessero parlare degli eventi della loro comunità in *Africa* e tale comunità potesse essere identificata in base alla sua localizzazione territoriale, essa però fondava la sua identità sulla sua adesione all'*Ecclesia catholica*. Va detto, ad ogni modo, che dell'*Africa* stessa e delle sue provincie non è fatta menzione esplicita se non in un passo della seconda lettera dell'epistolario ferrandiano³⁹³ – contenente cinque *quaestiones*

³⁹² Vd. *Supra*, p. 128.

³⁹³ Oltre all'occorrenza di Ferrand. *Ep.* 1, 2, il termine *prouincia* si riscontra in Vigil. *C. Eutych.* 5, 3, 3-5, usato per indicare le province orientali da cui provenivano i vescovi riuniti a Serdica nel 343/344, in Fulgenzio, usato in senso generale nella spiegazione di chi fossero gli *omnes* che secondo il Salmo 134, 6 erano salvati (Fulg. *Ep.* 17, 61: *Ideo autem omnes dicti sunt, quia ex omnibus hominibus omnes istos diuina bonitas saluat, id est, ex omni gente, conditione, aetate, ex omni lingua, ex omni prouincia*. Cfr. Fulg. *De uerit. praed.* 3, 15) e nell'*Epistula* 7 di Ferrando, in cui esso occorre diverse volte (Ferrand. *Ep.* 7, 6 [*prouincialium*]; 8-10; 17). La lettera, inviata al *comes Reginus dux illustris*, contiene le sette regole che un soldato doveva seguire per conciliare la vita cristiana alla *militia saeculi*. La redazione di queste regole di condotta potrebbe essere stata chiesta a Fulgenzio insieme ad altri quesiti ai quali, tuttavia, egli non sarebbe riuscito a rispondere a causa del sopraggiungere della morte. Secondo Isola 1999, 472-473 e Di Pilla 2010, 63 – secondo cui Reginus potrebbe essere un militare di origine orientale, forse in *Africa* come comandante militare di una delle cinque province militarizzate giustiniane – la

crisologiche poste al vescovo di Ruspe (Ferrand. *Ep.* 2, 2 = Ferrand. [Fulg.], *Ep.* 13, 2) – passo ripreso pedissequamente nella risposta a lui inviata dallo stesso Fulgenzio (Fulg. *Ep.* 14, 35). Il passaggio in questione contiene la quarta questione posta al vescovo di Ruspe da parte del diacono, nella quale egli chiede perché la Chiesa cattolica d’Africa soglia utilizzare, in molte delle sue regioni, la formula conclusiva “Per Gesù Cristo figlio tuo Signore nostro, che vive e regna con te nell’unità dello Spirito santo”, la quale, a suo avviso, lascerebbe intendere che lo Spirito santo unificherebbe i due regnanti e non fosse invece compartecipe del Regno, come la dottrina nicena insegna:

“Vnum”, inquis, “Regnum Patris et Filii et Spiritus sancti credimus et fatemur, simul eos dominari creaturis omnibus sentientes”. Quare ergo in orationibus sacerdotum per Iesum Christum filium tuum Dominum nostrum, qui te cum uiuit et regnat in unitate Spiritus sancti per uniuersas paene Africae regiones catholica dicere consueuit Ecclesia, tamquam solus Filius cum Patre possideat regnum, in unitate scilicet Spiritus sancti, ut regnantes adunare, non simul regnare Spiritus sanctus intimetur?” (Ferrand. *Ep.* 2, 2 = Fulg. *Ep.* 14, 35).

Fulgenzio, nella sua risposta, rassicura il diacono di Cartagine mostrandogli, attraverso molteplici esempi presi dagli scritti apostolici, non solo come tale formula fosse supportata dalle Scritture e che non implicasse alcuna subordinazione dello Spirito, ma come essa, nel suo esplicitarsi, mettesse in crisi coloro i quali, come gli ariani, negavano la consustanzialità di Padre e Figlio (Fulg. *Ep.* 14, 36-37). Da queste considerazioni, quindi, il vescovo di Ruspe porta un attacco alle posizioni dottrinali trinitarie non solo degli ariani, ma anche degli eutichiani, dei sabelliani e dei nestoriani, facendosi forza dell’*auctoritas* del *De Trinitate* di Agostino (*Ibid.* 14, 38). Scritto nel periodo 523-527³⁹⁴, tale carteggio mostra come si fosse preservata ancora in pieno VI secolo un’idea di *Ecclesia Africae* unita, geograficamente diffusa su diverse *regiones* (così anche Ferrand. *Ep.* 6, 2), e della quale era riconosciuto e riconoscibile l’utilizzo di formule di preghiera comuni che la identificavano, confermando, allo stesso tempo, che l’attenzione di Fulgenzio non era rivolta solo all’Africa – per quanto la lotta all’arianesimo rimanga sempre fondamentale nella sua opera –, ma altresì a Oriente e alla confutazione teologica delle posizioni teologiche monofisite e monarchiane. La guerra religiosa, combattuta dai vescovi cattolici, aveva, infatti, un afflato ecumenico che trascendeva in molti casi non solo i confini territoriali entro cui le vicende avevano luogo, ma anche l’appartenenza etnica degli individui che la

lettera consterebbe nella continuazione della *Ep.* 18 di Fulgenzio, che, indirizzata similmente ad un certo Reginus, tratta dell’incorruttibilità del corpo di Cristo.

³⁹⁴ Isola 1999, 225; cfr. Lapeyre 1929b, 330.

combattevano. A confermarlo è proprio l'utilizzo che dei termini *barbarus* e *Romanus* si riscontra nella patristica nicena di epoca vandalica: nelle opere di medio e pieno periodo vandalico, incentrate prevalentemente su questioni cristologiche e sullo scontro teologico-dottrinale con ariani, monofisiti e monarchianiti, il termine *Romanus*³⁹⁵, quando attestato, è prevalentemente avulso dalla contemporaneità africana, utilizzato per fare riferimento alla comunità cristiana di Roma, destinataria dell'epistolario apostolico (Vigil. *C. Eutyech.* 4, 6, 3; 16, 1-2; 5, 17, 3-4; Fulg. *Ad Tras.* 3, 27; *Ep.* 3, 4; 17, 5; 21; *C. Fab.* frg. 34, 241; *Dicta r. Tras.* 834; *Ad. Euthym.* 1, 10; Ferrand. *Ep.* 3, 2, 17), o usato da Fulgenzio in riferimento agli abitanti dell'*Urbs* (Fulg. *Ep.* 6, 2-3: *Nunc [Theodorus, senatore romano³⁹⁶] uero consulatu prouehetis, nunc felici triumpho certissime sublimaris non cui populus Romanus applaudat, sed cui angelicus coetus adgaudeat*). Simile destino si riscontra per il vocabolo *barbarus*³⁹⁷: non attestato nella produzione letteraria di Vigilio, in Fulgenzio esso compare due volte nel *Contra Fabianum* nella medesima citazione biblica (frg. 21, 21; 33, 77: *ubi non est gentilis et Iudaeus, circumcisio et praeputium, barbarus et Scythia, seruus et liber, sed omnia et in omnibus Christus [Col. 3, 11]*).

Solo quando l'utilizzo di questi termini ha una precisa funzione dialettica all'interno del dibattito religioso stesso, come si riscontra nell'*Historia persecutionis*, essi vengono utilizzati

³⁹⁵ Declinato al femminile l'aggettivo viene utilizzato per indicare l'*Ecclesia Romana* (Fulg. *Ep.* 14, 18; Ferrand. *Ep.* 6, 7). Interessante è notare come Fulgenzio identifichi la Chiesa di Roma come il vertice del mondo, faro della cristianità e centro preminente della dottrina cattolica: *Quod duorum magnorum luminarium, Petri scilicet Paulique, uerbis, tamquam splendentibus radiis illustrata, eorum que decorata corporibus, Romana, quae mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totus que cum ea Christianus orbis, et ad iustitiam nihil haesitans credit et ad salutem non dubitat confiteri* (Fulg. *Ep.* 17, 21).

³⁹⁶ PLRE II: *Fl. Theodorus* 92, 1097-1098.

³⁹⁷ Da segnalare è l'occorrenza che si riscontra nell'*Epistula* 1 del diacono di Cartagine (Ferrand. *Ep.* 1, 2), nella quale l'aggettivo *barbarus* è utilizzato per indicare un'area territoriale specifica. Successiva al rientro definitivo dall'esilio sardo, avvenuto nel 523, la prima lettera dell'epistolario ferrandiano (Ferrand. *Ep.* 1 = Ferrand. [Fulg.], *Ep.* 11) contiene un quesito, rivolto al vescovo di Ruspe Fulgenzio, riguardante la legittimità dell'amministrazione del battesimo a un catecumeno, di origine etiope, in stato di malattia e incoscienza. Ferrando chiede se all'uomo, poi deceduto, non sia stata preclusa la salvezza eterna. Nel formulare tale domanda, il diacono definisce *barbara* la provincia di provenienza del catecumeno di cui egli parla: *Religiosi cuiusdam uiri famulus aetate adolescens, colore aethiops, ex ultimis credo barbarae prouinciae partibus, ubi sicca hominum membra solis ignei calore fuscantur, adductus, salutaris lauacri necdum fuerat aspersione mundatus, aut micante Christi gratia dealbatus* (Ferrand. *Ep.* 1, 2). Se non stupisce che l'area di provenienza venga così definita, in quanto accostamento topico nella tradizione letteraria greco-romana e cristiana (Di interesse per il suo taglio prospettico e per gli ampi riferimenti alle fonti antiche l'articolo Thompson 1993; vd. anche Cracco Ruggini 1974), è interessante notare come il termine *prouincia* non sembri qui fare riferimento a una precisa entità amministrativa, ma piuttosto essere utilizzato al fine di indicare semplicemente un'area geografica, definita dall'estremo calore che la connotava – ragione del *colore aethiops* –, e localizzata probabilmente ai confini meridionali del territorio africano, in quelle zone semi desertiche che connotano il confine sub-sahariano dell'Africa settentrionale.

dalla patristica africana al fine di indicare una differenziazione etnica. Per il periodo *post* hunericiano questo avviene in unico caso, nel *Ad Thrasamundum* di Fulgenzio di Ruspe, in modo tuttavia alquanto differente da quanto riscontrato nel periodo precedente.

Dopo la morte di Hunerico, il regno di Gunthamundo (a. 484-496), suo successore, fu contraddistinto da una certa apertura verso i cattolici: il vescovo Eugenio, in esilio, rientrò a Cartagine e, nel 494, stessa sorte toccò anche a tutti gli altri vescovi cattolici africani. Fu concessa, inoltre, la riapertura delle chiese cattoliche³⁹⁸. Tale periodo di pace, ebbe termine dopo l'ascesa al trono di Thrasamundo (a. 496-523), successore di Gunthamundo: i rapporti con il clero cattolico subirono un drastico peggioramento e il re impedì con un editto che, alla morte di un vescovo cattolico, i niceni potessero procedere all'elezione di successore (*Vita Fulg.* 13). Questa rottura con l'episcopato niceno provocò nuovamente l'esilio del vescovo di Cartagine³⁹⁹ – il quale ad Albi, nella *Gallia* meridionale, secondo Vittore di Tunnuna trovò la morte nel 505⁴⁰⁰ – e quello di alcuni membri del clero bizaceno, fra cui Fulgenzio, rei di non aver rispettato l'editto regio che impediva l'elezione episcopale⁴⁰¹. Interessato, a titolo personale, al dibattito teologico, Thrasamundo, edotto sull'erudizione di Fulgenzio, richiamò a Cartagine il vescovo dal suo esilio cagliaritano per confrontarsi con lui (*Ibid.* 20-21). Del dibattito che ne seguì sono pervenute le *responsiones* ai *Dicta regis Thrasamundi*, in cui sono contenute le risposte del vescovo ad alcune questioni di carattere trinitario (*obiiectiones*) a lui poste dal re dei Vandali, e i tre libri *Ad Thrasamundum*⁴⁰², in cui il vescovo risponde a nuovi e più pressanti interrogativi.

Il secondo paragrafo del primo libro di quest'opera, riportando «una sorprendente *laus regis*, che non trova riscontri nell'episcopato cattolico africano di allora»⁴⁰³, si connota per l'esaltazione delle doti del re e per la particolare enfasi posta sulla sua sete di conoscenza e sulla sua cultura, accentuata per mezzo del continuo confronto con l'*inscitia* che, secondo Fulgenzio, avrebbe dovuto, invece, essendo lui barbaro, essere sua caratteristica intrinseca (*vernacula*

³⁹⁸ *Laterculus r. Vand.* cod. Augensis, 8-10

³⁹⁹ Greg. Turon. *Hist. Franc.* 2, 3; Cfr: Greg. Turon. *Lib. g. martyr.* 57.

⁴⁰⁰ Vict. Tunn. *Chron.* a. 505, 194. Modéran 1993, 154-155 ritiene errata questa datazione e sposta la morte in esilio del vescovo Eugenio al 512. Questo cambio di datazione, compiuto per giustificare la sua cronologia fulgenziana (Vd. *Infra*, pp. 213-214), è proposto sulla base della considerazione che l'altro evento testimoniato da Vittore di Tunnuna per il 505 – l'esilio di Iohannes Paltensium per volere di Anastasio I – avvenne invece secondo quanto riportato da altre fonti nel 512; vd. Marc. Comes, *Chron.* a. 512, 98.

⁴⁰¹ Vd. *Infra*, pp. 183-192.

⁴⁰² *Vita Fulg.* 21, 47.

⁴⁰³ Isola 1994-1995, 57.

proprietas): lo sforzo di acquisire conoscenza, sostiene il vescovo di Ruspe, è raro da riscontrarsi in un regnante barbaro, occupato a curarsi del regno, mentre è solitamente uso a uomini che si dedicano all'*otius* o a Romani. A dispetto di ciò Fulgenzio si compiace di mettere in evidenza che il re, affidato ai *praesides* il governo africano, ha compiuto questo sforzo, preferendo nutrire il suo spirito (*anima*) piuttosto che incrementare i confini del regno:

Hoc benigna mansuetudo tua procul dubio perspicit, hoc ingenii studiique tui sagacitas recognoscit; quam uere mirandam quisquis nouit considerare pronuntiat, non quod insolitum sit hominem scripturarum studiis insistere, sed quod rarum hactenus habeatur barbari regis animum numerosis regni curis iugiter occupatum tam feruenti cognoscendae sapientiae delectatione flammari, cum huiuscemodi semper infatigabiles nisus non nisi uel otiosus quis habere soleat uel Romanus. Per te, clementissime rex, per te, inquam, disciplinae studia moliuntur iura barbaricae gentis inuadere, quae sibi uelut uernacula proprietate soles inscitiam uindicare. Inuentus es qui te ipso potior extitisses, dum sic Africano praesides moderando regimini, ut magis desideres animae spatia dilatare quam regni. Nosti, uenerabilis rex, et (ut non ambigo) firma tenes sententia comprobatum quanto melioribus inhaereat commodis qui ueritatem desiderat nosse, quam qui, subactis gentibus, temporalis fines regni cupit latius propagare (Fulg. Ad. Thras. 1, 2, 2).

Autore dello studio più perspicuo e puntuale sul passo, Antonino Isola interpreta la comparazione delle attitudini del re con l'*inscitia*, che Fulgenzio indica come tratto distintivo dei barbari, come una αὔξεισις, un espediente retorico inserito in una *captatio beneuolentiae*, ritenendo giustamente che «intorno alla metà del secondo decennio del VI secolo l'equazione *gens barbarica = inscitia* appar(iss)e sospetta»⁴⁰⁴, soprattutto alla luce dalla vivacità culturale che emerge dalla poetica africana del tempo. Tale poetica, espressa nei componimenti di Draconzio⁴⁰⁵ e dei vari autori le cui opere sono tramandate dall'*Anthologia Latina*, come è stato mostrato da J. W. George⁴⁰⁶, era molto lontano dall'essere una introversa e fragile preoccupazione di una minoranza repressa dai signori vandali: essa era, al contrario, una poetica nata in un contesto sociale con cui i poeti interagivano positivamente. Dall'esame di componimenti satirici di Luxorius⁴⁰⁷ – poeta cristiano di periodo hildericiano (a. 523-530) i cui componimenti sono stati tramandati proprio attraverso l'*Anthologia Latina* –, ad esempio, si

⁴⁰⁴ *Ibid.* 58.

⁴⁰⁵ PCBE I: *Dracontius*, 329. Per un inquadramento bibliografico su Draconzio rimando a Bertini 1974, 81-97; Merrills 2004.

⁴⁰⁶ George 2004.

⁴⁰⁷ PCBE I: *Luxorius*, 655; per un approfondimento sull'autore rimando a Rosemblum, 1961; Romano 1968-1969; Corobbo 2006.

nota come egli colpisse una società africana in cui Romani e Vandali condividevano gli stessi gusti, gli stessi interessi, gli stessi passatempo⁴⁰⁸.

Se dunque Fulgenzio, come Vittore prima di lui, chiama in causa i concetti di *barbarus* e *Romanus* a stretto fine retorico, in quanto apparentemente disinteressato altrimenti a simili distinzioni, il mutamento dei tempi e degli obiettivi che intercorre fra i due autori determina una profonda differenza nell'utilizzo degli stessi: il barbaro descritto da Fulgenzio non è il barbaro *ferox* e *crudelis* che invidiava il *Romanus* in ogni suo aspetto rappresentato da Vittore (Vict. Vit. 3, 62-63), ma un barbaro la cui unica differenza dai Romani era una caratterizzazione innata che faceva dell'*inscitia* una sua peculiarità. Più che una contrapposizione una comparazione, dunque, che oltretutto sembra essere sorpassata nel momento in cui ne viene fatta menzione. La sperficata lode del re che si riscontra nel *Ad Thrasamundum* è determinata dalla volontà di Fulgenzio di tentare di trovare un punto di accordo con il re vandalo e, quindi, convincerlo a supportare la vera fede nicena. Oggetto di discussione non era il fatto che un barbaro regnasse su un territorio appartenuto un tempo all'Impero, ma che egli persistesse nell'eresia ariana e, in quanto re, la favorisse nel suo regno.

5. 3. 1. Nota sul mutamento di significato dell'etnonimo *Maurus*

Nella trattazione degli etnonimi africani un discorso a sé necessita il termine *Maurus*: il vocabolo, infatti, a differenza degli altri etnonimi provinciali africani, non scompare all'inizio del periodo vandalico, ma per un certo periodo continua a essere attestato, subendo però un completo mutamento semantico rispetto al significato datogli da Agostino. Il termine ritorna, difatti, a indicare il barbaro africano. Già nel *Liber promissionum* di Quodvultdeus i *Mauri* sono accostati alle leggendarie popolazioni barbariche bibliche Gog e Magog:

*Consummationem uero perfectionem que temporum trium annorum et sex mensuum qui dicti sunt dies MCCLX et menses faciunt XL et II, non tantum Apocalypsis Iohannis (Ap. 11, 3; 12, 6) quantum et Danihel propheta (Dn. 11, 12) commendat; quibus ciuitatem sanctam calcari, *** ut aestimatur, ab haereticis et maxime Arrianis qui tunc plurimum poterunt; Gog et Magog (Ez. 39, 1-6), ut quidam dixerunt, Gotos et Mauros, Getas et Massagetas, per quorum saeuitiam ipse iam*

⁴⁰⁸ E.g. AL (SB), 288, 295, 301, 302, 319, 322, 323, 331, 348, 349, 368.

diabolus ecclesiam uastat et tunc amplius persequetur, cessare etiam faciens iuge sacrificium (Quodv. *Liber prom. Dimidium temporis*, 13).

Nella descrizione della predizione da compiersi relativa ad Elia e di Enoc, i profeti che predicheranno prima dell'Apocalisse, egli descrive il fato della Chiesa nei milleduecentosessanta giorni antecedenti la fine del mondo: essa sarà calpestata dagli eretici e soprattutto dagli ariani – si noti anche qui il motivo ricorrente degli ariani come precursori dell'Apocalisse⁴⁰⁹ – e tormentata da Gog e Magog, identificati nei *Goti* e nei *Mauri*, nei *Getae* e nei *Massagetae*. Dettato probabilmente dall'evidente assonanza che intercorre fra i nomi di queste coppie di popolazioni barbariche e dalla presenza delle medesime iniziali che esse condividono⁴¹⁰, il riferimento a queste quattro *gentes* mostra indubitabilmente come Quodvultdeus, a un ventennio dalla morte di Agostino, utilizzasse senza esitazione l'etnonimo *Maurus* come sinonimo di *barbarus*. A un quarantennio di distanza dalla redazione del *Liber*, Vittore di Vita utilizza il termine in modo ancora più specifico: nell'*Historia* i *Mauri* sono i barbari nativi dell'*Africa*, pagani e in combutta con il persecutore vandalo. Essi fanno parte del contingente⁴¹¹ che Genserico condusse sulla penisola e con cui saccheggiò Roma nel 455 (Procop. *BV*, 2 (4); 36-39; Prosp. *Chron.* a. 413, 476) e, per questo, ritornati sul *litus Africanum*, essi, *ut moris est barbaris*, si spartirono con i Vandali il bottino e i prigionieri catturati nell'*Urbs* (Vict. Vit. 1, 25). Ancora, è presso il re mauro e pagano Capsur, il cui territorio viene localizzato nella zona denominata Caprapicti⁴¹², che vengono relegati dallo stesso Genserico alcuni confessori cattolici di estrazione servile: essi, dopo aver convertito un gran numero di *Mauri*, pagani come il loro re, vengono martirizzati per ordine diretto di Genserico, il quale era stato avvertito da Capsur delle conversioni (*Ibid.* 1, 35-38). Nella narrazione di questa *Passio* è chiaramente esplicitata la distanza identitaria che Vittore voleva porre fra i *Mauri*, la *Romanitas* e la *Christianitas*:

⁴⁰⁹ Vd. *Supra*, p. 123.

⁴¹⁰ Sulla questione vd. Whelan 2018, 185.

⁴¹¹ Di Stefano 2009, 776 sottolinea come questo utilizzo dei *Mauri* nelle scorrerie oltremare fu caratteristico di tutte le incursioni vandaliche nel periodo di regno di Genserico.

⁴¹² Lancel 2002, 290 n. 81 dà testimonianza dell'incertezza nel localizzare questo luogo: Courtois 1954, 37-38 esita se collocarlo in un'area della *Numidia* centrale (*Getulia*) o nel sud della *Byzacena*. Lancel sempre a titolo di ipotesi propone la località di Capsum Iuliani, attestata nella *Tabula Peutingeriana* (segm. 2, 2-3), che localizzata a circa 16 miglia dalla *ciuitas* di Zarai, sarebbe compatibile con la descrizione fornita da Vittore e più vicina alle zone di attestazione dei *Mauri* citati in Vict. Vit. 2, 26-37.

(I cattolici inviati in esilio presso i *Mauri*) *Mittunt legatos per itinera distenta deserti; peruenitur tandem ad ciuitatem Romanam, rogatur episcopus, ut presbyterum et ministros credenti populo destinaret* (Vict. Vit. 1, 37).

Non solo fra il territorio dei *Mauri* menzionati e il mondo cittadino romano intercorre geograficamente una distesa desertica, che accentua la distanza fra le due realtà, ma la narrazione, come ben evidenzia Costanza⁴¹³, testimonia il processo di allontanamento dalla barbarie possibile solo attraverso la conversione. I *Mauri* sono dunque posti agli antipodi rispetto al mondo romano e cristiano, ma a differenza dei Vandali, corrotti dall'eresia ariana e già inseriti nel mondo cittadino, essi, essendo pagani e, secondo Vittore, lontani geograficamente e culturalmente dalla romanità, potevano nobilitarsi attraverso il processo fondativo di una comunità ecclesiastica cristiana cattolica: dopo che il vescovo della città romana ebbe inviato un presbitero ed alcuni diaconi, infatti, *construitur ecclesia, baptizatur multitudo maxima barbarorum, et de lupis grex fecundus multiplicatur agnorum* (Vict. Vit. 1, 37). Impossibilitati ad avvicinarsi alla romanità sono invece i *Mauri* di cui viene fatta menzione in Vict. Vit. 2, 26-37: verso i 4966 membri del clero niceno radunati a Lares e Sicca Veneria⁴¹⁴, in *Proconsularis*, e deportati nel loro territorio⁴¹⁵, i *Mauri*, guidati in questo caso da *comites* vandali, si comportarono, difatti, come veri e propri persecutori, non accogliendo in nessun caso le istanze religiose dei perseguitati. La descrizione del periodo hunericiano necessitava di mettere in luce la durezza della persecuzione e dunque accentuare l'immagine barbarica, l'avidità e la crudeltà dei carcerieri. La rappresentazione dei *Mauri* sembra adattarsi a tale obiettivo. Essi tuttavia rimangono un mero strumento di persecuzione (vd. *Hunerici Edictum* [Vict. Vit.]. 2, 4; 3, 68), semplici esecutori di ordini: sono i due *comites* vandali, infatti, le menti (Vict. Vit. 2, 28: *Superuenientes igitur comites duo subtilitate damnabili blandi sermonibus cum dei confessoribus agere coeperunt*), i veri persecutori che tentano di mantenere disciplinati i *Mauri* (*Ibid.* 2, 32: è solo quando i Vandali dormono – *dormientibus Wandalis* – che i *Mauri* permettono, sotto cospicui pagamenti, che venga fatta visita ai prigionieri) e comandano che i

⁴¹³ Costanza 1981, 47 n. 38. Cfr. Paul. Nol. *Carm.* 17, 249-252.

⁴¹⁴ Vd. Lepelley 1981, 156-161; Desanges et alii 2010, 208-209.

⁴¹⁵ Vict. Tunn. Chron. a. 479, 189: *Hugnericus Wandalorum rex persecutioni per totam Africam nimis insistens Tubunis, Macri et Nippis aliisque heremi partibus catholicos iam non solum sacerdotes et cuncti ordinis clericos, sed et monachos atque laicos quattuor circiter milia exiliis durioribus relegat et confessores ac martyres facit confessoribusque linguas abscidit*. Il passo aiuta a comprendere il luogo in cui questi barbari erano stanziati, precisando che l'area sotto il loro controllo comprendesse le città di Tubunae, Macri e Nippis. Tale evidenza lascia pertanto supporre – così Modéran 2003a, 389-396 – che queste popolazioni potessero essere stanziati in quei territori difesi e persi da Bonifacio mezzo secolo prima sotto gli attacchi degli *Afri barbari* (Aug. *Ep.* 220, 7); vd. *Supra*, pp. 43-44.

niceni vengano torturati (*Ibid.* 2, 36: *Post uero imperatum est Mauris* [...]). Ciò che differenzia Vict. Vit. 2, 26-37 dalla *Passio* del periodo gensericiano è proprio la diversa distanza che intercorre fra i *Mauri* e il latore degli ordini persecutori: se in Vict. Vit. 1, 35-38 la distanza è tale da permettere la gentilizazione e la cristianizzazione dei *Mauri* da parte dei martiri cristiani, in Vict. Vit. 2, 26-37 è la presenza continuativa del persecutore vandalo ariano a impedire che ciò accada. Non esplicitandolo direttamente, Vittore sostiene esattamente quello che, a un cinquantennio di distanza, affermò invece chiaramente l'*Anonymus Auctor* della *Vita Fulgentii* in riferimento al suo protagonista, il quale preferiva *Mauros habere uicinos quam pati molestissimos Arianos* (*Vita Fulg.* 7, 22).

Come attestazione ulteriore della poca attenzione prestata alle questioni mondane dalla patristica nicena di pieno periodo vandalico, va notato che le ultime attestazioni del termine *Maurus*, prima della riconquista bizantina dell'*Africa*, fanno riferimento proprio al periodo hunericiano. A dispetto dell'endemico conflitto fra *Mauri* e Vandali che caratterizzò il regno vandalico dopo il regno di Hunerico⁴¹⁶, l'unica attestazione precedente alla riconquista bizantina dell'etnonimo si riscontra infatti nella *Passio septem monachorum*, opera di incerta datazione⁴¹⁷, inerente a vicende accadute durante il regno di Hunerico: in essa l'etnonimo *Maurus* compare una sola volta, utilizzato nella medesima accezione⁴¹⁸ in cui è usato da Vittore di Vita⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Procopio *BV*, 1 (3), 8, 5-7; 14-29; Fulgentius, *Myth.* 5; Dracontius, *Satisfactio*, 214; *Vita Fulg.* 5; 28. Modéran 2003a, 550-561 presenta un'ottima panoramica sulle rivolte maure successive al periodo hunericiano e una fine analisi sui motivi che le avrebbero scatenate.

⁴¹⁷ Per i dettagli bibliografici sulla questione, sulla paternità dell'opera e sul periodo di redazione rimando all'approfondimento di Lancel 2002, 67-71.

⁴¹⁸ Analoga a quella dell'*Historia* è anche la rappresentazione dell'*Africa*, oggetto nella sua interezza della persecuzione del re (*Ibid.* 2, 3), e della comunità in essa perseguitata (*Ibid.* 2, 3: *omnem catholicorum multitudinem*). L'incertezza del periodo di redazione rende arduo determinare se queste similitudini fossero dovute a un *milieu* culturale simile o se fossero dettate semplicemente da un fenomeno emulativo, come alcune evidenze interne hanno lasciato ipotizzare.

⁴¹⁹ L'autore afferma che, per ordine del re vandalo, i monasteri maschili e femminili vennero dati con i loro occupanti ai *Mauri* pagani; *Passio VII mon.* 2, 5: *Post modicum quoque temporis uniuersas simul ecclesias praeiudicatis uenerabilibus portis caementis ingentibus claudi mandauit: uniuersa namque monasteria uirorum uel puellarum sanctarum gentilibus id est Mauris cum habitatoribus donari praecepit.*

6. IDENTITÀ E ALTERITÀ A UN SECOLO DI DISTANZA: *VITA AUGUSTINI* E *VITA FULGENTII* A CONFRONTO

6. 1. Cenni introduttivi alle due biografie e ai loro autori

A seguito dello sbarco dei Vandali in *Africa* e della loro avanzata nel territorio di Calama, città di cui era vescovo, Possidio⁴²⁰ trovò rifugio a Ippona dove assistette alla morte di Agostino nell'agosto del 430 e, probabilmente, redasse l'*indiculum* delle opere del defunto vescovo. Sopravvissuto all'assedio della città, in un momento precedente al 437, dovette ritornare a Calama per adempiere ai suoi doveri episcopali: è in quel periodo che si colloca la redazione della *Vita Augustini*. Il breve resoconto agiografico della vita del vescovo di Ippona riporta fondamentalmente i principali traguardi che egli raggiunse nell'esercizio delle sue funzioni episcopali, ponendo particolare attenzione agli ultimi momenti della sua vita, funestati proprio dall'avanzata vandalica. Gli obiettivi redazionali dell'opera possidiana, da ricercarsi proprio nella situazione in cui versava l'*Africa* nella quarta decade del V secolo, sono riepilogati in maniera concisa da A. Merrills e R. Miles, i quali affermano che «[the biography of Augustine] was primarily written as a way of instructing African Nicene clerics how to respond to the Arian Vandals in what was a post-Augustinian world. [...] In highlighting Augustine's commitment to the ascetic, and particularly, monastic life, Possidius was placing such practices at the centre of Nicene resistance to the Vandal Arian challenge»⁴²¹.

Per quanto concerne il periodo di redazione dell'opera, si ritiene valida ancora oggi l'ipotesi formulata da Herbert Weiskotten⁴²², il quale sosteneva che la scrittura della biografia avesse avuto inizio dopo l'abbandono dell'assedio di Ippona da parte dei Vandali nel luglio del 431 e, più precisamente, dopo la morte del *comes Africae* Bonifacio, avvenuta nel 432. Weiskotten vide, infatti, nel sintagma *quondam Bonifatius*, che si trova in *Vita Aug.* 28, l'indicazione probante che attestava che Possidio fosse, nel periodo in cui scrisse la *Vita*, a conoscenza della morte del *comes*⁴²³. La redazione della *Vita Augustini*, dunque, sarebbe

⁴²⁰ Per una bibliografia aggiornata sull'autore rimando a Hermanowicz 2008; vd. anche Simonetti 2002.

⁴²¹ Merrills-Miles, 2010, 182.

⁴²² Weiskotten 1919, 20-21.

⁴²³ Dello stesso avviso Zocca 2003, 115.

posteriore al 432 e antecedente alla presa di Cartagine, avvenuta nel 439: nell'opera, Possidio sostiene, infatti, che la *ciuitas* fosse una delle poche a non essere ancora caduta in mano vandala. Non è tuttavia possibile sapere con certezza se la redazione della biografia agostiniana fosse avvenuta prima o dopo l'esilio di Possidio avvenuto nel 437⁴²⁴.

A più di un secolo di distanza dalla *Vita Augustini*, l'agiografia di Fulgenzio⁴²⁵ si delinea come un resoconto delle vicende umane del rinomato vescovo-monaco di Ruspe, volto a esaltare le virtù del protagonista (*Vita Fulg.* Prol.). Scopi secondari e non dichiarati dell'opera, sottolineati fra gli altri da Gerhard Ficker, Antonino Isola e Conrad Leyser⁴²⁶, sarebbero poi la difesa dell'istituzione monastica attraverso la presentazione dell'esempio fulgenziano e l'ammonimento diretto al nuovo vescovo di Ruspe, Feliciano⁴²⁷, affinché rispettasse le prerogative della comunità monastica, fondata da Fulgenzio stesso nei pressi della sua *ciuitas* (*Vita Fulg.* 16). Alquanto incerte, invece, sono le informazioni pervenute riguardo al contesto geografico e cronologico di redazione dell'opera.

In merito al periodo di compilazione è unicamente possibile ipotizzare una datazione *post quem*, deducendola a partire da alcune evidenze interne all'opera: in *Vita Fulg.* 26-27, infatti, la presenza del sintagma *sancta memoria*, riferito al vescovo di Cartagine Bonifacio, lascia ipotizzare che egli fosse defunto al momento della stesura della *Vita*. Dato che è noto che Bonifacio⁴²⁸, divenuto vescovo della *ciuitas* cartaginese nel 523⁴²⁹, visse non oltre il 535 – per quell'anno è testimoniata la presenza di un altro vescovo, tale Reparatus⁴³⁰ –, l'opera è necessariamente successiva a quell'anno e, pertanto, è presumibile che la sua redazione fosse avvenuta a conquista bizantina già avvenuta: dopo la deposizione di Hilderico (a. 523-530) – regnante filo cattolico e legato alla corte imperiale costantinopolitana – da parte di Gelimero (a. 530-533), membro di un ramo cadetto della famiglia reale vandala (Hasdingi), un attacco da

⁴²⁴ Prosp. Chron. a. 437, 475: *In Africa Gisiricus rex Wandalorum, intra habitationis suae limites uolens catholicam fidem Arriana impietate subuertere, quosdam nostrorum episcopos, quorum Posidius et Nouatus ac Seuerianus clariores erant, eatenus persecutus est, ut eos priuatos iure basilicarum suarum etiam ciuitatibus pelleret, cum ipsorum constantia nullis superbissimi regis terroribus cederet.*

⁴²⁵ Per una breve introduzione sugli aspetti peculiari che discostano la *Vita Fulgentii* dalla produzione agiografica precedente vd. Leyser 2007, 175-177.

⁴²⁶ Ficker 1901, 32 ss.; Isola 1987, 27; Leyser 2007, 178.

⁴²⁷ PCBE I: *Felicianus* 11, 404-405.

⁴²⁸ PCBE I: *Bonifatius* 26, 159-161.

⁴²⁹ Vict. Tunn. Chron. a. 523, 196-197.

⁴³⁰ *Ibid.* a. 535, 199.

parte delle truppe imperiali al comando di Belisario aveva, infatti, riportato l'*Africa* nelle mani dell'Impero (Procop. *BV*, 1 (3), 9-23; 2 (4), 1-7).

L'incertezza regna sovrana anche sull'identità di chi scrisse l'opera. Da quanto si desume dai contenuti della *Vita* stessa, l'autore del resoconto agiografico era un monaco, verosimilmente di origine africana, discepolo dello stesso Fulgenzio⁴³¹, con il quale, a suo dire, visse a stretto contatto sia in *Africa* che in esilio fin dalla sua iniziazione monastica⁴³². La storiografia dibatte da secoli, tuttavia, sulla possibilità di identificare l'autore della *Vita Fulgentii* con Ferrando di Cartagine. La proposta venne formulata a metà del diciassettesimo secolo dal gesuita Pier Francesco Chifflet. Egli, nella sua edizione dell'opera – *Fulgenti Ferrandi Carthaginensis ecclesiae diaconi opera* –, sostenne la paternità ferrandiana basandosi su alcune somiglianze di lingua e stile fra i testi attribuiti con certezza a Ferrando e la *Vita Fulgentii* e mostrando come, in entrambi i casi, l'autore si dichiarasse discepolo di Fulgenzio. Secondo Chifflet, inoltre, il fatto che la *Vita Fulgentii* non facesse alcun cenno del carteggio epistolare intercorso fra Fulgenzio e Ferrando era segno evidente della modestia di Ferrando. Se l'autore fosse stato un altro, a suo dire, non ci sarebbe spiegazione per la mancata menzione del carteggio epistolare fra i due, menzione che invece si riscontra per le altre lettere inviate o ricevute da Fulgenzio⁴³³. L'attribuzione proposta da Chifflet riscosse molto successo e, dopo che nel 1929 fu ripresa e approfondita da Gabriel Lapeyre nella sua edizione della *Vita Fulgentii*⁴³⁴, acquisì ancor più credito tanto da diventare quella prevalente⁴³⁵. La mancanza di prove decisive, tuttavia, non ha mai permesso una sicura attribuzione. In epoca più recente Antonino Isola⁴³⁶, ad esempio, ha preso in esame alcuni passi che addurrebbero prove atte a

⁴³¹ *Vita Fulg.* Prol.: *Propterea mihi diutissime beati Fulgentii pontificis, tui scilicet praecessoris, a quo simul nutriti sumus, et nomen et gratiam cogitanti [...]*.

⁴³² *Vita Fulg.* Prol.: [...] *salutiferis eius monitis ad suscipiendam professionem monachorum conuersus, in illo paruissimo monasterio quod sibi apud Sardiniam pro Christi nomine relegatus effecerat, ubi iam tu presbyter habitabas, diebus ac noctibus ante eum positus uixi [...]*. Divergono anche in questo caso le interpretazioni di Lapeyre 1929a, LXIV-LXVII (part. LXVI) e Isola 1987, 11: il primo sostenne infatti che l'adesione all'impegno monastico da parte dell'*Anonymus Auctor* fosse avvenuta a Ruspe, nel monastero fondato *in loco* da Fulgenzio dopo la sua consacrazione episcopale. A suo dire il neo-monaco avrebbe quindi seguito Fulgenzio nel suo primo esilio cagliaritano. Isola al contrario ritenne che l'*Anonymus Auctor* avesse seguito Fulgenzio solo nel suo secondo esilio cagliaritano e avesse vissuto nel monastero di San Saturno, costruito da Fulgenzio proprio all'inizio di questo periodo. Isola suppose quindi che la scelta monastica dell'autore della *Vita* potesse essere avvenuta non a Ruspe, ma a Cartagine nel periodo precedente l'esilio.

⁴³³ Cfr: Isola 1986; 1987, 6.

⁴³⁴ Lapeyre 1929a, LIV-LXVII; *Ibid.* LV, n.2. per una panoramica sugli autori che prima del 1929 trattarono della questione.

⁴³⁵ Si veda, fra i tanti, Vössing 2006, 525; cfr. PCBE I: 449.

⁴³⁶ Isola 1987; 1986.

negare la paternità di Ferrando: basandosi su un passo dell'*Epistula dogmatica aduersos Arrianos aliosque haereticos* (Ferrand. *Ep.* 4) – di sicura paternità ferrandiana –, in cui l'autore afferma di vivere tra i grandi ministri della chiesa di Cartagine (*Ibid.* 4, 170), Isola evidenzia come sembri difficile credere che Ferrando potesse essere stato costantemente vicino a Fulgenzio nell'ultima parte della sua vita, come invece testimonia la *Vita* stessa. Posizioni contrapposte emergono anche nell'interpretazione di un altro passo (*Ibid.* 4, 183 ss.) dell'*Epistula dogmatica*, nel quale Ferrando comunica, a un certo Eugippio, di come fosse in preparazione un testo sulla vita di Fulgenzio e che, dopo il completamento dell'opera, lui stesso gliene avrebbe fornito alcune copie. Secondo Lapeyre⁴³⁷, il passo in questione rafforzerebbe l'ipotesi di una possibile paternità dell'opera ferrandiana, Isola, al contrario, notando un particolare utilizzo di alcune forme indeterminate⁴³⁸, ritiene che esso testimoni la presa di distanza dalla redazione della *Vita*. Isola in particolare evidenzia come «lo scarto improvviso e contestuale tra l'indeterminato ... *ut Deus ... hoc fieri sinat* e il puntuale *mei erit officii exemplaria ueriora dirigere*»⁴³⁹ rimarchi la differenza fra l'impegno personale, preso da Ferrando, riguardante l'invio delle copie della *Vita Fulgentii* e la redazione del testo stesso, del quale non era direttamente responsabile. Isola ha inoltre sottolineato come lo stesso Ferrando sembrasse esprimere riserve sull'attendibilità del racconto nello scrivere [...] *uita [...] eius si descripta fideliter fuerit* e ritenne pertanto che una tale presa di distanza dal contenuto dell'opera non avesse senso se la *Vita Fulgentii* fosse stata scritta dallo stesso Ferrando. La distanza fra le varie posizioni e i dati oggettivi sulle quali esse sono basate sono un chiaro indicatore di come il problema dell'attribuzione della *Vita Fulgentii* sia lontano dall'essere risolto per mezzo di un riscontro incontrovertibile dato dalle fonti pervenute: l'unico indizio fornito dalla tradizione manoscritta, come ben evidenzia lo stesso Isola⁴⁴⁰, non è infatti in alcun modo decisivo⁴⁴¹ e, inoltre, in essa non è mai esplicitato il nome dell'autore. Pertanto, in

⁴³⁷ Lapeyre 1929a, LVII.

⁴³⁸ Lo stesso Isola sottolinea come queste siano rare nella lettera di Ferrando in quanto l'autore utilizza prevalentemente la prima persona singolare o il *pluralis maiestatis* per parlare di sé stesso.

⁴³⁹ Isola 1987, 7.

⁴⁴⁰ Isola 1987, 5, n. 3; 1986, 63 ss.

⁴⁴¹ Si tratta infatti di una nota di XIV-XV secolo contenuta nel manoscritto latino Reg. 590 – datato al IX secolo e conservato nella Biblioteca Vaticana – la quale riporta che *hic liber est beati Dionysi*. La mancanza di qualsivoglia altra indicazione in tutta la tradizione manoscritta della *Vita Fulg.* tuttavia, non consente di comprendere chi fosse questo personaggio rendendo quindi impossibile fornire un'attribuzione certa dell'opera sulla base di queste poche parole.

mancanza della possibilità di un'attribuzione certa, l'autore della *Vita Fulgentii* verrà distinto da Ferrando di Cartagine e identificato come *Anonymus Auctor*.

Concludendo, alcune parole vanno spese per delineare la differenza prospettica che le due opere hanno rispetto agli eventi trattati e al territorio in cui gli stessi si svolgevano. Questa differenza influenza infatti grandemente l'immagine e la rilevanza assunta dall'*Africa* e dalle sue diverse componenti geografiche nella narrazione: entrambi i testi, data la loro natura biografica, portano ovviamente il lettore a seguire le azioni compiute dal personaggio la cui vita viene narrata. Se in entrambe le biografie si escludono i capitoli preposti a esaltare le virtù e le abitudini quotidiane dei due vescovi (Possid. *Vita Aug.* 2-3; 19-27; *Vita Fulg.* 15; 22; 24), quello che rimane è un resoconto degli accadimenti che vedono coinvolti i protagonisti. È proprio sull'aspetto strutturale dato a tale resoconto che le due *Vitae* divergono: mentre la *Vita Augustini*, infatti, accorpa gli eventi in capitoli che danno testimonianza dei grandi scontri dottrinali compiuti dal vescovo di Ippona, mettendo in secondo piano una precisa successione diacronica, la *Vita Fulgentii*, nel suo dipanarsi, segue in modo accurato gli spostamenti del protagonista presentando una narrazione cronologicamente più lineare, volta a enfatizzare le qualità di Fulgenzio nei vari contesti in cui esso si trova. Una *Vita*, quindi, è strutturata prevalentemente sulla base di insiemi argomentativi coerenti (dibattito con i donatisti, con i manichei, con gli ariani, con i pelagiani e infine, il rapporto con i Vandali), l'altra, invece, sulla successione cronologica degli eventi accaduti. La diversità prospettica che connota le due opere ha radici, dunque, in questa struttura dissimile e deve essere tenuta in debita considerazione nella loro analisi.

6. 2. Continuità dell'orizzonte territoriale e comunitario espresso dai termini *Africa* e *Africanus*: la permanenza del concetto di *Ecclesia Africae* fra V e VI secolo

La *Vita Augustini*, nella sua *breuitas*, è esemplare nel fornire uno spaccato del diverso valore semantico dei termini *Africa* e *Africanus*, in relazione ai differenti contesti in cui essi vengono utilizzati: si riscontra, infatti, come tali vocaboli mutino di significato, di attestazione in attestazione, in relazione all'orizzonte territoriale in cui agiva il vescovo di Ippona, protagonista della narrazione. Il primo esempio significativo di tale fenomeno si riscontra nel primo paragrafo del primo capitolo, in cui Possidio, rendendo note al lettore le origini di Agostino, lo descrive come:

Ex prouincia ergo Africana, ciuitate Tagastensi, de numero curialium parentibus honestis et Christianis progenitus erat alitusque ac nutritus eorum cura et diligentia inpensisque, saecularibus litteris eruditus adprime, omnibus uidelicet disciplinis inbutus quas liberales uocant. (Possid. *Vita Aug.* 1, 1).

Agostino viene dunque identificato come originario della *Africana prouincia* – per quanto Tagaste afferisse, dal punto di vista ecclesiastico, alla diocesi di *Numidia*, lasciando quindi il dubbio che il sintagma fosse usato in accezione ampia, esso potrebbe indicare in questo caso la *Proconsularis*, considerata a livello amministrativo –, nello specifico della cittadina di Tagaste, e figlio di curiali *honesti* di condizione e cristiani. Lasciando *a latere* l'accuratezza nell'utilizzo dell'aggettivo *Africanus* da parte di Possidio che, legato al sostantivo *prouincia*, fornisce un'indicazione territoriale precisa tramite cui egli localizza la *ciuitas* di Tagaste, ciò che è significativo evidenziare è la fusione dei tratti distintivi dei genitori di Agostino, descritti da quest'ultimo nelle *Confessiones* (il padre *curialis* si convertì infatti solo poco prima della morte⁴⁴², la madre *Christiana*)⁴⁴³. Tratto caratteristico dell'identità di Agostino non è tanto il

⁴⁴² Aug. *Conf.* 9, 9, 22.

⁴⁴³ La madre, la cui figura è tratteggiata ampiamente nelle *Confessiones*, era di fede cristiana e avveza ad alcune pratiche del cristianesimo tradizionale africano. Questo suo sentimento religioso influì molto sulla crescita di Agostino, in quanto egli venne allevato come cristiano (Aug. *C. Faust.* 28, 1; *Conf.* 1, 11, 17; *C. Acad.* 2, 2, 5; *De u. cred.* 2). Fu inoltre una sua decisione, in linea con il costume del tempo, quella di non fare battezzare Agostino, optando invece per il sacramento del sale e per la *signatio*, pratiche di iniziazione al catecumenato (Aug. *Conf.* 1, 7, 11; 17; 18. La *signatio* consisteva nell'imposizione del segno della croce sulla fronte del fedele. Questo rito e altri come il sacramento del sale o l'esorcismo permettevano all'iniziato di essere ammesso al catecumenato. In merito vd. Lamirande, 1963; Harmless 1995). La figura del padre, modesto curiale pagano di Tagaste, diversamente da quella di Monica, è delineata solo dalle sporadiche testimonianze di Agostino che lo tratteggia come una persona alquanto collerica all'interno del focolare domestico, ma ammirata da tutti i conoscenti per i sacrifici che compiva per fare educare il figlio (Aug. *Conf.* 2, 3, 5; 9, 9, 19).

luogo di nascita, quanto il credo religioso e la condizione sociale della famiglia: la volontà di Possidio era probabilmente quella di sottolineare, fin dall'inizio della sua opera, questi due aspetti del nucleo familiare agostiniano. L'obiettivo agiografico dell'opera non va mai dimenticato: Agostino era *praedestinatus* (Possid. *Vita Aug.* Praef. 1) a diventare un grande sacerdote e vescovo e l'opera aveva il compito di descriverne le gesta.

Il desiderio di Possidio di staccarsi da quanto scritto nelle *Confessiones*, affermato nella stessa *Praefatio* all'opera (*Ibid.* 5), si esplicita nella descrizione sommaria che egli fa della prima parte della vita di Agostino. Già con il terzo capitolo (Possid. *Vita Aug.* 3, 1), che prende le fila dagli eventi successivi al battesimo milanese di Agostino (cfr. *Aug. Conf.* 9, 6, 14; 7, 15; Possid. *Vita Aug.* 1, 5), Possidio descrive, infatti, il ritorno di Agostino in *Africa*: [*Augustinus...*] *percepta gratia [...]* *ad Africam et propriam domum agrosque remeare* (Possid. *Vita Aug.* 3, 1). Ripercorrendo all'inverso il percorso che lo aveva portato nella penisola italiana, Agostino rientra in *Africa* e, passando per Cartagine (*Aug. Civ. Dei*, 22, 8), giunge ai suoi possedimenti di Tagaste. Il termine *Africa*, utilizzato nel passo, racchiude evidentemente in sé un duplice significato: contrapposta alla penisola che Agostino sta lasciando, l'*Africa* è sia il luogo geografico (diocesi amministrativa o la stessa *pars orbis*) a cui si perviene giungendo dall'Italia e attraccando a Cartagine, sia la *prouincia Proconsularis* in cui Cartagine e Tagaste sono localizzate (cfr. Possid. *Vita Aug.* 13, 2: [*Honorius*] *ad Africam iudicem misit*⁴⁴⁴; *Ibid.* 17, 7). La mancanza di un'ulteriore indicazione e il confronto con *Vita Aug.* 1, 1 lasciano pensare che egli utilizzi il termine per indicare l'*Africa* nel suo insieme: è il sintagma *prouincia Africana*, che invece, potrebbe essere stato usato per indicare la sola *Proconsularis*.

Nel descrivere il luogo di azione di Agostino, Possidio utilizza dunque il termine *Africa* in riferimento al territorio africano nel suo complesso⁴⁴⁵, mettendo in evidenza spesso la pluralità della sua composizione. L'*Africa* viene quindi indicata come composta di diverse parti (*partes/regiones*)⁴⁴⁶ e a essa, nell'insieme di quelle stesse parti, l'autore tende a fare riferimento:

⁴⁴⁴ Possid. *Vita Aug.* 13, 2: *Et id maxime factum est post conlationem quae ab uniuersis episcopis catholicis apud Carthaginem cum iisdem Donatistarum episcopis postmodum facta est, id iubente gloriosissimo et religiosissimo imperatore Honorio, propter quod perficiendum etiam a suo latere tribunum et notarium Marcellinum ad Africam iudicem miserat.*

⁴⁴⁵ *Ibid.* 7, 4: *Et inde iam per totam Africae corpus praeclara doctrina odorque suavissimus Christi diffusa et manifestata est, congaudente quoque id comperto ecclesia Dei transmarina*; 12, 7 esprime la contrapposizione fra Cartagine e il resto dell'*Africa*: [...] *causae exitum et apud Carthaginem et per totam Africam expectante.*

⁴⁴⁶ *Ibid.* 11, 5; 10, 1: Possidio fa riferimento a *circumcelliones* [...] *ingenti numero et turbis per omnes paene Africanas regiones constituti.*

Et ille diuinitus donatum est, ut de suorum laborum fructu etiam in hac uita gaudere prouenisset, prius quidem in Hipponiensis ecclesiae regione, cui maxime praesidebat, unitate ac pace perfecta, deinde in aliis Africae partibus, siue per seipsum, siue per alios, et quos ipse dederat, sacerdotes, pullulasse et multiplicatam fuisse Domini Ecclesiam peruidens, illosque Manichaeos, Donatistas, Pelagianistas et paganos ex magna parte defecisse et ecclesiae Dei sociatos esse congaudens (Possid. *Vita Aug.* 18, 7).

La divisione del territorio africano e l'immagine che di esso aveva il vescovo di Calama si rivela essere prevalentemente plasmata sulla strutturazione che la Chiesa cattolica si era data in *Africa* (*Ibid.* 21, 1): l'*Africa*, somma delle comunità ecclesiastiche che la componevano e che aveva nella *ciuitas* di Cartagine il suo centro (*Ibid.* 1, 2: [...]*in Africae capite Carthagine* [...]), era il luogo che beneficiava dell'attività pastorale di Agostino (*Ibid.* 7, 4) e rappresentava per Possidio l'orizzonte territoriale entro cui la comunità cattolica, a cui egli apparteneva, si definiva. L'*Africa*, nell'economia dell'opera, non è dunque solo il luogo in cui Agostino ritorna, ma assume la funzione di grande teatro nel quale il protagonista agisce. Cartagine e Ippona – dal quarto capitolo in poi (*Ibid.* 3, 1) – sono il centro geografico degli eventi narrati, le tribune principali sulle quali Agostino agisce, mentre la platea che lo ascolta è l'*Africa* nel suo insieme: in quei luoghi Agostino predica *contra Africanas haereses maximeque contra Donatistas, Manichaeos et paganos* (*Ibid.* 7, 1) e la sua predicazione permette alla Chiesa cattolica in *Africa* di contrastare gli eretici, che fino a quel momento sembravano prevalere (*Ibid.* 7. 2).

Nel capitolo quinto della *Vita*, dopo la descrizione dell'ordinazione sacerdotale di Agostino (Possid. *Vita Aug.* 4), alcune parole di Possidio sulle attività presbiteriali del protagonista forniscono un esempio di come all'autoidentificazione di diverse comunità nel novero di un'unica entità plurale, definita come *Africana*, potessero corrispondere anche comuni consuetudini di cui chi ne era partecipe aveva una certa consapevolezza. Possidio afferma, difatti, che, nel momento in cui il vescovo di Ippona Valerio decise di affidare l'esegesi evangelica e la predicazione ad un Agostino ancora presbitero, ciò venne criticato da alcuni vescovi africani, in quanto era pratica contraria a quella che era la consuetudine delle Chiese d'*Africa*:

Eidem presbytero potestatem dedit coram se in ecclesia evangelium praedicandi (vd. *Mt.* 4, 23), *ac frequentissime tractandi; contra usum quidem et consuetudinem Africanarum ecclesiarum: unde etiam eum nonnulli episcopi detrahebant* (Possid. *Vita Aug.* 5, 3).

Unità nella pluralità dunque: Possidio, in poche righe, esplicita come le Chiese d'*Africa*, considerate nel loro insieme, ritenessero inappropriato che un presbitero predicasse e compisse attività esegetica. Sebbene tale fosse una consuetudine comune in *Africa* – dato che Ippona afferiva alla *prouincia* ecclesiastica di *Numidia*, è evidente che il valore espresso dall'aggettivo *Africanus* trascenda, nel passo in questione, i confini della *Proconsularis*, quantomeno dal punto di vista dell'amministrazione ecclesiastica –, non va però assolutamente dato per assunto che vi fu mai una completa assimilazione delle pratiche e delle consuetudini ecclesiastiche in tutto il territorio definito dal termine *Africa*: esempio emblematico di questa difformità è testimoniato da Agostino che, in una lettera inviata a un presbitero di nome Casulanus⁴⁴⁷, intorno al 397, e inerente la pratica del digiuno, sottolineava come in *Africa* non vi fosse uniformità fra le varie Chiese riguardo ai giorni in cui si doveva praticare il digiuno. Tale difformità non è vista, tuttavia, come un problema dal vescovo di Ippona che, anzi, invita il suo interlocutore a seguire l'esempio di Ambrogio e adattarsi alle pratiche consuetudinarie seguite dai vescovi che reggono la comunità in cui ci si trova, purché, naturalmente, esse non violassero le Scritture (Aug. *Ep.* 36, 14).

Il passo di Possidio è pertanto di grande interesse, in quanto testimonia la presenza di un aspetto culturale comune a tutta la comunità ecclesiastica africana, considerata nell'insieme delle sue singolarità: si nota, difatti, come l'autore non menzioni una *Ecclesia Africae* unica, sotto il cui nome vengono identificate tutte le Chiese dell'*Africa*, ma dia spazio alla molteplicità delle comunità ecclesiastiche africane tramite l'uso del plurale, sottolineando, nel farlo, proprio la condivisione che esse avevano di una consuetudine comune. Tale consuetudine, viene esplicitato nel paragrafo successivo (Possid. *Vita Aug.* 5, 4), non era propria alle Chiese d'Oriente che, al contrario, avevano usi opposti. Il vescovo Valerio, di origini orientali (cfr. Aug. *Ep.* 22, 1, 4), da non africano, fece pertanto riferimento, probabilmente per necessità – data la sua incapacità di predicare in modo fluente in latino (Possid. *Vita Aug.* 5, 2) –, ai costumi propri della sua località di origine, ottenendo in questo modo la disapprovazione di coloro che avevano usi diversi in *Africa*. Tenendo in debita considerazione il possibile valore iperbolico delle affermazioni di Possidio e l'indefinito orizzonte territoriale indicato dai termini geografici da lui utilizzati, va rilevato come la diversità fra l'*Africa* e l'Oriente era chiaramente espressa e percepita e, data la polemica promossa da alcuni vescovi africani, le abitudini consuetudinarie dovevano essere particolarmente rilevanti per le comunità ecclesiastiche locali. A questo proposito, però, le informazioni contenute nel quinto capitolo della *Vita* consentono di mostrare

⁴⁴⁷ PCBE I: *Casulanus*, 199-200.

come, a dispetto della rilevanza data alla consuetudine, i costumi locali non fossero indiscutibili o immutabili, ma potessero essere scardinati se si faceva uso della giusta leva. Possidio, infatti, sottolinea come l'esempio dato da Valerio e Agostino, considerate anche le capacità di quest'ultimo, spinse altri vescovi africani ad affidare ai presbiteri il compito della predicazione (*Ibid.* 5, 5). L'*Epistula* 41 di Agostino, di qualche anno successiva agli avvenimenti narrati, consente di approfondire ulteriormente la questione: nella prima parte della stessa, infatti, Agostino, scrivendo al vescovo di Cartagine Aurelio, si dimostra esaltato per il fatto che egli avesse deciso di permettere ai presbiteri di predicare al popolo al suo cospetto. È possibile che egli contasse sull'autorevolezza e il prestigio esercitato dal seggio cartaginese⁴⁴⁸ sull'episcopato della diocesi d'*Africa*, per modificare una consuetudine che limitava le possibilità pastorali della Chiesa stessa. L'*Epistula* 41 – come l'*Epistula* 22, esaminata in precedenza⁴⁴⁹ – testimonia infatti la volontà congiunta di Aurelio e Agostino di eliminare quelle consuetudini locali che rendevano complesso affrontare le eresie; quelle pratiche che in *Africa* erano considerate tratti distintivi delle Chiese eretiche o che distanziavano gli usi della Chiesa cattolica africana da quelle delle Chiese oltremare, creando situazioni di imbarazzo. Al concludersi del IV secolo, era chiaramente percepito sia all'interno che all'esterno dell'*Africa* che la pratica di banchettare nei pressi delle tombe dei martiri, secondo Agostino abbandonata da molte comunità ecclesiastiche dell'Impero (*Aug. Ep.* 22, 1, 3-4), fosse caratteristica propria delle comunità ecclesiastiche africane. Per questo motivo Agostino e Aurelio agirono in modo da contrastarla il più possibile. La consuetudine delle Chiese d'*Africa* di non permettere ai presbiteri di predicare limitava, verosimilmente, le possibilità di proselitismo sul territorio e per questo doveva essere abbandonata.

Che si cercasse di mutare o di conservare le consuetudini locali, quali che fossero i motivi sottesi a tale volontà, fondamentale si rileva però essere il rispetto per quanto già ritenuto parte dell'ortodossia e, in particolare, per le delibere del concilio ecumenico di Nicea del 325. Alcune criticità della narrazione delle vicende relative all'ottenimento della cattedra episcopale da parte di Agostino, descritta nel resoconto che di esse fa Possidio nell'ottavo capitolo della

⁴⁴⁸ Per quanto l'autorità del vescovo di Cartagine fosse significativa in territorio africano, apportare dei cambiamenti alle pratiche consuetudinarie non era agevole, nemmeno per il primate d'*Africa*: nelle *Retractationes* (2, 11), ad esempio, Agostino testimonia che l'introduzione della pratica di cantare gli inni ispirati ai salmi, prima dell'offertorio e nel momento della consegna del ricavato ai poveri, venne avversata da alcuni membri della comunità di Cartagine e provocò aspre critiche da parte di un certo Hilarus (PCBE I: *Hilarus* 1, 559-560), *uir tribunitius, laicus catholicus*. Tale pratica, per quanto già in uso nella Milano ambrosiana (*Aug. Conf.* 9, 7, 15), non doveva infatti essere congeniale alla comunità cartaginese.

⁴⁴⁹ Vd. *Supra*, pp. 68-71.

Vita, permettono di fornire un chiaro esempio dell'importanza data in *Africa* ai decreti niceni, del rispetto dell'ortodossia che essi rappresentavano e della rilevanza che gli si attribuiva: Agostino, infatti, venne ordinato co-episcopo dallo stesso Valerio, con l'appoggio formale del vescovo di Cartagine Aurelio, ma in contraddizione proprio con i decreti niceni. Possidio sottolinea come alla sua consacrazione, avvenuta al cospetto del primate di Numidia Megalio, Agostino si oppose ritenendo che tale pratica andasse *contra morem Ecclesiae*. La *Vita* testimonia, tuttavia, che egli infine si convinse, dopo che gli vennero riportati esempi di Chiese in *Africa* e oltremare in cui si era agito allo stesso modo. Secondo Possidio fu proprio tale abitudine consuetudinaria dell'*Ecclesia* che, in ultima istanza, fece accettare Agostino. Solo in un secondo momento lo stesso Agostino si rese conto che la sua elezione andava contro i decreti niceni e, per questo, si spese grandemente affinché in *Africa* quello che a lui era accaduto non avvenisse più:

*Vnde amplius formidans idem uenerabilis senex [Valerio], et sciens se corpore et aetate infirmissimum, egit secretis litteris apud primatem episcoporum Carthaginiensem, adlegans inbecillitatem corporis sui aetatisque grauitatem, et obsecrans ut Hipponiensi ecclesiae ordinaretur episcopus, quo suae cathedrae non tam succederet, sed consacerdos adcederet Augustinus. Et quae optauit et rogauit satagens, rescripto impetrauit. Et postea petito ad uisitandum et adueniente ad Ecclesiam Hipponiensem tunc primate Numidiae Megalio Calamensi episcopo, et Valerius antistes episcopis qui forte tunc aderant, et clericis omnibus Hipponiensibus, et uniuersae plebi inopinatam cunctis suam insinuat uoluntatem: omnibusque audientibus gratulantibus, atque id fieri perficique ingenti desiderio clamantibus, episcopatum suscipere **contra morem Ecclesiae** suo uiuente episcopo presbyter recusabat. Dumque illi fieri solere, ab omnibus suaderetur, **atque id ignaro transmarinis et Africanis ecclesiae exemplis prouocaretur**, compulsus atque coactus succubuit, et maioris loci ordinationem suscepit. Quod in se postea fieri non debuisset, ut uiuo suo episcopo ordinaretur, et dixit, et scripsit, propter concilii uniuersalis uetitum, quod iam ordinatus edidicit: nec quod sibi factum esse doluit, aliis fieri uoluit* (Possid. *Vita Aug.* 8, 2-5).

Il principio adamantino che voleva il rispetto pedissequo dell'ortodossia nicena si era imposto fermamente nell'*Ecclesia Africae*, fra la fine del IV e l'inizio del V secolo. La Chiesa d'*Africa* era parte dell'unica vera Chiesa che, a sua volta, si identificava nella dottrina stabilita come ortodossa a Nicea. Tale ortodossia andava perciò posta al di sopra di qualsivoglia abitudine consuetudinaria, che essa fosse propria delle Chiese d'*Africa* o delle Chiese d'oltremare, in quanto il concilio di Nicea era principio fondante dell'identità della Chiesa stessa. Gli eventi

relativi alla questione pelagiana e alla controversia con l'episcopato romano⁴⁵⁰, inoltre, avevano accentuato l'attenzione prestata ai canoni niceni e la loro conoscenza. Va ricordato, infatti, che in *Africa* erano giunte copie degli atti del concilio niceno, inviate dai patriarcati d'Oriente (*Concilia Africae* a. 419, 91, 72-93; 93, 157-161), e di come tali copie vennero conservate a Cartagine, assieme alla copia già presente *in loco*, riportata da Nicea dal vescovo Ceciliano⁴⁵¹.

Nella narrazione da lui redatta, dunque, Possidio, non potendo tacere sulla consacrazione episcopale di Agostino, tentò, in modo evidente, di togliere al vescovo di Ippona tutto il biasimo derivato dal mancato rispetto dei decreti niceni. Nel *corpus* agostiniano, infatti, il vescovo di Ippona ammette esplicitamente che, al momento degli eventi, egli non aveva idea che quanto appena avvenuto fosse esplicitamente proibito: nell'*Epistula* 213 (4), scritta intorno al 427, Agostino, infatti, ammette che, al tempo della sua consacrazione episcopale, egli non era a conoscenza del divieto. Nell'*Epistula* 31, più vicina agli eventi narrati, egli scrive di aver accettato il compito di vescovo coadiutore, pressato dalla comunità di Ippona e da Valerio, credendo che tale fosse la volontà di Dio e perché gli era stato mostrato come tale pratica fosse in uso in altre Chiese. Al momento della redazione della lettera (a. 395-396), pertanto, egli non doveva essere ancora a conoscenza del divieto. È difficile, quindi, credere che Agostino, al momento della consacrazione, sapesse che la pratica andava *contra morem Ecclesiae*, come invece testimonia Possidio. Agostino, convinto dall'uso consuetudinario delle Chiese africane e ignorando i decreti niceni (al pari di Valerio, Aurelio e Megalio⁴⁵²), accettò di essere consacrato. Appreso quanto sancito da tali decreti, il vescovo di Ippona decise di fare ammenda, si prodigò affinché i canoni niceni fossero conosciuti in *Africa* e fece in modo che si evitasse che le consuetudini locali portassero i vescovi a compiere scelte contrarie all'ortodossia.

La *Vita Augustini*, dunque, testimonia la presenza in *Africa* di una Chiesa che, nella sua pluralità, si identificava comunemente come *Africana* e che aveva pratiche consuetudinarie diffuse fra un numero di singolarità tale da essere percepite come caratteristica comune del territorio stesso. L'opera del vescovo di Calama, al pari del *corpus* agostiniano, testimonia altresì che la permanenza o meno di tali pratiche era strettamente legata all'esistenza e al rafforzamento della stessa *Ecclesia catholica in Africa*: qualsivoglia consuetudine locale, per quanto forte o rilevante che fosse, nel caso mettesse in discussione l'appartenenza alla comunità

⁴⁵⁰ Vd. *Supra*, pp. 98-101.

⁴⁵¹ PCBE I: *Caecilianus* 1, 165-175.

⁴⁵² Quest'ultimo espresse comunque forti perplessità in merito alla consacrazione episcopale di Agostino: Aug. *C. Pet.* 3, 16, 19; *C. Cresc.* 3, 80, 92.

cattolica che si identificava nel credo niceno doveva essere uniformata. Nel momento in cui, invece, le consuetudini africane non mettevano in discussione l'identità nicena della Chiesa, esse potevano essere preservate o meno, in relazione alla funzionalità e alla rilevanza che esse avevano per la Chiesa africana stessa.

In modo analogo a quanto riscontrato per la *Vita Augustini*, anche nell'opera dell'*Anonymus Auctor* i termini *Africa* e *Africanus* vengono utilizzati nel pieno delle loro possibilità semantiche per differenziare varie aree territoriali. *Africa*, ad esempio, è il luogo geografico in cui si faceva ritorno quando si proveniva da oltremare (*Vita Fulg.* 10, 28; cfr. 25, 54) o quello che si abbandonava quando oltremare si andava: *Admiratur sanctus Eulalius [episcopus Syracusarum] scientiam iuuenis [Fulgentius] et tali hospite delectatus cur ex Africa uenerit, diligenter inquirat* (*Vita Fulg.* 8, 24). Il termine *Africa*, utilizzato in questi contesti, mantiene dunque l'ambiguità semantica che lo connotava nella *Vita Augustini*. Due passi della *Vita* portano però a supporre che l'*Anonymus Auctor* utilizzasse il termine *Africa* prevalentemente per indicare il territorio africano nel suo complesso, similmente a quanto si riscontra nell'opera possidiana. Da un passo del ventisettesimo capitolo della *Vita* si evince, infatti, come l'orizzonte geografico espresso dal termine *Africa* includesse anche la *Byzacena*:

Catholicae Ecclesiae singularis magister et doctor, cui licet inter uarias occupationes hic in Africa parum uacaret, plurimos tamen ecclesiasticos sermones, quos in populis diceret scribendos dictauit (*Vita Fulg.* 27, 61).

Narrando degli eventi avvenuti dopo il rientro di Fulgenzio dall'esilio (post a. 523) e, dunque, riferendosi a un momento in cui il vescovo doveva trovarsi prevalentemente nella sua diocesi in *Byzacena*, l'*Anonymus Auctor* indica con il termine *Africa* il territorio in cui Fulgenzio si trova.

Diversamente, in *Vita Fulg.* 1, 4 si nota che, per indicare il territorio della *prouincia Proconsularis*, l'autore della *Vita* utilizza il sintagma *Africana prouincia* e non il semplice termine *Africa*. L'*Anonymus Auctor*, nel fornire i dettagli riguardanti le peregrinazioni degli antenati del vescovo di Ruspe, ricorda che dopo la conquista di Cartagine da parte di Genserico, Gordiano⁴⁵³, il nonno di Fulgenzio, fu spogliato delle sue ricchezze e costretto, come molti altri membri delle famiglie senatoriali, a trovare rifugio in *Italia*. Dopo la morte dello stesso Gordiano, due dei suoi figli ritornarono nella *prouincia* per cercare di recuperare almeno in parte la perduta eredità. Ad essi l'autorità regale vandala concesse la restituzione di parte della

⁴⁵³ PCBE I: *Gordianus*, 542.

propria eredità, ma non la casa cartaginese che era stata donata al clero ariano. I due pertanto decisero di stabilirsi nella città di Telepte, nel *Byzacium*. Lì, uno dei due fratelli, Claudio⁴⁵⁴, con la moglie Mariana⁴⁵⁵, cristiana e di nobili origini, mise al mondo Fulgenzio:

Beatus igitur et uere Fulgentius, nobili secundum carnem genere procreatus, parentes habuit ex numero Carthaginiensium senatorum. Auus denique eius, nomine Gordianus, dum rex Geisericus memoratam Carthaginem uictor inuadens senatores plurimos, immo cunctos, amissis omnibus bonis ad Italiam nauigare compelleret, inter ceteros etiam ipse impositam peregrinationem libenti uoluntate suscepit, uolens saltem facultatibus perditis non perdere libertatem. Post cuius obitum, duo ex filiis eius spe recuperandae hereditatis Africanam prouinciam repetentes, manere iam intra Carthaginem minime potuerunt, domo propria donata sacerdotibus Arianis; sed possessionibus suis ex parte per auctoritatem regiam repetitis, ad Byzacium perrexerunt ibique in Telepte ciuitate unus eorum nomine Claudius ex coniuge nomine Mariana, Christiana scilicet et honesta femina, istum cui tanta gloria debebatur feliciter genuit eumque statim, quasi praescia qualis esset futurus, Fulgentium nominauit (Vita Fulg. 1, 4).

La precisione narrativa che connota il passo è notevole e le scelte terminologiche non casuali: il rientro dei due fratelli dall'*Italia* è descritto attraverso l'utilizzo del verbo *repeto*, il cui significato veicola l'idea del ritorno al fine dell'ottenimento di qualcosa, mentre lo spostamento da Cartagine è espresso mediante il verbo *pergo* che trasmette un'idea di un movimento continuativo ed effettuato in modo frettoloso. Medesima attenzione si rileva nelle indicazioni geografiche che sono estremamente precise. I due fratelli faticosamente ebbero accesso alla *prouincia Africana*, ma giunti a Cartagine, vi poterono rimanere molto poco in assenza di un luogo proprio ove risiedere. Per questo motivo essi si diressero nel *Byzacium*⁴⁵⁶, nella *ciuitas* di Telepte dove invece si stanziarono. Alcune considerazioni ulteriori possono essere compiute per quanto concerne l'utilizzo del termine *Byzacium* al posto del sintagma *Byzacena prouincia*: il termine *Byzacium*, già dagli albori dell'epoca imperiale (vd. Livius, 33, 48, 1; Plin. *Nat. Hist.* 5, 24), era utilizzato dagli scrittori latini per indicare un'area localizzata nella parte meridionale dell'*Africa proconsularis*. Con la riforma amministrativa diocleziana, gli estremi di tale area furono la base su cui dedurre la nuova provincia *Valeriana Byzacena*, sulla quale, a sua volta, si strutturò la *prouincia ecclesiastica Byzacena*. È possibile supporre che, volendo utilizzare una terminologia specifica, l'*Anonymus Auctor* abbia usato il termine *Byzacium* per fare

⁴⁵⁴ PCBE I: *Claudius* 3, 211-212.

⁴⁵⁵ PCBE I: *Mariana*, 700.

⁴⁵⁶ Sulla rilevanza del *Byzacium* rimando a Desanges 1963a.

riferimento all'area territoriale meridionale della *prouincia Africana*, in modo che fosse distinto dalla provincia ecclesiastica di *Byzacena*. Tale è e rimane una supposizione determinata dal contesto in quanto, sul piano prettamente semantico, il termine è utilizzato, in fonti coeve, per indicare anche la *prouincia* ecclesiastica, in assenza del sostantivo *prouincia* (Ferrand. *Breuiatio canonum*, c.220, 960C = *Concilia Africae*, Breuiatio canonum, c. 220, 305: [...] *Ut una sit in sacramentis per omne Byzacium disciplina*).

Altra similitudine con la *Vita Augustini* è la composizione plurale che connota l'*Africa*, dal momento che il termine che la identifica viene utilizzato in accezione ampia. Dopo il suo ritorno in *Africa* – *ad Africam uelociter per Sardiniam nauigauit* (*Vita Fulg.* 10, 28) –, a seguito del periodo trascorso in Sicilia e a Roma (*Ibid.* 8-9), Fulgenzio aveva fondato un secondo monastero nella *prouincia Byzacena* (*Ibid.* 10, 28), oltre a quello già fondato nella *ciuitas* di Mididi (*Ibid.* 8, 23). Le molteplici incombenze mondane dovute alla nuova fondazione e al ruolo di abate, unitamente al desiderio che lo spingeva verso una più semplice vita monastica – narra l'*Anonymus Auctor* –, spinsero Fulgenzio a fuggire (comportamento tipico nella *Vita*: cfr. *Ibid.* 8; 9; 28) e a recarsi presso un altro monastero, costruito su uno scoglio vicino a Iunca⁴⁵⁷, dove poter vivere come un semplice monaco. Tale fuga, tuttavia, non venne accettata dai membri del monastero, guidato dal co-abate di Fulgenzio, Felice⁴⁵⁸, i quali si appellarono al vescovo Fausto⁴⁵⁹, sotto la cui diocesi il loro monastero ricadeva (*Ibid.* 12). Il vescovo, in forza della sua autorità, affermò quindi che Fulgenzio era un monaco a lui soggetto⁴⁶⁰, obbligandolo a tornare nel precedente monastero e a risiedere dove lui avesse deciso. Chiunque non avesse accettato questa decisione sarebbe stato scomunicato. Costretto a rientrare, Fulgenzio dovette riprendere la carica di abate per volere dello stesso vescovo, il quale, inoltre, dato che desiderava impedire che Fulgenzio fosse ordinato in un altro luogo o che lasciasse di nuovo il monastero, lo nominò presbitero:

Victus igitur et honoris compedibus uinctus, coepit iam beatus Fulgentius aequanimiter monasterium suum regere famaue crescente laudabili, super omnes Africae prouincias innotescere (*Vita Fulg.* 13, 32).

⁴⁵⁷ Da identificare con Macomades Minores, nella *Byzacena*; vd. Desanges *et alii*, 2010, 166.

⁴⁵⁸ PCBE I: *Felix* 89, 440

⁴⁵⁹ Courtois 1955, 297-298 n.10; Isola 1983, 12 n. 10; Isola 1987, 47 n. 18 lo identificano con *Faustus Praesidiensis* attestato come vescovo della *Byzacena* nella *Not. Prov.* B. 76; PCBE I: *Faustus* 6, 398.

⁴⁶⁰ Isola 1987, 73, n. 47: «il concilio di Calcedonia del 451 aveva normalizzato il monachesimo come categoria ecclesiastica nell'organismo generale della Chiesa ed aveva esortato i vescovi ad occuparsi dei monasteri, che si trovassero nelle loro diocesi».

È l'*Africa* dunque, ancora una volta descritta come entità plurale formata dalla somma delle diverse *prouvinciae* che la componevano, l'area in cui risuonava la eco della buona reputazione del presbitero-abate.

Nonostante i vari passi della *Vita* presentati chiariscano come dell'*Africa* si avesse un'immagine di un luogo unicamente definito e pluralmente composto, essi non specificano però in modo preciso né quali fossero gli estremi territoriali di tale luogo, né quali fossero le *omnes prouvinciae* (*Vita Fulg.* 13, 32) che l'*Anonymus Auctor* identificava come *Africanæ*. Anche quando parla di *Ecclesia Africae*, infatti, si nota che l'autore della *Vita* non definisca mai quali fossero i confini precisi entro cui essa si costituiva:

Mors enim Thrasamundi regis et mirabilis bonitas Hilderici regnare incipientis, Ecclesiae catholicae per Africam constitutae libertatem restituens, Carthaginensi plebi proprium donauit antistitem cunctisque in locis ordinationes pontificum fieri clementissima auctoritate mandauit (*Vita Fulg.* 25, 55).

Testimonianza diretta del decreto di restituzione della libertà di culto ai cattolici da parte del re vandalo Hilderico⁴⁶¹ del 523, il passo indica chiaramente come tale provvedimento fosse valevole per tutta la Chiesa cattolica presente in *Africa*, documentando come, nella seconda decade del VI secolo, l'*Africa* fosse l'area sulla quale si riteneva che la regalità vandala esercitasse la sua autorità o quantomeno affermasse di esercitarla. Non viene però specificato a quale area geografica il termine facesse riferimento. Una risposta a tale questione può essere ricercata nel testo degli atti del concilio dei vescovi cattolici africani, tenutosi a Cartagine nel 525, il cinque di febbraio dell'*annus secundus gloriosissimi regis Hilderici* (*Concilia Africae* a. 525, 254-282) – la datazione mediante l'anno di regno del sovrano vandalo (cfr. *Concilia Africae* a. 525, 255; 273) è segno indubitabile di come i vescovi presenti si ritenessero sudditi del regno e, in quanto tali, agissero. Gli atti, oltre a riportare la traduzione latina del credo niceno che, sottoscritta dai vescovi presenti (*Concilia Africae* a. 525, 262-263), indica la permanenza del credo niceno come base fondativa dell'identità dell'*Ecclesia catholica Africae*, attestano che al concilio parteciparono i vescovi *diversarum prouinciarum Africanarum* (*Ibid.* 255), fra i quali sono esplicitamente segnalati vescovi della *Proconsularis*, della *Numidia*, della provincia *Tripolitana* e della *Mauritania Caesariensis*⁴⁶² (*Ibid.* 271-272). Dagli stessi atti si comprende, inoltre, come fosse ritenuta provincia africana anche la *Mauritania Sitifensis*.

⁴⁶¹ PLRE II: *Hilderic*, 564-565.

⁴⁶² Quest'ultima *prouincia*, a differenza delle altre, si rivela essere mal rappresentata al concilio, in quanto è presente un solo vescovo proveniente da essa – *Secundinus* (PCBE I: *Secundinus* 8, 1052), *episcopus plebis*

Per quanto concerne la provincia ecclesiastica *Byzacena*, gli atti conciliari testimoniano l'assenza ingiustificata della maggior parte dei suoi delegati in entrambi i giorni del concilio (5-6 febbraio). Sebbene le ragioni della loro mancata partecipazione non siano chiare, ciò che è certo è che l'assemblea episcopale era deputata a dirimere alcuni casi giurisdizionali riguardanti i rapporti fra cattedra episcopale e comunità monastiche in cui era coinvolto proprio il primate della *Byzacena*, Liberato⁴⁶³ (*Ibid.* 273-282). Ancora, gli atti permettono di percepire il disappunto provato dal vescovo di Cartagine Bonifacio riguardo tale assenza: egli vedeva infatti lesa la propria autorità nel momento in cui tentava di riaffermare, in linea con i suoi predecessori, il ruolo preminente della sede primaziale di Cartagine sull'episcopato africano (*Ibid.* 255-256): in questo senso, ad esempio, va letta la lettera inviata dal primate al concilio bizaceno di Iunca (fine a. 523), in cui egli stabiliva la data della Pasqua (*Ibid.* 277-278)⁴⁶⁴.

Data la mancanza di testimonianze contrarie, non vi è dunque ragione di credere che il luogo geografico indicato dal termine *Africa* e la sua composizione territoriale fossero mutati in modo sostanziale, quantomeno nel pensiero di un membro del clero niceno di VI secolo, dalla percezione che di essi si aveva nel periodo agostiniano (vd. Aug. *Enarr. in ps.* 36, 2, 20). Se l'*Historia persecutionis* e la *Notitia* dimostrano la continuità dell'orizzonte territoriale indicato dai due termini per l'ultima parte del V secolo, così gli atti del concilio di Cartagine del 525 ne danno dimostrazione per quanto riguarda la prima parte del VI secolo.

Similmente sembra rimanere immutato l'orizzonte comunitario espresso dai sintagmi *Ecclesia Africae* ed *Ecclesia Africana*. L'idea che si aveva della struttura della Chiesa cattolica d'*Africa* pare, di fatto, essere rimasta inalterata dopo più di un secolo di dominio vandalo: per quanto le diverse comunità ecclesiastiche e le diocesi che la componevano fossero cambiate in numero e localizzazione geografica rispetto al periodo pre-vandalico, la Chiesa africana nel VI secolo si riconosceva ancora nella medesima unità pluralmente composta. Essa rimaneva divisa in varie province ecclesiastiche, risolveva le questioni interne per mezzo di concili provinciali e sovra-provinciali e basava la sua identità sulla dottrina trinitaria sancita nell'anno 325 a Nicea. La stessa *Vita Fulgentii*, nel descrivere gli eventi che portarono Fulgenzio a essere consacrato

Minensis prouinciaie Mauretaniae (*Concilia Africae* a. 525, 271, nono firmatario) – al quale viene attribuita l'*auctoritas* di parlare a nome del concilio dei vescovi della sua *prouincia* (*Ibid.* 260). A dare comunicazione di ciò è il vescovo di Cartagine Bonifacio, il quale informa il concilio di come gli altri vescovi della *Caesariensis* non fossero pervenuti a causa di *dura belli necessitas* e di come il delegato della *Mauritania Sitifensis*, Optatus Sitifensis (PCBE I: *Optatus* 10, 886), precedentemente presente, si fosse assentato a seguito di una disposizione reale – *regalis praeceptio*.

⁴⁶³ PCBE I: *Liberatus* 7, 639.

⁴⁶⁴ Il comportamento ha una chiara eco in quanto aveva fatto Aurelio più di un secolo prima. Vd. *Supra*, p. 109.

vescovo (*Vita Fulg.* 14), testimonia di come, anche a livello provinciale, la struttura interna della Chiesa e le pratiche fossero rimaste molto simili a quelle del secolo precedente: non solo nel capitolo viene mostrato come in *Byzacena* si fosse mantenuto il rispetto dell'*auctoritas* della sede primaziale locale – la comunità di Ruspe richiese al primate l'autorizzazione affinché fosse permesso a un certo numero di vescovi della *prouincia* ecclesiastica di ordinare Fulgenzio –, ma la narrazione degli eventi lascia pensare altresì che si fosse preservata la prassi di elezione episcopale stabilita al concilio di Cartagine del 397 (*Concilia Africae*, 45-46, 249-256; cfr. *Aug. Ep.* 209, 2-3)⁴⁶⁵.

Qualunque membro del clero che facesse parte di una delle province ecclesiastiche che componevano l'*Africa* poteva dunque, anche nel VI secolo, definirsi *Africanus*, proprio in quanto membro dell'*Ecclesia catholica Africae*.

Detto questo bisogna comunque segnalare che le defezioni dei vescovi bizaceni e, in generale, la scarsa presenza dell'episcopato africano al concilio lasciano supporre che, per quanto permanesse l'idea di una Chiesa d'*Africa* composta e strutturata in modo analogo a quella di epoca agostiniana, dopo un secolo in cui la Chiesa della *Proconsularis* aveva subito i duri colpi della politica religiosa vandala e non aveva verosimilmente potuto ribadire la propria *auctoritas* sulle altre province ecclesiastiche, queste ultime potessero non vedere di buon grado l'intromissione di Cartagine nelle proprie vicende locali. Per quanto permanesse, nel pensiero del clero africano di VI secolo, l'idea di una Chiesa d'*Africa* in cui identificarsi comunemente, ciò non vuole dire che le singole province ecclesiastiche che componevano tale Chiesa e i membri del loro episcopato fossero così inclini a ripristinare i rapporti di potere che vigevano prima dell'arrivo dei Vandali in *Africa*.

6. 2. 1. *Byzacena* o *Africa*? Discussione sulla comunità di riferimento in *Vita Fulgentii* 13-17.

Per quanto l'orizzonte comunitario entro cui si strutturava e identificava l'*Ecclesia Africae* nelle due agiografie sia il medesimo e vi sia continuità fra V e VI secolo in ciò che viene identificato con il termine *Africa*, non si deve necessariamente dedurre che l'*Africa* nel suo insieme fosse la comunità a cui ogni volta veniva fatto riferimento. Emblematico è il caso dell'interpretazione che viene data agli eventi conseguenti la consacrazione episcopale di

⁴⁶⁵ Alcune annotazioni sull'ordinazione di Fulgenzio si trovano in Isola 1987, 78, n. 55, 56, 57.

Fulgenzio. In un momento in cui era in vigore la proibizione reale di nominare nuovi vescovi cattolici, una *sacra turba pontificum qui remanserant, communicato inter se consilio*, decise di ignorare tale decreto e procedere alla consacrazione di nuovi vescovi *in omnibus locis* (*Vita Fulg.* 13, 33): i suddetti vescovi pensavano, infatti, di poter mitigare l'ira del sovrano dopo tale presa di posizione – tale insubordinazione portò invece alla subitanea risposta della regalità vandala e all'attuazione di misure repressive che consistettero nella cattura dei vescovi cattolici e nel loro esilio in Sardegna (*Vita Fulg.* 17). La *Vita* narra che il periodo che seguì la decisione dei *pontifices* fu contraddistinto da una corsa alle ordinazioni che, in poco tempo, provocò l'esaurimento delle cattedre disponibili in *Byzacena*⁴⁶⁶: lo stesso Fulgenzio, dopo un periodo di occultamento per evitare di incorrere nell'onere dell'episcopato, era rientrato al suo monastero convinto che nessuna comunità (*plebs*) fosse rimasta priva di vescovo nella sua *prouincia*. Egli, suo malgrado, era in errore: nella *ciuitas* di Ruspe un diacono locale, di nome Felice⁴⁶⁷, vistosi rifiutata la cattedra e facendosi forza della *potentia saecularis* di un *procurator*⁴⁶⁸, amico del fratello, aveva impedito sistematicamente che fosse ordinato un nuovo vescovo (*Ibid.* 14, 34-35). La *Vita* riporta che gli abitanti della *ciuitas*, venuti a sapere del ritorno di Fulgenzio, a dispetto dei problemi causati dal diacono, vollero comunque fare un tentativo per avere l'eminente abate come proprio vescovo. Essi chiesero pertanto al primate della *Byzacena* Vittore⁴⁶⁹ di fornire l'autorizzazione agli *episcopi* vicini per l'*ordinatio* e, ottenutala, irrupero nel monastero forzando Fulgenzio ad accettare. Egli, dunque, condotto dal vescovo designato per celebrare l'ordinazione ed evitato l'agguato del diacono fraudolento, ottenne la cattedra.

Nella descrizione delle circostanze che portarono all'inizio della corsa alle ordinazioni l'*Anonymus Auctor* afferma dunque che la decisione di consacrare nuovi vescovi, assunta in completo contrasto con l'*auctoritas* regia, venne presa dai *pontifices* che erano rimasti (che avevano persistito, che erano sopravvissuti; vd. *remaneo*). Il sintagma utilizzato – *qui remanserant* – richiama alla mente il *qui permanserunt* che si trova nel resoconto finale della *Notitia* (*Not. Prov.* VIII, 7), mancando però, a differenza di quanto accade proprio nella *Notitia*, di un riferimento geografico preciso a cui legare il verbo. Dato che nel paragrafo precedente dell'opera, l'*Anonymus Auctor* testimonia di come la fama di Fulgenzio si fosse estesa a tutte

⁴⁶⁶ Per un approfondimento sulle peculiarità della *prouincia* ecclesiastica rimando a Lancel 1964.

⁴⁶⁷ PCBE I: *Felix* 91, 441.

⁴⁶⁸ Cfr. *Vita Fulg.* 1; Il problema di cosa intendesse l'autore della *Vita Fulgentii* con questo termine è stato dibattuto ampiamente da Modéran 1993, 172-181: l'autore ritiene che si trattati di un decurione municipale con l'obbligo della riscossione delle tasse piuttosto che un procuratore al servizio dei Vandali.

⁴⁶⁹ Probabile identificazione: PCBE I: *Victor* 77, 1179.

le province africane e lascia intendere che per tutte queste vigesse il divieto regio di ordinare nuovi vescovi e di assegnare un pastore alle chiese che ne erano prive, appare quasi immediato completare il testo identificando nell'*Africa*, nel suo insieme, il luogo in cui tali *pontifices* erano rimasti (Isola 1987, 74 traduce il passo di *Vita Fulg.* 13, 33: «il sacro collegio dei vescovi **rimasti in Africa** concertò di procedere dappertutto alla consacrazione di nuovi vescovi»; così Lapeyre 1929a, 68 che traduce: «le saints pontifes **demeurés en Afrique** se concertèrent et, malgré la défense du roi, résolurent de consacrer partout des évêques»).

Alcune evidenze presenti nella *Vita* spingono però a riflettere su una simile aggiunta: dai dettagli forniti dall'*Anonymus Auctor* in *Vita Fulg.* 13, 33-34; 14; 17, non appare, infatti, alcun indizio che lasci pensare che l'atto persecutorio del re vandalo fosse stato provocato da una decisione congiunta dei vescovi africani nel loro insieme, né che fra i vescovi colpiti dal provvedimento ve ne fossero di esterni alla stessa *Byzacena*. La descrizione degli eventi che seguono la decisione dei *pontifices* rendiconta, infatti, solo ordinazioni avvenute nella *Byzacena* (*Vita Fulg.* 13, 33: *Repleta iam fuerat prouincia Byzacena nouis sacerdotibus et pene uix paucarum plebium cathedrae remanserant destitutae*). Lo stesso primate della *Byzacena* viene ritenuto dal re vandalo il principale colpevole delle consacrazioni e per questo è il primo ad essere catturato e condotto a Cartagine per essere inviato in Sardegna:

Regis quoque commota saeuitia cunctos iam decreuerat exilio mancipandos; in ipsum primitus ordinatorem, id est primatem nomine Victorem, procedente sententia, qui iam a seruis exeuntibus captus ad Carthaginem ducebatur (*Vita Fulg.* 13, 34).

Ancora, il numero di vescovi in esilio, una sessantina (*Vita Fulg.* 18, 41), appare essere alquanto esiguo per un editto persecutorio con effetti su tutta l'*Africa* ecclesiastica: anche tenendo in considerazione una possibile diminuzione delle cattedre episcopali cattoliche in area africana a inizio VI secolo, alcune decine di vescovi esiliati sembrano poche per un territorio così vasto⁴⁷⁰. Il rapporto numerico diventa ancor meno convincente se si considera, inoltre, che il provvedimento di esilio sarebbe giunto dopo un incremento del numero dei vescovi che avrebbe dovuto coinvolgere tutta l'*Ecclesia Africae*. Dalla narrazione, infine, non è chiaro se la sessantina di vescovi di cui viene fatta menzione indicasse i soli vescovi esiliati dopo la consacrazione o comprendesse anche altri vescovi, che potevano essere stati mandati precedentemente in Sardegna. Sulla questione la tradizione storiografica posteriore non fornisce informazioni dirimenti: se Procopio accenna ad azioni anticattoliche per il regno di

⁴⁷⁰ Va ricordato che la *Notitia*, solo per la *Byzacena*, segnala la presenza di più di cento vescovi; vd. *Supra*, p. 135.

Thrasamundo – compiute prevalentemente attraverso tentativi di corruzione volti a spingere i cattolici ad abbracciare il credo ariano (*BV*, 1 (3), 8, 8-11) –, secondo Vittore di Tunnuna e Isidoro di Siviglia furono centoventi, invece, i membri dell'*Ecclesia Africae* che vennero mandati in Sardegna⁴⁷¹. Il numero di vescovi in esilio aumenta ancora nella *Chronica* di Beda il Venerabile e nella *Chronographia* di Sigebertus Gemblacensis: essi testimoniano l'esilio di duecentoventi vescovi, ma non ne specificano la provenienza⁴⁷². Antonino Isola⁴⁷³ spiega l'accentuazione numerica rispetto al dato testimoniato dalla *Vita* come il frutto di una somma del numero dei vescovi esiliati con quello dei presbiteri e dei monaci, la cui presenza in Sardegna è attestata dalla *Vita Fulgentii* stessa (*Vita Fulg.* Prol). Per quanto interessante, tale ipotesi non sembra fornire una spiegazione esaustiva, soprattutto se si considera che Vittore di Vita, facendo riferimento all'esilio in massa del clero niceno avvenuto durante il regno di Hunerico, pur nella sua possibile esagerazione retorica, parla di migliaia di esiliati (*Vict. Vit.* 2, 26)⁴⁷⁴. Ritengo pertanto più probabile, invece, che la *Chronica* di Vittore di Tunnuna – verosimilmente archetipo della tradizione riportata nelle tre cronache successive – testimoniassero un conteggio, impreciso e/o volutamente amplificato, di quello che l'autore riteneva essere il numero complessivo di vescovi d'*Africa* esiliati nel corso del regno di Thrasamundo: il fatto che essi fossero cattolici e afferissero all'*Africana Ecclesia* doveva essere sufficiente, nell'economia del testo cronachistico, per descrivere l'evento narrato, rendendo superflue ulteriori specificazioni geografiche.

L'ipotesi che i destinatari della persecuzione di cui dà testimonianza la *Vita* fossero i vescovi della *prouincia* ecclesiastica *Byzacena* è ulteriormente rafforzata dall'esame dei dettagli forniti dall'autore stesso riguardo le vicende relative al periodo di esilio vissuto da Fulgenzio. Già nella narrazione della deportazione del vescovo di Ruspe verso Cartagine – principale porto di collegamento con la Sardegna (vd. *Vita Fulg.* 10, 28) –, viene segnalato che egli venne lì condotto *cum ceteris*: la precisa identità dei soggetti così nominati non è espressa e non viene fatta alcuna menzione che indichi che la loro provenienza fosse differente da quella

⁴⁷¹ *Vict. Tunn. Chron.* a. 497, 193: [Thrasamundus] *catholicorum ecclesias claudit et Sardiniam exilio omni Africana Ecclesia CXX episcopos mittit*; *Isid. Hisp. Hist. Wand.* 81, 299: [Thrasamundus] *ecclesias claudit, Sardiniam exilio ex omni Africana Ecclesia CXX episcopos mittit*.

⁴⁷² *Beda, Chron.* a. 506, 306: *Transamundus Vandalorum rex catholicas ecclesias clausit et CCXX episcopos exilio Sardiniam misit*; *Sigeb. Chronog.* a. 498, 313: *Trasamundus rex Vandalorum in Africa, clausis catholicorum aecclesiis, 220 episcopos exiliavit*.

⁴⁷³ Isola 1987, 86-87, n. 69.

⁴⁷⁴ Vd. *Supra*, pp. 144-145.

di Fulgenzio stesso. Si nota, poi, come i vescovi in esilio in Sardegna sembrano rispondere a una gerarchia ecclesiastica che vede al vertice un primate:

*Inter alios nempe episcopos cum quibus exilium commune susceperat, tempore ordinationis erat inferior, sed patientiae et caritatis uirtute non inferior. In rebus enim dubiis, ubi quam maxime consilium petebatur, si quando inter se confessores beatissimi de communi utilitate tractabant, **ultimus quidem sedebat, uerumtamen ipsius sententiam primas, uel omnes qui primatem sequebantur, audire et facere cupiebant, quamuis ille nihil per inanem gloriam sibi uindicans, deferret honorificentiam congruam prioribus suis** (Vita Fulg. 17, 41).*

Considerato che in *Vita Fulg.* 13, 34 viene data testimonianza della cattura e della deportazione in Sardegna del primate della *Byzacena* Vittore, per ordine del re, non vi è ragione di credere che il primate menzionato in *Vita Fulg.* 17, 41 non sia la stessa persona. La mancanza di attestazioni che testimonino la presenza di gerarchie parallele o di qualsivoglia autorità che mettesse in discussione quella del primate della *Byzacena* sui vescovi in esilio, è un ulteriore punto a supporto dell'ipotesi che i prelati presenti afferissero tutti alla medesima provincia ecclesiastica – va naturalmente contemplata la possibilità che colui che viene indicato come primate fosse il vescovo più anziano o con la maggiore *auctoritas* fra quelli in esilio e quindi rappresentasse la figura di riferimento anche per vescovi di altre province, ma non vi è alcuna fonte che attesti tale contingenza.

Considerevoli sono anche le notizie che l'*Anonymus Auctor* fornisce riguardo alle funzioni di portavoce che Fulgenzio assolse per i vescovi in esilio: la *Vita* testimonia, difatti, che il novello vescovo di Ruspe fu incaricato della sistemazione formale delle delibere prese dal primate e dai suoi sottoposti, prima dell'approvazione definitiva di tutti gli altri vescovi (*Vita Fulg.* 17) e della redazione delle missive tramite cui, congiuntamente, i vescovi in esilio rispondevano alle questioni di carattere generale o dottrinale provenienti da oltremare. Va segnalato che nelle tre lettere rimaste dell'epistolario fulgenziano⁴⁷⁵, testimonianti tale

⁴⁷⁵ Fulg. *Ep.* 17: redatta in risposta alla lettera del diacono Pietro e degli altri *fratres in causa fidei Romam directi* (*Ep.* 16 dell'epistolario fulgenziano) che chiedeva ai vescovi in esilio rassicurazioni dottrinali in merito all'incarnazione del Verbo e alla Grazia. La lettera è datata da Isola 1999, 369-370; 391-392 a un momento di poco successivo al 519-520. Di altre due lettere relative al periodo di esilio cagliaritano e inviate a una certa Stefania, *Ecclesia filia*, viene fatta menzione nel *Contra sermonem Fastidiosi ariani* (10). Anche l'*Ep.* 15 dell'epistolario fulgenziano venne redatta a nome dei vescovi esiliati. Essa, tuttavia, è successiva al rientro dal secondo esilio cagliaritano (il vescovo di Roma Ormisda – morto nel 523 – è in essa definito di *beata memoria*). La lettera, indirizzata a Giovanni archimandrita di Costantinopoli, al diacono Venerio e ad altri *fratres*, e rispondente a una precedente missiva, inviata a Fulgenzio e ai vescovi africani (*Ep.* 15, 2; 6), a noi non pervenuta, è, secondo Isola 1999, 350, posteriore alla redazione dei tre opuscoli *De ueritate praedestinationis et gratiae Dei*

produzione, non vengono esplicitate le cattedre episcopali detenute dai vescovi esiliati che di esse erano firmatari (o destinatari), né la loro provincia ecclesiastica d'appartenenza⁴⁷⁶, non agevolando così la soluzione della questione:

Huic etiam, quandocumque transmarinis litteris de fide uel de diuersis quaestionibus interrogabantur episcopi, respondere pro omnibus ab omnibus imponebatur. Ita, sicut sanctae memoriae Aurelius Carthaginiensis antistes ecclesiae, inter sua priuilegia meruit ut litteras Africano concilio dandas solus ipse scriberet, sic iste meruerat ut litteras ex illo concilio dirigendas solus ipse dictaret. Sexaginta quippe et amplius episcopos tunc catena ligabat exilii, quorum lingua et ingenium beatus Fulgentius episcopus fuit (Vita Fulg. 18, 41).

Il paragone con la figura di Aurelio di Cartagine e il suo ruolo attivo nella redazione degli atti dell'*Africano concilio* è forse il passaggio che mette maggiormente in discussione l'ipotesi che in esilio vi fossero solo vescovi della *Byzacena*. Il paragone con Aurelio, difatti, può anche essere interpretato in senso totalizzante: come Aurelio era il redattore degli atti conciliari africani, così lo era Fulgenzio. Ritengo, tuttavia, che il paragone espresso nel passo faccia riferimento solo alla rilevanza che il giovane vescovo di Ruspe aveva nell'insieme dei vescovi con lui in esilio, paragonabile proprio a quella del grande vescovo Aurelio. Ad ogni modo, dirimente a riguardo si dimostra la continuazione della narrazione, in quanto, poco dopo il passo sopra presentato, viene esplicitamente affermato che gran parte del concilio dei vescovi della *Byzacena* beneficiava della parola di Fulgenzio e del suo giudizio. Il vescovo di Ruspe scriveva a nome dei vescovi in esilio missive dirette alle loro comunità ecclesiastiche, riuscendo con le sue abilità a mantenere in esse la disciplina anche dalla Sardegna:

O mirabilem uirum non sibi soli, sed omnibus natum! Sola eum Ruspensis Ecclesia doctorem meruerat et pars maxima concilii Byzaceni de ipsius sermone uiuebat. Quicumque in qualibet sacerdotum exultantium plebe tentabat inquietus existere uel episcopi proprii iussa contemnere, beato Fulgentio dictante sic corripiebatur absens ut, satisfactionis remedium quaerens, enauigato mari continuo fieret praesens et per ipsum beatum Fulgentium, cuius eloquentiam senserat excommunicatus, impetraret ueniam salubriter humiliatus. (Vita Fulg. 18, 42).

(vd. Isola 1987, 112, n. 107; cfr. *Vita Fulg.* 27), indirizzati agli stessi destinatari e, come la lettera, volti alla difesa della dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione (sulla questione vd. Grossi 1999).

⁴⁷⁶ PCBE I: *Albanus*, 50; *Boethos*, 146; *Datianus* 4, 266; *Felix* 93, 442; *Fontius*, 480; *Fortunatus* 15, 499; *Horontius*, 575; *Ianuarius* 38, 596; *Quoduultdeus* 23, 955; *Scolasticus* 1044; *Victor* 89, 1183; *Victorianus*, 12, 1192; *Vindicianus* 1, 1217.

Tenuta sempre in debita considerazione la caratterizzazione agiografica del testo, si nota la discrepanza fra quanto affermato in questo passo dall'*Anonymus Auctor*, in merito al territorio che beneficiava dell'agire di Fulgenzio, e quanto detto in *Vita Fulg.* 13 sull'estensione della sua fama: nel tredicesimo capitolo della *Vita* l'*Anonymus Auctor* non manca, infatti, di sottolineare che la fama di Fulgenzio, dopo la sua ordinazione sacerdotale, si fosse estesa a tutte le province dell'*Africa*. Nel passo qui presentato, invece, sebbene chiunque fra i prelati in esilio potesse avvalersi dell'aiuto di Fulgenzio per richiamare all'ordine la propria comunità, a beneficiare delle doti del vescovo di Ruspe era solo l'insieme dei vescovi della *Byzacena*. È difficile, dunque, credere che se le doti di Fulgenzio avessero avuto effetto su altre comunità dell'*Ecclesia Africae*, l'autore della *Vita* non ne avrebbe fatto menzione – l'autore non tace, infatti, di come Fulgenzio si rivolgesse e fosse conosciuto, a titolo personale, non solo da persone che vivevano in diverse parti dell'*Africa* e dalla comunità cattolica di Cartagine, ma addirittura da *omnes gentes* (vd. *Vita Fulg.* 25, 54). A partire da tali presupposti e dalle altre evidenze riscontrate, dedurre che la comunità cattolica in esilio di cui dà testimonianza la *Vita* fosse composta prevalentemente o esclusivamente da vescovi della *Byzacena* appare dunque un'ipotesi più che plausibile.

Determinare una provenienza unica per i vescovi in esilio, tuttavia, non prova in modo sistematico che la decisione che aveva provocato l'ira del sovrano fosse stata presa da essi solamente. La *Vita Fulgentii*, verosimilmente, potrebbe dare testimonianza delle sole vicende dei vescovi della *prouincia* a cui afferiva Fulgenzio, la *Byzacena* appunto, tacendo invece il destino di altri, provenienti da luoghi diversi dell'*Africa*. Seguire quest'ultima ipotesi interpretativa porta a supporre che la decisione di contrastare l'editto del re fosse stata presa in modo congiunto dai vescovi delle diverse province dell'*Africa* e, di conseguenza, a ipotizzare, rimanendo fedeli al testo della *Vita*, che essi si fossero consultati in qualche maniera – *communicato inter se consilio* riporta *Vita Fulg.* 13, 33: le fonti, però, non testimoniano alcun contatto, epistolare o personale, fra i vescovi, volto a prendere tale decisione, né danno notizia di assemblee che vedessero riuniti i vescovi delle varie province africane prima di quella del 525.

Diversamente, supporre che fossero stati alcuni vescovi della *Byzacena* a prendere tale decisione⁴⁷⁷ riduce grandemente il numero di soggetti coinvolti, rendendo altresì più agevole comprendere come né la regalità vandala, né il clero ariano sembrano essere a conoscenza della

⁴⁷⁷ Così già lo stesso Lapeyre 1929b, 146-147.

cosa fino ad ordinazioni avvenute, come sembra evincersi dalla narrazione della *Vita*: è difatti alquanto difficile supporre che dei vescovi della *Proconsularis* avessero potuto essere partecipi di accordi simili. La *prouincia* infatti, dalle notizie che si deducono dalla *Vita* stessa, sembra essere fermamente nelle mani dei Vandali e interdetta al clero niceno⁴⁷⁸ – giunto nei pressi di Sicca Veneria (*Proconsularis*), in fuga dai *Mauri*, Fulgenzio era stato imprigionato, con i monaci che lo accompagnavano, da un chierico ariano, per il semplice fatto che quest'ultimo credeva che egli fosse un membro del clero niceno (*Vita Fulg.* 5-6). Nella *Byzacena*, d'altro canto, il controllo religioso doveva essere sicuramente meno capillare di quanto non fosse per la *Proconsularis* – dalla *Vita* si evince che le comunità monastiche nicene generalmente prosperassero sul territorio bizaceno senza grossi problemi –, così come doveva esserlo quello vandalo nel suo complesso. Considerando la libertà concessa alla *Byzacena*, non è quindi difficile farsi un'idea di come i vescovi rimasti avessero potuto pensare di sfidare il re; se si considerano i problemi che i *Mauri* causavano nel territorio (*Ibid.* 5) si può comprendere, altresì, come il re dei Vandali, la cui autorità era messa già in discussione sul piano militare, non avesse potuto accettare una così palese violazione di quanto da lui stabilito e pertanto avesse risposto in maniera così incisiva e rapida. L'episcopato di una *prouincia* aveva sfidato il re, l'episcopato di una *prouincia* era stato punito dal re. Non sembra trattarsi di una persecuzione religiosa in quanto tale, ma piuttosto di una punizione determinata dall'aver messo in discussione l'autorità regia. Si noti, infatti, come gli eventi narrati dall'*Anonymus Auctor* ricordino quelli avvenuti in *Mauritania* durante il regno di Hunerico e narrati da Vittore di Vita (*Vict. Vit.* 3, 29-30)⁴⁷⁹.

All'analisi delle evidenze testuali riguardanti la centralità dell'episcopato bizaceno nella questione delle ordinazioni è possibile, in ultima istanza, accostare una riflessione terminologica atta a elucidare ancor più la questione: si rileva, infatti, che nelle occasioni in cui, nella *Vita Fulgentii*, viene fatto uso del termine *concilium*, esso viene utilizzato prevalentemente per fare riferimento proprio ai vescovi appartenenti alla *Byzacena*. Il sintagma *concilium Byzacenum*, il quale indica in modo indubitabile l'insieme dei vescovi della *prouincia*, ad esempio, è attestato più volte nella *Vita*: oltre all'occorrenza a cui si è fatto riferimento in precedenza, in cui i due termini sono utilizzati proprio per indicare l'episcopato della provincia ecclesiastica nel suo insieme⁴⁸⁰, esso appare infatti, una volta, all'interno di un

⁴⁷⁸ Così Merrills-Miles 2010, 193.

⁴⁷⁹ Vd. *Supra*, pp. 146-147.

⁴⁸⁰ Vd. *Infra*, pp. 191-192.

passo riferito a vicende inerenti a un momento antecedente l'ordinazione presbiteriale di Fulgenzio (Vita Fulg. 9, 26) e, un'altra, in riferimento a un momento successivo l'emanazione dell'editto di Hilderico del 523 (*Ibid.* 27, 57):

In omni denique concilio Byzaceno de rebus maioribus ipse primitus consulebatur, in monasterio proprio de rebus etiam minimis abbatem Felicem suppliciter consulebat (Vita Fulg. 27, 57).

Con la morte di Thrasamundo e la concessione di libertà di culto da parte di Hilderico, i vescovi della *Byzacena* ripresero a riunirsi, come da prassi africana, in assemblee provinciali per dirimere le cause interne e a prendere decisioni riguardanti la propria *prouincia* ecclesiastica. La controprova che tali assemblee fossero realmente concili provinciali è fornita dalla narrazione del medesimo capitolo della *Vita Fulgentii*, in cui viene fatta menzione di un concilio di vescovi bizaceni, riunitosi nella località di Iunca, attestato anche dagli atti del concilio di Cartagine del 525 (*Concilia Africae* a. 525, 277-278): in esso i vescovi discussero in merito ai confini con la *prouincia Tripolitana* e ribadirono l'autorità della sede episcopale sui monasteri localizzati nel territorio diocesano (decisione poi rivista proprio al concilio di Cartagine del 525).

È però l'occorrenza contenuta in *Vita Fulg.* 9, 26 a essere, a suo modo, maggiormente rilevante. Dopo un inverno trascorso a Siracusa, presso il vescovo della città Eulalio, Fulgenzio decise di recarsi in visita a un certo vescovo Rufiniano⁴⁸¹, *qui persecutionis uiolentiam fugiendo declinans ex Byzaceno concilio nauigarat*, si era ritirato in una piccola isola vicino alle coste sicule dove conduceva una vita monastica. Se si accetta la supposizione di Mandouze⁴⁸², che identifica Rufiniano con il vescovo bizaceno menzionato dalla *Notitia* (*Not. Prov.* B. 88), bisogna dunque teorizzare che egli si fosse allontanato di sua spontanea volontà, dopo gli eventi del 484, dal consesso dei vescovi della sua *prouincia*. L'ambiguità semantica che connota il sintagma – insieme dei vescovi della *Byzacena* o concilio in cui essi si riunivano – non consente di determinare con certezza se esso, in *Vita Fulg.* 9, 26, facesse riferimento a un evento specifico o meno: anche se tale possibilità appare remota, è infatti possibile supporre che il passo testimoni di un'assemblea conciliare di vescovi nella *prouincia Byzacena*, riunitasi dopo la conferenza di Cartagine del 484. Per quanto, dunque, non ci sia dato sapere se vi fosse stato un

⁴⁸¹ PCBE I: *Rufinianus* 6, 1005.

⁴⁸² *Ibid.*

concilio dei vescovi della *Byzacena* fra il 484 e il 500⁴⁸³, la precisione descrittiva che connota il passo attesta indubitabilmente il desiderio dell'autore di mettere in evidenza l'appartenenza alla *prouincia* ecclesiastica *Byzacena* di Rufiniano. Il passo in questione è infatti l'unico, in tutta la *Vita Fulgentii*, in cui la descrizione di una azione di movimento che vede un vescovo spostarsi dal territorio africano al di fuori di esso via mare (o viceversa) non abbia esplicitato come punto di partenza (o di arrivo) Cartagine o l'*Africa* nel suo insieme. Sebbene il motivo sotteso a tale precisione descrittiva non sia esplicitato, è possibile supporre che dietro ad esso vi fosse la volontà di ribadire, sottolineando la comune appartenenza alla medesima comunità ecclesiastica, il parallelismo fra Rufiniano e Fulgenzio e, in modo tangenziale, mettere in evidenza l'amore profondo che i vescovi della *Byzacena* avrebbero dovuto avere verso l'istituzione monastica. La centralità delle vicende della comunità episcopale della *Byzacena*, nell'ottica dell'autore, è ribadita quindi ancora una volta.

Questo caso particolare dimostra che per quanto l'orizzonte comunitario degli autori trattati rimanga l'*Africa* nel suo insieme, tuttavia la complessità del discorso identitario africano, la varietà che lo contraddistingue e le diverse prospettive attraverso cui è espresso, determinate dalla molteplicità delle comunità che lo componevano, necessita un costante esame e una continua contestualizzazione dei riferimenti che ad esso vengono fatti.

6. 3. Gli *Afri* e i *catholici* rapportati all'alterità

L'unica occorrenza del termine *Afer* attestata nell'opera di Possidio è contenuta nel capitolo settimo della *Vita*, nel quale il vescovo di Calama descrive il contributo imprescindibile fornito dalle attività pastorali e letterarie di Agostino all'affermazione della Chiesa cattolica in *Africa* e alla lotta contro le eresie. Nel secondo paragrafo, in particolare, Possidio sottolinea come la predicazione del vescovo di Ippona consentì alla Chiesa cattolica in *Africa* di riprendere terreno rispetto ai donatisti, rei di ribattezzare *parte maiore multitudinem Afrorum* (*Ibid.* 7. 2). Il termine *Afer*, come il termine *Africa*, è utilizzato nel passo in accezione generale: esso viene usato per indicare un insieme di persone, identificate dal vescovo in un'unica comunità, oggetto delle azioni della *pars Donati*. Gli *Afri* sono, dunque, gli abitanti dell'*Africa* complessivamente

⁴⁸³ *Vita Fulg.* 9: l'opera testimonia, poco dopo l'incontro con Rufiniano, che Fulgenzio assistette all'arrivo di Teodorico a Roma avvenuto in quell'anno.

identificati, ma non precisamente determinati, oggetto del conflitto fra la *pars Caeciliani* e la *pars Donati*. Se l'*Africa*, metaforicamente, è il teatro nel quale Agostino agisce, gli *Afri* sono il pubblico che lo attornia e del quale deve ottenere il plauso. Per quanto concerne la parte iniziale della *Vita* sono infatti la Chiesa cattolica e gli eretici a rappresentare identità e alterità nell'ottica di Possidio, mentre gli *Afri* sono la comunità sulla quale le due parti si confrontano. Tale confronto constava, pertanto, nell'ottenere un numero maggiore di proseliti rispetto all'avversario, nello stesso bacino comunitario. L'esame di un contesto diverso, di un teatro più piccolo volendo mantenere la metafora, rafforza l'idea che sia l'appartenenza religiosa a essere l'identità prevalente nell'ottica di Possidio. Nel sesto capitolo della *Vita*, Possidio tratta del confronto che, a Ippona, vide Agostino contrapposto al manicheo Fortunato (cfr. Aug. *Acta contra Fortunatum Manichaeum*). Per quanto il teatro entro il quale Agostino agiva passasse dall'essere l'*Africa* nel suo complesso alla sola *ciuitas* di Ippona, si riscontra come fosse la differenziazione religiosa a rappresentare la divisione identitaria prevalente:

Sane in illa tunc Hipponiensi urbe Manichaeorum pestilentia quam plurimos uel ciues uel peregrinos et infecerat et penetrauerat, seducente et decipiente eiusdem haeresis quodam presbytero nomine Fortunato, ibidem conuersante atque manente. Interea Hipponienses ciues et peregrini Christiani tam catholici quam etiam Donatistae adeunt presbyterum, ac deposcunt, ut illum hominem Manichaeorum presbyterum, quem doctum credebant, uideret, et cum eodem de Lege tractaret (Possid. *Vita Aug.* 6, 1-2).

Il luogo è quindi Ippona, i contendenti sono i due presbiteri, il cristiano Agostino e il manicheo Fortunato, l'oggetto del contendere è la fede di coloro che si trovano ad Ippona, che essi fossero *ciues* o *peregrini*. Nel fare questa distinzione Possidio non sembra voler rimarcare la divisione fra cittadini e non cittadini in quanto tale, ma piuttosto voglia descrivere nel suo complesso la comunità che si trovava a Ippona: indicare, quindi, che tutti coloro che erano nella *ciuitas* erano influenzati dalla predicazione del manicheo. Facendo riferimento all'*Africa*, egli aveva usato il termine *Afri* per indicare complessivamente gli abitanti oggetto dell'attenzione dei donatisti, restringendo l'orizzonte territoriale egli deve essere più specifico. Rilevante centro di commercio, Ippona doveva essere caratterizzata da un avvicinarsi continuo di persone che non erano *ciues* nel senso proprio del termine e, probabilmente, nemmeno *Afri*. Mancando di un termine unico per indicare tali individui, Possidio ne utilizza pertanto due, i più classici: *ciues* e *peregrini*.

Che l'esplicitare questa divisione avesse una funzione prettamente descrittiva lo si evince dalla seconda sezione del passo, nella quale viene espressa la contrapposizione fra

identità e alterità proprio all'interno di quel gruppo diversamente composto: nell'insieme formato da *ciues e peregrini* – il binomio è reiterato da Possidio –, i cristiani, donatisti e cattolici, chiedono ad Agostino di dibattere con il dotto presbitero manicheo. Non ancora irretiti dalla *Manichaeorum pestilentia*, ma in dubbio, coloro che erano rimasti cristiani desideravano che venisse chiarita la questione religiosa e, pertanto, avevano invitato i contendenti a confrontarsi: dopo che Agostino ebbe accettato, furono loro stessi, infatti, a chiedere anche al manicheo di partecipare (Possid. *Vita Aug.* 6. 4: *At illi [Christiani] confestim ad ipsum Fortunatum id detulerunt, petentes et exhortantes ac flagitantes, quod id minime recusaret*). Gli altri, i manichei appunto, spinsero a loro volta il loro campione ad accettare il confronto (*Ibid.* 6, 5: *Verumtamen suorum maxime instantia coactus ac uerecundatus, promisit in cominus se esse uenturum*). L'utilizzo del possessivo *suus* delinea precisamente la distinzione fra le due comunità ed esprime la distanza che vi era fra esse. L'essere cristiano è contrapposto all'essere manicheo. Appartenere a una di queste comunità significava indubitabilmente dover avversare l'altra e distinguersi da essa. Dal momento in cui l'identità si lega a una religiosità il cui sforzo era teso ad affermare la propria fede e che considerava l'appartenenza alla propria comunità l'unico modo per non provocare l'ira divina e ottenere la salvezza eterna, la commistione fra il piano ontologico e quello escatologico porta tale identità a essere univoca e incredibilmente forte. Il passo in questione mostra molto bene quanto l'appartenenza alla comunità cattolica fosse rilevante nell'ottica del vescovo di Calama. La contrapposizione fra cristiani e manichei è, infatti, solo la prima differenza identitaria sottolineata nel passo: la *brevitas* che contraddistingue l'opera non inficia la precisione descrittiva di Possidio che, nel rendere conto della proposta di dibattito formulata dai cristiani, mette in rilievo la loro divisione interna fra cattolici e donatisti. Essi erano accomunati dalla medesima identità di cristiani, ma erano divisi da una differente concezione ecclesiologica. I manichei, invece, in quanto tali, non erano annoverabili fra i cristiani ed erano dunque un nemico comune, avversato dall'una e dall'altra parte⁴⁸⁴. Davanti a un pericolo che metteva in discussione la preservazione della cristianità in una determinata comunità, era concesso che l'identità cristiana prevalesse sulle divisioni interne. Tale è l'immagine fornita da Possidio. La descrizione di questa assimilazione identitaria, va notato, avviene a una condizione ben precisa: sono, infatti, i donatisti a essere nel novero di coloro che chiedono ad Agostino di rappresentare la cristianità contro i manichei.

⁴⁸⁴ L'accusa rivolta ad Agostino di essere stato un manicheo e di avere, anche dopo la sua conversione, simpatie per tale dottrina era argomento comune utilizzato dai donatisti per attaccare il vescovo di Ippona (*Aug. C. Pet.* 3, 16, 19). Egli, venendo tacciato di essere in odore di manicheismo, veniva screditato nel suo ruolo di vescovo cristiano.

Non è un vescovo donatista a rappresentare i cattolici. È l'esponente della Chiesa cattolica a essere il campione dei cristiani e a essere riconosciuto come tale anche da coloro che avevano smarrito la retta via. Possidio, pur sottolineando la comune appartenenza al cristianesimo di entrambe le parti, spinge il lettore a identificare i cattolici come i veri cristiani: l'*etiam* concessivo, che rafforza la proposizione comparativa, sembra avere, difatti, proprio questa funzione.

Questa comune identificazione di cattolici e donatisti come componenti dello stesso gruppo, indicato dal termine *Christiani*, si riscontra solo in un altro passo della *Vita*, contenuto nel dodicesimo capitolo della stessa. In esso, l'immagine che Possidio trasmette è la medesima: per quanto i membri di entrambe le parti siano definibili cristiani, solo quelli di una di esse sono nel giusto, solo una delle due comunità è veramente cristiana. Il capitolo descrive gli eventi che avvennero a Calama nel periodo precedente il 405 e che avevano avuto come protagonista lo stesso biografo. In quel periodo, Possidio aveva tentato due volte, senza successo (Aug. *C. Cresc.* 3, 46, 50; *Ep.* 88, 7), di ottenere un dibattito pubblico con il vescovo donatista di Calama, Crispino⁴⁸⁵. Poco tempo dopo il secondo rifiuto, mentre viaggiava per la sua diocesi, Possidio venne attaccato da un presbitero donatista⁴⁸⁶. Scampato all'assalto, il vescovo chiamò quindi a rispondere delle azioni del presbitero la sua controparte donatista, tentando di fare applicare all'avversario le sanzioni imperiali previste contro gli eretici⁴⁸⁷. Alla fine di un lungo *iter* (Possid. *Vita Aug.* 12, 5-6) che vide la questione passare dai magistrati municipali (Aug. *C. Cresc.* 3, 48, 52) fino al proconsole d'*Africa*, Flavio Gaudenzio⁴⁸⁸, la decisione venne presa da quest'ultimo, il quale, dopo un dibattito fra i due vescovi (*Ibid.* 7), fece commutare al vescovo donatista la multa di 10 libbre d'oro che spettava ai rei di eresia (Aug. *C. Cresc.* 3, 47, 51):

Et memorabili Augustino antistite omnimodis instante ad controuersiam ambo illi Calamenses episcopi uenerunt, et de ipsa diversa communionem tertio conflictum se cum egerunt, magna populorum Christianorum multitudine causae exitum et apud Carthaginem et per totam Africam exspectante, atque ille est Crispinus proconsulari et libellari sententia pronuntiatus haereticus (Poss. *Vita Aug.* 12, 7).

⁴⁸⁵ PCBE I: *Crispinus* 1, 252-253.

⁴⁸⁶ Possid. *Vita Aug.* 12, 4-6; Aug. *Ep.* 105, 2, 4; *C. Cresc.* 3, 46, 50 PCBE I: *Crispinus* 2, 254.

⁴⁸⁷ *CTh.* 16, 5, 21: promulgato da Teodosio nel 392 prevedeva riscossioni e multe molto dure verso gli eretici. I donatisti africani, essendo considerati scismatici e non eretici, per lungo tempo non furono oggetto dei provvedimenti previsti dall'editto.

⁴⁸⁸ PLRE II: *Gaudentius* 5, 493-494.

Per quanto non vi sia la chiarezza esplicita di *Vita Aug.* 6, 1-2, l'utilizzo del plurale in riferimento al *populus Christianus* e la successiva contestualizzazione territoriale lasciano intendere che tutta la cristianità africana, nella somma delle sue diverse comunità, fosse in attesa del giudizio del proconsole. La sentenza doveva essere considerata un punto di svolta fondamentale nella risoluzione della controversia che da più di mezzo secolo divideva i cristiani d'*Africa*. Era chiaro che la condanna o meno dei donatisti come eretici avrebbe influito notevolmente sugli eventi. Possidio, a posteriori, descrive con enfasi la situazione, presentando una cristianità con il fiato sospeso che, da quel momento in poi, non sarebbe stata più la stessa. Identificati come eretici, i donatisti divennero, agli occhi dell'amministrazione imperiale, l'alterità. A nulla valse l'appello di Crispino alla corte imperiale: con l'emanazione della costituzione datata al 12 febbraio del 405⁴⁸⁹ l'imperatore Onorio dichiarò infatti i donatisti eretici a tutti gli effetti, commutando loro le sanzioni imperiali previste dalla legislazione⁴⁹⁰. Ai cattolici vennero dunque concessi i mezzi per eradicare l'alterità rappresentata dalla comunità donatista, assimilandola a sé e uniformandola ai dettami imperiali. L'identificazione dei donatisti come alterità è pertanto prevalente nell'opera di Possidio: essi, infatti, più volte sono accostati a manichei e pagani (Possid. *Vita Aug.* 7, 1; 18, 7) e contrapposti alla comunità cattolica, identificata dai sintagmi *populus Christianus* (*Ibid.* 24, 14), *plebs Dei* (*Ibid.* 4, 1; 23, 2) e *plebs catholica* (*Ibid.* 12, 1)⁴⁹¹.

Donatisti, manichei e pagani prima (Possid. *Vita Aug.* 9; 14; 15; 16), ariani e pelagiani poi (*Ibid.* 17-18), nella prima parte della *Vita* (*Ibid.* 1-18)⁴⁹² è l'avversario religioso a rappresentare l'alterità rispetto alla comunità in cui Possidio si identifica e di cui Agostino è il campione. Tale contesto cambia parzialmente nella terza parte dell'opera (*Ibid.* 27, 6-31), in cui Possidio descrive gli ultimi anni di vita del vescovo, funestati dall'arrivo dei Vandali in *Africa* (*Ibid.* 28, 4). La compagine vandala, di cui è sottolineata la diversa composizione etnica – due gruppi principali, *Vandali* e *Alani*, a cui si erano sommati gruppi di *Gothi* e *aliamur diversarum personae* –, assume il ruolo di alterità principale dell'opera, ultimo avversario con

⁴⁸⁹ *CTh.* 16, 6, 3-5; cfr. 16; 5, 38.

⁴⁹⁰ L'intercessione dei vescovi cattolici che non desiderava che i donatisti fossero considerati martiri dall'opinione pubblica, fece in modo in molti casi di impedire la riscossione delle multe. Vd. Possid. *Vita Aug.* 12, 8-9; Aug. *C. Cresc.* 3, 46, 50; *Ep.* 105, 2, 4.

⁴⁹¹ I termini in questione, anche senza un aggettivo che li specifichi, vengono usati prevalentemente per indicare la comunità dei fedeli. Sullo slittamento semantico subito, in epoca tardo antica, dai termini *populus* e *plebs* come effetto della cristianizzazione della società vd. Evers 2010.

⁴⁹² Riprendo qui la divisione dell'opera in tre parti (vita – *mores* – ultimi atti e morte) proposta già nell'edizione di Pellegrino 1955 e ripresa da Lombardi 2010.

cui Agostino, tuttavia, non ebbe modo di confrontarsi. Il nuovo nemico, infatti, si sostituisce all'eretico e al pagano nel rappresentare l'alterità, ma, a differenza di questi ultimi, esso agisce su un piano completamente diverso da quello ecclesiastico-religioso. Se con l'eretico e il pagano era possibile dibattere e cercare un confronto/scontro, ciò non era attuabile con i Vandali e i loro alleati o quantomeno con quelli descritti da Possidio. La narrazione del vescovo di Calama esclude, difatti, in modo categorico la possibilità di confronto con tale alterità, descritta come ostile e violenta. Il capitolo ventottesimo della *Vita*, in particolare, fornisce il primo resoconto dettagliato degli effetti dell'avanzata vandala sulla Chiesa e la comunità cattolica in *Africa*:

[Avvenne che i Vandali e i loro alleati] *ex Hispaniae partibus transmarinis nauibus Africae influxisset et inruisset; uniuersaque per loca Mauritaniarum etiam ad alias nostras transiens prouincias et regiones, omni saeuens crudelitate et atrocitate, cuncta quae potuit, exspoliatione, caedibus, diuersisque tormentis, incendiis, aliisque innumerabilibus et infandis malis depopulata est; nulli sexui, nulli parcens aetati, nec ipsis Dei sacerdotibus uel ministris, nec ipsis ecclesiarum ornamentis seu instrumentis uel aedificiis. Et hanc ferocissimam hostium grassationem et uastationem, ille Dei homo, et factam fuisse et fieri, non ut ceteri hominum sentiebat et cogitabat: sed altius et profundius ea considerans, et in his animarum praecipue uel pericula uel mortes praeuidens [...] Videbat enim ille homo Dei ciuitates excidio perditas, pariterque cum aedificiis uillarum habitatores, alios hostili nece extinctos, alios effugatos atque dispersos; ecclesias sacerdotibus ac ministris destitutas, uirginesque sacras et quosque continentes ubique dissipatos; et in his alios tormentis defecisse, alios gladio interemptos esse, alios in captiuitate, perdita animi et corporis integritate ac fidei, malo more et duro hostibus deseruire. Hymnos Dei et laudes de ecclesiis deperisse, aedificia ecclesiarum quam plurimis locis ignibus concremata, solemnia quae Deo debentur de propriis locis desisse sacrificia, sacramenta diuina uel non quaeri, uel quaerenti qui tradat non facile reperiri. In ipsis montium siluis, cauernis petrarum et speluncis confugientes, uel ad quasque munitiones, alios fuisse expugnatos et interfectos, alios ita necessariis sustentaculis euolutos atque priuatos, ut fame contabescerent; ipsosque ecclesiarum praepositos et clericos, qui forte Dei beneficio uel eos non incurrerant, uel incurrentes euaserunt, rebus omnibus exspoliatos atque nudatos egentissimos mendicare, nec eis omnibus ad omnia quibus fulciendi essent subueniri posse* (Possid. *Vita Aug.* 28, 4-9).

Sebbene sia complesso determinare quanto di ciò che è descritto sia oggetto dell'amplificazione retorica del vescovo di Calama – il che rende arduo il suo utilizzo nella ricostruzione storica

del periodo⁴⁹³ –, è però possibile prendere in esame l'immagine che, attraverso tale descrizione, il vescovo volle veicolare: in primo luogo si nota come il passo mostri chiaramente come fosse la comunità dei fedeli, la Chiesa cattolica d'*Africa*, composta dal suo *clerus* e dal suo *populus*, a essere il principale gruppo di riferimento in cui Possidio identificava Agostino e se stesso e come i Vandali, invece, fossero l'alterità che metteva a rischio tale comunità. L'inizio del quinto paragrafo è indicativo infatti per avere ulteriore conferma di quale fosse l'orizzonte territoriale di Possidio, di quale, dunque, fosse l'estensione della comunità in cui egli si identificava e che considerava posta sotto scacco dal nemico barbarico: sbarcati secondo il vescovo di Calama in un luogo non definito delle *Mauritaniae* i nemici giunsero *etiam ad alias nostras [...] prouincias et regiones*. Se il sintagma *per loca Mauritaniarum* – lo stesso plurale è alquanto eloquente – è segnale evidente dell'incertezza che regnava, a più di una decade dallo sbarco dei Vandali, sul preciso luogo del loro arrivo e sul percorso da essi compiuto, è però il complemento di moto a luogo a essere la chiave per comprendere l'estensione della comunità di cui Possidio era partecipe: il possessivo *noster* sottolinea in modo chiaro il sentimento di appartenenza che legava l'autore al territorio in cui viveva, il plurale che connota l'intero sintagma delinea la vastità dell'area a cui egli faceva riferimento. Sono tutte le *prouinciae* e le *regiones* d'*Africa* a essere sotto scacco da parte dei Vandali, sono tali aree nel loro insieme – il pronome indefinito *alius* attesta come quest'area sia comprensiva anche delle *Mauritaniae* – a cui Possidio afferma di appartenere. Tutti i soggetti inclusi in tale estensione territoriale erano identificati nello stesso gruppo in quanto tutti, allo stesso modo, erano soggetti alla distruzione portata dai Vandali e dai loro alleati; l'attenzione riservata al clero e al destino dei membri della comunità cattolica è però la cifra per comprendere quale parte di questa comunità Possidio volesse mettere in evidenza. Vescovo cattolico che racconta il destino dell'*Africa* dagli occhi piangenti di un anziano Agostino, egli non può non riservare l'attenzione maggiore alle tragedie che occorrono alla sua comunità: era la comunità cattolica nel suo insieme che doveva emergere come maggiormente colpita da tali avversità. La narrazione possidiana dà l'impressione, tuttavia, di mal celare un'incongruenza di fondo, di nascondere la mancata comprensione di un mutamento

⁴⁹³ La veridicità o meno dei contenuti del passo in questione è da tempo oggetto del dibattito storiografico: il passo è difatti centrale per la piena comprensione dello svolgimento della prima fase dell'avanzata vandala in *Africa* e in particolare per la comprensione dell'entità dei danni subiti dalla Chiesa cattolica. Il punto della questione è riassunto ottimamente da Isola 1990, 40-47 che, sostenendo l'attendibilità di Possidio come fonte storica, presenta nel farlo anche le tesi storiografiche di chi, invece, considerava il resoconto di Possidio come oggetto di amplificazione retorica volta a scusare la sua fuga verso Ippona (cfr. Courtois 1955, 165-166; Diesner 1962). Sulla questione dell'inaccuratezza del testo possidiano si veda Mohrmann 1975, XLVI-XLIX; Bastiaensen 1985. Ultimo fra i molti a dubitare della piena attendibilità della ricostruzione di Possidio è Whelan 2018, 1-8, il quale presenta inoltre una bibliografia aggiornata sull'argomento, a cui rimando per un approfondimento della questione.

che sembra attanagliare lo stesso autore. I Vandali erano giunti in *Africa* per volere di Dio – *diuina uoluntate et potestate* (*Ibid.* 28, 4) –, ma nel presente di Possidio mettevano a rischio con la loro presenza la salvezza delle anime della comunità cattolica. Tale antinomia è ben espressa in *Vita Aug.* 28, 6, dove Possidio sottolinea proprio come Agostino avesse compreso, già al momento degli eventi, il pericolo più profondo rappresentato da questi devastatori, il rischio in cui incorrevano le anime davanti a questo nemico. Significativo, in merito, è notare il modo in cui Possidio definisce la stessa compagine vandala: essa, dopo la sua prima e dettagliata identificazione (Possid. *Vita Aug.* 28, 4), per il resto della *Vita* viene infatti nominata, nel suo insieme, principalmente tramite il sostantivo *hostis* (*Ibid.* 28, 4; 6; 8; 12; 29, 1): il nemico. Va evidenziato come tale sostantivo non sia mai usato nell'opera prima del ventottesimo capitolo e, dunque, prima della comparsa dei Vandali. L'avversario religioso, identificato sempre con accurata precisione terminologica, non è infatti mai definito *hostis*, nemmeno nei casi in cui esso era protagonista di azioni violente contro la comunità cattolica: esemplificativo è che i *circumcelliones, inauditum hominum genus peruersum ac uiolentum* (*Ibid.* 10, 1), non siano mai identificati in tal modo. Parimenti, è altresì rilevante notare come Possidio non utilizzi l'aggettivo sostantivato *barbarus* per indicare l'insieme dei popoli sbarcati in *Africa* – solo nel riportare l'*Epistula* 228 di Agostino, dunque, indirettamente, egli utilizza l'aggettivo *barbaricus* in tale accezione (Possid. *Vita Aug.* 30, 14). Il termine usualmente più comune per indicare l'alterità è quindi omissso dal vescovo di Calama e il motivo di tale scelta è probabilmente da ricercare nell'immagine che egli voleva fornire dei Vandali e dei loro alleati: il termine *barbarus*, per quanto ideale per identificare l'alterità, non doveva nell'ottica di Possidio essere coerente con quanto da lui descritto. Il termine *barbarus*, infatti, per quanto veicolasse, per sua stessa natura, un'immagine che non era positiva, non indicava necessariamente nemmeno un'alterità che aveva un ruolo prettamente negativo. Nella *Vita* stessa vi è un esempio palese che esplica tale ambiguità: sono *Gothi, barbari* dunque, quelli che con il *comes* Bonifacio tentarono di difendere, secondo la narrazione di Possidio (*Ibid.* 28, 12: *cum Gothorum foederatorum exercitu*), la *ciuitas* di Ippona e la comunità cattolica in essa rifugiatasi – fra cui va ricordato vi era, oltre ad Agostino, lo stesso Possidio –, mentre *hostis* erano coloro che la assediavano. Con alcuni *barbari* era possibile pertanto dialogare e rapportarsi, alcuni di essi erano lo strumento inconsapevole dell'azione di Dio, altri erano alleati dell'Impero; alcuni erano destinatari del proselitismo cattolico, altri ancora, non solo erano già cristiani, ma erano parte integrante della comunità cattolica stessa. È possibile che l'utilizzo del termine *hostis* per indicare gli invasori fosse atto ad eliminare proprio questa ambiguità: i Vandali e i loro alleati dovevano apparire, a coloro i quali fruivano della *Vita Augustini*,

incontrovertibilmente come nemici indefessi, i quali, in armi, mettevano a rischio le vite e le anime dei fedeli cattolici. Con essi non poteva e non doveva esserci un dialogo, in quanto, a causa della loro presenza e delle loro azioni, i Vandali mettevano in pericolo la salvezza eterna di coloro con cui venivano a contatto (*Ibid.* 28, 6). La morte, la fuga o la cattura e la conseguente schiavitù erano le uniche alternative davanti al nuovo nemico. Ed è proprio il cadere nelle mani dei nemici che viene descritto essere il destino peggiore in cui si poteva incorrere, in quanto coloro che erano catturati subivano un trattamento durissimo e perdevano l'integrità e la fede, venendo distrutti sia nell'anima che nel corpo (*Ibid.* 28, 7). Non traspare, dunque, dalla narrazione del vescovo, l'accettazione di un cambiamento politico e della conquista militare che, al momento della redazione della *Vita*, stava avvenendo e aveva già determinato la caduta in mano vandala di più di metà del territorio africano, ma piuttosto viene esplicitata la completa inconciliabilità con il nuovo popolo che si stava imponendo sul territorio africano, la cui presenza era ritenuta un grave pericolo per le anime dei fedeli cattolici. L'immagine, amplificata o meno, delle devastazioni da essi portate era atta a veicolare questo messaggio. Inizialmente semplice strumento della volontà di Dio – che il loro arrivo fosse una punizione per i peccati degli abitanti dell'*Africa*, come sostenuto da Quodvultdeus⁴⁹⁴, non viene specificato –, i Vandali avevano trasceso il loro ruolo e andavano considerati e rappresentati come un nemico che andava affrontato e sconfitto, essi erano a tutti gli effetti *Romaniae euersores* (*Ibid.* 30, 1).

Anche per quanto concerne la *Vita Fulgentii*, il termine *Afer* è attestato una sola volta nell'intera opera, ma, a differenza di quanto accade nell'opera di Possidio, è più complesso determinare l'orizzonte comunitario da esso indicato: il contesto del passo in cui il vocabolo occorre e le diverse informazioni in esso veicolate, inficiano, in parte, la precisa comprensione di quanto indicato dal termine stesso. Nella *Vita* è narrato che a seguito della morte prematura del padre Claudio fu la madre, Mariana, a farsi carico dell'educazione del giovane Fulgenzio. Ella gli impedì di studiare il latino fino a che il giovane Fulgenzio non avesse imparato il greco, in modo tale che, anche vivendo fra gli africani, egli potesse vantare una conoscenza di quella lingua straniera come se l'avesse appresa fra i Greci:

Quem religiosa mater, moriente celeriter patre, Graecis litteris imbuendum primitus dedit; et quamdiu totum simul Homerum memoriter reddidisset, Menandri quoque multa percurreret, nihil de Latinis permisit litteris edoceri, uolens eum peregrinae linguae teneris adhuc annis percipere notionem quo facilius posset, uicturus inter

⁴⁹⁴ Vd. *Supra*, pp. 26-29.

Afros, locutionem Graecam seruat is aspirationibus tanquam ibi nutritus exprimere

(*Vita Fulg.* 1, 4).

Passo descrittivo volto ad esaltare la profondità dell'istruzione del giovane Fulgenzio, esso risulta centrale nella questione del legame fra appartenenza territoriale e lingua. Oltre alle evidenti informazioni che fornisce, come tutto il primo capitolo della *Vita Fulgentii* d'altronde, in merito alla παιδεία di un membro di una famiglia di ceto elevato nell'*Africa* vandalica di fine V secolo, la terminologia utilizzata nel passo permette di riflettere sia sulla questione linguistica, sia su chi fossero gli *Afri* ivi nominati.

Speculare troppo sulle motivazioni soggiacenti l'utilizzo del termine *peregrinus* da parte dell'*Anonymus Auctor* è cosa da evitare: non conoscendo la precisa identità dell'autore e mancando qualsivoglia indicazione politica da lui espressa nella *Vita* riguardo ai nuovi dominatori dell'*Africa*⁴⁹⁵, non è possibile, difatti, determinare se l'utilizzo di quel particolare aggettivo volesse esprimere altro, oltre alla mera considerazione oggettiva che il greco non era parlato comunemente dagli africani. Per quanto il dubbio possa sfiorarci, è però molto più probabile ritenere verosimile quest'ultima considerazione e ipotizzare che egli utilizzasse il termine senza alcun significato recondito. D'altronde, lo stesso Agostino, nel ricordare la difficoltà avuta nell'apprendimento della lingua greca e dei suoi classici, scritti in lingua *peregrina*, si chiedeva se essa fosse condivisa dai fanciulli greci che leggevano Virgilio (*Aug. Conf.* 1, 14, 3).

Va specificato che, sebbene il greco fosse indicato come lingua considerata *peregrina* dalla madre di Fulgenzio, tale considerazione non implica che tale lingua non fosse utilizzata in territorio africano: lo stesso passo della *Vita* testimonia che la decisione presa dalla madre fosse stata determinata dal voler che il figlio apprendesse il greco come lingua madre, non che lo studio del greco non fosse previsto nell'istruzione di un pupillo di elevato ceto sociale. La stessa documentazione letteraria pervenuta fornisce prove atte a confermare l'uso del greco nell'*Africa* di tardo periodo vandalo: Leslie Dossey⁴⁹⁶, ad esempio, ha datato all'inizio di VI secolo e localizzato nell'*Africa* vandalica periodo e luogo di redazione di un *Commentario a Giobbe*⁴⁹⁷, scritto in greco da un membro del clero ariano che poteva verosimilmente, secondo quanto sostenuto da A. Merrills e R. Miles, essere sia un membro di ceto elevato della comunità

⁴⁹⁵ Vd. *Supra*, pp. 167-170.

⁴⁹⁶ Dossey 2003.

⁴⁹⁷ Pseudo-Origenes, *In Iob commentarius*.

romano-africana, che un soggetto della stessa categoria sociale, ma vandalo⁴⁹⁸. Similmente, il *corpus* fulgenziano dà testimonianza non solo della padronanza che di tale lingua aveva lo stesso Fulgenzio, ma anche di quella che dovevano possedere alcuni dei suoi avversari: dai dieci libri – ora rimasti solo in forma frammentaria – che vennero prodotti dal dibattito (*Vita Fulg.* 27, 61) che vide contrapposto il vescovo di Ruspe e un certo Fabiano⁴⁹⁹, di confessione ariana, si nota infatti come Fulgenzio, conscio delle capacità dell'avversario e della sua preparazione, citi sia l'Eneide (Fulg. *C. Fab.* frg. 3, 10; 34, 8) che, direttamente dal greco, vari passi delle scritture (*Ibid.* 2, 1; 2, 3; 2, 4; 3, 11; 3, 12; 3, 13; 12, 3; 4, 11; 5, 4; 15, 5).

Conosciuto e utilizzato nell'*Africa* di VI secolo, ciò non di meno il greco era percepito come lingua *peregrina* rispetto al territorio africano. Era infatti il latino ad essere considerato lingua degli *Afri*. Parlato correntemente sia dai Vandali che dai romano-africani, il latino era lingua di cultura – in tale lingua erano prevalentemente redatte le opere letterarie laiche ed ecclesiastiche scritte sul territorio –, era lingua corrente nell'ambiente ecclesiastico ed era lingua burocratico-amministrativa per il regno vandalo. Per quanto l'*Anonymus Auctor* e la stessa madre di Fulgenzio potessero essere coscienti della pluralità linguistica che contraddistingueva l'*Africa* – determinata anche solo dalla presenza di un'altra lingua parlata dai Vandali oltre al latino⁵⁰⁰ – non doveva esserci altra lingua che più del latino essi potessero considerare come propriamente africana. Date queste premesse non sorprende che del punico non venga fatta alcuna menzione. Non è dato sapere se fosse parlato nelle zone interne della *Byzacena* o se lì fosse scomparso da tempo: l'assenza di qualsivoglia notizia a riguardo non consente di compiere alcuna supposizione che non sia puramente speculativa. Come già sottolineato, è possibile che, mancando lo spunto determinato dalla supposta esaltazione che i donatisti facevano della lingua punica, nel loro affermare che la loro Chiesa in *Africa* era l'unica vera Chiesa, non vi fosse alcun motivo per fare riferimento a una lingua locale che, già in epoca agostiniana, non era parlata da tutti gli *Afri*. È altresì possibile che la lingua parlata localmente da un numero imprecisato di abitanti dell'*Africa* – il cui nome stesso, al di fuori del territorio africano, veicolava l'idea di falsità – non fosse nemmeno contemplata fra l'alta aristocrazia

⁴⁹⁸ Merrills-Miles 2010, 198-199.

⁴⁹⁹ PCBE I: *Fabianus*, 380.

⁵⁰⁰ Per un approfondimento su tale lingua rimando a Onesti 2002, 133-203; 2013a; b. Interessante è notare come l'autore della *Collatio Augustini cum Pascentio* (15, 199-206) chiami *barbara* la lingua dei Vandali (Onesti 2013a, 156; 2013b, 179-180) e sottolinei che essa venisse usata in ambito liturgico: nel passo, infatti, viene fatta menzione dell'invocazione *froia arme* (*Domine miserere*), che sarebbe pronunciata, a detta dell'autore, non solo dai *barbari*, *sed etiam Romanis* (cfr. un'altra attestazione notevole della lingua parlata dai *barbari* si riscontra in AL (SB), 279).

africana, a cui Fulgenzio apparteneva: il passo in questione tratta pur sempre del resoconto dell'istruzione data ad un individuo di cui viene messa in evidenza, fin dal primo paragrafo dell'opera, l'appartenenza a una famiglia che vantava un retaggio senatoriale (*Vita Fulg.* 1, 1). La comunità degli *Afri*, intesa dal punto di vista della madre di Fulgenzio, poteva verosimilmente non contemplare coloro che nell'*Africa* di fine V secolo parlavano punico così come, forse, essi potevano non essere contemplati dallo stesso *Anonymus Auctor* che fornisce il resoconto di tale vicenda.

Per quanto l'unicità dell'occorrenza del termine *Afer* e il contesto in cui si trova rendano complesso comprendere quale fosse la comunità indicata in *Vita Fulg.* 1, 4, gli *Afri* sembrano essere un gruppo di ampio respiro. Cercando un parallelo l'utilizzo che del termine viene fatto potrebbe verosimilmente richiamare la terminologia che, da lì a poco, avrebbe utilizzato Procopio. Lo storico di Cesarea, infatti, nel definire la popolazione africana dopo la conquista bizantina distingue chiaramente tre comunità: i Ῥωμαῖοι – gli uomini dell'Impero d'Oriente, soldati e amministratori sbarcati nel 533 –, i Λίβυες, gli abitanti della Λιβύη, dell'*Africa* – la popolazione che l'esercito orientale era venuta a liberare⁵⁰¹ (Procop. *BV*, 1 (3), 16, 3) – e i Μαυρούσιοι, presentati da Procopio come il barbaro classico, non civilizzato e senza una logica di comportamento degna di essere analizzata⁵⁰². È possibile ritenere che i Λίβυες indicati da Procopio, e da lui distinti dai Vandali (Βανδίλοι), fossero la stessa comunità indicata dal termine *Afri* dall'*Anonymus Auctor*. Evidente è però la differenza prospettica dello sguardo sugli eventi che divide lo storico di Cesarea dall'autore della *Vita*. Benché l'*Anonymus Auctor* scrivesse a conquista bizantina avvenuta, rimane quindi il dubbio se, dopo più di un secolo di controllo vandalo sull'*Africa*, egli potesse includere quelli che Procopio identificava così chiaramente come Vandali – per la loro evidente diversità dai Λίβυες – fra i soggetti indicati dal termine *Afer*.

In area africana, come giustamente sottolinea Jonathan Conant⁵⁰³, i Vandali delle classi più elevate avevano assimilato molto in fretta le abitudini e le caratteristiche dell'aristocrazia

⁵⁰¹ Sulla costruzione dell'identità africana da parte della propaganda bizantina vd. Rodolfi 2008.

⁵⁰² Su queste questioni vd. Modéran 2003a, 32-38.

⁵⁰³ Conant 2012, 52-57; 136 sottolinea che l'aristocrazia vandala e quella romano-africana ebbero interessi comuni come la caccia (Procop. *BV*, 2 (4), 6, 7; per evidenze iconografiche musive vd. Dunbabin 1978; *AL* (SB), 299, 302, 329, 330, 355), gli spettacoli ludici – di cui, fino al VI secolo, sono pervenute significative attestazioni sia nelle grandi città che nell'entroterra africano (e.g. Leone 2007, 140; *AE* 1973, 198 n. 622; Vd. *Supra*, p. 162) –, i bagni termali – gli stessi sovrani vandali furono costruttori di complessi termali (CIL VIII, 25362; *AL* (SB), 201-205), e la cura dei fiori e dei giardini (Procop. *BV*, 1 (3), 17, 10; *AL* (SB), 72-74, 327, 361 364; 367). Nei componimenti poetici di Luxorius (vd. *Supra*, pp. 162), nota Conant, l'autore sembra essere interessato ai costumi sessuali di

romana tarda, tanto da rendere difficoltoso distinguerli e differenziarli per cultura e costumi dai romano-africani, ma non così tanto da impedire che i soggetti che vivevano quei momenti potessero distinguere chiaramente chi fosse vandalo e chi no⁵⁰⁴. Sempre Conant⁵⁰⁵ evidenzia come, sebbene ci fosse la possibilità che i membri di alto ceto dell'*Africa* vandalica si percepissero come *Romani*⁵⁰⁶, dichiarare apertamente la propria romanità avrebbe avuto un peso politico significativo, in quanto una simile dichiarazione sarebbe stata interpretabile come una testimonianza di lealtà all'Impero. Per tale motivo, dunque, mancherebbero sostanzialmente aperte affermazioni di romanità negli autori di epoca vandala, laici o ecclesiastici che fossero; mancanza che si riflette chiaramente nella terminologia: le poche attestazioni in cui il termine *Romanus* occorre non sembrano difatti mai fare riferimento a una precisa affermazione identitaria – anche scrivendo a conquista bizantina avvenuta, negli unici due casi in cui l'*Anonymus Auctor* utilizza il termine *Romanus*, ad esempio, egli non ne fa uso come etnonimo, ma al fine di indicare gli abitanti della città di Roma (*Vita Fulg.* 9, 27; 25, 54).

Il punto della questione è dunque riuscire a comprendere se, nel VI secolo, nell'ottica dell'*Anonymus Auctor*, il termine *Afer* fosse utilizzato per indicare gli abitanti di un determinato territorio nel loro insieme o per indicare una comunità all'interno del regno vandalo che distingueva se stessa da coloro che Procopio identifica come Vandali. La terminologia utilizzata nella stessa *Vita* non fornisce, tuttavia, una risposta atta a dirimere la questione: se l'appartenenza di Fulgenzio a una famiglia di origine senatoria e, dunque, i suoi legami con l'aristocrazia imperiale sono più volte rimarcati (e.g. *Ibid.* 1, 1; 7, 20), non vi è però alcun caso evidente che dimostri con certezza che con il termine *Afer* non fossero identificati anche i Vandali. L'unico altro caso in cui viene fatto riferimento esplicito alla comunità africana nel suo insieme, infatti, non chiarisce la questione. L'*Anonymus Auctor*, rivolgendosi al successore di Fulgenzio alla cattedra di Ruspe, Feliciano, nel *Prologus* della *Vita* afferma:

Propterea mihi diutissime beati Fulgentii pontificis, tui scilicet praecessoris, a quo simul nutriti sumus, et nomen et gratiam cogitanti, dum frequenter ante oculos cordis mei magister egregius uersaretur, dolebam tanti uiri solatio caruisse populos Africanos (*Vita Fulg.* Prol. 1).

coloro che lo circondano e alla derisione delle abitudini del ceto aristocratico, piuttosto che alla sua composizione (*AL* (SB), 292, 296, 297, 304, 305, 312, 316, 317, 324, 331, 353, 356, 357, 359).

⁵⁰⁴ Conant 2012, 59.

⁵⁰⁵ *Ibid.* 186-188.

⁵⁰⁶ Il rimando è a Jones 1959, 295.

Il sintagma utilizzato nel *Prologus* fa chiaramente riferimento all'insieme delle comunità di fedeli del territorio africano, trovando riscontro nel passo di *Vita Fulg.* 13, 32⁵⁰⁷, in cui l'autore riporta che la fama di Fulgenzio si era diffusa, dopo l'ottenimento del presbiterato, in *omnes Africae prouinciae* e nei numerosi passi in cui nella *Vita Fulgentii* il termine *populus* viene utilizzato per indicare la comunità dei fedeli cattolici (*Ibid.* 14, 35-36; 19, 43; 21, 46: *Carthaginensis [...] populus*; 21,47; 21, 49; 26, 56; 27, 56; 27, 61; 28, 65). Le comunità indicate con il sintagma *populi Africani* sono dunque comunità distinte sulla base di una divisione religiosa – non a partire da una differenziazione etnica – e accomunate dalla medesima appartenenza a una più ampia comunità ecclesiastica, che si riconosceva e identificava in un solo territorio definito dal termine *Africa*. È pertanto verosimile ritenere che entro tali comunità vi fossero soggetti di *natio* diversa: già nell'*Historia persecutionis* era infatti testimoniato che soggetti *in habitu barbarico* frequentavano le chiese nicene di Cartagine (Vict. Vit. *Ibid.* 2, 8-9). Il problema di fondo tuttavia rimane, in quanto non è dato sapere se il sostantivo *Afer* veicolasse la stessa idea del vocabolo *Africanus*: mentre quest'ultimo, per come è utilizzato nel complesso delle occorrenze della *Vita Fulgentii*, è infatti utilizzato come indicatore geografico, non c'è alcuna evidenza testuale atta a provare che il termine *Afer* indicasse similmente un gruppo basato sull'appartenenza a un territorio e non un gruppo distinto su base etnica, politica o culturale. Lo stesso contesto in cui il termine *Afer* compare è difatti completamente diverso da quello in cui è contenuto il sintagma già menzionato.

Un tentativo ulteriore per dirimere la questione è esaminare quali termini siano utilizzati per indicare i Vandali e se le loro occorrenze possano portare a supporre che nella *Vita* vi fosse una distinzione precisa fra gli stessi Vandali e coloro che in essa erano indicati dal termine *Afer*. Nuovamente, tuttavia, le attestazioni che si riscontrano non sono dirimenti. Dei vocaboli *Vandalus* o *Wandalus* non è mai fatto uso nell'intera opera e le stesse attestazioni che si hanno del termine *barbarus* non sembrano delucidare appieno la questione. Vi sono infatti solo due casi in cui tale termine appare nella *Vita Fulgentii*: nel primo di essi, il vocabolo viene utilizzato per fare riferimento a un presbitero ariano (*Vita Fulg.* 6, 17), nel secondo, per indicare il re dei Vandali Thrasamundo (*Ibid.* 21, 47). In entrambi i casi l'*Anonymus Auctor* utilizza il termine *barbarus* per definire due individui specifici e non per indicare un intero popolo. In ambedue le occasioni, la presenza del termine *barbarus* sembra, inoltre, avere una precisa funzione strumentale all'interno della narrazione. In *Vita Fulg.* 21, 47, Thrasamundo, usualmente definito con il solo titolo di *rex*, viene indicato come *rex barbarus* con l'intento di accentuare

⁵⁰⁷ Vd. *Supra*, pp. 180-181.

le sue capacità cognitive e così esaltare le doti del vescovo di Ruspe. Facendo riferimento alle *Responsiones*, redatte da Fulgenzio in risposta ai *Dicta regis Thrasamundi*, a lui inviati dal re, l'*Anonymus Auctor*, infatti, afferma:

Quas cum multis sapientibus uiris diu multumque collatas et ad populi fidelis notitiam perductas, regi quoque longa expectatione suspenso tradidit ingerendas. Quas ille rex barbarus intentissime perlegens, quia numquam praedestinatus fuerat ad salutem laudat sapientiam, miratur eloquentiam, praedicat humilitatem neque tamen meretur intellegere ueritatem. Carthaginensis autem populus triumphis spiritalibus interpres, propositiones regis fuisse conuictas laeto murmure confitetur et catholicam fidem semper esse uictricem, coniunctis beati Fulgentii laudibus, gloriatur (Vita Fulg. 21, 47).

Il tema è una rielaborazione di quanto scritto dallo stesso Fulgenzio nel *Ad Thrasamundum* (1, 2, 2), in cui il vescovo di Ruspe, al fine di lodare il sovrano, poneva l'accento sulla presunta *inscitia* che contraddistingueva i *barbari*, così da esaltare ancor di più le doti che, a suo dire, caratterizzavano il re stesso⁵⁰⁸. Conclusosi il regno di Thrasamundo e il dominio dei Vandali sull'*Africa*, la lode del sovrano, volta a rendere più probabile che egli prestasse orecchio alle posizioni dottrinali nicene, non era più necessaria. Il tema della *barbara inscitia* è dunque richiamato dall'autore *Vita* con un fine diverso da quello fulgenziano: egli desiderava, infatti, mettere in evidenza come lo stesso re, per quanto fosse dotto per essere *barbarus* e, seppur comprendesse, anche in quanto tale, la sapienza, l'eloquenza e l'umiltà di Fulgenzio, non poteva comunque discernere la verità contenuta negli scritti del vescovo di Ruspe, non essendo predestinato alla salvezza⁵⁰⁹.

L'occorrenza del termine che si riscontra in *Vita Fulg.* 6, 17 si iscrive, invece, nel resoconto dettagliato delle caratteristiche del persecutore che, nel territorio di Sicca Veneria angariò Fulgenzio, il co-abate Felice e i loro monaci:

In territorio denique Siccensi dum cogitant certas sedes statuere, regionis fecunditate dilectati, uirorum etiam fidelium fauore suscepti, presbyter quidam sectae Arianae, in fundo Gabardilla perfidiam praedicans, cui nomen quidem fuit inter

⁵⁰⁸ Vd. *Supra*, pp. 161-162. Cfr. Isola 1994-1995.

⁵⁰⁹ Isola 1987, 93, n. 75 sottolinea, a ragione, come l'autore richiami il motivo agostiniano della predestinazione, a lui noto attraverso il primo libro del *Ad Monimum* e il *De ueritate praedestinationis et gratiae Dei* di Fulgenzio, senza tuttavia comprenderlo appieno. Isola evidenzia, infatti, come le tesi espresse dell'*Anonymus Auctor* a riguardo siano molto approssimative: non solo a nessuno era dato sapere chi fosse predestinato o meno, ma soprattutto era errato ritenere che la mancata predestinazione incanalasse forzatamente l'uomo verso scelte negative.

homines Felix, sed uoluntas aduersus Deum semper infelix, natione barbarus, moribus saeuus, facultatibus potens, catholicorum persecutor acerrimus, beati Fulgentii nomen in illis regionibus clarum fieri sentiens, reconciliandos occulte multos quos deceperat suspicatur (Vita Fulg. 6, 17).

Similmente a quanto è stato riscontrato per il re Thrasamundo, anche in questo caso il termine *barbarus* sembra essere utilizzato in modo strumentale, al fine di accentuare l'immagine negativa che viene fornita del presbitero. *Barbarus, saeuus (saeuissimus: Vita Fulg. 6, 19), potens, acerrimus persecutor*, propugnatore di perfidia e appartenente alla *Ariana secta*. Il suo stesso nome, Felice⁵¹⁰, risulta essere fraudolento perché null'altro che *infelix* può essere chi volontariamente si allontana da Dio. Ogni termine utilizzato rappresenta un τόπος letterario negativo, tanto da rendere il presbitero un degno candidato al primato di individuo più riprovevole dell'intera *Vita*. Nemmeno il re Thrasamundo sembra, infatti, essere connotato così negativamente: caratterizzato anch'egli dalla *saeuitia*, tale tratto emerge solo come conseguenza della decisione dei vescovi di riprendere le ordinazioni episcopali e non sembra connotarlo a priori come invece avviene per Felice. Persecutore di cattolici (*Ibid.* 20, 44), come lo stesso presbitero, il re agisce cercando di circuire e ingannare i suoi avversari (e.g. *mens implacabilis; factio subdola*) e non avvalersi, quindi, della sola brutalità. Ancora, nel momento in cui il presbitero si trova in una situazione non dissimile a quella in cui è coinvolto Thrasamundo nel capitolo ventunesimo, egli agisce in modo alquanto belluino: come era accaduto per il re, anche il presbitero accetta di prestare orecchio a Fulgenzio tanto che l'*insanus furor* (*Vita Fulg.* 6, 18) che lo contraddistingueva viene placato per breve tempo dall'eloquenza del monaco. Felice tuttavia, pur comprendendo la saggezza di Fulgenzio, allo stesso modo dal re, diversamente da quest'ultimo non ne loda però apertamente le capacità e, per quanto si trovi in imbarazzo per i suoi comportamenti, sceglie di fare riprendere le violenze ai danni del monaco, in quanto non vuole dare l'impressione ai suoi di essersi rabbonito. La differenza con il re è pertanto ancora una volta evidente: se Thrasamundo, comprese le doti di Fulgenzio cerca il confronto mettendo il vescovo davanti a prove sempre più complesse nel tentativo di coglierlo in fallo, Felice risponde, invece, con violenza, facendolo frustare e infine scacciando colui che aveva fatto vacillare le sue certezze. Mentre il re ha degli obiettivi e fa di tutto per perseguirli, l'unico fine che sembra muovere il presbitero ariano è la violenza. Laddove Thrasamundo, nel suo piccolo, appare come personaggio sfaccettato, la figura di Felice è invece appiatta all'interno dello stereotipo classico del persecutore. L'intento denigratorio dell'*Anonymus*

⁵¹⁰ PCBE I: *Felix* 90, 441.

Auctor nel descrivere il presbitero è dunque così palese da lasciar supporre che dietro l'utilizzo del sintagma *natione barbarus* vi fosse di più che la semplice volontà di dichiarare l'origine del persecutore. Felice potrebbe essere stato verosimilmente un barbaro – è possibile ipotizzare che egli fosse un erede di coloro che si erano stanziati in *Africa proconsularis* dopo la conquista gensericiana – e la precisazione dell'estrazione etnica potrebbe essere un chiarimento fornito in considerazione del nome latino che egli portava; ritengo tuttavia più verosimile che a tale volontà di specificazione – che connota questo caso e non altri (cfr. *Vita Fulg.* 21, 48: del vescovo ariano Pinta e del presbitero Abrugil, i quali portavano nomi non latini, non viene specificata la *natio*) – soggiacesse la volontà di racchiudere in Felice il modello classico del persecutore che si era imposto nel corso del V secolo: il resoconto delle vicende avvenute nell'*Africana prouincia* è l'unico caso in cui Fulgenzio è oggetto di azioni persecutorie violente. Se si riflette su quanto il quadro presentato dall'*Anonymus Auctor* ricordi quello delle vicende dei confessori e dei martiri di cui viene data testimonianza nell'*Historia persecutionis*, non sembra tanto lontano dal vero il supporre che la narrazione degli eventi e la caratterizzazione dei soggetti agenti in essa sia stata estremizzata al fine di accentuare, da un lato, la malvagità dell'esponente della setta ariana ed esaltare, dall'altro, le virtù del monaco cattolico. La stessa pratica della rasatura dei capelli, inflitta da Felice, a Fulgenzio e suoi monaci ha una eco in simili azioni compiute dai *circumcelliones* e dai donatisti più di un secolo prima e indirizzate a umiliare e a disonorare l'avversario religioso al fine di impedirgli le attività sacerdotali (*Const. Sirmond.* 14; Cfr. *CTh.* 16, 2, 31; 16, 5, 46)⁵¹¹. In quest'ottica si comprende come la specificazione della *natio* barbarica, più che al desiderio di precisa distinzione etnica fra Romani e Vandali, andrebbe ascritta alla volontà di veicolare tutto il portato semantico negativo che connotava il termine stesso. Felice, rispetto a Fulgenzio, *uir omnino delicati corporis utpote ex familia natus illustri* (*Vita Fulg.* 7, 20), è l'alterità personificata. Fulgenzio essendo oggetto delle sevizie del barbaro ottiene, a cavallo di V e VI secolo, la sua personale *Passio*.

Sebbene in entrambi i casi esaminati il termine *barbarus* fosse utilizzato per indicare due soggetti che *barbari*, dal punto di vista di un Romano di IV-V secolo, lo erano indubitabilmente (quantomeno su Thrasamundo non vi sono dubbi), la strumentalità che caratterizza l'utilizzo del vocabolo all'interno dei contesti in cui occorre potrebbe lasciare supporre che l'identificazione complessiva dei Vandali come *barbari* non fosse più così comune nell'*Africa* di VI secolo, o quantomeno che non lo fosse in alcuni ambienti o in certe

⁵¹¹ Rossi 2013, 289 sottolinea, facendo riferimento alle azioni compiute dai *circumcelliones*, che il rasare il capo ai sacerdoti è finalizzato all'annullamento dell'unzione che li ha consacrati cfr. *Lev.* 21, 5.

aree. Come già sottolineato, vari sono infatti i casi in cui soggetti, verosimilmente di origine barbara, non vengono indicati come tali. L'*Anonymus Auctor*, pertanto, nello scrivere la *Vita Fulgentii*, potrebbe aver fatto riferimento, anche inconsciamente, a modalità di espressione strutturate negli anni della sua formazione, prima, dunque, della conquista bizantina, e aver rimarcato la barbarie dei Vandali nei soli due casi in cui aveva una ragione dialettica per farlo. D'altro canto, se sia Fulgenzio che l'*Anonymus Auctor* utilizzano il termine *barbarus* per indicare il re vandalo, la percezione che i Vandali fossero *barbari* doveva sicuramente essere rimasta e doveva essere messa in evidenza, soprattutto da coloro il cui rapporto con la regalità vandala non era o non era stato idilliaco.

Nuovamente, tuttavia, va sottolineato che sebbene di singoli individui venisse messa in luce l'estrazione barbarica, ciò non comportava necessariamente che essi non potessero essere inclusi nel novero degli *Afri*. Dato che le attestazioni finora riscontrate non permettono di comprendere se vi fosse o meno una dicotomia *Afri-Vandali* è utile un cambio di prospettiva. Guardando agli eventi narrati nella *Vita* si nota che l'autore non sembra dividere la società africana in blocchi etnici, ma anzi dimostra chiaramente le relazioni che vi erano fra le varie anime dell'*Africa* da lui descritta: Fulgenzio in giovane età era stato un *procurator* al servizio del regno vandalo. La sua famiglia e lui stesso, per quanto rappresentati come fulgidi esempi della romanità di rango senatoriale, dovevano avere contatti e legami con esponenti dell'élite vandolica:

Cooperat in illa familia esse qui amicis obsequium beneuolus redderet, inimicos rationabilis repelleret, seruos mansuetus et seuerus regeret atque corrigeret, patrimonium diligens coleret, sublimioribus potestatibus carissimus fieret (Vita Fulg. 1, 5).

È difficile pensare che, fra coloro che erano connotati da *sublimior potestas*, non vi fosse alcun esponente del regno vandalo e/o di *natio* barbarica, soprattutto dal momento in cui i contatti della famiglia di Fulgenzio in *Africa* si estendevano fino al cuore stesso del regno vandalo, la *ciuitas* di Cartagine. Nella descrizione degli eventi che si svolsero dopo la conclusione degli atti persecutori subiti da Fulgenzio per mano del presbitero ariano Felice, l'*Anonymus Auctor* sostiene, infatti, che la notizia delle violenze che aveva subito Fulgenzio, giunta a Cartagine, scatenò l'ira di un vescovo ariano, legato ai genitori e alla stessa famiglia di Fulgenzio:

Inter alios quoque Arianorum episcopus dolet mactatum graui caede beatum Fulgentium; et quia parentes eius cognitos habebat idem episcopus ipsumque beatum Fulgentium singulariter adhuc laicum dilexerat, aduersus presbyterum suae

religionis et parochiae, qui caedis auctor extiterat, grauius commouetur: uindicare beatum Fulgentium parans, si querelam de memorato presbytero deponere uoluisset (Vita Fulg. 7, 22).

Il silenzio sulla precisa identità del vescovo nominato è alquanto significativo. Non era rilevante per l'*Anonymus Auctor* segnalare se il vescovo in questione fosse o meno di origine vandala, in quanto quest'ultimo era identificato tramite l'indicazione della sua appartenenza religiosa e dal suo ruolo nel clero ariano. Similmente, non c'era ragione alcuna di esplicitarne l'appartenenza etnica, quando era il legame con la famiglia di Fulgenzio a determinare l'attenzione rivolta dal vescovo stesso alle violenze subite da Fulgenzio. Quello che viene messo in evidenza nel passo è, dunque, che l'empatia provata dal vescovo ariano per il monaco niceno era determinata dai rapporti familiari che legavano i due. Il vescovo, probabilmente anch'egli esponente dell'élite del regno vandalo, agisce contro il presbitero non per le violenze in sé, ma perché tali violenze erano state perpetrate ai danni di un esponente di una famiglia di rilievo nel panorama africano, con la quale egli vantava un legame. Sebbene la *Vita* non si dilunghi in altri dettagli che chiarifichino la relazione che intercorreva fra il vescovo e Fulgenzio, è possibile che il primo si indentificasse nel medesimo gruppo sociale del secondo e che, per questo, trovasse inaccettabile che un presbitero di un *fundus* dell'*Africana prouincia* usasse violenza ai danni di un suo pari. Avere la certezza che il vescovo fosse di *natio* barbarica renderebbe alquanto più agevole sostenere che con il termine *Afri* fosse intesa una determinata comunità che si percepiva come comunemente appartenente al medesimo territorio e, forse, allo stesso gruppo sociale, ma l'assenza di tale certezza e la mancanza di informazioni che permettano di comprendere quanto l'*Anonymus Auctor* fosse distante dal livello sociale della famiglia di Fulgenzio lasciano ancora una volta la questione in sospeso.

Ancora, va evidenziato che, da quanto si evince dalla *Vita Fulgentii*, non sembrano essere i Vandali, ma i *Mauri* a essere l'alterità che, sul piano etnico, sociale e culturale, si contrapponeva alla comunità africana entro cui l'*Anonymus Auctor* identificava Fulgenzio. Nel capitolo quinto della *Vita*, il resoconto degli accadimenti che condussero il giovane Fulgenzio, da poco divenuto monaco, a fuggire dal suo monastero riportano che egli dovette mettersi in salvo da una *barbarica multitudo* che aveva portato la guerra nella sua *prouincia*⁵¹²:

⁵¹² Modéran 2003a, 550-554 mette in evidenza una coincidenza interessante: a una trentina di chilometri da Presidium Diolele, luogo dove si ritiene fosse localizzato il monastero da cui fuggì Fulgenzio, furono ritrovate le *Tablettes Albertini*, contratti di compravendita redatti in periodo vandalico. Partendo dal presupposto che il più tardo dei documenti ritrovati è datato al 21 aprile 496 (Courtois *et alii* 1952, 26; 283) e datando al 497 la fuga di

Sed cum subito barbaricae multitudinis prouincia turbaretur incursu, uidentes salutem temporalem fugae praesidio uindicandam, labores ilico perferendae peregrinationis excipiunt limato que consilio procul abscedunt, ubi nulla belli nascentis opinio construendi monasterii praeberet integram facultatem. Promouent igitur castra spiritalia duces incliti caelestis exercitus et per ignotas Africae regiones, monachorum suorum caterua comitante, pariter gradiuntur ubique facientes gaudium bonis, inuidiam malis (Vita Fulg. 5, 17).

Lasciando il monastero, Fulgenzio e i suoi monaci vagarono per regioni dell’Africa a loro ignote. Il plurale *ignotae regiones* non chiarisce se l’Africa a cui faceva riferimento il termine fosse il territorio corrispondente all’*Africana prouincia* già menzionata (probabilmente il luogo *ubi nulla belli nascentis*) o, dato che i monaci si mossero dalla *Byzacena* a Sicca Veneria, il termine *Africa* fosse utilizzato in senso lato, andando a comprendere aree territoriali che, sconosciute ai membri dell’*exercitus caelestis*, erano però divise fra *Byzacena* e *Africana prouincia*. Chi fosse celato dietro il sintagma *barbaricae multitudinis* è invece specificato nel capitolo sesto della *Vita*, dove viene esplicitamente affermato che erano stati i *Mauri* (*Vita Fulg.* 6, 18) a causare la sua fuga dalla *Byzacena* (la *prouincia* di cui viene fatta menzione nel testo). Nuovamente, tuttavia, l’ambiguità che connota i termini *Africa* e *Maurus* complica l’identificazione e la localizzazione originaria delle popolazioni a cui il testo fa riferimento. Tale incertezza ha una eco nel dibattito riguardante l’identificazione di *Mauri*, menzionati nel passo, con i *Frexes*, una delle principali tribù del territorio che, secondo il resoconto della *Iohannis* di Corippo, avversò i bizantini dopo la riconquista dell’Africa. Il punto della questione è fornito da Yves Modéran⁵¹³: egli mostra come Joseph Partsch⁵¹⁴, Charles Diehl⁵¹⁵ e Christian Courtois⁵¹⁶ ipotizzarono che i *Frexes* fossero gli antenati della tribù moderna dei *Frechich*⁵¹⁷, localizzata tradizionalmente fra Thala e Telepte, luogo che per i tre autori sarebbe la regione montuosa della *Byzacena* in cui avvennero i primi attacchi dei *Frexes*. Courtois⁵¹⁸, in particolare, propose che la regione di Thala fosse l’area principale in cui era localizzata di questa tribù, giustificando la sua posizione evidenziando il numero elevato di fortezze bizantine nella regione e facendo riferimento proprio al passo della *Vita Fulgentii* oggetto di analisi:

Fulgenzio dal monastero, Modéran, dunque, suppone una possibile relazione fra l’attacco dei *Mauri* e l’occultamento dei contratti di compravendita che ha consentito che fossero preservati fino all’epoca moderna.

⁵¹³ Modéran 2003a, 316-323; 550-554.

⁵¹⁴ Partsch 1879, IX.

⁵¹⁵ Diehl 1896, 303.

⁵¹⁶ Courtois 1955, 346.

⁵¹⁷ Camps-Martel 1997, 2930-2933.

⁵¹⁸ Courtois 1955, 345-346.

secondo Courtois le *ignotae regiones* indicherebbero in modo allusivo i territori della *Byzacena* controllati dai *Mauri* nei pressi di Thala. François Chatillon⁵¹⁹ contestò l'ipotesi di Courtois sostenendo che sarebbe stato un controsenso per Fulgenzio passare in un territorio controllato da *Mauri* ostili nel momento in cui stava cercando di andare in un luogo in cui non vi fosse possibilità di guerra. Chatillon ipotizzò dunque che il sintagma *ignotae regiones* indicasse semplicemente i luoghi non conosciuti da Fulgenzio. Modéran, concordando con Chatillon nel ritenere che i *Frexes* non potessero essere collocati nella zona di Thala, fornisce però una diversa interpretazione del sintagma: quest'ultimo a suo avviso va rimandato alla nuova geografia politica e religiosa introdotta in *Africa* dai Vandali. Le *ignotae regiones* sarebbero pertanto le aree lottizzate ai guerrieri vandali e, di conseguenza, sottoposte alle forme più dure di persecuzione: le terre della *Proconsularis*, interdette ai cattolici, che non avevano il regime flessibile della *Byzacena*⁵²⁰. A suo dire, i *Mauri* di cui parla l'*Anonymus Auctor* sarebbero, dunque, popolazioni stanziate poco al di fuori del confine della *Byzacena* – il termine *incursio* indicherebbe proprio la loro provenienza esterna alla *prouincia*. Diversamente, i *Frexes*, localizzati entro i confini della *Byzacena*, al tempo sarebbero stati ancora *humilis gens* (Coripp. *Iohan* 3, 153).

Ancor più incerta è la provenienza e l'identità della *gens inimica Maurorum* menzionata nel penultimo capitolo della *Vita*, in cui l'*Anonymus Auctor* testimonia di un duro attacco alla comunità di Ruspe avvenuto poco dopo la morte di Fulgenzio:

Probauerant quippe saepius quanta bona illis oratio beati Fulgentii praestiterat et quanta mala reppulerat, sicut postea manifestis indiciis euidenter apparuit quando, post non plurimos dies arcessionis eius, gens inimica Maurorum Ruspensem territorium repente uexauit rapinis, caedibus, incendiis multa deuastans atque intra ipsos ecclesiae parietes, quos inuenire potuit iugulans. [...] Et cum tota pene prouincia captiuitatem sustineret horribilem, Ruspe fuit incolumis, propter sacerdotem uenerabilem, cuius uita propriis ciuibus murus fuit (*Vita Fulg.* 28, 65).

Al fine di ottenere una migliore comprensione del passo in questione è necessario inquadrare cronologicamente gli eventi: la testimonianza di *Vita Fulg.* 28-29, secondo cui il vescovo Fulgenzio morì la sera dell'ultimo giorno delle calende di gennaio, nel venticinquesimo anno del suo episcopato e nel sessantacinquesimo della sua vita, per poi essere tumulato il giorno successivo, è di rilevanza fondamentale per datare gli eventi descritti e tutta la *Vita Fulgentii*.

⁵¹⁹ Chatillon 1955

⁵²⁰ Sulla questione rimando a Modéran 1998.

Tale indicazione, tuttavia, manca del cardine cronologico necessario per essere compresa appieno – l'anno di nascita di Fulgenzio. Per dirimere la questione la storiografia ha ragionato sul fatto che in *Vita Fulg.* 29 l'*Anonymus Auctor* dia notizia che il successore di Fulgenzio, Feliciano, venne eletto vescovo a un anno di distanza dalla dipartita del suo predecessore e quindi ordinato. Anche tale passo, però, non è chiaro nell'indicare se il giorno dell'ordinazione del nuovo vescovo coincidesse con quello dell'elezione e, dunque, della morte di Fulgenzio, o fosse da esso distanziato da un giorno e quindi coincidesse con quello della tumulazione del precedente vescovo di Ruspe. Considerando che la consacrazione episcopale in *Africa* avveniva solitamente la domenica, la storiografia ha pertanto ipotizzato due scenari antitetici: gli studiosi che, come proposto da Lapeyre⁵²¹, scindono l'elezione di Feliciano dalla sua ordinazione, ritengono che quest'ultima dovette essere avvenuta una domenica 2 gennaio, in un anno successivo al 523 e precedente al concilio di Cartagine del 535, in cui Feliciano è attestato come vescovo di Ruspe (*Concilia Africae* a. 535, 283). A partire da queste considerazioni gli anni possibili in cui datare la consacrazione di Feliciano sarebbero il 528 e il 533. Coloro i quali non scindono elezione e ordinazione, ritengono, invece, che quest'ultima fosse avvenuta una domenica primo gennaio fra il 523 e il 535 e considerano che l'unico anno possibile per la consacrazione di Feliciano sia stato il 534.

Per definire meglio la datazione, si è cercato dunque di chiarire quale regnante vandalo avesse messo in atto la *persecutio fidei* descritta in *Vita Fulg.* 5 e in che periodo, quindi, essa avesse avuto luogo, così da avere un ulteriore cardine cronologico. Lapeyre⁵²², datò la *persecutio* ai primi anni di regno di Thrasamundo e indicò come possibile data di nascita di Fulgenzio il 467 (morte a. 532)⁵²³. Di tutt'altro avviso fu Courtois⁵²⁴, il quale ipotizzò che la persecuzione menzionata fosse in realtà ancora quella di Hunerico del 484⁵²⁵, proponendo pertanto che la nascita di Fulgenzio dovesse essere avvenuta nell'anno 462 (morte a. 527), in modo tale che Fulgenzio avesse avuto l'età adatta per ricoprire cariche pubbliche prima del 484

⁵²¹ Lapeyre 1929b, 324-326; a queste pagine rimando per una panoramica sulle principali ipotesi di datazione formulate prima del 1929.

⁵²² Lapeyre 1929b, 117; cfr. 323-327.

⁵²³ Indicazioni cronologiche avallate da Nisters 1930, 3 ss. n. 15; Bertini 1974, 65-72; Simonetti 1983; Mandouze, PCBE I, 507-508 e Bianco 1986, 5.

⁵²⁴ Courtois 1955, 300, n. 3.

⁵²⁵ Modéran 1993, 142-143 non considera possibile che la *persecutio* fosse quella di Hunerico del 484, in quanto tale ipotesi crea enormi incongruenze logiche e cronologiche nella narrazione della *Vita Fulgentii*.

(*Vita Fulg.* 1-2)⁵²⁶. Ancora, Isola⁵²⁷, per quanto incerto sulle possibilità di risolvere la questione, propose una mediazione fra Courtois e Lapeyre: egli suppose che la persecuzione fosse iniziata durante il regno di Thrasamundo⁵²⁸, ma accettò la proposta di datazione di Courtois, non trovandola incompatibile con la datazione bassa della *persecutio*⁵²⁹. Accettare che intercorresse un intervallo di tempo minimo fra la conversione di Fulgenzio e l'inizio della *persecutio fidei*, a suo avviso, rende possibile una datazione al 467 senza impedire, a causa dell'età, l'accesso di Fulgenzio alle cariche pubbliche. È però nuovamente Modéran⁵³⁰ a presentare l'ipotesi più coerente, fornendo al contempo la contestualizzazione del passo: lo studioso, infatti, mettendo in relazione la razzia di Ruspe da parte dei *Mauri* con le testimonianze di Corippo (*Coripp. Iohan.* 3, 156-161) e Procopio (*Procop. BV*, 1 (3), 9, 8) sulle incursioni degli stessi *Mauri* in *Byzacena* e sul ruolo che tali incursioni ebbero nella deposizione di Hilderico da parte di Gelimero⁵³¹, propose 468 e 533 come date di nascita e morte di Fulgenzio, provando come gli eventi descritti dalla *Vita* fossero perfettamente iscrivibili a questa datazione⁵³². I *Mauri* menzionati, pertanto, vengono in questo caso identificati da Modéran⁵³³ proprio nei *Frexes* già menzionati, i quali, dunque, sarebbero quella popolazione che, alla fine del regno di Hilderico, insorse in gran parte dei territori della *Byzacena* e della provincia *Tripolitana*⁵³⁴, prendendone largamente il controllo. Conseguentemente, l'*horribilis captiuitas* di cui parla il passo sarebbe riferita pertanto proprio al periodo di controllo mauro su quei territori. Evidenti sono le reminiscenze della terminologia utilizzata un secolo prima nell'identificare la compagine vandala e nel descrivere la sua avanzata da parte di Possidio (*Vita Aug.* 28, 4-9), Capreolo – il quale definisce i Vandali *hostium multitudo* (Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*, 1) – e Quodvultdeus (e.g. *Quodv. Serm.* 4, 21; 7, 6; 11, 4; 7; 12, 5-6). È possibile dunque ritenere che,

⁵²⁶ Così Gavigan 1962, 145; Diesner 1966b, 5; Isola 1983, 12 n. 6; Isola 1987, 53-54 n. 24.

⁵²⁷ Isola 1983, 12 n. 6; 15; 1987, 53-54 n. 24.

⁵²⁸ Isola ritenne cronologicamente improbabile che gli eventi che andavano dall'esilio del vescovo Fausto alla sua fuga (*Vita Fulg.* 5) potessero essere avvenuti in un arco di tempo così ristretto da concludersi già nel 484. Per rafforzare la sua ipotesi egli chiama in causa una lettera di Gelasio I (Gelasius I, *Ep.* 95, 63; vd. Courcelle 1953, 34), in cui il vescovo sembrava essere al corrente di una nuova persecuzione in *Africa*, datandola a un momento conseguente la successione di Thrasamundo. Modéran 1993, 147-148 non concorda. Egli ritiene che la lettera vada datata all'ultimo anno di regno di Gunthamundo. Una datazione di questo tipo confermerebbe quanto tramandato da Procopio su una persecuzione avvenuta proprio durante il regno di Gunthamundo.

⁵²⁹ Isola 1987, 115, n. 11

⁵³⁰ Modéran 1993, 140-141.

⁵³¹ PLRE III (1): *Gelimer*, 506-508.

⁵³² Modéran 1993, 144-161. Cfr. Isola 2010 sembra accettare la datazione proposta da Modéran.

⁵³³ Modéran 2003a, 550-561.

⁵³⁴ *Ibid.* 550-554.

come nel secolo precedente, i Vandali, venivano considerati i nemici in armi, *hostes*, che stavano portando guerra e devastazione ai territori dell’*Africa*, mettendo in grave pericolo le vite degli africani, suoi abitanti, così fossero considerati i *Mauri* all’inizio del VI secolo. Come tutti gli abitanti dell’*Africa* nella *Epistula* di Capreolo erano identificati nella medesima comunità, quando contrapposti alla nuova e bellicosa alterità rappresentata dalla compagine vandala, così è possibile che gli abitanti dell’*Africa* vandalica di VI secolo, fossero essi di *natione Romana* o *barbara*, venissero considerati (e si considerassero) comunemente *Afri* davanti ai *Mauri* che avanzavano. Ancora una volta, tuttavia, tale ipotesi non può essere confermata da un’incontrovertibile evidenza testuale: per quanto infatti sia possibile che fra gli abitanti della *prouincia Byzacena* e della stessa Ruspe vi fossero individui di estrazione vandalica, non vi è nella *Vita Fulgentii* nessun passo che testimoni, e tanto meno espliciti, che i *Vandali* fossero considerati nel novero degli *Afri* o quantomeno dei *Byzaceni*.

Per quanto i *Mauri* rappresentassero nell’*Africa* di VI secolo il barbaro per antonomasia – la *Iohannis* di Corippo è alquanto esplicita sotto questo aspetto –, essi cedevano, dal punto di vista dell’*Anonymus Auctor*, la palma della peggiore alterità africana agli *Ariani*. Nuovamente si ritorna al caso della fuga avvenuta poco dopo l’ordinazione monastica di Fulgenzio e agli eventi che condussero il monaco e i suoi compagni nelle mani del presbitero Felice. All’inizio e alla fine dell’*excursus* narrante tali vicende, l’autore della *Vita Fulgentii* mette in relazione i *Mauri* e gli *Ariani*, utilizzando i primi, barbari razziatori, come termine di paragone positivo nel confronto:

Et ecce subito quasi uiolentia saeuissimae tempestatis inuadit incautos [Fulgenzio e i suoi monaci], diuidit iunctos, ligat diuisos et feralibus uinculis oneratos perducit ad presbyterum uincto. Efficiuntur subito sine crimine rei, sine belli sorte captiui. Quibus enim fugientibus nihil nocere potuerunt Mauri, poenas ingerunt Ariani (*Vita Fulg.* 6, 18):

Nolens ergo retribuere mala pro malis et uitam suam sciens necessariam bonis, ne quam forsitan haereticorum uiolentiam denuo paterentur ex illa prouincia rursus egrediuntur et ad uicina prouinciae suae loca celeriter reuertuntur, magis eligentes Mauros habere uicinos quam pati molestissimos Arianos. (*Vita Fulg.* 7, 22).

Tali comparazioni dicono molto non solo dell’immagine che l’*Anonymus Auctor* voleva veicolare degli *Ariani*, ma anche della comunità in cui egli identificava il suo protagonista. È evidente che, mettendo i *Mauri* in relazione con il clero ariano e rappresentando quest’ultimo come molto più *molestus* degli stessi barbari africani, l’autore della *Vita Fulgentii* aveva intenzione di dipingere nel modo più negativo possibile l’avversario religioso. Il messaggio

doveva essere alquanto incisivo se si considera la situazione politico militare in cui versava l’Africa, e in particolare la *Byzacena*, nel periodo in cui venne redatta la biografia fulgenziana: la *gens inimica Maurorum* – identificata da Modéran nella già menzionata *gens* dei Frexes –, rafforzata dai rustici della *prouincia*⁵³⁵, era infatti l’avversario principale che, nella *Byzacena*, avversava i conquistatori bizantini (vd. Procop. *BV*, 2 (4), 10-13; 19-28)⁵³⁶. L’espedito retorico utilizzato dall’*Anonymus Auctor* non era però nuovo in ambiente africano. Già un secolo prima Agostino metteva in relazione i chierici donatisti e *circumcelliones* con i *barbari*, indicando che le azioni di questi ultimi erano sicuramente più miti di quelle compiute dalle bande armate nel territorio di Ippona:

*Ecce in regione nostra Hipponiensi, quoniam eam barbari non adtigerunt, clericorum Donatistarum et circumcellionum latrocinia sic uastant ecclesias, ut barbarorum fortasse facta mitiora sint. Quis enim barbarus excogitare potuit quod isti, ut in oculos clericorum nostrorum calcem et acetum mitterent*⁵³⁷, *quorum membra etiam caetera plagis horrendis uulneribusque sauciarunt? Depraedantur etiam domos aliquas et incendunt, fructus aridos diripiunt, humidos fundunt, et talia caeteris comminando, multos etiam rebaptizari compellunt. Pridie quam ista ad te dictaui, ex uno loco per huiusmodi terrores quadraginta et octo animae mihi rebaptizatae nuntiatae sunt.*
(Aug. *Ep.* 111, 1).

Scritta presumibilmente nel 409, l’*Epistula* 111 rispondeva a una precedente missiva inviata da un presbitero di nome Vittoriano⁵³⁸, nella quale chiedeva al vescovo di Ippona di elucidare alcune questioni, fra le quali una doveva riguardare il perché Dio consentisse ai *barbari* di attaccare anche i *boni homines* cristiani – il presbitero desiderava avere gli strumenti per rispondere alle accuse formulate in merito dai pagani (Aug. *Ep.* 111, 3). La risposta di Agostino è delle più classiche: egli spostava la questione dalle violenze dei *barbari* al diverso destino che differenziava gli empi dai *boni* dopo la morte – *Bonos dicis Dei seruos et fideles et sanctos*,

⁵³⁵ Modéran 2003a, 554-561.

⁵³⁶ Modéran 2003a, 520-524 evidenzia la gravità del problema ricordando che, nella riorganizzazione militare dell’Africa nei primi tempi del 534, il *dux* provvisorio della *Byzacena* venne incaricato di risiedere alternativamente a Capsa e a Telepte (*CI.* 1, 27, 2) e sottolineando che la mancata presa in considerazione di Hadrumetum, capitale provinciale, come luogo di stanziamento si spiega proprio con l’intenzione bizantina di controllare i Frexes, localizzati secondo le considerazioni di Modéran proprio fra Capsa e Theveste. Per un quadro sulla legislazione e sulla relativa riorganizzazione bizantina dell’Africa si vd. Puliatti 1980.

⁵³⁷ Rossi 2013, 279-285 presenta una rilettura in chiave teologica della pratica circumcellionica di applicare agli occhi dei cattolici calce e aceto.

⁵³⁸ PCBE I: *Victorianus* 9, 1190.

gladio barbarorum peremptos. Quid autem interest, utrum eos febris an ferrum de corpore soluerit? (Aug. *Ep.* 111, 6).

Il primo paragrafo della lettera getta le basi la di tale risposta: Agostino, ricollegandosi alla missiva del presbitero, si dimostra alquanto addolorato per le sciagure scatenate dai *barbari* nel mondo (*mundus*). Nessuna *pars terrarum* era al tempo risparmiata dal flagello dei *barbari*: né l'*Aegyptus*, né l'*Italia*, né la *Gallia* e nemmeno l'*Hispania* che, per molto tempo, afferma Agostino, ne era stata immune – lontano, tanto da essere indistinto, era allora quell'insieme di *barbari* che avrebbe messo in scacco l'*Africa* un ventennio dopo. Ad Ippona i *barbari* non c'erano – distanti dalla *ciuitas* erano anche quei *barbari* africani di cui lo stesso Agostino fa menzione nell'*Epistula* 220⁵³⁹ o di cui tratta nella stessa *Ep.* 111 poco più avanti⁵⁴⁰ –, ma c'erano i *circumcelliones* e i chierici donatisti, le cui atrocità facevano impallidire quelle compiute dagli stessi *barbari*. Questa affermazione, posta all'inizio della lettera, ha una duplice funzione dialettica: in primo luogo, egli stabilisce in modo lapidario che non erano i *barbari* il nemico principale, ma coloro che mettevano in pericolo le anime dei cristiani. I *barbari*, per quanto portatori di morte, infliggevano solo una morte corporea, i donatisti ribattezzatori invece, portavano i cristiani alla dannazione eterna. In secondo luogo, tramite essa, il vescovo si dichiarava esperto in materia di *barbari*. Egli aveva a che fare con individui ben peggiori e, quindi, non solo comprendeva bene la situazione in cui versano le comunità che erano sotto attacco, ma, come *connaissanceur* della violenza barbarica, poteva tracciare una linea di comportamento morale e dare una spiegazione della questione, senza essere tacciato di ipocrisia. Centoventi anni dopo la redazione della missiva di Agostino, dunque, l'*Anonymus Auctor* fa uso dello stesso espediente retorico utilizzato dal vescovo di Ippona con il medesimo obiettivo: mostrare come l'avversario religioso fosse più crudele, pericoloso e temibile persino del barbaro più selvaggio. La reiterazione della comparazione a inizio e fine della *Passio Fulgentii* ha, infatti, lo scopo di fissare il messaggio e ribadire il concetto: si noti che il paragone *Ariani-Mauri* appare, la seconda volta, proprio a conclusione del capitolo settimo, dopo la descrizione del rifiuto di Fulgenzio all'offerta del vescovo ariano di punire il suo violento sottoposto e subito prima che la narrazione ritornasse a descrivere le azioni dell'abate in *Byzacena*.

⁵³⁹ Vd. *Supra*, pp. 43-44.

⁵⁴⁰ Aug. *Ep.* 111, 7: *Nam de Sitifensi ante paucos annos Severi episcopi neptis sanctimonialis a barbaris ducta est, et per mirabilem Dei misericordiam cum honore magno suis parentibus restituta est.*

Per quanto l'espedito retorico fosse rimasto il medesimo, il secolo trascorso aveva però mutato in modo sostanziale i termini tramite cui esso era espresso. I *circumcelliones* e i chierici donatisti della *Numidia* erano stati sostituiti dai chierici ariani di un *fundus* della *Proconsularis*: non erano più i *circumcelliones* e i chierici donatisti che, vagando, ribattezzavano, ma i monaci niceni che, spostandosi, riconciliavano (*Vita Fulg.* 6, 17: *reconciliatio*). Nella comparazione, il posto dei *barbari*, che in Agostino erano identificati nei nemici indistinti esterni all'*Africa*, era stato preso dai *Mauri*, coloro che Agostino stesso identificava come *Afri barbari*, forse per non indispettire con l'utilizzo dell'etnonimo *Maurus* le *Ecclesiae Mauritaniarum* che con tale vocabolo si identificavano. Parte dei *barbari* localizzati in *Hispania* nell'*Epistula* 111 erano passati in *Africa*, prendendone il controllo, e si erano così tanto immersi nella società africana, assorbendone la cultura, da perdere il loro posto nella comparazione: Felice è sì indicato come *natione barbarus*, ma tale identificazione è fatta a titolo personale per accentuarne la connotazione negativa data alla sua persona. Significativo è che il termine *barbarus* sia utilizzato per identificare alcuni esponenti del mondo vandalico, ma mai usato dall'*Anonymus Auctor* per indicare i *Vandali* nel loro insieme.

L'alterità, rispetto alla comunità in cui l'autore della *Vita Fulgentii* identificava il suo protagonista e verosimilmente se stesso, non erano infatti i Vandali, ma coloro che lui identificava come *Ariani*. L'*Anonymus Auctor*, dunque, doveva percepire essenzialmente se stesso come appartenente alla comunità composta delle *Ecclesiae catholicae per Africam constitutae* (*Vita Fulg.* 25, 55), che si identificava nell'ortodossia nicena, e prediligere, in accordo con il protagonista della sua opera, la vita contemplativa monastica alla vita attiva del clero. Egli doveva definirsi *Christianus catholicus* (*Vita Fulg.* 7-21-22; 20, 45) come coloro i quali Fulgenzio, strenuo difensore della *ueritas catholici dogmatis* (*Ibid.* 20, 44), suo maestro, istruiva (*Ibid.* 20, 45), e diversamente da coloro i quali il vescovo di Ruspe avversava (*Ibid.* 6, 17; 13, 35; 21, 48; 26; 55)⁵⁴¹.

⁵⁴¹ Notevole *Vita Fulg.* 25, 54: *Ita [Fulgentius] erat notior omnibus gentibus, ut, cum duo libri quos Faustus episcopus Galliarum contra gratiam subdolo sermone composuit, fauens occulte Pelagianis sed catholicis tamen uolens uideri, Constantinopolim offensis plurimis fratribus ad beatum Fulgentium probandi dirigerentur, quibus, ne occultum serperet uirus, septem libros ipse respondit.*

7. CONCLUSIONI

L'analisi compiuta nell'ultimo capitolo ha mostrato come, all'inizio e alla fine del regno vandalico, l'*Africa* menzionata dagli autori oggetto di studio, se contemplata nel suo insieme, coincidesse con l'*Ecclesia Africae*, cioè con un'area definita, sul piano geografico e comunitario, sulla base della struttura che l'*Ecclesia* in essa aveva. Per quanto l'orizzonte africano rimanga lo stesso dal periodo agostiniano fino al momento in cui venne redatta la *Vita Fulgentii*, cambia, tuttavia, in base al momento storico, alla situazione politico-religiosa e all'obiettivo che il singolo autore perseguiva nello scrivere, l'immagine che dell'*Africa* era presentata e il grado di appartenenza espresso.

Nel periodo agostiniano l'*Africa* è quel territorio corrispondente alla diocesi d'*Africa* che va dalla *Mauritania Caesariensis* alla *provincia Tripolitana*, in cui si identifica la comunità ecclesiastica che accetta l'*auctoritas* primaziale della sede di Cartagine e che, autoriconoscendosi come un'unica realtà pluralmente composta, riuniva ciclicamente i suoi rappresentanti nei *Concilia Africae*.

Con l'arrivo dei Vandali sul territorio africano, l'area definita *Africa* dagli autori considerati rimane la medesima, ma muta l'immagine che di essa è presentata: l'*Africa* viene inizialmente rappresentata come un territorio oggetto di devastazione da parte delle nuove *gentes* lì giunte (vd. Capreolus, *Ep. ad concilium Ephesinum*; Possid. *Vita Aug.*), per poi diventare, nel momento in cui la conquista vandalica era nel suo momento culminante – la presa di Cartagine –, il simbolo dell'eccessivo attaccamento ai beni terreni dei suoi abitanti e, quindi, di tutto ciò che poteva e doveva essere abbandonato per ottenere la salvezza eterna (*Quodv. Serm.* 12).

Un quarantennio dopo la conquista della *ciuitas Carthaginiensis*, con la regalità vandalica attestata in modo indiscusso come dominatrice del territorio africano, l'immagine suggerita nell'*Introductio* dell'opera di Cerealis è quella di un'*Africa* divisa, esemplificativa della situazione religiosa dell'area in questione: solo nelle zone vicino a Cartagine, in cui l'arianesimo era imperante, era manifesto il *furor Dei*. Vittore di Vita, scrivendo nello stesso periodo, ma con diversi obiettivi da quelli che si era posto il vescovo della *Mauritania Caesariensis*, rappresenta invece l'*Africa* come una sola area e una sola comunità, nella sua interezza oggetto delle persecuzioni messe in atto dal re Genserico prima e, in modo alquanto più incisivo, dal re Hunerico poi. Se, infatti, per Cerealis la descrizione del territorio è parte del

contesto premesso al dibattito con il vescovo Massimino su questioni cristologiche, nell'*Historia persecutionis* essa è mezzo centrale per veicolare il messaggio dell'opera stessa: mostrare la fermezza della fede che la comunità cattolica in *Africa* manifestava di fronte alle peggiori avversità. Per quanto l'*Africa* presentata dai due autori sembra differente, a una lettura attenta dell'*Historia* si nota, in verità, che tale diversità è determinata solo da una dissimile narrazione della medesima realtà. L'analisi delle *Passiones* che costellano l'opera di Vittore rivela un'attenzione particolare al territorio corrispondente alla *prouincia* ecclesiastica d'*Africa proconsularis*: tale era, infatti, l'area che era principalmente oggetto di persecuzione. La centralità della *Proconsularis (Zeugitana)* nell'*Historia* può verosimilmente essere determinata in un certo grado dal ruolo giocato nelle vicende narrate dall'autore stesso – o, seguendo l'interpretazione di Howe, dal tipo di documentazione a lui pervenuta affinché redigesse l'*Historia*⁵⁴² –, tuttavia, non sembra che sia solo la prospettiva dell'autore sulle vicende narrate a fare di essa il luogo principale in cui le azioni persecutorie avvenivano. Un'immagine dicotomica dell'*Africa* appare dunque ancora una volta: da un lato la regione di Cartagine e quei territori definiti da Vittore stesso *sortes Wandalorum*, in cui i Vandali erano maggiormente attestati e dove l'arianesimo appariva imperante, e dall'altra il resto del territorio africano, lontano dal cuore del problema che spinse Vittore a scrivere la sua opera e dagli accadimenti che gli consentirono di renderla così ricca di pathos.

Va notato, ancora, che sebbene l'*Africa* a cui i due autori si riferiscono si estenda geograficamente sempre dalla *Mauritania Caesariensis* alla *prouincia Tripolitana* – la *Notitia* lo conferma – e corrisponda ancora al territorio in cui si identificava l'*Ecclesia Africae*, manchi, in questo periodo, un parallelo geografico con un'area determinata dalla suddivisione amministrativa come lo era la diocesi d'*Africa*. Sul piano politico, il re dei Vandali esercitava la sua autorità su tutte le popolazioni presenti nelle aree che egli riteneva a lui soggette: a Cartagine, nel 484, non sono riuniti, infatti, solo i vescovi africani, ma anche quelli delle isole mediterranee controllate dai Vandali e, pertanto, sottoposte all'autorità del loro re. È Vittore a specificare che a Cartagine convennero *non solum uniuersae Africae, uerum etiam insularum multarum episcopi* (Vict. Vit. 2, 52), affermando dunque come egli ritenesse l'*Africa*, o quantomeno l'*Ecclesia* costituita in quel territorio, un'entità a sé. Sembrano essere, dunque, proprio gli autori ecclesiastici a preservare fino al pieno periodo vandalico una determinata idea territoriale di *Africa*, entro cui si definiva la comunità *catholica* in cui essi si identificavano,

⁵⁴² Howe 2007, 38-119.

che riconosceva in se stessa specifici usi consuetudinari (Ferrand. *Ep.* 2, 2 = Ferrand. [Fulg.], *Ep.* 13, 2; cfr. *Vita Aug.* 5, 3) e che affermava incrollabilmente la sua fede all'ortodossia nicena.

Gli atti del *concilium Africae* dell'anno 525, tuttavia, testimoniano come tale comunità ecclesiastica, per quanto si riconoscesse ancora come africana, fosse caratterizzata da un più marcato provincialismo: sembra, infatti, esserci una vera e propria reticenza di parte dei vescovi di alcune *prouinciaie* ecclesiastiche a riaccettare la primazia della sede cartaginese. L'*Africa* in cui si identificava l'*Ecclesia Africae* era rimasta la stessa, ma gli equilibri interni erano completamente diversi rispetto al periodo agostiniano: se prima erano i vescovi delle regioni più esterne a chiedere ad Aurelio, primate d'*Africa*, di essere presi in considerazione, dopo la concessione della libertà di culto ai cattolici da parte di Hilderico, erano gli eredi dei vescovi delle *prouinciaie* limitanee a farsi desiderare al cospetto della cattedra cartaginese.

La continuità che si rileva nel concetto espresso dal termine *Africa* e nell'orizzonte territoriale e comunitario che la patristica africana contemplava nell'usarlo non sembra essere similmente riscontrabile nell'uso del termine *Afer* e, in particolare, nell'identificazione degli abitanti di tale area come *Afri*: il vocabolo, che nel *corpus* agostiniano era usato per identificare generalmente gli abitanti dell'*Africa*, scompare, infatti, nella patristica relativa all'epoca vandalica. Stesso destino accade anche a qualsivoglia tipo di manifestazione di appartenenza verso il territorio africano. I due fenomeni, che occorrono congiuntamente, vanno entrambi considerati come effetti del mutamento degli argomenti trattati dalla patristica africana e dell'immagine che i vescovi africani desideravano veicolare della propria comunità.

Per quanto concerne la scomparsa delle affermazioni di appartenenza identitaria relative all'*Africa*, essa è da imputare alla mancanza di necessità nell'esternare tali affermazioni da parte della patristica nicena che scrisse in periodo vandalico: gli autori trattati, infatti, interessati ad affermare l'ortodossia delle questioni di natura cristologica nel dibattito contro l'avversario ariano e alla narrazione degli eventi relativi alla persecuzione da essi subita, non avevano motivo alcuno di affermare di essere africani, di essere partecipi della cultura punica o di saper parlare la lingua ad essa relativa. Tali affermazioni scompaiono, dunque, semplicemente in quanto manca la ragion d'essere della loro espressione: ragione da ricercarsi primariamente nella centralità dell'appartenenza africana nello scontro con la *pars Donati*, nel tentativo di Agostino di ingraziarsi la comunità punicofona presente nel suo uditorio e nella necessità della Chiesa africana, nel suo insieme, di affermarsi come *Ecclesia* indipendente davanti ai tentativi di imposizione compiuti da altre diocesi episcopali (e.g. la sede apostolica

romana). Si è notato, infatti, che la particolare attenzione alla comunità africana e punica che connota il *corpus* agostiniano non sembra essere derivata da un sentito afflato identitario provato dall'autore, ma piuttosto essere determinata dagli eventi in cui si trovò coinvolto e dal contesto e dagli argomenti di alcune controversie da lui affrontate.

Naturalmente, va ribadito che la presenza e la mancanza di affermazioni di appartenenza identitaria rivolte al territorio africano e le motivazioni a esse sottese, devono essere contestualizzate alla luce delle fonti studiate e a noi pervenute, del loro obiettivo e del loro contenuto: mancando, dopo la morte di Agostino, un *corpus* di opere ampio come quello del vescovo di Ippona, soprattutto per quanto concerne la produzione epistolare e omiletica – specchio più di altre delle sensibilità locali –, non è possibile ad esempio escludere che la mancanza di tali affermazioni di appartenenza possa essere determinata proprio dal tipo di fonti a noi giunte.

In merito alla scomparsa dell'etnonimo *Afer* e, pertanto, della comunità degli *Afri* dalla patristica di epoca vandalica, l'analisi ha portato a imputare tale assenza a due principali motivi: gli argomenti trattati nelle opere considerate, che fanno della comunità cristiana nicena il soggetto principale della narrazione e la comunità di appartenenza in cui si identificavano gli autori stessi, e la volontà di rappresentare gli abitanti dell'*Africa* come appartenenti a tale comunità, senza ulteriori specificazioni di carattere territoriale. I termini propri del linguaggio ecclesiastico per indicare la comunità cristiana o parti di essa (e.g. *Christiani, catholici, populus, plebs, clerus, clerici, episcopi*), già pienamente attestati nel *corpus* agostiniano, diventano nella patristica di epoca vandalica mezzo pressoché esclusivo per indicare gli abitanti dell'*Africa*: ciò è chiaramente riscontrabile nell'omiletica di Quodvultdeus, nel testo di Capreolo e, in modo reiterato, nell'*Historia persecutionis* di Vittore di Vita. Nell'opera di quest'ultimo, in particolare, si è notato che, sebbene l'*Africa* sia dichiaratamente l'area in cui gli eventi narrati avvenivano e a cui i protagonisti degli eventi trattati afferivano, l'autore non definisce mai i vescovi, i chierici e il *populus* come *Afri* o *Africani*.

Similmente, per quanto si rilevi un permanere della consapevolezza di una divisione provinciale del territorio africano – ricordando però l'incertezza semantica che connota, in alcuni casi, lo stesso termine *prouincia* (e.g. Quodv. *Liber prom.* 3, 38; Vict. Vit. 1, 13) –, si attesta la mancanza di etnonimi provinciali: non si riscontra alcun caso, da Quodvultdeus a Fulgenzio, in cui l'appartenenza provinciale del *populus* cristiano e cattolico venga specificata, né vi sono casi in cui si attestino un aggettivo sostantivato atto a identificare i membri di una

comunità ecclesiastica provinciale (e.g. *Numidi*). Oggetto di questo fenomeno non sono tuttavia solo gli etnonimi provinciali e sovraprovinciali, ma anche lo stesso termine *Romanus* che, nel caso di Vittore di Vita, sembra essere utilizzato più a fine dialettico, in contrapposizione al termine *barbarus*, che per esprimere un'istanza identitaria.

La prima occorrenza – attestata nella *Vita Fulgentii* (*Vita Fulg.* 1, 4) – che degli *Afri* compare dopo la lunga assenza riscontrata ha, infine, consentito di riflettere sulla possibilità che il termine, dopo un secolo di regno vandalico sul territorio africano e, dunque, dopo un centinaio d'anni in cui i Vandali risiedevano in *Africa*, potesse includere anche questi ultimi nel novero degli individui da esso indicati. Per quanto le evidenze testuali non permettano di dare una risposta definitiva alla questione, la possibilità non dovrebbe essere scartata a priori, soprattutto se si pensa all'evoluzione del medesimo termine. Usato inizialmente in contrapposizione alla romanità, in epoca tardo antica il termine *Afer* perse questa accezione: per Agostino, *Afri* erano indistintamente tutti gli abitanti della area africana, tanto i barbari (*Afri barbari*) quanto i Romani. Se si considera che a un secolo di distanza dal loro sbarco sulle coste africane i Vandali, almeno culturalmente, non dovevano essere più così distanti dalla romanità, e che ai *Mauri* era stato dato il compito di identificare l'alterità rispetto alla comunità cittadina, è abbastanza ragionevole pensare, dunque, che anche un membro del clero niceno, pur scrivendo a ridosso della riconquista bizantina, potesse indicare come *Afri* anche i membri di quella popolazione che, da un secolo, viveva in *Africa*. Se i *Romani* erano divenuti *Afri*, dopotutto, potevano esserlo diventati anche i *Vandali*.

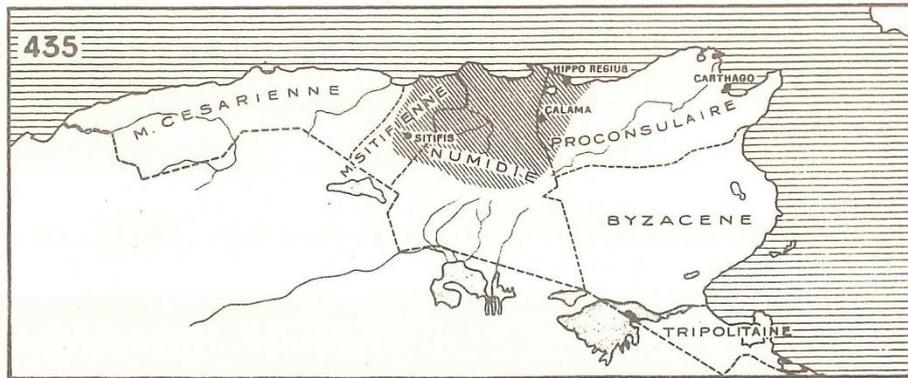


FIG. 1. – Le premier établissement vandale en Afrique (traité de 435)
(Chr. Courtois, *les Vandales et l'Afrique*, fig. p. 172).

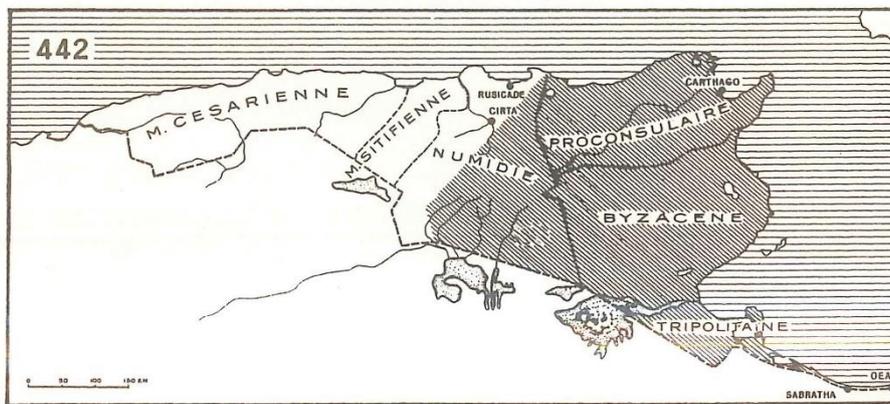


FIG. 2. – Le royaume vandale en 442 ; la limite sud est hypothétique
(Chr. Courtois, *ibid.*, fig. p. 172, modifiée).

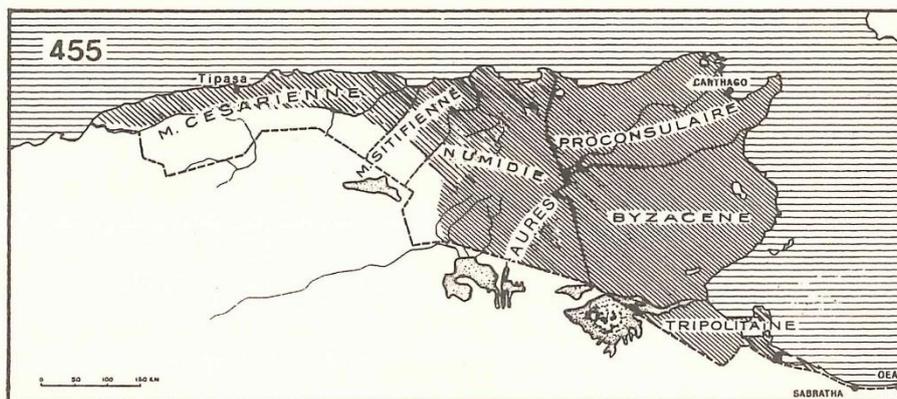
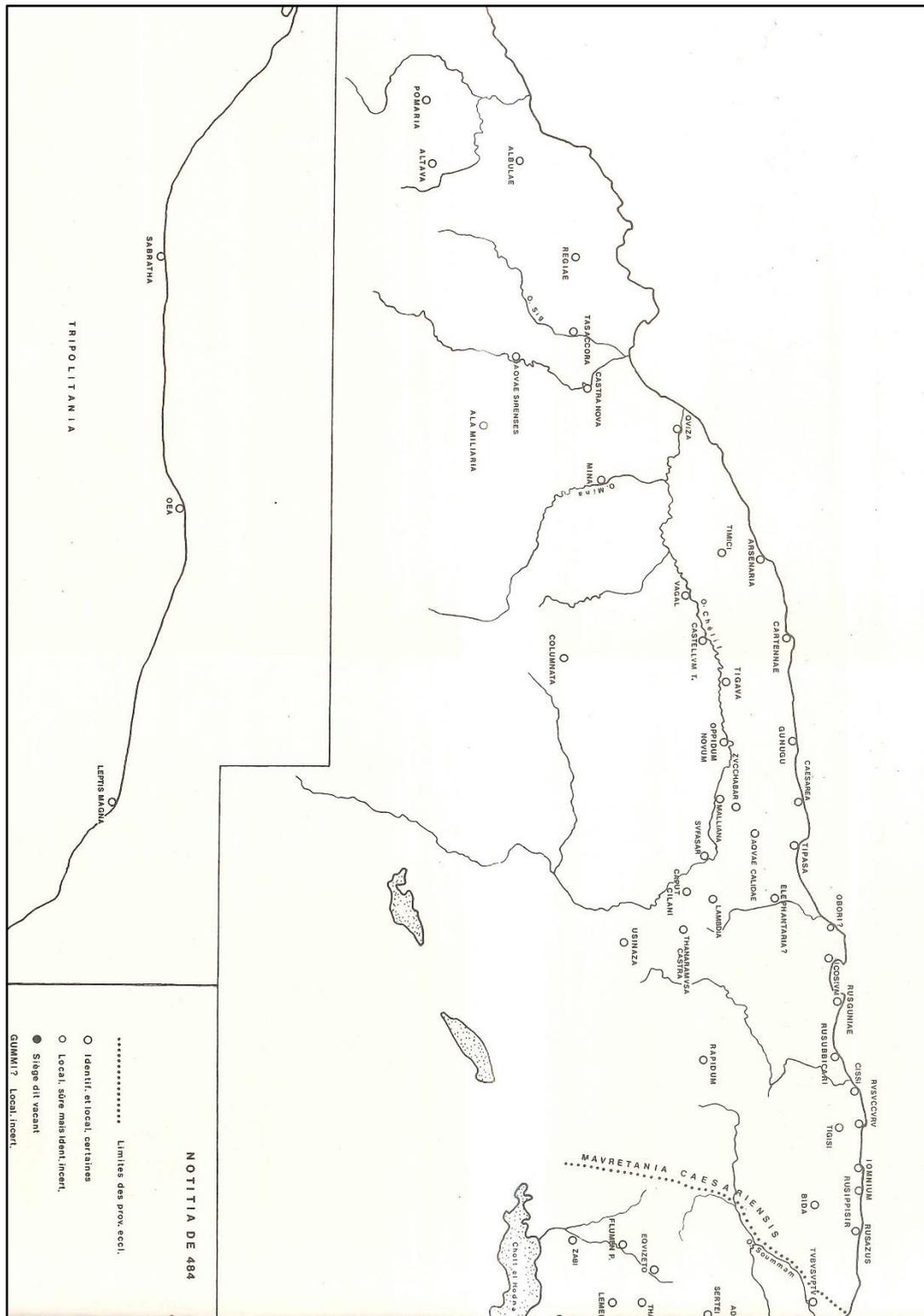
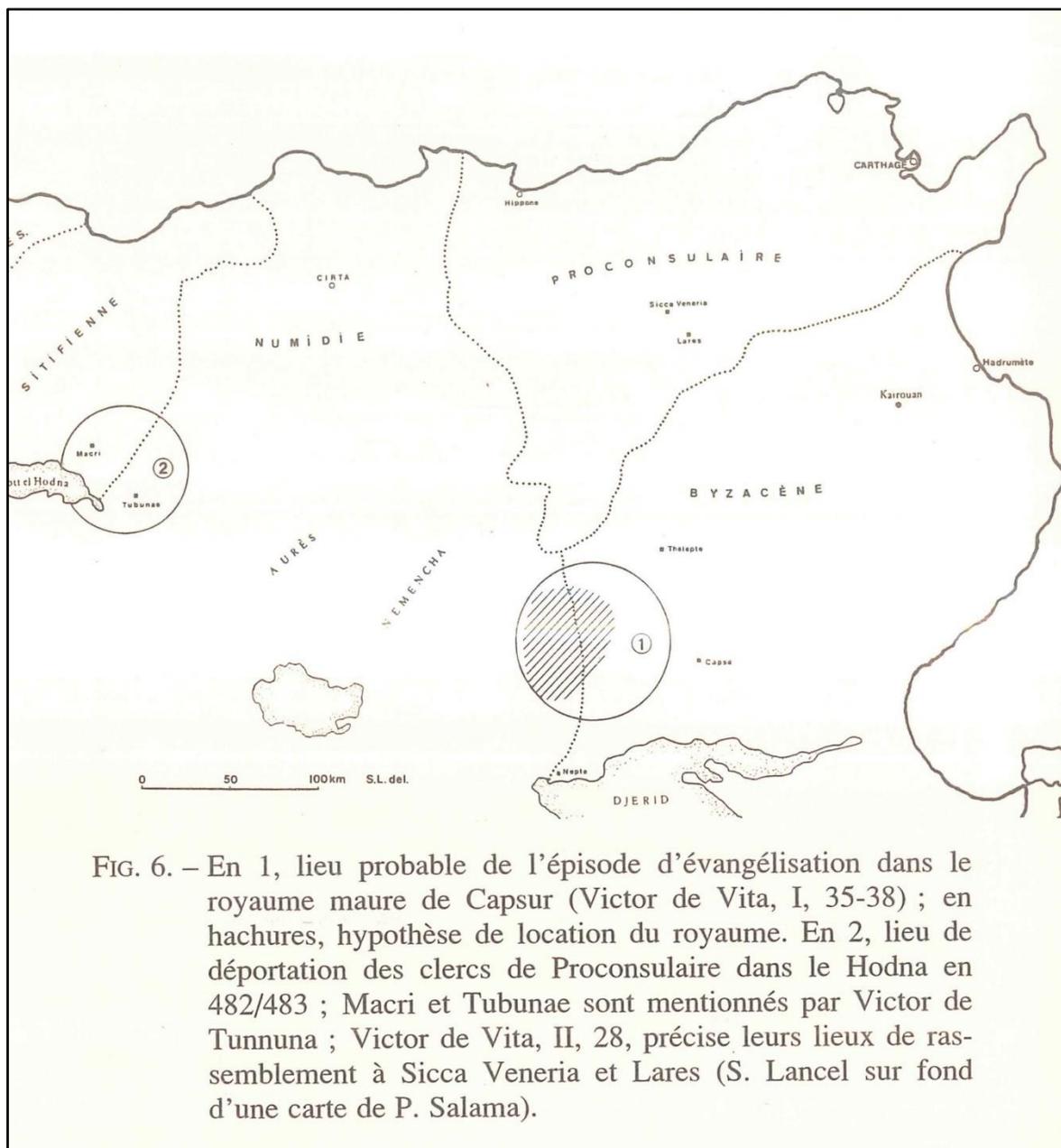


FIG. 3. – L'extension maximale du royaume vandale après 455 et avant
la perte du massif de l'Aurès en 483/484
(d'après Chr. Courtois, *ibid.*, fig. p. 172, modifiée).

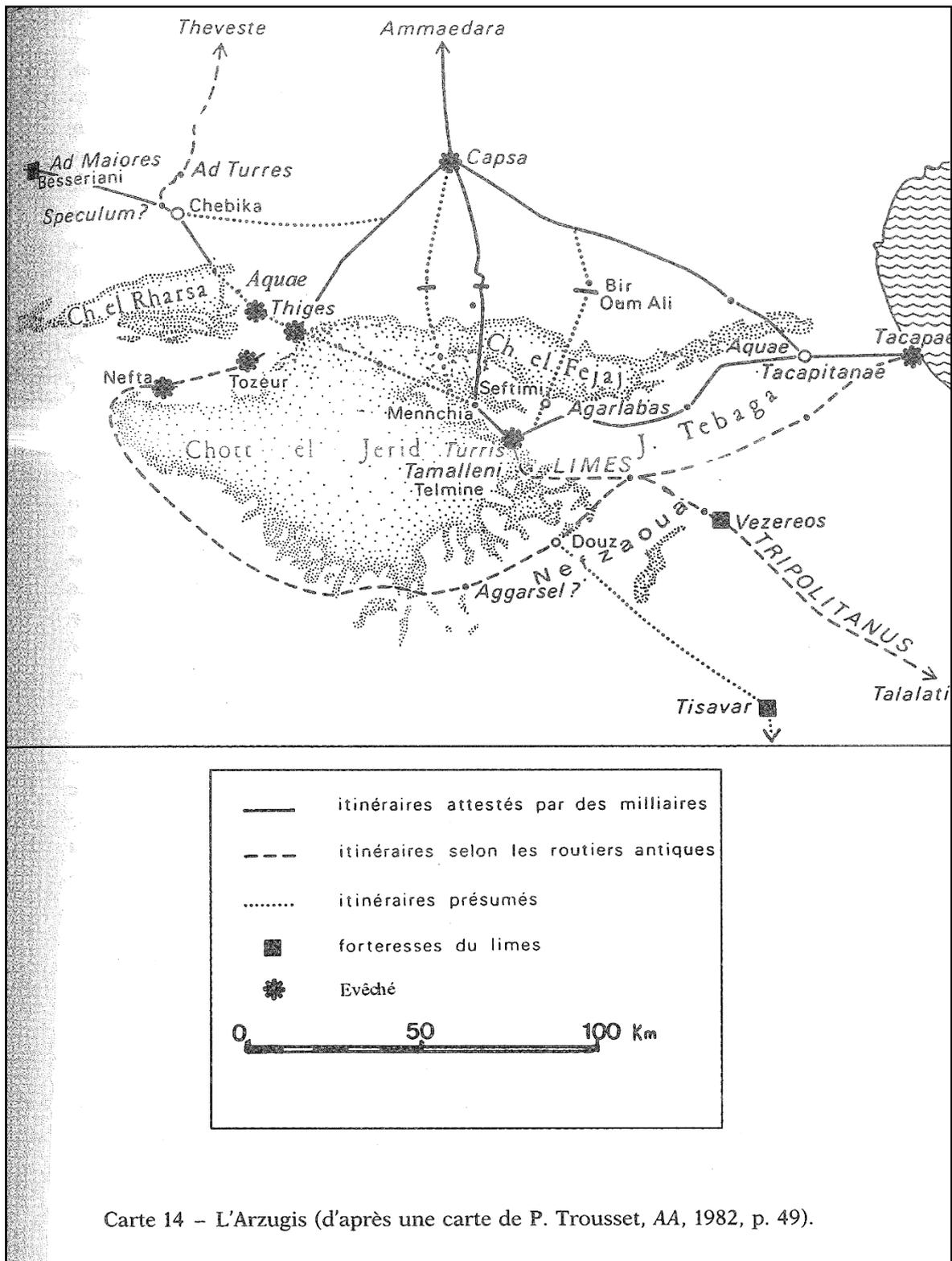
Espansione del regno vandalico in Africa (Lancel 2002, 409).



Località menzionate nella *Notitia* – Parte 2 (Lancel 2002, 412).



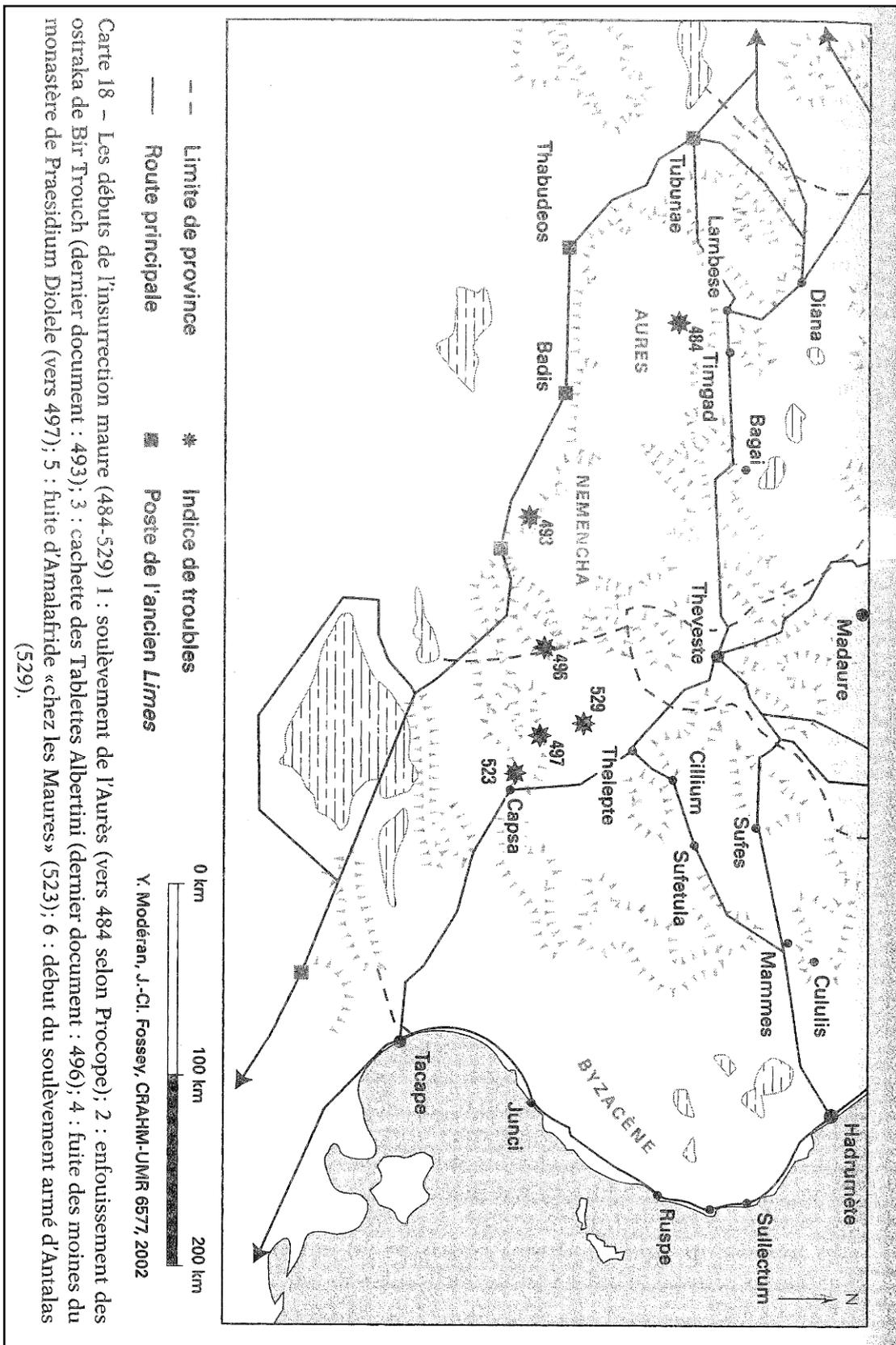
Localizzazione delle zone di attestazione dei *Mauri* menzionati nell'*Historia persecutionis* (Lancel 2002, 412).



L'Arzugis (Modéran 2003a, 367).



I Mauri nelle province *Proconsularis, Byzacena, Numidia* e *Sitifensis* (Modéran 2003a, 479)



Località degli attacchi dei Mauri dalla fine del V alla metà del VI secolo (Modéran 2003a, 533).

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI ANTICHE

Ammianus Marcellinus (Amm.)

Rerum gestarum libri XXXI (ed. E. Galletier, J. Fontaine (vol. 1); G. Sabbah (vol. 2); J. Fontaine, E. Frézouls, J.D. Berger (vol. 3) ; J. Fontaine (vol. 4 [1-2]) ; M. A. Marié (vol. 5) ; G. Sabbah, L. Angliviel de la Beaumelle (vol. 6), *Histoire*, Les Belles Lettres, Paris 1968-1999).

Anonymus Auctor

Vita Fulg. = *Vita Fulgentii* (CCSL 91F, ed. A. Isola, 2016).

Anthologia Latina

AL = *Anthologia Latina* (SB = D. R. Shackleton Bailey, *Libri Salmasiani aliorumque carmina*, Stuttgart, Teubner, 1982; vd. anche ed. F. Bücheler - A. Riese, *Anthologia Latina siue poesis latinae supplementum*, Leipzig, Teubner, 1894-1906).

Antoninus Honoratus

Epistula consolatoria ad Arcadium (PL 50, 567-570).

Apuleius, Lucius (Apul.)

Apol. = *Apologia* (ed. R. Helm, Teubner, Leipzig-Stuttgart, 1963⁴).

Metam. = *Methamorphoseon libri* (ed. R. Helm, Teubner, Leipzig-Stuttgart, 1931³).

Augustinus Hipponensis (Aug.):

Acta contra Fortunatum Manichaeum (CSEL 25, ed. J. Zycha, 1891, 83-112).

C. II ep. pelag. = *Contra duas epistolas Pelagianorum* (CSEL 60, ed. C. F. Vrba - J. Zycha, 1913, 423-570).

C. Acad. = *Contra Academicos* (CCSL, 29 ed. W. M. Green, 1970, 3-61).

C. adv. L. et Proph. = *Contra aduersarium Legis et Prophetarum* (CCSL 49, ed. K.-D. Daur, 1985, 35-131).

C. Cresc. = *Ad Cresconium grammaticum partis Donati* (CSEL 52, ed. M. Petschenig, 1909, 325-582).

C. Faust. = *Contra Faustum Manichaeum* (CSEL 25, ed. J. Zycha, 1891, 251-797).

C. Gaud. = *Contra Gaudentium Donatistarum epistula* (CSEL 53, ed. M. Petschenig, 1910, 201-274).

C. Iul. = *Contra Iulianum* (PL 44, 641-874).

C. Max. = *Contra Maximinum Arianum* (CCSL, 87A ed. P.-M. Hombert 2009, 489-691).

C. Parm. = *Contra epistulam Parmeniani* (CSEL 51 ed. M. Petschenig, 1908, 19-141).

C. Pet. = *Contra litteras Petiliani* (CSEL 52, ed. M. Petschenig, 1909, 3-227).

C. Sec. = *Contra Secundinum Manichaeum* (CSEL 25, ed. J. Zycha, 1891, 905-947).

Civ. Dei = *De ciuitate Dei* (CCSL 47; 48, ed. B. Dombart - A. Kalb, 1955).

Collatio cum Maximino Arianorum episcopo (CCSL 87A, P.-M. Hombert 2009, 383-470).

Conf. = *Confessiones* (CCSL 27, ed. L. Verheijen, 1981).

De b. uid. = *De bono uiduitatis* (CSEL 41, ed. J. Zycha, 1900, 305-343).

De cath. rud. = *De catechizandis rudibus* (CCSL 46, ed. J.-B. Bauer, 1969, 121-178).

De doctr. Chr. = *De doctrina Christiana* (CCSL 32, ed. J. Martin, 1962, 1-167).

De g. Pelag. = *De gestis Pelagii* (CSEL 42, ed. C. F. Vrba - J. Zycha, 1902, 51-122).

De Gen. ad litt. = *De Genesi ad litteram* (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 1894, 3-435).

De gr. Chr. = *De gratia Christi et de peccato originali* (CSEL 42, ed. C. F. Vrba - J. Zycha, 1902, 125-206).

De haer. = *De haeresibus* (CCSL 46, ed. R. Vander Plaetse - C. Beukers, 1969, 286-345).

De mag. = *De magistro* (CCSL 29, ed. K.-D. Daur, 1970, 157-203).

De nat et or. anim. = *De natura et origine animae* (CSEL 60, ed. C. F. Vrba - J. Zycha, 1913 303-419).

De ord. = *De ordine* (CCSL 29, ed. W. M. Green, 1970, 89-137).

De pecc. mer. = *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* (CSEL 60, ed. C. F. Vrba / J. Zycha, 1913, 3-151).

De Serm. Dom. in monte = *De sermone Domini in monte* (CCSL 35, ed. A. Mutzenbecher, 1967).

De Trinitate (CCSL 50; 50A ed. W. J. Mountain, 1968).

De u. cred. = *De utilitate credendi* (CSEL 25 ed. J. Zycha, 1891, 3-48).

Enarr. in ps. = *Enarrationes in psalmos* (CCSL 38; 39; 40 ed. E. Dekkers - J. Fraipont, 1956).

Ep. = *Epistulae* (CSEL 34/1; 34/2; 44; 57; 58, ed. A. Goldbacher, 1895-1898).

Ep. ad Rom. inch. exp. = *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (CSEL 84, ed. J. Divjak, 1971, 145-181).

Ep. cath. = *Epistula ad catholicos de secta donatistarum* (CSEL 52, ed. M. Petschenig, 1909, 231-322).

*Ep. n** = *Epistulae Divjak* (CSEL 88, ed. J. Divjak, 1981; ed. J. Divjak, *Bibliothèque Augustinienne*, 46B, 1987).

G. c. Emerito = *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo* (CSEL 53, ed. M. Petschenig, 1910, 181-196).

In Iohan. ep. Part. = *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem* (PL 35, 1977-2062).

In Iohan. eu. tract. = *In Iohannis euangelium tractatus centum uiginti quatuor* (CCSL 36, ed. R. Willems, 1954).

Op. Imp. = *Contra Iulianum opus imperfectum* (CSEL 85, 1-2, ed. M. Zelzer, 1974-2004).

Op. mon. = *De opere monachorum* (CSEL 41, ed. J. Zycha, 1900, 531-595).

Quaest. in Heptat. = *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* (CCSL 33, ed. J. Fraipont, 1958, 1-377).

Retr. = *Retractationes* (CCSL 57, ed. A. Mutzenbecher, 1984).

Serm. = *Sermo* n. 46; 47 (CCSL 41, ed. C. Lambot, 1961); 113 (PL 38, 648-652; ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. I, Roma, 1930, 141-155); 147 A (ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. I, Roma, 1930, 50-55); 162 A (ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. I, Roma, 1930, 98-111); 167 (PL 38, 909-911) 213 (ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. I, Roma, 1930, 441-500); 351 (PL 39, 1535-1549; sull'attribuzione vd. Verbraken 1976, 147); 359 A (PLS 2, 759-769; ed. C. Lambot, in *RB*, 49, 1937, 258-270).

Serm. Caes eccl. = *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem Emerito praesente dictus* (CSEL 53, ed. M. Petschenig, 1910, 167-178).

Serm. Dolbeau = *Sermones Dolbeau* (F. Dolbeau, Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996. (ed. rivista e corretta, 2009).

Sermo de excidio urbis Romae (CCSL 46, ed. M.-V. O'Reilly, 1969, 249-262).

Aurelius Carthaginiensis

De damn. Pelagi = *Epistula de damnatione Pelagi atque Coelestii haereticorum* (PL 20, 1010-1013).

Beda Venerabilis (Beda)

Chron. = *Chronica maiora* (MGH a.a. 13, ed. Th. Mommsen, 1898, 247-327).

Capreolus

Ep. ad concilium Ephesinum = *Epistula ad concilium Ephesinum* (PL 53, 843C-847C [ver. latina]; 846A-848C [ver. greca]).

Epistula ad Vitalem et Constantium (PL 53, 850A-858C).

Cerealis

C. Maximinum = *Disputatio contra Maximinum Arianum* (ed. I. Baise, in *RB*, 116, 2006, 262-286).

Cicero, Marcus Tullius (Cic.)

De legibus (ed. G. de Plinval, *Traité des Lois*, Les Belles Lettres, Paris, 1959).

Claudianus, Claudius (Claudian.)

B. Gild. = *De bello Gildonico* (ed. J. B. Hall, Teubner, Leipzig, 1985, 107-127).

Collatio Augustini cum Pascentio

Collatio Augustini cum Pascentio (ed. H. Müller, D. Weber e C. Weidmann, *Collatio Augustini cum Pascentio*, Sitzungsberichte - Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 779, Veröffentlichungen der Kommission für Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter, 24, Wien, 2008).

Concilia Africae

Concilia Africae a. 345-525 (CCSL 149, ed. Ch. Munier, 1974; trad. ita. G. Pilara e M. Conti (a cura di), *I canoni dei concili della Chiesa antica a cura di A. Di Berardino. I concili latini (II). I concili africani (4)*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 141, Roma 2014; 2^a ed. riveduta e corretta Roma, 2017).

Corippus, Flavius Cresconius (Coripp.)

Iohan. = Iohannis (MGH a.a. III, 2, ed. J. Partsch, 1879, 1-109).

Διάδοχος

Centum capita de perfectione spirituali (ed. E. Des Places, Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, SCh. 5 bis, Paris, 2011 [cop. 1997: rist. 2^a ed. riveduta e corretta; 1^a ed. 1943]).

Dracontius

Satisfactio (MGH a.a. 14, ed. F. Vollmer, 1905, 114-131).

Ἐπιφάνειος Κύπρου

Panarion (ed. G. Pini, Epifanio di Salamina, *Panarion*, Letteratura cristiana antica n.s. 21; 28; 29, Brescia, 2010-2017).

Felix (II) III

Ep. 13 = Epistula 13 (ed. A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt*, vol. 1, Brainewo, 1868, 259-266).

Ferrandus Carthaginiensis (Ferrand.)

Breuiatio canonum (CCSL 149 ed. C. Munier, 1974, 287-306; cfr. PL 67, 949-962A; 88, 817-830B).

Ep. n. = Epistula 3; frg. 4; 5; 6; 7 (PL 67, 887-950A).

Ep. 1 = Epistula 1 (CCSL 91, ed. J. Fraipont, 1968, 359-362).

Ep. 2 = Epistula 2 (CCSL 91, ed. J. Fraipont, 1968, 385-387).

Ep. 4 = Epistula 4 (ed. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* 3 (2), Roma, 1828, 169-184).

Florus, Publius Anneus (Flor.)

Epit. = Epitoma de Tito Liuio bellorum omnium annorum DCC (ed. O. Rossbach, Teubner, Leipzig, 1896, 1-182).

Fulgentius, Fabius Planciades

De aetatibus mundis et hominis (ed. R. Helm, *Fulgentius, Opera*, Teubner, Stuttgart, 1970 (ristampa dell'edizione del 1898), 129-179).

Expositio sermonum antiquorum (ed. R. Helm, 1970, 111-126).

Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis (ed. R. Helm, 1970, 83-107).

Myth. = Mitologiarum libri tres (ed. R. Helm, 1970, 3-80).

Fulgentius Ruspensis (Fulg.)

Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II (CCSL 91A, ed. J. Fraipont, 1968, 649-707).

Ad Monimum libri III (CCSL 91, ed. J. Fraipont, 1968, 1-64).

Ad Tras. = Ad Trasamundum libri III (CCSL 91, ed. J. Fraipont, 1968, 97-185).

C. Fab. = Contra Fabianum fragmenta (CCSL 91A, ed. J. Fraipont, 1968, 763-866).

De fide ad Petrum seu de regula fidei (CCSL 91A, ed. J. Fraipont, 1968, 711-760).

De uerit. praed. = De ueritate praedestinationis et gratiae libri III ad Iohannem et Venerium (CCSL 91A, ed. J. Fraipont, 1968, 458-548).

Dicta r. Tras. = Dicta regis Trasamundi et contra ea responsionum liber unus (CCSL 91, ed. J. Fraipont, 1968, 71-94).

Ep. = Epistulae (CCSL 91, 189-273; 362-381; 387-444; CCSL 91A, 447-457; 563-624 ed. J. Fraipont, 1968).

Liber ad Scarilam de incarnatione Filii Dei et uilium animalium auctore (CCSL 91, ed. J. Fraipont, 1968, 312-356).

Liber ad Victorem contra sermonem Fastidiosi ariani (CCSL 91, ed. J. Fraipont, 1968, 283-308).

Ps. c. Vand. arian. = Psalmus abecedarius contra Vandalos arrianos (CCSL 91A, ed. J. Fraipont, 1968, 877-885; A. Isola, Fulgenzio di Ruspe, *Salmo contro i Vandali Ariani*, Torino, 1983).

Sermones (CCSL 91A, ed. J. Fraipont, 1968: 1: 889-896; 2: 897-903; 3: 905-909; 4: 911-917; 5: 919-923; 6: 925-929; 7: 931-934).

Gelasius I

Ep. 95 = Epistola 95 (CSEL 35, 1, ed. O. Guenther, 1895, 369-398).

Gennadius Massiliensis

De uir. illustr. = *Liber de uiris illustribus* (ed. E. Richardson, in *Texte und Untersuchungen*, 14, 1896, 57-97).

Gesta collationis Carthaginiensis

Gesta conl. Carth. = *Gesta collationis Carthaginiensis* (CCSL 149A, ed. S. Lancel, 1972-1975; ed. A. Rossi, *La Conferenza di Cartagine 411*, Milano, 2016).

Gregorius Turonensis (Greg. Turon.):

Hist. Franc. = *Historiarum libri decem* (MGH SS 1, 1, ed. B. Krusch - W. Levison, 1937-1951, 1-537).

Lib. g. martyr. = *Liber in gloria martyrum* (MGH SS. r. Merov. 1, 2, ed. B. Krusch, 1885, 34-111 [484-561]).

Hieronymus (Hier.)

Ep. = *Epistulae* (CSEL, 54; 55; 56 ed. I. Hilberg, 1910-1918; CSEL, 88 ed. J. Divjak, 1981).

Honorius

Ep. 27 = *Epistula Honorii principis ad Aurelium* (27) (CSEL 35, 1, ed. O. Guenther, 1895, 73).

Hydatius (Hydat.)

Cont. Chron. = *Continuatio chronicorum Hieronymianorum* (MGH a.a. 11, ed. Th. Mommsen, 1894, 13-36).

Innocentius

Ep. n° = 10 (PL 20, 511C-513A); 14 (PL 20, 517B-518A); 29 (PL 20, 582B-588C); 30 (PL 20, 589A-593B); 31 (PL 20, 593C-597B); 32 (PL 20, 597C-598A); 33 (PL 20, 600A).

Isidorus Hispalensis (Isid.)

De uiris illustribus (ed. C. Codoñer Merino, *El De uiris illustribus urbis Romae. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1964).

Hist. Wand. = *Historia Wandalorum* (MGH a.a. 11, ed. Th. Mommsen, 1894, 295-300).

(Pseudo-Isid.) *De uiris illustribus* (PL 83, 1081-1106B).

Iuuenalis, Decimus Iunius (Iuv.)

Sat. = *Saturae* (ed. P. De Labriolle, F. Villeneuve (ed. e trad.), J. Gérard (revisione, correzione e aggiunte), *Satires*, Les Belles Lettres, Paris, 1983¹² [1^a ed. 1921]).

Kalendarium ecclesiae Carthaginensis

Kal. Carth. = *Kalendarium antiquissimum ecclesiae Carthaginensis* (PL 13, 1219A-1230A).

Largus

Ep. 36 = *Epistula ad Aurelium* (36) (CSEL 35, 1, ed. O. Guenther, 1895, 82).

Laterculus regum Vandalorum et Alanorum

Laterculus r. Vand. = *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum* (MGH a.a. 13, ed. Th. Mommsen, 1898, 458-460).

Leo I

Ep. 12 = *Epistula ad episcopos Africanos provinciae Mauritaniae Caesariensis* (12) (PL 54, 645B-656A).

Liber Genealogus

Liber Genealogus = *Chronographus anni CCCLIII: Additamentum II, Liber Genealogus anni CCCXXVII-CCCLII* (MGH. a.a. 9, ed. Th. Mommsen, 1892, 160-196).

Liberatus Diaconus (Liberatus Diac.)

Breuiarium = *Breuiarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* (PL 68, 969-1050A).

Lucanus, Marcus Annaeus (Luc.)

BC = *Bellum ciuili* (ed. D.R. Shackleton Bailey, Teubner, Stuttgart, 1988).

Marcellinus comes (Marc. Comes):

Chron. = *Chronicon ad annum DXVIII* (MGH a.a. 11, ed. Th. Mommsen, 1894, 60-108).

Optatus Mileuitanus (Optat.)

C. Parm. Donat. = *Contra Parmenianum Donatistam* (ed. M. Labrousse, *SCh.* 412; 413, 1995-1996).

Orosius (Oros.)

Hist. adv. pagan. = *Historiarum aduersum paganos libri VII* (ed. M.-P. Arnaud-Lindet, *Histoires contre les pãiens* (3 vols.), Paris, Les Belles Lettres, 1990-1991).

Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae

Not. Prov. P(roconsularis) / N(umidia) / B(yzacena) / M(auretania)C(aesariensis) / M(auretania)S(itififensis) / T(ripolitana) / S(ardina) / VIII (riepilogo finale) = *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae* (ed. S. Lancel, Victor de Vita, *Histoire de la persécution Vandale en Afrique; La passion des sept martyrs; registre des provinces et des cités d'Afrique*, Paris, 2002, 252-272).

Parthemius

Rescriptum ad Sigisteum (PLS 3, 448-449, ed. A. Hamman, Paris, 1963; cfr. ed. A. Reifferscheid, *Anecdota Casinensia*, 1871-1872, 3-4).

Paulinus Nolanus (Paul. Nol.)

Carm. = *Carmina* (CSEL 30, ed. W. Hartel, 1894, 1-3, 7-329).

Philastrius

Diuersarum hereseon liber (CCSL 9, ed. V. Bulhart, 1957, 217-324).

Pier Damiani

De abdicatione episcopatus (PL 145, 423-442D).

Plinius Secundus, Caius (Plin.)

Nat. Hist. = *Naturalis Historia* (ed. L. Ian - C. Mayhoff, Teubner, Leipzig, 1892-1909).

Possidius (Possid.)

Vita Aug. = *Vita Augustini* (ed. A. A. R. Bastiaensen (commento), L. Canali, C. Carena (traduzione), Ch. Mohrmann (introduzione), *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Scrittori greci e latini, Milano-Fondazione Valla, 1975, 130, 240).

Πρίσκοϋ (Priscus)

(Ἱστορία) frg. n. = Ἱστορία (ed. F. Bornmann, *Prisci Panitae fragmenta*, Firenze, 1979, 9-125).

Προκόπιος ὁ Καισαρεύς (Procop.)

BV = *Bellum Vandalicum* (ed. H. B. Dewing, *Procopius, History of Wars, vol. II: The Vandalic War*, Cambridge-London, 1979⁵ [1^a ed. 1916]).

Prosper Aquitanus (Prosp.)

Chron. = *Epitoma chronicorum* (MGH. a.a. 9, ed. Th. Mommsen, 1892, 385-485).

Chron. add. alt = *Additamenta ad Prosperi Tironis chronica. Additamenta altera a. 446-457* (MGH. a.a. 9, ed. Th. Mommsen, 1892, 488-490).

Pseudo-Βασίλειος (Pseudo-Basilios)

De consolation in aduersis (PG 31, 1687-1704).

Pseudo-Ὠριγένης (Pseudo-Origenes)

In Iob commentarius (PG 17, 371-522).

Quoduultdeus (Quodv.)

Liber prom. = *Liber promissionum et praedictorum Dei* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 1; 11-223).

Serm. 1; 2; 3 = *Sermones de symbolo* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 305-334 [1]; 335-348 [2]; 349-363 [3]).

Serm. 4 = *Sermo aduersos Iudaeos, paganos et Arrianos* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 227-258).

Serm. 5 = *Sermo de cantico nouo* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 381-392).

Serm. 6 = *Sermo de ultima quarta feria* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 395-406).

Serm. 7 = *Sermo de cataclysmo* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 409-420).

Serm. 8; 9 = *Sermones de accedentibus ad gratiam* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 441-458 [8]; 459-470 [9]).

Serm. 10 = *Sermo aduersus quinque haereses* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 261-301).

Serm. 11; 12 = *Sermones de tempore barbarico* (CCSL 60, ed. R. Braun, 1976, 423-437 [11]; 473-486 [12]).

Saluianus Massiliensis (Salv.)

De gub. Dei = *De gubernatione Dei* (ed. G. Lagarrigue, *Salvien de Marseille, Œuvres (vol. 2): Du gouvernement de Dieu, SCh. 220*, Paris, 1975).

Sidonius Apollinaris (Sid. Apol.)

Carm. n = *Carmina* (MGH a.a. 8, ed. Chr. Lütjohann, 1887, 173-264)

Sigebertus Gemblacensis

Chronog. = *Chronographia* (381-1111) (MGH SS. 6, ed. L. Bethmann, 1844, 300-374).

Sigisteus

Epistula ad Parthemium (PLS 3, 447, ed. A. Hamman, Paris, 1963; cfr. ed. A. Reifferscheid, *Anecdota Casinensia*, 1871-1872, 3).

Silius Italicus, Tiberius Catius Asconius (Sil. Ital.)

Punica (ed. J. Delz, Teubner, Stuttgart, 1987).

Symmachus, Quintus Aurelius

Relatio n. = *Relationes* (ed. J.-P. Callu, Symmaque, *Discours* (vol. 5), Les Belles Lettres, Paris, 2009).

Θεοδώρητος ο Κύρου (Theodoret.)

Ep. = *Epistulae* (ed. Y Azéma, Theodoret de Cyr, *Correspondance* (vol. 2), SCh. 98, Paris, 1964).

Vergilius Maro, Publius (Verg.)

Aen. = *Aeneis* (ed. G.B. Conte, Bibliotheca Teubneriana, De Gruyter, Berlino - New-York, 2009).

Victor Cartennae

(Pseudo-Ambr.) *De poen.* = *De poenitentia* (PL 17, 971-1004D).

Victor Tunnunensis (Vict. Tunn.)

Chron. = *Chronica* a. 444-567 (MGH a.a. 11, ed. Th. Mommsen, 1894, 184-206; vd. anche CCSL 173A, ed. C. Cardelle de Hartmann, 2001, 3-55).

Victor Vitensis (Vict. Vit.)

(*Hist. Pers.*) = *Historia persecutionis Africanae prouinciae* (ed. S. Lancel, *Victor de Vita, Histoire de la persécution Vandale en Afrique; La passion des sept martyrs; registre des provinces et des cités d'Afrique*, Les Belles Lettres, Paris, 2002, 93-212; vd. anche CSEL 7, ed. M. Petschenig, 1881, 3-107; ed. K. Vössing, *Victor von Vita, Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa. Historia persecutionis Africanae prouinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum*, Darmstadt, 2011).

(Pseudo), *Passio VII mon. = Passio septem monachorum* (CSEL 7, ed. M. Petschenig, 1881, 108-114; ed. S. Lancel 2002, 213-220).

Vigilius Tapsensis

C. Eutyech. = Contra Euthychetem (PL 62, 95-154D).

Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos (PL 62, 179B-238A).

Contra Felicianum et Arianum de unitate Trinitatis ad Optatum liber (PL 62, 333A-352C).

Solutiones obiectionum Arianorum (ed. P.-M. Hombert, “Les *Solutiones obiectionum Arrianorum*: une œuvre authentique de Vigile de Tapse. Édition intégrale, traduction et commentaire”, in *Sacris Erudiri*, 49, 2010, 151-241 [203-241]).

[*dubium*] *C. Varimadum = Opus contra Varimadum Arianum* (CCSL 90 ed. B. Schwank, 1961, 1-134).

[*dubium*] *Contra Arianos Dialogus Athanasio, Ario et Probo iudice interlocutoribus* (PL 62, 155-180A).

[*dubium*] *Contra Palladium* (PL 62, 433-466B).

[*dubium*] *De Trinitate* (PL 62, 237B-334A).

Zosimus

*Ep. n** = *Epistula Magnum pondus* (45) (CSEL 35, 1, ed. O. Guenther, 1895, 99-103); *Epistula Posteaquam a nobis* (46) (CSEL 35, 1, ed. O. Guenther, 1895, 103-111); *Epistula Quamuis patrum* (50) (CSEL 35, 1, ed. O. Guenther, 1895, 115-117).

II. BIBLIOGRAFIA MODERNA

A

- Achilli 2006 = I. Achilli, “*Circumcelliones*: appunti sul fenomeno del «monachesimo» itinerante”, in A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara (a cura di), *L’Africa romana XVI. Atti del XVI convegno di studio (Rabat, 15-19/12/2004)*, Roma, 2006, 923-933.
- Adams 2003 = J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, 2003.
- Aiello 2008 = V. Aiello “La marina vandala e il commercio mediterraneo, un problema storiografico”, in J. González e P. Ruggeri (a cura di), *L’Africa romana XVII. Atti del XVII convegno di studio (Sevilla, 14-17/12/2006)*, vol. 2, Roma, 2008, 1111-1126.
- Aiello 2005 = V. Aiello, “I Vandali nell’Africa romana: problemi e prospettive di ricerca”, in *MediterrAnt*, 8, 2005, 547-569.
- Aiello 2004 = V. Aiello, “I Vandali nel Mediterraneo e la cura del *limes*”, in M. Kanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara (a cura di), *L’Africa romana XV. Atti del XV convegno di studio (Tozeur, 11-15/12/2002)*, Roma, 2004, 723-739.
- Arnaud-Lindet 1990-1991 = M.-P. Arnaud-Lindet (a cura di), Orose, *Histoires contre les païens* (3 vols.), Collection des Universités de France, Paris, 1990-1991.

B

- Baise 2006 = I. Baise, “La *Disputatio Cerealis contra Maximinum* (CPL 813, CE): Tradition manuscrite et édition critique”, in *RB*, 116, 2006, 233-286.
- Banterle 1991 = G. Banterle (a cura di), San Filastro di Brescia, *Delle varie eresie*. San Gaudenzio di Brescia, *Trattati*, Scrittori dell’area santambrosiana. Complementi all’edizione di tutte le opere di sant’Ambrogio, 2, Roma, 1991.
- Barton 1972 = I. M. Barton, *Africa in the Roman Empire*, Accra, 1972.
- Bastiaensen 1985 = A. A. R. Bastiaensen, “The Inaccuracies in *Vita Augustini* of Possidius”, in *Studia Patristica*, 16, 1985, 480-486.
- Baxter 1924 = J. H. Baxter, “The Martyrs of Madaura, A.D. 180”, in *JThS*, 26, 1924, 21-37.
- Beaujard 2002 = B. Beaujard, “Le patriotisme municipal dans la Gaule de l’Antiquité tardive”, in H. Inglebert (a cura di), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*, Paris, 2002, 261-269.
- Benseddik 2010 = N. Benseddik (trad. a cura di S. Benseddik), Thagaste Souk Ahras. *Patria di Sant’Agostino*, Ortacesus, 2010 (1^a ed. Alger, 2005).

- Berndt 2007 = G. M. Berndt, *Konflikt und Anpassung: Studien zu Migration und Ethnogenese der Vandalen*, Historische Studien, 489, Hasum, 2007.
- Bertini 1974 = F. Bertini, *Autori latini in Africa sotto la dominazione vandalica*, Genova, 1974.
- Bianco 1986 = M. G. Bianco (a cura di), Fulgenzio di Ruspe, *Le condizioni della penitenza; La fede*, Collana di testi patristici, 57, Roma, 1986.
- Bisconti-Mazzoleni 2005 = F. Bisconti - D. Mazzoleni, *Alle origini del culto dei martiri. Testimonianze nell'archeologia cristiana*, Roma, 2005.
- Bisconti 2013 = F. Bisconti, *Primi cristiani. Le storie, i monumenti, le figure*, Città del Vaticano, 2013.
- Bockmann 2013 = R. Bockmann, *Capital Continuous: a Study of Vandal Carthage and Central North Africa from an Archaeological Perspective*, Wiesbaden, 2013.
- Bonnardière 1963 = A. M. Bonnardière, *Biblia Augustiniana, Les douze petits prophètes*, Paris, 1963.
- Braun 1964 = R. Braun (a cura di), Quodvultdeus, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, Paris, Sch. 101-102, 1964.
- Braun 1959 = R. Braun, "Un témoignage littéraire méconnu sur l'Abaritana prouincia", in *Revue africaine*, 103, 1959, 114-116.
- Brett-Fentress 1996 = M. Brett - E. Fentress, *The Berbers*, Oxford, 1996.
- Briand-Ponsart-Modéran 2011 = Cl. Briand-Ponsart e Y. Modéran (a cura di), *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*, Tables rondes du CRAHM, 6, Caen, 2011.
- Briand-Ponsart-Hugoniot 2005 = Cl. Briand-Ponsart - C. Hugoniot, *L'Afrique romaine: De l'Atlantique à la Tripolitaine, 146 av. J.-C. - 533 ap. J.-C.*, Paris, 2005.
- Briand-Ponsart 2002 = Cl. Briand-Ponsart, "À propos de la mémoire africaine d'Apulée", in Cl. Briand-Ponsart e S. Crogiez-Pétréquin (a cura di), *L'Afrique du Nord antique et médiévale. Mémoire, identité et imaginaire*, Rouen, 2002, 59-76.
- Brisson 1958 = J. -P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958.
- Brown 2000 = P. Brown, *Augustine of Hippo: a Biography*, Berkeley-Los Angeles-London, 2000 (1^a ed. 1967. Ed. ita. Torino, 2013: trad. a cura di G. Fragnito).
- Brown 1981 = P. Brown, *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Haskell Lectures on History of Religions n.s. 2, Chicago, 1981 (ed. ita. Torino, 2002: trad. a cura di L. Repici Cambiano).
- Burton 2012 = P. Burton, "Augustine and Language", in M. Vessey (a cura di), *A Companion to Augustine*, Blackwell Companions to the Ancient World. Ancient History, Chichester, 2012, 113-124.

C

- Cacitti 2007 = R. Cacitti, *Furiosa turba, i fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza e della contestazione ecclesiale dei circoncellioni d'Africa*, Studi di storia del cristianesimo e delle chiese cristiane, 9, Milano, 2007.
- Cameron A. 1991 = A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991.
- Cameron M. 2001 = M. Cameron, "Augustine's Use of the Song of Songs against the Donatists", in F. Van Fleteren e J. C. Schnaubelt (a cura di), *Augustine: Biblical Exegete*, New York, 2001, 99-127.
- Camps-Martel 1997 = G. Camps - A. Martel, "Fraichich", in *EB*, 19, Aix, 1997, 2930-2933.
- Camps 1994 = G. Camps, "Punica lingua et l'épigraphie libyque dans la Numidie d'Hippone", in *BCTH*, 23, (1990-1992) 1994, 33-49.
- Camps 1987 = G. Camps, *Les Berberes, Mémoire et identité*, Collection des Hespérides, Paris, 1987 (n. ed. Arles, 2007 con prefazione di S. Chaker).
- Capello 1937 = G. Capello, "Il latino di Vittore di Vita", in *Atti della XXV riunione della Società italiana per il progresso delle scienze*, 1937, 74-108.
- Caserta 1986 = A. Caserta, "Cereale di Castello (sec. V) in difesa del dogma trinitario", in G. Lorizio e V. Scippa, *Ecclesiae Sacramentum: studi in onore di p. Alfredo Marranzini*, Napoli, 1986, 91-109.
- Cecconi 2016 = A. G. Cecconi, "La *caterva* di Cesarea di Mauritania (altre riflessioni)", in C. Freu, S. Janniard, A. Ripoll (a cura di), *Libera curiositas. Mélanges d'histoire romaine et antiquité tardive offerts à J.-M. Carrié*, Bibliothèque de l'antiquité tardive, 31, Turnhout, 2016, 399-404.
- Cecconi 2007 = A. G. Cecconi, "Come finisce un rituale pagano: la *caterva* di Cesarea di Mauritania", in E. Lo Cascio e G. D. Merola (a cura di), *Forme di aggregazione nel mondo romano, Pragmateiai*, 13, Bari, 2007, 345-361.
- Cesa 2001 = M. Cesa, "Roma e i Vandali nell'età di S. Agostino", in F. E. Consolino (a cura di), *L'adorabile vescovo di Ippona. Atti del convegno di Paola (24-25/5/2000)*, Studi di filologia antica e moderna, 9, Soveria Mannelli, 2001, 133-151.
- Chastagnol 1967 = A. Chastagnol, "Les gouverneurs de Byzacène et de Tripolitaine", in *AntAfr*, 1, 1967, 119-134.
- Chatillon 1955 = F. Chatillon, "L'Afrique oubliée de Christian Courtois et les *ignotae regiones* de la *Vita Fulgentii*", in *Revue du Moyen Âge latin*, 11, 1955, 371-388.
- Clover 1993 = F. M. Clover, *The Late Roman West and the Vandals*, Collected Studies Series, 401, Aldershot, 1993.

- Clover 1982 = F. M. Clover, "Emperor Worship in Vandal Africa", in G. Wirth, K.-H. Schwarte, J. Heinrichs (a cura di), *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Berlin-New-York, 1982, 661-674.
- Codoñer Merino 1964 = C. Codoñer Merino, *El De uiris illustribus urbis Romae. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1964.
- Conant 2012 = J. Conant, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought (4^a ser.), Cambridge, 2012.
- Corobbo, Dal 2006 = F. Dal Corobbo, *Per la lettura di Lussorio: status quaestionis, testi e commento*, Bologna, 2006.
- Costanza 1981 = S. Costanza (a cura di), Vittore di Vita, *Storia della persecuzione vandolica in Africa*, Collana di testi patristici, 29, Roma, 1981.
- Costanza 1980 = S. Costanza, "Vittore di Vita e la *Historia persecutionis Africanae prouinciae*", in *VetChr.* 17, 1980, 229-268.
- Costanza 1976 = S. Costanza, "Considerazioni storiografiche nell'*Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita", in *BStudLat.* 6, 1976, 31-36.
- Costanza 1964 = S. Costanza, "*Uuandali-Arriani e Romani-catholici* nell'*Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita. Una controversia per l'uso del latino nel concilio cartaginese del 484", in Oikoumene, *Studi paleocristiani in onore del Concilio ecumenico Vaticano II, Centro di Studi sull'antico cristianesimo*, Catania, 1964, 223-241.
- Courcelle 1953 = P. Courcelle, "Sur quelques textes littéraires relatifs aux grandes invasions", in *RBPh*, 31, 1953, 23-47.
- Courtois 1952 *et alii* = Ch. Courtois, L. Leschi, Ch. Perrat, C. Saumagne, *Tablettes Albertini. Actes privés de l'époque vandale: fin du V^e siècle*, Paris, 1952.
- Courtois 1955 = Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.
- Courtois 1954 = Ch. Courtois, *Victor de Vita et son œuvre. Étude critique*, Alger, 1954.
- Courtois 1950 = Ch. Courtois, "Saint Augustin et le problème de la survivance du punique", in *Revue Africaine*, 94, 1950, 259-282.
- Cracco Ruggini 1974 = L. Cracco Ruggini, "Leggenda e realtà degli Etiopi nella cultura tardo imperiale", in *Atti del IV congresso internazionale di studi etiopici (10-15/4/1972)*, Problemi attuali di scienza e di cultura, 191, I vol., Roma 1974, 141-193.

D

- Dalla Rosa 2015a = A. Dalla Rosa, "Africa e Numidia", in C. Letta e S. Segenni (a cura di), *Roma e le sue provincie. Dalla prima guerra punica a Diocleziano*, Studi superiori, 967, Roma, 2015, 261-268.

- Dalla Rosa 2015b = A. Dalla Rosa, “Mauritania”, in C. Letta e S. Segenni (a cura di), *Roma e le sue province. Dalla prima guerra punica a Diocleziano*, Roma, Studi superiori, 967, 2015, 269-272.
- Dalvit 2013 = M. Dalvit, “*Montenses*. The Donatists’ Ecclesiological Reflection about Habacuc’s Prophecy”, in *Augustiniana*, 63, 2013, 173-188.
- Dattrino 2002 = L. Dattrino (a cura di), *Quodvultdeus, Il libro delle promesse e delle predizioni di Dio*, Città del Vaticano, 2002.
- Dattrino 1976 = L. Dattrino, *Il De Trinitate pseudoatanasiano, Studia Ephemeridis Augustinianum*, 12, Roma, 1976.
- Decret 1985 = F. Decret, “Les *gentes barbarae* asservies par Rome dans l’Afrique du Ve siècle. Remarques d’Augustin d’Hippone sur un point d’histoire sociale et religieuse à la veille de l’invasion vandale”, in *BCTH*, 19B, 1985, 265-271.
- Decret 1978 = F. Decret, *L’Afrique manichéenne (IVe-Vè siècles). Étude historique et doctrinale* (2 vols.), Paris, 1978.
- Delmaire 1987 = R. Delmaire, “La date de l’ambassade d’Alexander à Carthage et l’élection de l’évêque Eugenius”, in *REAug*, 33, 1987, 85-89.
- Desanges et alii 2010 = J. Desanges, N. Duval, C. Lepelley e S. Saint-Amans, *Carte des routes et des cités de l’est de l’Afrique à la fin de l’Antiquité. Nouvelle édition des “Voies romaines de l’Afrique du Nord” conçue en 1949, d’après les tracés de Pierre Salama*, Turnhout, 2010.
- Desanges 1999 = J. Desanges, “Réflexions sur l’organisation de l’espace selon la latitude dans l’Afrique du Nord antique”, in Cl. Lepelley, X. Dupuis (a cura di), *Frontières et limites géographiques de l’Afrique du Nord antique: hommage à Pierre Salama. Actes de la table ronde réunie à Paris les 2-3/5/1997*, Histoire ancienne et médiévale, 56, Paris, 1999, 27-41.
- Desanges 1988 = J. Desanges, “Arzuges”, in *EB*, 6, 1988, 950-952.
- Desanges 1984 = J. Desanges, “*Abaritana* ou *Avaritana prouincia*”, in *EB*, 1, 1984, 57-59.
- Desanges 1982 = J. Desanges, “Le *vicus Abaris* et l’*Abaritana prouincia*”, in *BCTH* n.s. 18 B, 1982 (1988), 87-94.
- Desanges 1963a = J. Desanges, “Étendue et importance du *Byzacium* avant la création, sous Dioclétien, de la province de Byzacène”, in *Cahiers de Tunisie*, 11: 44, 1963, 7-22.
- Desanges 1963b = J. Desanges, “Un témoignage peu connu de Procope sur la Numidie vandale et byzantine”, in *Byzantion*, 33, 1963, 41-69.
- Desanges 1962 = J. Desanges, *Catalogue des tribus africaines de l’antiquité classique à l’ouest du Nil*, Publications de la section d’histoire. Université de Dakar. Faculté des lettres et sciences humaines, 4 Dakar, 1962.

- Desanges 1959 = J. Desanges, “La dernière retraite de Gelimer”, in *Cahiers de Tunisie*, 7, 1959, 429-435.
- Despois 1949 = J. Despois, *L’Afrique du Nord*, Collection Colonies et Empires, Paris, 1949.
- Di Pilla 2010 = A. Di Pilla, “Le epistole di Ferrando di Cartagine: materiali per una nuova edizione”, in A. Piras (a cura di), *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Studi e ricerche di cultura religiosa, n.s. 7, Cagliari, 2010, 29-70.
- Di Stefano 2009 = C. A. Di Stefano, “I Vandali nella Sicilia occidentale: una messa a punto”, in C. Ampolo (a cura di), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico*, Seminari e convegni, 22 (2 vol.), Pisa, 2009, 773-785.
- Diehl 1896 = Ch. Diehl, *L’Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris, 1896.
- Diesner 1966a = H. J. Diesner, *Das Vandalenreich: Aufstieg und Untergang*, Urban-Bucher, 95, Stuttgart, 1966.
- Diesner 1966b = H. J. Diesner, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker*, Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, 38, Stuttgart, 1966.
- Diesner 1962 = H. J. Diesner, “Possidius und Augustinus”, in *Studia Patristica* 6, 1962, 350-365.
- Dossey 2010 = L. Dossey, *Peasant and Empire in Christian North Africa*, The Transformation of the Classical Heritage, 47, Berkeley-Los Angeles-London, 2010.
- Dossey 2003 = L. Dossey, “The Last Days of Vandal Africa: An Arian Commentary on Job and its Historical Context”, in *JthS* n.s. 54, 2003, 60-138.
- Dossey 1998 = L. Dossey, *Christian and Romans: Aspiration, Assimilation, and Conflict in the North African Countryside*, Ph.D Dissertation, Harvard University, 1998.
- Dunbabin 1978 = K. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford Monographs on Classical Archaeology, Oxford, 1978.
- Dupont-Dalvit 2014 = A. Dupont - M. Dalvit, “From a Martyrological *Tabernacula pastorum* towards a Geographical *In meridie*. Augustine’s Representation and Refutation of the Donatist Exegesis of Sg. 1,6-7”, in *RHE*, 109, 2014, 5-34.
- Duval 1984 = N. Duval, “Culte monarchique dans l’Afrique vandale: culte des rois ou culte des empereurs?”, in *REAug*, 30, 1984, 269-273.

E

- Ebert 1874 = A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande: Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen* (vol. I), Leipzig, 1874.

- Eno 1989 = R. B. Eno, "Christian Reaction to the Barbarian Invasions and the Sermons of Quodvultdeus", in D. G. Hunter (a cura di), *Preaching in the Patristic Age*, Mahwah, 1989, 139-161.
- Evers 2010 = A. Evers, *Church, Cities and People: a Study of the Plebs in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity*, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 11, Leuven, 2010.

F

- Ferrère 1895 = F. Ferrère, *De Victoris Vitensis libro qui inscribitur: Historia persecutionis Africanae prouinciae, historica et philologica commentatio*, Paris, 1895.
- Festugère 1982 = A. J. Festugère (a cura di), *Ephèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982.
- Fialon 2015 = S. Fialon, "Arianisme «vandale» et controverse religieuse: le cas de la *Disputatio Cerealis contra Maximinum*", in É. Wolff (a cura di), *Littérature, Politique et Religion en Afrique Vandale*, Collection des études augustinienne. Série Antiquité, 200, Paris, 2015, 137-155.
- Ficker 1901 = G. Ficker, "Zur Würdigung der *Vita Fulgentii*", in *ZKG*, 21, 1901, 9-42.
- Ficker 1897 = G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897.
- Fischer 1963 = B. Fischer, *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller (Vetus Latina 1/1²)*, Freiburg 1963.
- Fournier 2016-2017 = É. Fournier, "«Conquis par l'Afrique»: l'importance des donatistes pour comprendre l'Afrique vandale", in *Karthago*, 30, 2016-2017, 169-195.
- Frend 1965 = W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: a Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965.
- Frend 1952 = W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford Scholarly Classics, Oxford, 1952 (ried. Oxford, 1971; 1985).
- Frend 1942 = W. H. C. Frend, "A Note on the Berber Background in the Life of Augustine", in *JThS*, 43, 1942, 188-191.

G

- Galand 1996 = L. Galand, "Du berbère au libyque: une remontée difficile", in *Lalies*, 16, 1996, 77-98.
- Gaumer 2016 = M. A. Gaumer, *Augustine's Cyprian. Authority in Roman Africa*, Brill's Series in Church History and Religious Culture, 73, Leiden-Boston, 2016.
- Gavigan 1962 = J. J. Gavigan, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum*, *Bibliotheca Augustiniana Medii Aevi* ser. 2, 1, Torino, 1962.

- Geary 2002 = P. Geary, *The Myth of Nations: the Medieval Origins of Europe*, Princeton, 2002 (ed. ita. Roma, 2016: trad. a cura di G. Sergi).
- George 2004 = J. W. George, "Vandal Poets in their Context", in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004, 133-143.
- Gil Egea 1998 = M. E. Gil Egea, *África en tiempo de los Vándalos. Continuidad y mutaciones de las estructuras socio-políticas romanas*, Alcalá de Henares, 1998.
- Gonzáles Salinero 2002 = R. Gonzáles Salinero, *Poder y conflicto religioso en el norte de África: Quodvultdeus de Cartago y los vándalos, Graeco-Romanae religionis electa collectio: GREC*, 10, Madrid, 2002.
- Gonzáles Salinero 2001 = R. Gonzáles Salinero, "La invasión vándala en los Sermones de Quodvultdeus de Cartago", in *Florenta Iliberritana*, 12, 2001, 221-237.
- Green 1951 = W. Green, "Augustine Use of Punic", in W. J. Fischel (a cura di), *Semitic and Oriental Studies. A Volume presented to William Popper, Professor of Semitic Languages, Emeritus, on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949*, Berkeley, 1951, 179-190.
- Grossi 1999 = V. Grossi, "La questione della «predestinazione» nell'agostinismo di Fulgenzio da Ruspe", in A. Mastino, A. M. Corda, G. Sotgiu; N. Spaccapelo (a cura di), *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del Convegno Nazionale di studi, Cagliari, 10-12/10/1996*, Studi e ricerche di cultura religiosa, n.s. 1, Cagliari, 1999, 201-225.
- Gsell 1913-1928 = S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord* (7 vols.), Paris, 1913-1928.
- Guidi 2005 = P. Guidi (a cura di), *Vigilio di Tapso, Contro gli Ariani*, Roma, Collana di testi patristici, 184, 2005.

H

- Harmless 1995 = W. Harmless, *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville, 1995.
- Heather 2009 = P. J. Heather *Empires and Barbarians: Migration, Development and the Birth of Europe*, London, 2009 (ed. ita. Milano, 2010: trad. a cura di S. Lauzi).
- Heather 2007 = P. J. Heather, "Christianity and the Vandals in the Reign of Geiseric", in J. Drinkwater and B. Salway (a cura di), *Wolf Liebeschuetz Reflected. Essays Presented by Colleagues, Friends, & Pupils*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 91, London, 2007, 137-146.
- Heather 2005 = P. J. Heather, *The Fall of the Roman Empire: a New History*, London, 2005 (ed. ita. Milano, 2007: trad. a cura di S. Cherchi).
- Heather 1997 = P. J. Heather, "Foedera and foederati of the Fourth century", in W. Pohl (a cura di), *Kingdoms of the Empire: the Integration of Barbarians in Late Antiquity*, The Transformation of the Roman World, 1, Leiden-New-York-Koln, 1997, 57-74.

- Hefele 1908 = K. J. von Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. 2 (2), Paris, 1908.
- Heid 2014 = S. Heid, "La gioia presso il sepolcro", in S. Heid, Ch. Gnifka e R. Riesner (a cura di), *La morte e il sepolcro di Pietro*, Città del Vaticano, 2014, 139-243.
- Helm 1899 = R. Helm, "Der Bischof Fulgentius und der Mythograph", in *RhM*, 54, 1899, 111-134.
- Helm 1897 = R. Helm, "De Aetatibus mundi", in *Philologus*, 56, 1897, 253-289.
- Hermanowicz 2008 = E. Hermanowicz, *Possidius of Calama. A Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine*, Oxford, 2008.
- Hombert 2000 = P.-M. Hombert, *Nouvelles Recherches de chronologie augustiniennne*, Collection des études augustiniennes. Antiquité, 163, Paris, 2000.
- Howe 2007 = T. Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*. Studien zur Alten Geschichte, 7, Frankfurt am Main, 2007.
- Hugoniot 2000 = C. Hugoniot, *Rome en Afrique. De la chute de Carthage aux débuts de la conquête arabe*, Paris, 2000.
- Hunink 2003 = V. Hunink, "Apuleius qui nobis Afris Afer est notior: Augustine's Polemic Against Apuleius in *De Ciuitate Dei*", in *Scholia. Studies in Classical Antiquity*, n.s. 12, 2003, 82-95.
- Hunter 1989 = D.G. Hunter (a cura di), *Preaching in the Patristic Age: Studies in Honor of Walter J. Burghardt, S.J.*, New-York-Mahwah, 1989.

J

- Jolivet-Jourjon 1961 = R. Jolivet - M. Jourjon (a cura di), Saint Augustin, *Six traités anti-manichéens*. De duabus animabus. Contra Fortunatum. Contra Adimantum. Contra epistulam fundamenti. Contra Secundinum. Contra Felicem Manichaeum, *texte de l'édition bénédictine*, Paris, 1961.
- Jones 1959 = A. H. M. Jones, "Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?", in *JThS* n.s. 10 (2), 1959, 280-298.

K

- Kalkman 1963 = R. G. Kalkman, *Two Sermons: De tempore barbarico Attributed to St. Quodvultdeus, Bishop of Carthage. A Study of Text and Attribution with Translation and Commentary*, PhD. Dissertation - The Catholic University of America, Ann Arbor, Michigan, 1963.
- Kappelmacher 1931 = A. Kappelmacher, "Echte und unechte Predigten Augustins", in *WS*, 49, 1931, 89-102.

- Klingshirn 2012 = W. E. Klingshirn, "Cultural Geography: Roman North Africa", in M. Vessey (a cura di), *A Companion to Augustine*, Blackwell Companions to the Ancient World. Ancient History, Chichester, 2012, 24-39.

- Kunzelmann 1931 = A. Kunzelmann, "Die Chronologie der sermones des hl. Aug.", in *Miscellanea Agostiniana*, 2, 1931, 417-520.

I

- Ibba 2012 = A. Ibba, *L'Africa mediterranea in età romana (202 a.C.- 442 d.C.)*, Quality Paperbacks, 372, Roma, 2012.

- Inglebert *et alii* 2005 = H. Inglebert, P. Grosse e G. Sauron (a cura di), *Histoire de la civilisation romaine*, Nouvelle Clio, Paris, 2005.

- Inglebert 2002 = H. Inglebert, "Citoyenneté romaine, romanités et identités sous l'Empire", in H. Inglebert (a cura di), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelletier*, Paris, 2002, 241-260.

- Isola 2010 = A. Isola, "Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della *Vita Fulgentii*", in A. Piras (a cura di), *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, Studi e ricerche di cultura religiosa, n.s. 7, Cagliari, 2010, 147-164.

- Isola 1999 = A. Isola (a cura di), *Fulgenzio di Ruspe*, *Lettere*, Collana di testi patristici, 149, Roma, 1999.

- Isola 1994-1995 = A. Isola, "A proposito dell'*inscitia* dei Vandali secondo Fulg., *Ad Tras.*, 1, 2, 2", in *RomBarb*, 13, 1994-1995, 57-74.

- Isola 1990 = A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milano, 1990.

- Isola 1987 = A. Isola (a cura di), *Pseudo-Ferrando di Cartagine, Vita di san Fulgenzio*, Collana di testi patristici, 65, Roma, 1987.

- Isola 1986 = A. Isola, "Sulla paternità della *Vita Fulgentii*", in *VChr*, 23 (1), 1986, 63-71.

- Isola 1983 = A. Isola (a cura di), *Fulgenzio di Ruspe, Salmo contro i Vandali ariani*, *Corona Patrum*, 9, Torino, 1983.

L

- Labriolle, De 1920 = P. De Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Collection d'études anciennes, Paris, 1920 (n. eds. Paris, 1924; 1947; ried. facs. ed. 1920, Nabu Press, 2010).

- Lamberigts 2003 = M. Lamberigts, "The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo", in P.-Y. Fux, J.-M. Roessli, O. Wermelinger (a cura di), *Augustinus Afer. Saint Augustin:*

africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7/4/2001, Paradosis, 45, Fribourg, 2003, 83-93.

- Lamirande 1963 = E. Lamirande, “La signification de “Christianus” dans la théologie de saint Augustine et la tradition ancienne”, in *REAug*, 9, 1963, 221-234.

- Lancel 2005 = S. Lancel (a cura di), *Saint Augustin: La Numidie et la société de son temps, Acts du Colloque SEMPAM-AUSONIUS, Bordeaux, 10-11/10/2003, Scripta antiqua, 14, Bordeaux, 2005.*

- Lancel 2002 = S. Lancel (a cura di), *Victor de Vita, Histoire de la persécution Vandale en Afrique; La passion des sept martyrs; Registre des provinces et des cités d’Afrique*, Collection des universités de France. Sér. Latine, 368, Paris, 2002.

- Lancel 1986 = S. Lancel, “Africa, B, Organisation ecclésiastique”, in *Augustinus Lexikon*, vol. II, Stuttgart, 1986, 205-219.

- Lancel 1984 = S. Lancel, “Études sur la Numidie d’Hippone au temps de Saint Augustin”, in *MEFRA*, 96 (2), 1984, 1085-1113.

- Lancel 1972-1975 = S. Lancel (a cura di), *Actes de la Conférence de Carthage en 411* (3 vols.), Sch. 194-195; 224, Paris, 1972-1975.

- Lancel 1964 = S. Lancel, “Originalité de la province ecclésiastique de Byzacène aux IV^e et V^e siècle”, in *Cahiers de Tunisie*, 12: 45-46, 1964, 139-153.

- Langlois 1964 = P. Langlois, “Les œuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence”, in *JbAC*, 7, 1964, 94-105.

- Lapeyre 1929a = G. G. Lapeyre (a cura di), Ferrand, diacre de Carthage, *Vie de saint Fulgence de Ruspe avec une introduction sur la vie et les œuvres de Ferrand et une carte de l’Afrique vandale*, Paris, 1929.

- Lapeyre 1929b = G. G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris, 1929.

- Laporte 2011 = J.-P. Laporte, “Particularités de la province de Maurétanie Césarienne (Algérie centrale et occidentale)”, in Cl. Briand-Ponsart e Y. Modéran (a cura di), *Provinces et identités provinciales dans l’Afrique romaine*, Tables rondes du CRAHM, 6, Caen, 2011, 111-150.

- Le Bohec = Y. Le Bohec, *Histoire de l’Afrique romaine (146 avant J.-C. - 439 après J.-C.)*, Antiquite/Syntheses, 9, Paris, 2005.

- Lecerf 1955 = J. Lecerf, “Notule sur Saint Augustin et les survivances puniques”, in *Augustinus Magister: Congrès international augustiniennne 21-24/9/1954*, Paris, 1955, 31-33.

- Leone 2007 = A. Leone, *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest, Munera*, 28, Bari, 2007.

- Lepelley 2005a = Cl. Lepelley, "L'Afrique et sa diversité vue par saint Augustin", in S. Lancel (a cura di), *Saint Augustin: La Numidie et la société de son temps, Acts du Colloque SEMPAM-AUSONIUS, Bordeaux, 10-11/10/2003, Scripta antiqua*, 14, Bordeaux, 2005, 29-43.
- Lepelley 2005b = Cl. Lepelley, "Témoignages de saint Augustin sur l'ampleur et les limites de l'usage de la langue punique dans l'Afrique de son temps", in Cl. Briand-Ponsart (a cura di), *Identités et culture dans l'Algérie antique*, Rouen, 2005, 127-153.
- Lepelley 2001 = Cl. Lepelley, *Aspects de l'Afrique romaine: les cités, la vie rurale, le christianisme, Munera*, 15, Bari, 2001.
- Lepelley 1996 = Cl. Lepelley, "Vers la fin du "privilège de liberté: l'amoindrissement de l'autonomie des cités à l'aube du Bas-Empire", in A. Chastagnol, S. Demougin e Cl. Lepelley (a cura di), *Splendidissima civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, 1996, 207-220.
- Lepelley 1993 = Cl. Lepelley, "Progrès dans la connaissance des campagnes de l'Afrique proconsulaire: à propos de deux prospections archéologiques en Tunisie", in *AntTard*, 3, 1993, 277-281.
- Lepelley 1991 = Cl. Lepelley, "Le serment païen malédiction démoniaque: Augustin devant une angoisse des chrétiens de son temps", in R. Verdier (a cura di), *Le serment, tome 2: Théories et devenir*, Paris, 1991, 53-61.
- Lepelley 1981 = Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire: Notices d'histoire municipale*, Collection des études augustinienes. Antiquité, 81, Paris, 1981.
- Lepelley 1979 = Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire: La permanence d'une civilisation municipale*, Collection des études augustinienes. Antiquité, 80, Paris, 1979.
- Lepelley 1975 = Cl. Lepelley, "Saint Augustin et la cité romano-africaine", in C. Kannengiesser (a cura di), *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22-24/9/1974*, Théologie historique, 35, Paris, 1975, 13-39.
- Lewin 1995 = A. Lewin, *Assemblee popolari e lotta politica nelle città dell'Impero romano*, Firenze, 1995.
- Leyser 2007 = C. Leyser, "«A Wall Protecting the City»: Conflict and Authority in the Life of Fulgentius of Ruspe", in A. Camplani e G. Filoramo (a cura di), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism: Proceedings of the International Seminar Turin, 2-4/12/2004, Orientalia Lovaniensia analecta*, 157, Leuven-Paris-Dudley, 2007, 175-192.
- Lombardi 2010 = A. Lombardi (a cura di), *Opere di Sant'Agostino; Vita di Sant'Agostino*, Roma, 2010.
- Lomiento 2011 = V. Lomiento, "Le forme della polemica fra il manicheo Secondino e Agostino", in *Auctores Nostri*, 9, 2011, 491-505.

- Luisi 1994 = A. Luisi, *Popoli dell’Africa mediterranea in età romana*, Quaderni di *Invigilata lucernis*, 2, Bari, 1994.
- Luongo 2012 = G. Luongo, “*Santi martiri*”, in M. Bassetti, A. Degl’Innocenti, E. Menestò (a cura di), *Forme e modelli della santità in Occidente dal tardo antico al medioevo*, Uomini e mondi medievali, 31, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo-Spoleto, 2012, 1-33.
- Lusvarghi 2018 = M. Lusvarghi, “*Non quidem Numida, sed tamen Poenus*: considerazioni sui termini *Poenus* e *Punicus* nelle opere di Agostino”, in T. Gnoli (a cura di), *Atti del Convegno internazionale “Le identità regionali nel mondo tardoantico”*, Bologna, 11-12/5/2016, [in corso di stampa], 2018 [2019].
- Lusvarghi 2017 = M. Lusvarghi, “Un esempio di rappresentazione mediata: l’immagine del donatismo nel *Sermo* 46 di Agostino”, in *Adamantius*, 23, 2017, 236-246.
- Lusvarghi 2016 = M. Lusvarghi, “Lo spostamento dei Vandali in Africa. Problematiche e considerazioni fino alla presa di Cartagine”, in *Rivista di Studi Militari*, Bologna, 2016, 29-43.

M

- MacMullen 2009 = R. MacMullen, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*, Writings from the Greco-Roman World, 1, Atlanta, 2009.
- MacMullen 1989 = R. MacMullen, “The Preacher’s Audience”, *JThS* n.s. 40 (2), 1989, 503-511.
- Macy Finn 2004 = T. Macy Finn, *Quodvultdeus of Carthage. The Creedal Homilies. Conversion in Fifth-Century North Africa*, *Ancient Christian Writers: the Works of the Fathers in Translation*, 60, Mahwah, 2004.
- Madec 1998 = G. Madec (a cura di), *Augustine prédicateur (395-411): Actes du colloque international de Chantilly (5-7/9/1996)*, Paris, 1998.
- Manca 2015 = M. Manca, “Fulgence l’Africain. Aspects vandales de la littérature mythographique”, in É. Wolff (a cura di), *Littérature, Politique et Religion en Afrique Vandale*, Collection des études augustiniennes. Série Antiquité, 200, Paris, 2015, 197-210.
- Mansi 1762 = G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 7, Firenze, 1762.
- Marin 2002 = M. Marin, “Aspetti dell’omiletica agostiniana: il pubblico”, in M. Marin e C. Tommasi Moreschini (a cura di), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia, 2002, 183-200.
- Markus 1990 = R. A. Markus, *The end of the Ancient Christianity*, Cambridge, 1990 (ed. ita. Roma, 2010).
- Marrou 1958 = H. I Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958 (1^a ed. 1938. Ed. ita. Milano, 2016: trad. a cura di C. Marabelli e A. Tombolini).

- Marrou 1943 = H. I. Marrou, “Diadoque de Photikè er Victor de Vita”, in *REA*, 45, 1943, 225-232 (= Id. *Publications de l'École Française de Rome*, 35, 1978, 373-380).
- Mastandrea 1985 = P. Mastandrea, *Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 e 17)*, Padova, 1985.
- Mastino-Zucca 2004 = A. Mastino - R. Zucca, “La Libia dai Garamanti a Giustiniano”, in M. Khanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, *L'Africa Romana XV, Atti del convegno di Tozeur, 11-15/12/2002*, vol. 3, Roma, 2004, 1995-2023.
- Mathisen 2006 = R. W. Mathisen, “*Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire*”, in *American Historical Review*, 111 (4), 2006, 1011-1040.
- Mattingly 1995 = D. J. Mattingly, *Tripolitania*, London, 1995.
- Mattingly 1987 = D. J. Mattingly, “Libyans and the *limes*: Culture and Society in Roman Tripolitania”, in *AntAfr*, 23, 1987, 71-94.
- Mbonigaba 2015 = F. Mbonigaba, *La Traditio Symboli nell'Africa cristiana all'epoca dell'invasione dei Vandali, Flumina ex fontibus*, 9, Roma, 2015.
- McEvoy 2013 = M. A. McEvoy, *Child-Emperor Rule in the Late Roman West, AD. 367-455*, Oxford Classical Monographs, Oxford, 2013.
- McLynn 2010 = N. McLynn, “Augustine’s Black Sheep: the Case of Antoninus of Fussala”, in G. Bonamente - R. Lizzi Testa, *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*, *Munera*, 31, Bari, 2010, 305-322.
- Merdinger 1997 = J. E. Merdinger, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven, 1997.
- Merrills-Miles 2010 = A. H. Merrills - R. Miles, *The Vandals*, Chichester, The peoples of Europe, 2010.
- Merrills 2004v = A. H. Merrills (a cura di), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspective on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004.
- Merrills 2004 = A. H. Merrills, “The Perils of Panegyric: The Lost Poem of Dracontius and its Consequences”, in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspective on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004, 145-162.
- Meyendorff 2009 = J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Église de 450 à 680*, Paris, 2009 (trad. a cura di F. Lhoest. 1^a ed. Id. *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church: 450-680 A.D.*, The Church in History, 2, Crestwood, N.Y., 1989).
- Millar 1968 = F. Millar, “Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa”, in *JRS*, 58, 1968, 126-134.

- Modéran 2011a = Y. Modéran, “La province, troisième patrie”, in Cl. Briand-Ponsart e Y. Modéran (a cura di), *Provinces et identités provinciales dans l’Afrique romaine*, Tables rondes du CRAHM, 6, Caen, 10-40.
- Modéran 2011b = Y. Modéran, “Les provinces d’Afrique à l’époque vandale”, in Cl. Briand-Ponsart e Y. Modéran (a cura di), *Provinces et identités provinciales dans l’Afrique romaine*, Tables rondes du CRAHM, 6, Caen, 2011, 241-270.
- Modéran 2009 = Y. Modéran, “Les Vandales et l’Aurès”, in *Aouras*, 5, 2009, 339-364.
- Modéran 2006 = Y. Modéran, “La *Notitia prouinciarum et ciuitatum Africae* et l’histoire du royaume vandale”, in *AntTard*. 14, 2006, 165-186.
- Modéran 2004 = Y. Modéran, “Une guerre de religion: Les deux Églises d’Afrique à l’époque vandale”, *AntTard*. 11, 2004 21-44.
- Modéran 2003a = Y. Modéran, *Les Maures et l’Afrique romaine (IV^e-VII^e siècle)*, Bibliothèque des écoles françaises d’Athènes et de Rome, 314, Roma, 2003.
- Modéran 2003b = Y. Modéran, “L’établissement territorial des Vandales en Afrique”, in *AntTard*, 10, 2003, 87-122.
- Modéran 1999 = Y. Modéran, “Les frontières mouvantes du royaume vandale”, in X. Dupuis et Cl. Lepelley (a cura di), *Frontières et limites géographiques de l’Afrique du Nord antique*, Histoire ancienne et médiévale, 56, Paris, 1999, 241-263.
- Modéran 1998 = Y. Modéran, “L’Afrique et la persécution vandale”, in J.-M. Mayeur, Ch. et L. Piétri, A. Vauchez e M. Venard, *Historie du christianisme*, vol. III, Paris, 1998, 247-278.
- Modéran 1993 = Y. Modéran, “La chronologie de la vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l’histoire de l’Afrique Vandale”, in *MEFRA*, 105 (1), 1993, 135-188.
- Mohrmann 1975 = Ch. Mohrmann, “Introduzione” in A. A. R. Bastiaensen (commento), L. Canali, C. Carena (traduzione), Ch. Mohrmann (introduzione a cura di), *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Scrittori greci e latini, Milano-Fondazione Valla, 1975.
- Monceaux 1923 = P. Monceaux, *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*, vol. 7, Paris 1923 (rist. anast. Bruxelles, 1966).
- Moorhead 1992 = J. Moorhead (a cura di), Victor of Vita, *History of the Vandal Persecution*, Translated Texts for Historians, 10, Liverpool, 1992.
- Müller H. 2012 = H. Müller, “Preacher: Augustine and his Congregation”, in M. Vessey (a cura di), *A Companion to Augustine*, Blackwell Companions to the Ancient World. Ancient History, Chichester, 2012, 297-309.
- Müller L. G. 1956 = L. G. Müller, *The De haeresibus of Saint Augustine. A translation with an Introduction and Commentary*, Washington D.C., 1956.

N

- Nazzaro 2014 = A. V. Nazzaro, *I conuicia di Giuliano d'Eclano ad Agostino nella controversia pelagiana*, in R. Palla, M. G. Moroni, C. Crimi, A. Dessì (a cura di), *Clavigero nostro: per Antonio V. Nazzaro, ... et alia*, 4, Pisa, 2014, 221-236.
- Nazzaro 2009 = A. V. Nazzaro, "La produzione omiletica di Quodvultdeus, vescovo di Cartagine", in G. Frenguelli e C. Micaelli (a cura di), *Le forme e i luoghi della predicazione. Atti del Seminario internazionale di studi (Macerata 21-23/11/2006)*, Macerata 2009, 27-67.
- Nazzaro 2001 = A. Nazzaro, "Quodvultdeus: un vescovo dell'Africa vandalica a Napoli", in M. Rotili (a cura di), *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentali. Atti delle VII giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento, 31/5 – 2/6 1999*, Napoli, 2001, 33-51.
- Nazzaro 1989 = A.V. Nazzaro (a cura di), *Quodvultdeus, Promesse e predizioni di Dio*, Collana di testi patristici, 82, Roma, 1989.
- Neri C. 2012 = C. Neri, "Alcuni esempi della trasformazione dei paesaggi "umani" rurali e urbani nelle epistole di Agostino", in M. Bastiana Cocco, A. Gavini e A. Ibba, *L'Africa Romana XIX, Atti del convegno di Sassari, 16-19/12/2010*, Roma, 2012, 1053-1062.
- Neri C. 2006 = C. Neri, "La fuga di fronte al pericolo: opportunità politica o esempio morale? (Possidio, *Vita Augustini*, 30)", in A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj e C. Vismara, *L'Africa Romana XVI, Atti del convegno di Rabat, 15-19/12/2004*, vol. 2, Roma-Urbino, 2006, 959-975.
- Neri V. 2009 = V. Neri, "Ancora sui «circumcelliones» (alla luce di studi recenti)", in *MediterrAnt*, 12, 2009, 185-198.
- Nisters 1930 = B. Nisters, *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*, Münster, 1930.

O

- Onesti 2013a = N. Francovich Onesti, "Le testimonianze linguistiche dei Vandali nel *regnum Africae* fra cultura latina ed eredità germaniche", in N. Francovich Onesti, *Goti e Vandali. Dieci saggi di lingua e cultura altomedievale*, Proteo, 73, Roma, 2013, 155-178.
- Onesti 2013b = N. Francovich Onesti, "Tracing the language of the Vandals", in N. Francovich Onesti, *Goti e Vandali. Dieci saggi di lingua e cultura altomedievale*, Proteo, 73, Roma, 2013, 179-198.
- Onesti 2002 = N. Francovich Onesti, *I Vandali. Lingua e Storia*, Roma, 2002.

P

- Paronetto 1975 = V. Paronetto, “La crisi politica in Africa alla vigilia della invasione vandalica”, in *Miscellanea greca e romana*, 4, 1975, 401-452.
- Partsch 1879 = J. Partsch, *Corippi Africani grammatici Libri qui supersunt* (MGH a.a. 3, 2), Berlin, 1879 (n. ed. Berlin, 1961).
- Pastorino 1980 = A. Pastorino, “Osservazioni sull’*Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita”, in S. Calderone (a cura di), *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del convegno di Erice (3-8 dicembre 1978), Scuola superiore di Archeologia e Civiltà medievali C.C.S. “E. Majorana”*, Messina, 1980, 45-112.
- Pelizzari 2013 = G. Pelizzari, *Vedere la parola, celebrare l’attesa: scritture, iconografia e culto nel cristianesimo delle origini*, Parola di Dio. 2. serie, 71 Cinisello Balsamo, 2013.
- Pellegrino 1979 = M. Pellegrino, “Introduzione Generale”, in S. Agostino, *Discorsi*, vol. I, Roma, 1979, X-CII.
- Pellegrino 1955 = M. Pellegrino (a cura di), *Possidio, Vita di S. Agostino, Verba seniorum*, 4, Alba, 1955.
- Pellizzari 2007 = A. Pellizzari, *Il pregiudizio anticartaginese nella letteratura tardoantica: la continuità di un cliché*, in P. Desideri, M. Moggi, M. Pani (a cura di), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Studi e testi di storia antica, 17, Pisa, 2007, 341-365.
- Pennisi 1963 = G. Pennisi, *Fulgenzio e la Expositio sermonum antiquorum*, Firenze, 1963.
- Perler 1955 = O. Perler, “L’*église principale et les autres sanctuaires chrétiens d’Hippone-la-Royale d’après les textes de saint Augustin*”, in REA, 1 (4), 1955, 300-343.
- Petri 2003 = S. Petri (a cura di), *Vigilio di Tapso, Contra Eutiche*, Brescia, 2003.
- Petschenig 1880 = M. Petschenig, “Die handschriftliche Überlieferung des Victor von Vita”, in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 96, Wien, 1880, 637-732.
- Pottier 2015 = B. Pottier, “”, É. Wolff (a cura di), *Littérature, politique et religion en Afrique vandale. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité*, 200, Paris, 2015, 127-136.
- Pottier 2008 = B. Pottier, “Les circoncensions. Un mouvement ascétique itinérant dans l’Afrique du Nord des IV^e et V^e siècles”, in *AntAfr*, 44, 2008, 43-107.
- Pricoco 1980 = S. Pricoco, “Storia ecclesiastica e storia letteraria: il *de uiris inlustribus* di Gennadio di Marsiglia”, in S. Calderone (a cura di), *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del convegno di Erice (3-8 dicembre 1978), Scuola superiore di Archeologia e Civiltà medievali C.C.S. “E. Majorana”*, Messina, 1980, 241-273.

- Puliatti 1980 = S. Puliatti, *Ricerche sulla legislazione "regionale" di Giustiniano. Lo statuto civile e l'ordinamento militare della prefettura africana*, Seminario giuridico della Università di Bologna, 84, Milano, 1980.

Q

- Quinn *et alii* 2014 = J. C. Quinn, N. McLynn, R. M. Kerr e D. Hadas, "Augustine's Canaanites", in *Papers of the British School at Rome*, 82, 2014, 175-197.

R

- Rebillard 2012a = É. Rebillard, *Christians and their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE*, Ithaca-London, 2012.

- Rebillard 2012b = É. Rebillard, "Religious Sociology: Being Christian in the Time of Augustine", in M. Vessey (a cura di), *A Companion to Augustine*, Blackwell Companions to the Ancient world. Ancient History, Chichester, 2012, 40-53.

- Roberto 2006 = U. Roberto, "Geiserico, Gaudenzio e l'eredità di Aezio. Diplomazia e strategie di parentela tra Vandali e Impero", in *MediterrAnt*, 9 (1), 2006, 71-85.

- Rodolfi 2008 = A. Rodolfi, "Procopius and the Vandals: How the Byzantine Propaganda Construct and Changes African Identity", in G. M. Berndt e R. Steinacher, *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-) Geschichten*, Wien, 2008, 233-242.

- Romanelli 1959 = P. Romanelli, *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma, 1959.

- Romanelli 1926 = P. Romanelli, "Le sedi episcopali della Tripolitania antica", in *Rendiconti della pontificia accademia romana di archeologia*, 4, 1926, 155-166.

- Romano 1968-1969 = D. Romano, "Ritratto di Lussorio", in *AA Pal*, 29, 1968-1969, 157-186.

- Romano 1961 = D. Romano, "Osservazioni sul prologo all'*Historia* di Vittore Vitense", in *AA Pal*, 20, 1961 [1959-1960], 19-36 (= Id. *Letteratura e storia nell'età tardoromana, Graecolatina*, Saggi, 1, Palermo, 1979, 155-172).

- Roncoroni 1977 = A. Roncoroni, "Sulla morte di re Unerico (Vittore di Vita, *Hist. Pers.* III,71)", in *RomBarb*, 2, 1977, 247-257.

- Rondet 1964 = H. Rondet, "Essais sur la chronologie des *Enarrationes in psalmos* de saint Augustin", in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65, 1964, 110-136.

- Rosemblum 1961 = M. Rosemblum, *Luxorius. A Latin Poet among the Vandals*, Records of Civilization 62, Londra-New York, 1961.

- Rossi 2016 = A. Rossi (a cura di), *La Conferenza di Cartagine, 411*, Letture cristiane del primo millennio, 54, Milano, 2016.

- Rossi 2016w = A. Rossi, “Quadro sinottico dei vescovi africani alla Conferenza cartaginese del 411”, in *Ager Veleias*, 11, 11, 2016 (www.veleia.it).
- Rossi 2013 = A. Rossi, *Muscae moriturae donatistae circumvolant: la costruzione di identità plurali nel cristianesimo dell’Africa Romana*, Milano, 2013.
- Roueché 2001 = C. Roueché, “Asia Minor and Cyprus (c. 21a)”, in A. Cameron, B. Ward-Perkins e M. Whitby (a cura di), *The Cambridge Ancient History, vol. XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, AD 425-600*, Cambridge, 2001, 570-587.

S

- Saumagne 1953 = C. Saumagne, “La survivance du punique en Afrique aux V e VI siècles après J. C.”, in *Karthago*, 4, 1953, 169-178.
- Schepens 1919 = P. Schepens, “Un traité à restituer à Quodvultdeus, évêque de Carthage au 5^e siècle”, in *Recherches de science religieuse*, 9, 1919, 230-243.
- Schönfelder 1899 = A. Schönfelder, *De Victore Vitensi episcopo*, Vratislaviae, 1899.
- Schwarcz 2004 = A. Schwarcz, “The Settlement of the Vandals in North Africa”, in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004, 49-57.
- Schwarcz 1994 = A. Schwarcz, “Bedeutung und Textüberlieferung der *Historia persecutionis Africanae provinciae* des Victor von Vita”, in A. Scharer and G. Scheibelreiter (a cura di), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien-München, 1994, 115-140.
- Scimè 2004 = G. Scimè “Il martirio nella pastorale di sant’Ambrogio”, in G. Malaguti (a cura di), *Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola*, Testi e ricerche di scienze religiose n.s. 33, Bologna, 2004, 279-322.
- Sfameni Gasparro 2001 = G. Sfameni Gasparro, “Au cœur du dualisme manichéen: la polémique augustinienne contre la notion de «mutabilité» de Dieu dans le *Contra Secundinum*”, in J. Van Oort, O. Wermelinger e G. Wurst (a cura di), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)*, Leiden-Boston, 2001, 230-242.
- Shanzer 2004 = D. Shanzer, “Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom and Confession in Victor of Vita’s *Historia persecutionis*”, in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004, 271-290.
- Shaw 2014 = B. D. Shaw, “Who are you? Africa and Africans”, in J. McInerney, *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Blackwell Companions to the Ancient World, Chichester, 2014, 527-540.

- Shaw 2011 = B. D. Shaw, *Sacred Violence. African Christian and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, 2011.
- Shaw 2004 = B. D. Shaw, "Who Were the Circumcellions?", in A. H. Merrills (a cura di), *Vandals Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004, 227-258.
- Shaw 1995 = B. D. Shaw, *Rulers, Nomads and Christians in Roman North Africa*, Aldershot, 1995.
- Simon 1955 = M. Simon, "Punique ou Berbère? Note sur la situation linguistique dans l'Afrique romaine", in *Mélanges Isidore Lévy. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 13 (1953), 1955, 613-629 (= Id. *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris, 1962, 88-100).
- Simonetti 2002 = M. Simonetti (a cura di), Ponzio, *Vita di Cipriano*; Paolino, *Vita di Ambrogio*; Possidio, *Vita di Agostino*, Roma, 2002.
- Simonetti 1983 = M. Simonetti, s.v. Fulgenzio di Ruspe, in A Di Berardino (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Casale Monferrato, 1983, 1407-1409.
- Simonetti 1950 = M. Simonetti, "Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandolica", in *RIL*, 83, 1950, 407-424.
- Steinacher 2016 = R. Steinacher, *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart, 2016.
- Strobl 1998 = W. Strobl, "Notitiolae Quodvultdeanae", in *VChr*, 52 (2), 1998, 193-203.
- Suelzer 1947 = Sister M. J. Suelzer, (a cura di), Julianus Pomerius, *The Contemplative Life*, New York-Ramsey, 1947.
- Szyner 2002-2003 = M. Szyner, "Nouvelles observations et nouvelles réflexions sur le bilinguisme punico-latin. Langue de culture et langue d'usage", in *AntAfr*, 38-39, 2002-2003, 275-280.

T

- Tedesco 2012 = P. Tedesco, "Sortes Vandalorum: forme di insediamento nell'Africa post-romana", in Y. Rivière, P. Porena (a cura di), *Expropriations et confiscations dans l'Empire tardif et les royaumes barbares*, Roma, 2012, 157-224.
- Thompson 1993 = L. Thompson, "Roman Perception of Black", in *Scholia. Studies in Classical Antiquity* n.s. 2, 1993 [1994].
- Traina 2007 = G. Traina, *428 dopo Cristo: storia di un anno*, Bari-Roma, 2007.

V

- Van Slyke 2003 = D. Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage: The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*, Early Christian Studies, 5, Strathfield, 2003.

- Vattioni 1996 = F. Vattioni, “Abaritanus”, in *AntAfr*, 32, 1996, 9-12.
- Vattioni 1968 = F. Vattioni, “S. Agostino e la civiltà punica”, in *Augustinianum*, 8, 1968, 434-467.
- Verbraken, 1976 = P.-P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin, Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 12, Steenbrugis, 1976.
- Vian 2002 = M. G. Vian, “Ariani d’Africa”, in M. Marin e C. Moreschini, *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia, 2002, 241-254.
- Villaverde Vega 2001 = N. Villaverde Vega, *Tingitana en la Antigüedad tardía (siglos III-VII). Autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*, Bibliotheca archaeologica hispana, 11, Madrid, 2001.
- Vössing 2014 = K. Vössing, *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt, 2014.
- Vössing 2011 = K. Vössing (a cura di), *Victor von Vita, Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa. Historia persecutionis Africanae prouinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum*, Darmstadt, 2011.
- Vössing 2006 = K. Vössing, “Notes on the Biographies of the Two African *Fulgentii*”, in *StudPatr*, 43, 2006, 523-529.

W

- Ward-Perkins 2005 = B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, 2005 (ed. ita. Roma-Bari, 2008: trad. a cura di M. Carpitella).
- Warmington 1954 = B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, Cambridge, 1954 (rist. anast. Westport, 1971).
- Weber 2003 = D. Weber, “‘For What is so Monstrous as What the Punic Fellow Says?’ Reflections on the Literary Background of Julian’s Polemical Attacks on Augustine’s Homeland”, in P.-Y. Fux, J.-M. Roessli, O. Wermelinger (a cura di), *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité: actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7/4/2001*, *Paradosis*, 45, Fribourg, 2003, 75-82.
- Weiskotten 1919 = H. T. Weiskotten (a cura di), *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, Princeton, 1919.
- Whelan 2018 = R. Whelan, *Being Christian in Vandal Africa. The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*, Oakland, 2018.
- Whelan 2014 = R. Whelan, “African Controversy: The Inheritance of the Donatist Schism in Vandal Africa”, *JEH*, 65 (3), 2014, 504-521.
- Wijnendaele 2015 = J. W. P. Wijnendaele, *The Last of the Romans. Bonifatius - Warlord and comes Africae*, London-New Delhi-New York-Sydney, 2015 (ed. ita. Palermo, 2017: trad. a cura di G. Traina).

- Wilhite 2017 = David E. Wilhite, *Ancient African Christianity: an Introduction to a Unique Context and Tradition*, London-New York, 2017.

- Willis 1999 = G. Willis, "Augustine's Hippo: Power Relations (410-417)", in *Arion*, 7 (1), 1999, 98-119.

Z

- Zarb 1948 = S. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Valletta-Malta, 1948.

- Zocca 2012 = E. Zocca, "Mutazioni della tipologia martiriale in età vandalica: un diverso punto di osservazione sulla *persecutio* anticattolica", in A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti (a cura di), *Hagiologica: studi per Réginald Grégoire*, Monastero S. Silverio Abate (Fabriano), 2012, 597-632.

- Zocca 2008 = E. Zocca, "Santo e Santità", in *NDPAC*, vol. III, 2008, 4697-4708.

- Zocca 2004 = E. Zocca, "Martiri e martirio nella Chiesa precostantiniana", in G. Malaguti (a cura di), *Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola*, Bologna, 2004, 259-278.

- Zocca 2003 = E. Zocca, *Dai "santi" al "Santo": Un percorso storico linguistico intorno all'idea di santità (Africa Romana II-V sec.)*, *Verba seniorum*, 13, Roma, 2003.