

PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE

# PAGANI E CRISTIANI CONFLITTO, CONFRONTO, DIALOGO

Le trasformazioni di un modello storiografico

a cura di

ENRICO DAL COVOLO – GIULIA SFAMENI GASPARRO



LIBRERIA  
EDITRICE  
VATICANA

ATTI E DOCUMENTI

**60**

## COMITATO SCIENTIFICO

Bernard Ardura, Ugo Baldini, Agostino Borromeo, Onorato Bucci, Philippe Chenaux, David D'Avray, Enrico dal Covolo, Maria de Lurdes Correia Fernandes, Luigi Michele de Palma, Bernard Dompnier, Giulia Gasparro Sfamini, Johannes Helmrath, Emilia Hrabovec, Marek Inglot, Elisabeth Kieven, Gaetano Lettieri, Werner Maleczek, Gert Melville, Nelson Hubert Minnich, Sergio Pagano, Agostino Paravicini Bagliani, Cesare Pasini, Antón M. Pazos, Claude Prudhomme, Gianpaolo Romanato, Carlos René Salinas Araneda, Josep Ignasi Saranyana Closa, Francis Assisi Thonippara, Giovanni Maria Vian.

La Collana è diretta da  
Luigi Michele de Palma

PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE

**PAGANI E CRISTIANI  
CONFLITTO, CONFRONTO,  
DIALOGO**

**LE TRASFORMAZIONI  
DI UN MODELLO STORIOGRAFICO**

a cura di

ENRICO DAL COVOLO – GIULIA SFAMENI GASPARRO



LIBRERIA  
EDITRICE  
VATICANA



© 2021 – Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica  
e Libreria Editrice Vaticana – Città del Vaticano – All rights reserved  
International Copyright handed by Libreria Editrice Vaticana  
00120 Città del Vaticano  
Tel. 06.698.45780  
commerciale.lev@spc.va

ISBN 978-88-266-0639-2

[www.vatican.va](http://www.vatican.va)  
[www.libreriaeditricevaticana.va](http://www.libreriaeditricevaticana.va)

## INDICE GENERALE

Presentazione	
BERNARD ARDURA, Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche. . . . .	5
Introduzione	
ENRICO DAL COVOLO – GIULIA SFAMENI GASPARRO. . . . .	7
RITA LIZZI TESTA, <i>'The Last Pagans of Rome': fine del paganesimo a Roma, tra consensi e polemiche. . . . .</i>	25
GIOVANNI FILORAMO, <i>"Il regno dei cieli si fa strada con violenza" (Mt 11, 12). Variazioni storiografiche sul ruolo della violenza nel confronto tardo-antico tra cristiani e pagani . . . . .</i>	49
GIANCARLO RINALDI, <i>Pagani e cristiani ancora: nuove metodologie per nuovi risultati . . . . .</i>	65
NICOLE BELAYCHE, <i>Heis theos (ou Heis + théonyme): un «mot-clé» dans les sociétés compétitives de l'Orient romain . . . . .</i>	125
CARLA SFAMENI, <i>Pagani e cristiani: nuove prospettive archeologiche . . . . .</i>	145
SÉBASTIEN MORLET, <i>L'apologétique chrétienne. Retour sur quelques paradigmes historiographiques. . . . .</i>	179
ENRICO DAL COVOLO – EMMANUELE VIMERCATI, <i>I cristiani lettori e interpreti del pensiero antico . . . . .</i>	211
MARCO ZAMBON, <i>Argomentare o testimoniare la verità? Il confronto tra platonici e cristiani. . . . .</i>	227
GIULIA SFAMENI GASPARRO, <i>Tra "magia" e "religione": alla ricerca di una "identità" nel confronto tra pagani e cristiani .</i>	249

MARCO RIZZI, <i>L'Anticristo nel conflitto pagano-cristiano e le trasformazioni ideologiche del Tardoantico</i> .....	319
RAMÓN TEJA, <i>'Roma, onde Cristo è Romano': la cristalización de una 'romana christianaque religio'</i> .....	333
LUCIO DE GIOVANNI, <i>Cristiani e pagani nella legislazione tardoantica</i> .....	374
ENRICO DAL COVOLO, <i>Conclusioni</i> .....	361
Indice dei nomi .....	365
Indice dei luoghi .....	387
Indice generale .....	391

# Pagani e cristiani: nuove prospettive archeologiche

Carla Sfameni

## *Premessa*

Nel complesso panorama storiografico di cui questo incontro di studi intende fare un bilancio, la documentazione archeologica non ha sempre giocato un ruolo rilevante, per molteplici ragioni<sup>1</sup>.

I dati materiali, di per sé assolutamente neutri dal punto di vista ideologico e disponibili in tutti i territori dell'impero, potrebbero offrire maggiori garanzie di oggettività rispetto alle fonti letterarie, ecclesiastiche, agiografiche, legislative, che pongono, a titolo diverso, problemi di attendibilità. Tuttavia, anche le testimonianze archeologiche presentano numerosi problemi interpretativi per il loro corretto utilizzo ai fini della ricostruzione storica.

La ricerca archeologica ha risentito nel corso degli anni delle trasformazioni dei modelli storiografici elaborati per comprendere le relazioni tra pagani e cristiani nella tarda antichità<sup>2</sup>, ma allo stesso tempo si sono modificati anche gli strumenti metodologici specifici con cui vengono condotte le indagini sul terreno e l'analisi dei materiali rinvenuti. Negli studi più recenti, infatti, non solo è cambiato l'approccio a contesti particolari ma soprattutto sono state proposte nuove chiavi di lettura per l'interpretazione di fenomeni generali come la fine dei templi o la cristianizzazione degli spazi urbani e rurali. Se oggi è dunque possibile parlare a buon diritto di un'archeologia del paganesimo, come recita il titolo di un volume a cura di L. Lavan e M. Mulryan<sup>3</sup>, tuttavia, vale ancora l'interrogativo formulato da B. Ward-Perkins in un articolo del 2011: «Why does archaeological evidence not play a more central role in the increasingly sophisticated and nuanced literature on the end of Roman paganism?»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Sono molto grata agli organizzatori ed al Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche per avermi invitato a partecipare a questo Convegno ed alla relativa pubblicazione degli Atti. Si rinvia ai contributi di questo volume per una completa ed aggiornata bibliografia. Alcuni testi chiave del dibattito storiografico verranno tuttavia citati nel corso dell'esposizione.

<sup>2</sup> Per una sintesi critica delle principali posizioni al riguardo, si veda in particolare il contributo di R. LIZZI TESTA in questo volume.

<sup>3</sup> *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, eds., L. LAVAN - M. MULRYAN Leiden-Boston 2011.

<sup>4</sup> B. WARD PERKINS, *The End of the Temple: An Archaeological Problem*, «Spätantiker

In questa sede, come richiesto dalla prospettiva del Convegno, si intende fornire una sintesi delle principali posizioni interpretative formulate dal punto di vista archeologico sul complesso rapporto tra pagani e cristiani nella tarda antichità, prendendo in esame alcuni casi-studio relativi a contesti pubblici e privati, raggruppati per tematiche di carattere generale, a partire da quella, cruciale, della fine dei templi.

### 1. *La fine dei templi: distruzione, conversione, abbandono*

Punto di partenza per questa ricerca non può che essere la questione della fine dei templi e della loro eventuale conversione in edifici di culto cristiano<sup>5</sup>. La sfida cristiana al paganesimo, più che una persecuzione di individui, come era avvenuto nei confronti dei cristiani per i provvedimenti degli imperatori pagani, fu infatti una sfida ai simboli stessi della religione tradizionale, quali templi e statue, anche se la loro presenza era così pervasiva che neppure i cristiani più estremisti e fanatici potevano pensare realmente di poterli eliminare del tutto.

Dal punto di vista storiografico, sul tema della violenza religiosa cristiana si registrano due tendenze principali: la prima, che esiste già dall'Illuminismo, considera la violenza come una conseguenza propria del monoteismo, per la sua natura intransigente ed esclusiva: la violenza, dunque, per molti storici, sarebbe parte integrante della cristianizzazione, come dimostrerebbero i racconti delle fonti letterarie, soprattutto quelle ecclesiastiche e agiografiche<sup>6</sup>.

---

Staat und religiöser Konflikt, Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer», ed. J. HAHN, Berlin-New York 2011, p. 187-197 (p. 187). Per un esame di documenti archeologici ed epigrafici di contenuto anticristiano, si veda G. RINALDI, *Iconografia ed epigrafia di contenuto anticristiano*, «*Realia Christianorum* 2. La Bibbia e la sua esegesi, Atti del Convegno, Napoli, 15 aprile 2016», a cura di A. GIUDICE - G. RINALDI, Bologna 2018, p. 7-38.

<sup>5</sup> Si tratta di una questione estremamente dibattuta sotto vari profili e in diversi ambiti regionali. La bibliografia fornita nelle note seguenti non può quindi considerarsi esaustiva.

<sup>6</sup> Sul tema della violenza religiosa si vedano, fra gli altri: G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Bari 2011, in particolare p. 349-397; *Chrétien persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, (éd.), M.-F. BASLEZ, Paris 2014; per la violenza nelle fonti agiografiche: M. MARCOS, *Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity*, «*Numen*», 62, 2/3, Special Issue: «Religion and Identity Politics: Defining 'Acceptable' and 'Unacceptable Religion'», (2015), p. 169-196. Sull'intolleranza cristiana: *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, a cura di P.F. BEATRICE, Bologna 1993; M. GADDIS, *There is no crime for those who have Christ: Religious Violence in the*

La seconda tendenza storiografica tende a ridimensionare questa visione, non certo negando la violenza religiosa, ma limitandone la diffusione e l'intensità e insistendo sulla forza delle tradizioni romane di rispetto del diritto e soprattutto sull'esistenza di una cultura comune, condivisa dalle classi aristocratiche dell'impero a prescindere dal credo religioso<sup>7</sup>.

Dal punto di vista archeologico, il primo lavoro sulla distruzione e la conversione dei templi che abbia tenuto conto delle fonti materiali oltre che di quelle letterarie si deve a F. Deichmann, che nel 1939 propose la tesi di una diffusa distruzione e conversione di templi in chiese<sup>8</sup>. Questo studio ha molto condizionato le posizioni successive. In particolare, sulla stessa linea interpretativa si colloca un lavoro di G. Fowden, basato però esclusivamente sull'analisi delle fonti letterarie<sup>9</sup>: secondo l'autore i templi furono distrutti tra IV e V secolo come un mezzo da parte dei vescovi per imporre la cristianizzazione<sup>10</sup>. Anche F.R. Trombley ritiene che i templi furono costretti a trasformarsi rapidamente a causa delle aggressioni e che la loro conversione fu una diretta conseguenza della chiusura dei luoghi di culto pagani ordinata dagli imperatori<sup>11</sup>.

E. Sauer, prima in uno studio focalizzato sul mitraismo<sup>12</sup>, e poi in un lavoro più generale su *The Archaeology of Religious Hatred*, ha utilizzato i dati archeologici per dimostrare l'intolleranza cristiana nei confronti di templi e statue pagane, che sarebbero stati distrutti o desacralizzati in maniera sistematica<sup>13</sup>.

---

*Christian Empire*, Berkeley 2005; ed. H.A. DRAKE, *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, Aldershot 2006.

<sup>7</sup> Per una discussione del tema, oltre alla bibliografia già citata, si veda in particolare B. CASEAU, *Polemoin lithois: la désacralisation des espaces et des objets religieux païens Durant l'Antiquité tardive*, «Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées», éd. M. KAPLAN, Paris 2001, p. 61-123.

<sup>8</sup> F.W. DEICHMANN, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligstürmen*, «Jahrbuch des Deutschen Archeologischen Instituts», 54 (1939), p. 105-136; ID. s.v. *Christianisierung*, «Reallexicon für Antike und Christentum» II, Stuttgart 1954, col. 1228-1241.

<sup>9</sup> G. FOWDEN, *Bishop and Temples in the Eastern Roman Empire 320-435*, «Journal of Theological Studies», 29 (1978), p. 53-78.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 76-78.

<sup>11</sup> F.R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c.370-529*, vols. 1-2 (RGRW 115, 1-2), Leiden 1993-1994.

F.R. TROMBLEY, *The Destruction of Pagan Statuary and Christianization (Fourth-Sixth Century C.E.)*, «The Sculptural Environment of the Roman Near East», eds. Y.Z. ELIAV-E.A. FRIEDLAND - SH. HERBERT, Leuven-Dudley MA, 2008, p. 143-164.

<sup>12</sup> E. SAUER, *The End of Paganism in the North-Western Provinces of the Roman Empire. The Example of the Mithras Cult*, Oxford 1996 (BAR, IS 634),.

<sup>13</sup> E. SAUER, *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Stroud 2003.

Tuttavia, già uno studio di R.P.C. Hanson del 1978 aveva dimostrato che le conversioni di templi erano state rare e spesso più tarde di quanto ritenuto da Deichmann<sup>14</sup>, così come J. Vaes nei suoi lavori aveva sottolineato che le chiese potessero essere realizzate anche in altre strutture<sup>15</sup>. Secondo P.M. Milojević, quanto è noto dalle fonti letterarie non coincide con la documentazione archeologica e, nella maggior parte dei casi, il processo più comune fu quello di “use-abandonment-reuse”: lo studioso afferma di avere individuato circa 300 casi che, in massima parte, possono essere descritti come rioccupazioni di un *temenos* pagano dopo una fase di distruzione e abbandono<sup>16</sup>.

Per quanto riguarda in particolare la Grecia, J.-M. Spieser ha proposto non soltanto una ricognizione dei santuari o dei templi in cui il cristianesimo ha preso il posto dei culti pagani, ma soprattutto un’analisi in rapporto ai luoghi di culto distrutti o abbandonati, con una particolare attenzione per la cronologia e per un esame del contesto di riferimento<sup>17</sup>. Da questo studio, Spieser ha ricavato l’impressione che in Grecia siano stati distrutti intenzionalmente pochi templi e che, in questi casi, il sito sia stato per lo più evitato per la costruzione di edifici cristiani: i resti paleocristiani si installano infatti generalmente in prossimità dei santuari e non al loro interno, mentre le chiese sono state realizzate presso i templi in epoca più tarda, in luoghi già abbandonati e senza tracce di scontri tra pagani e cristiani<sup>18</sup>.

Una ricerca di L. Foschia, ancora dedicata alla Grecia, conferma sostanzialmente quanto osservato da Spieser, e inserisce il tema nel contesto più vasto della trasformazione della città classica in città cristiana, dal momento che anche altre strutture pubbliche, come terme, teatri, basiliche sono state riutilizzate per la costruzione di edifici cristiani<sup>19</sup>. Lo studioso esamina anche le modalità di appropriazione dei santuari e la cronologia delle principali trasformazioni in chiese cristiane, notando come, malgrado l’incertezza dei dati a disposizione, tali conversioni si datino per lo più a partire dalla fine del V secolo, ma soprattutto nel VII, «à un moment où le paganisme n’était

<sup>14</sup> R.P.C. HANSON, *The Transformation of Pagan Temple into Churches in the Early Christian Centuries*, «Journal of Semitic Studies», 23, 2 (1978), p. 257-267.

<sup>15</sup> J. VAES, *Christliche Wiederverwendung antiker Bauten*, «Ancient Society», 15-17 (1984-1986), p. 305-443; ID., *Christian reutilization of the Buildings of Classical Antiquity: an Atlas*, «Lotus International», 65 (1990), p. 16-39.

<sup>16</sup> M. MILOJEVIĆ, *Retrofit ecclesia: a non-conforming Building Type*, «Byzantinische Forschungen», 24 (1997), p. 342-366.

<sup>17</sup> J.-M. SPIESER, *La christianisation des sanctuaires païens en Grèce*, «Neue Forschungen in griechischen Heiligtümemer», ed. U. JANTZEN, Tübingen 1976, p. 309-320.

<sup>18</sup> SPIESER, *La christianisation*, p. 320.

<sup>19</sup> L. FOSCHIA, *La réutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, «Revue des Études Grecques», 113 (2000), p. 413-434.

plus qu'un souvenir»<sup>20</sup>. La riutilizzazione dei luoghi di culto avrebbe avuto quindi forse più un valore pragmatico che ideologico: l'ipotesi conclusiva, infatti, è che «le déclin du paganisme aurait largement précédé l'installation du christianisme; ou bien il faut imaginer que la confrontation entre les deux religions n'a pas eu lieu et qu'une longue période de cohabitation des deux systèmes religieux est à restituer»<sup>21</sup>.

H. Saradi-Mendelovici ha cercato di dimostrare, sulla base di testimonianze letterarie ed archeologiche, come i cristiani abbiano avuto anche un atteggiamento positivo nei confronti dei monumenti pagani e come tale atteggiamento sia stato trasmesso a Bisanzio nei secoli successivi<sup>22</sup>.

Un'ampia revisione della questione si deve a R. Bayliss che nel 2004 ha pubblicato un volume, dedicato alla Cilicia ma con riferimenti a molti altri contesti, in cui ha affrontato il tema più generale della conversione dei templi, ma anche gli aspetti della loro deconsacrazione, distruzione, conservazione, abbandono e riutilizzazione, sulla base di dati archeologici, storici ed epigrafici<sup>23</sup>. Lo studioso ha rivisto le cronologie proposte da F. Deichmann e individuato spesso uno iato tra il momento in cui un edificio era in funzione come tempio e la sua trasformazione in chiesa<sup>24</sup>. Negli stessi anni, anche B. Ward-Perkins<sup>25</sup> e B. Caseau<sup>26</sup> hanno offerto nuove riflessioni su questo tema, ribadendo come in genere, su base archeologica, sia possibile datare la conversione dei templi molto più tardi di quanto non si pensasse in precedenza, e che quindi questa azione in molti casi vada sganciata dai conflitti descritti dalle fonti<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> FOSCHIA, p. 432.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 434.

<sup>22</sup> H. SARADI-MENDELOVICI, *Christian Attitudes towards Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries*, «Dumbarton Oaks Papers», 44 (1990), p. 47-61.

<sup>23</sup> R. BAYLISS, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford 2004 (BAR Int. Ser. 1281). Per alcuni casi di costruzione di chiese su templi preesistenti in Cilicia (Diocesarea, Elaiussa Sebaste, Korykos, Seleucia sul Kalykadmos), tutti databili a partire dalla metà del V secolo, si veda anche S. PATITUCCI UGGERI, *Chiese su templi della Cilicia protobizantina*, «VI Congresso di Archeologia Medievale, L'Aquila 12-15 settembre 2012», a cura di F. REDI - A. FORGIONE, Firenze 2012, p. 570-578.

<sup>24</sup> BAYLISS, p. 58.

<sup>25</sup> B. WARD-PERKINS, *Reconfiguring Sacred Space: From Pagan Shrines to Christian Churches*, «Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung», eds. G. BRANDS - H.G. SEVERIN, Wiesbaden 2003, p. 285-290.

<sup>26</sup> CASEAU, Polemein lithois; EAD., *Sacred Landscapes*, «Interpreting Late Antiquity. Essay in the Postclassical World», eds. G.W. BOWERSOCK - P. BROWN - O. GRABAR, Cambridge (Mass.)-London 2001, p. 21-59.

<sup>27</sup> Non è ovviamente possibile esaminare in questa sede tutta la bibliografia prodotta su



Al tema del passaggio “from temple to church”, già affrontato da F. Deichmann in un articolo del 1964<sup>28</sup>, è stato dedicato un importante volume curato da S. Emmel, J. Hahn e U. Gotter, pubblicato nel 2008<sup>29</sup>: qui, archeologi, storici e storici delle religioni hanno analizzato il fenomeno da diverse prospettive, insistendo in particolare sui problemi di metodo nell’approccio alle fonti a seconda delle loro diverse tipologie<sup>30</sup>.

Il caso chiave, per il suo valore profondamente simbolico, è ovviamente quello di Alessandria: la distruzione del tempio di Serapide (fig. 1), *unum et solum spectaculum novum in omni mundo*, come viene definito dall’anonimo autore dell’*Expositio totius mundi*<sup>31</sup>, ebbe infatti una enorme risonanza nella letteratura antica<sup>32</sup>. Ciononostante le precise motivazioni e le conseguenze della distruzione non emergono chiaramente, tanto da avere suscitato un’ampia letteratura al riguardo, opportunamente rivista da J. Hahn in un contributo presente nel volume<sup>33</sup>. Va detto inoltre che, se i dati archeologici sembrano confermare le testimonianze degli storici

---

questi temi. Tra gli altri studi, comunque, a carattere più storico e storico religioso, si vedano: P. GROSSMANN, *Tempel als Ort des Konflikts in christlicher Zeit*, «Le temple, lieu de conflit, Actes du Colloque de Cartigny 1991», eds. P. BORGEAUD - F. BRUSCHWEILER - E. NORELLI - A. DE PURY, 1994, p. 181-201; R. KLEIN, *Distruzione di templi nella tarda antichità. Un problema politico, culturale e sociale*, «X Convegno internazionale in onore di Arnaldo Biscardi, Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana», 10 (1995), p. 127-152; C. SOTINEL, *La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode*, «Héllénisme & Christianisme», eds. M. NARCY - E. REBILLARD, Paris, 2004, p. 35-60; un numero del «Journal of Late Antiquity», 6.2 (2013), è stato interamente dedicato a questo argomento: in particolare si veda A. BUSINE, *From Stones to Myth: Temple Destruction and Civic Identity in the Late Antique Roman East*, p. 325-346.

<sup>28</sup> F.W. DEICHMAN, *From Tempel zur Kirche*, «Mullus. Festschrift Teodor Klauser», Münster 1964 (JbAC, Erg.-Bd.1), p. 52-59.

<sup>29</sup> *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* eds. J. HAHN - S. EMMEL - U. GOTTER, Leiden-Boston 2008 (Religion in the Greco-Roman World 163).

<sup>30</sup> In particolare, si vedano i contributi di H. SARADI, *The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts*, p. 113-134; D. FRANKFURTER, *Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image*, p. 135-160 e S. EMMEL, *Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality*, p. 161-202.

<sup>31</sup> *Expositio totius mundi et gentium*, 34, ed. J. ROUGÈ, *Expositio totius mundi et gentium*, Paris 1966.

<sup>32</sup> Su Alessandria nella tarda antichità, si veda C. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore MD, London 1997.

<sup>33</sup> J. HAHN, *The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the “Christ-Loving” City*”, in «From Temple to Church», p. 335-366.

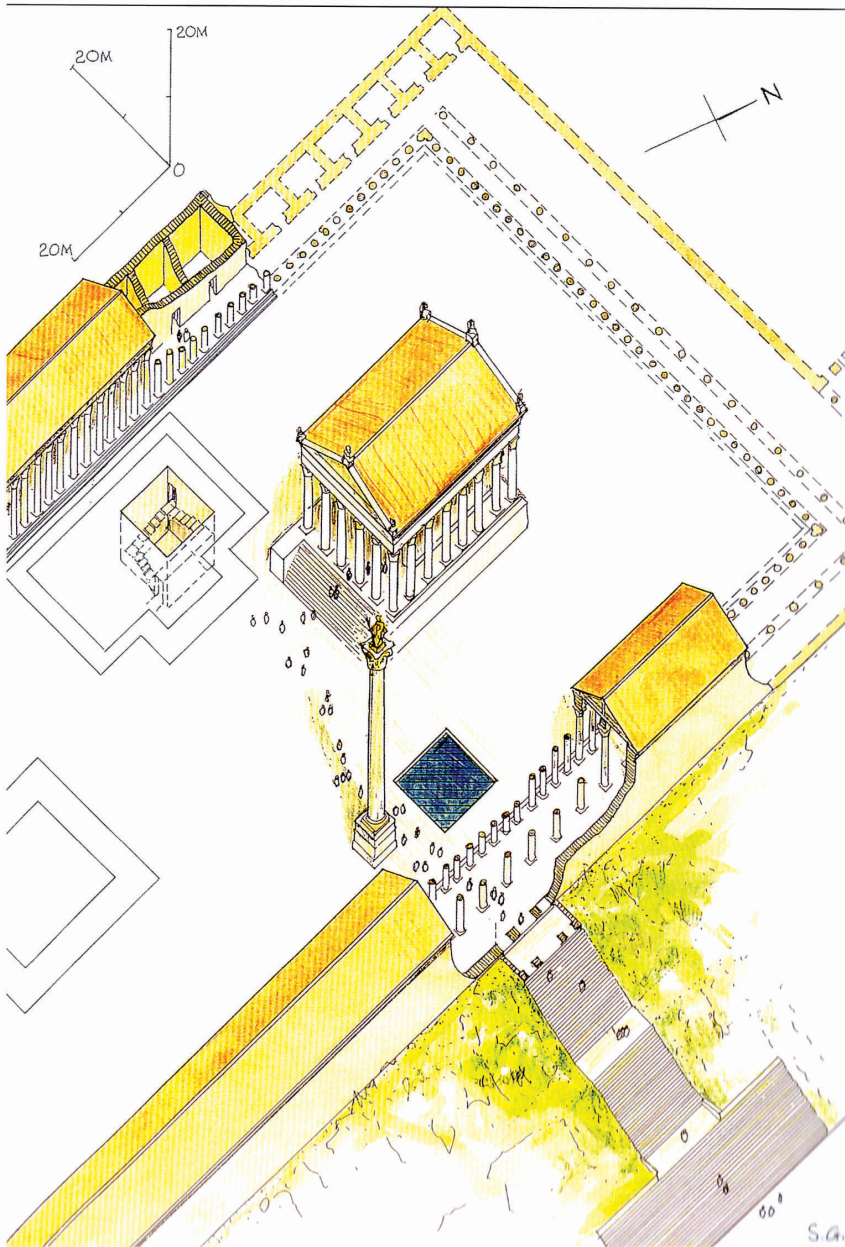


Fig. 1 – Il Serapeo di Alessandria: disegno ricostruttivo dell'ultima fase, dopo il 298 (J.S. MCKENZIE - S. GIBSON - A.T. REYES, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, «Journal of Roman Studies» 94, (2004), pl. 1).

ecclesiastici secondo cui il tempio fu completamente distrutto<sup>34</sup>, non sono state trovate tracce archeologiche del *martyrion* e della chiesa di cui parla Rufino<sup>35</sup>, forse perché costruiti in un'area non scavata del santuario, di cui ormai non si conserva quasi nulla<sup>36</sup>.

Successivamente L. Lavan si è fatto promotore di un convegno della serie «Late Antique Archaeology», i cui atti sono stati pubblicati nel 2011<sup>37</sup>: nella sua introduzione sulla fine dei templi, lo studioso ha ripreso la questione generale della natura e del significato di questo fenomeno da un punto di vista archeologico, basandosi sui risultati delle ricerche più recenti, molte delle quali presentate proprio all'interno del volume<sup>38</sup>. Numerosi studi regionali, infatti, hanno permesso di osservare che in Gallia i templi sono stati abbandonati già dal III secolo<sup>39</sup>, mentre in Spagna non ci sarebbe stata una trasformazione in chiese se non a partire dal VI-VII secolo: si registrano piuttosto casi di abbandono già dal IV secolo, con trasformazioni per usi diversi, e solo dal V esistono prove archeologiche dell'uso di *spolia* dai templi<sup>40</sup>. In Africa del Nord, la distruzione dei templi andrebbe riferita alla conquista bizantina del VI secolo<sup>41</sup>, ed anche in Egitto la sorte dei templi sulla base dei dati archeologici sembrerebbe meno drammatica di quanto attestino le fonti letterarie<sup>42</sup>. L. Lavan ha dunque concluso il suo intervento sottolineando come «this present volume suggests that the end of the temples was slower than once thought, and that 'paganism' survived longer, although, as it lost its public role, it gradually faded into the 'bad habits' of an increasingly Christian people»<sup>43</sup>.

Vi sono infatti solo alcuni esempi documentati di templi trasformati in chiese: R. Bayliss, da tutti i tipi di fonti possibili, soprattutto letterarie, ne ha individuati circa 120, solo un terzo dei quali può essere datato prima del

---

<sup>34</sup> J.S. MCKENZIE - S. GIBSON - A.T. REYES, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, «Journal of Roman Studies» 94, (2004), p. 73-121, p. 107.

<sup>35</sup> Ruf. *Hist. Eccl.* 11, 27.

<sup>36</sup> Sul Serapeo: M. SABOTKA, *Das Serapeum in Alexandria: Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühenptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, Le Caire 2008.

<sup>37</sup> *The Archaeology of Late Antique*.

<sup>38</sup> L. LAVAN, *The End of the Temples: Towards a New Narrative?*, *Ibidem*, p. xv-lxv.

<sup>39</sup> P.J. GOODMAN, *Temples in Late Antique Gaul*, *ibidem*, p. 165-194.

<sup>40</sup> J. ARCE, *Fana, Tempia, Delubra Destruï Praecipimus: The End of the Temples in Roman Spain*, *ibidem*, p. 195-208.

<sup>41</sup> G. SEARS, *The Fate of Temples in North Africa*, *ibidem*, p. 229-262.

<sup>42</sup> J.H.F. DIJKSTRA, *The Fate of the Temples in Late Antique Egypt*, *ibidem*, p. 389-438.

<sup>43</sup> LAVAN, p. lvi.

tardo V secolo<sup>44</sup>; circa quaranta esempi sarebbero invece riconoscibili come casi di desacralizzazione o distruzione intenzionale; altri templi sarebbero stati distrutti o per cause sconosciute o da terremoti e incendi; solo quattro casi di distruzioni intenzionali sarebbero attestati archeologicamente<sup>45</sup>. Secondo L. Lavan, inoltre, queste liste potrebbero essere ulteriormente ridotte, perché molti esempi sarebbero privi di una documentazione adeguata<sup>46</sup>.

Del resto, le difficoltà di demolire interamente un tempio sono evidenti, come dimostra, sul fronte letterario, la famosa testimonianza di Teodoro sulla distruzione del tempio di Zeus ad Apamea, avvenuta nel 386<sup>47</sup>. Dopo un vano tentativo da parte del prefetto Materno Cinegio di distruggere il tempio, infatti, si presentò al vescovo Marcello «un tale che non era né costruttore, né tagliatore di pietre e non conosceva nessuna altra arte ma che era solito portare sulle spalle pietre e legni»<sup>48</sup>. Questi creò dei supporti in legno dell'architrave e tagliò tre colonne sopra la base: appiccò il fuoco ai supporti, perché le colonne crollassero, ma un demone presente nel tempio impediva che l'incendio avvampasse. Solo con l'intervento del vescovo Marcello contro il demone, le colonne crollarono trascinando le altre strutture. Questo racconto, incentrato sulla lotta tra il vescovo di Apamea e il demone presente nel tempio, da lui sconfitto in nome della vera fede, a prescindere dal tema agiografico, è di grande interesse perché forse mantiene un fondo di verità: distruggere un tempio non era una operazione semplice, mentre era necessario l'intervento di artigiani specializzati. Questa pratica non poteva quindi essere particolarmente diffusa, anche per il costo non indifferente che doveva comportare. Quanto al metodo utilizzato nel caso di Apamea, ci sono dei dubbi sulla sua reale efficacia<sup>49</sup>, mentre secondo R. Bayliss testimonianze archeologiche di una forma analoga di distruzione si ritroverebbero nel tempio di Zeus a Cirene, dove sono presenti tagli profondi nelle colonne del periptero e tracce di bruciato<sup>50</sup>. Tracce di bruciato, inoltre, si rinvengono spesso nel corso degli scavi, ma di per sé non costituiscono prova di una distruzione intenzionale.

---

<sup>44</sup> BAYLISS, p. 126-129. Si vedano anche le conclusioni, p. 107-115.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 16-25, 124-125, 143, fig. 3.

<sup>46</sup> LAVAN, p. xxvii.

<sup>47</sup> THEOD., *Hist. Eccl.* V, 21: si veda l'edizione a cura di A. GALLICO, *Teodoro di Cirro, Storia Ecclesiastica*, Roma 2000.

<sup>48</sup> Per una discussione dell'episodio, si veda anche FILORAMO, p. 372-375.

<sup>49</sup> BUSINE, *From Stones*, p. 336: secondo la studiosa la distruzione sarebbe tecnicamente discutibile, mentre non si può escludere che si tratti di una leggenda costruita appositamente, mentre il tempio poteva essere stato distrutto da un incendio accidentale o da un terremoto.

<sup>50</sup> BAYLISS, p. 22-23, 146, fig. 6.

Uno dei casi più citati come esempio della violenza distruttiva cristiana è quello del tempio di Allat-Athena a Palmira<sup>51</sup>. Qui, infatti, la statua di culto fu trovata nell'*adyton* in stato frammentario, con la testa decapitata da un unico colpo. Anche l'altare interno fu trovato in pezzi e si è ritenuto che tutto il tempio fosse stato distrutto nella stessa occasione in età teodosiana. Tuttavia, sebbene siano rimasti *in situ* solo pochi filari dei muri del tempio, non ci sono prove che lo smantellamento finale della struttura si possa attribuire allo stesso evento in cui fu abbattuta la statua di culto e distrutto l'altare<sup>52</sup>.

Se abbiamo nuovi dati per questi temi, si deve soprattutto al fatto che sono cambiate le priorità degli archeologi, ora molto interessati ai processi di trasformazione: a lungo invece le fasi più tarde di vita degli edifici sono state trascurate, mentre l'attenzione era focalizzata solo su quelle classiche. Un gran numero di templi, in particolare, è stato scavato all'inizio della storia dell'archeologia, senza attenzione per le stratigrafie e soprattutto per le fasi di abbandono e distruzione: si è persa quindi definitivamente la possibilità di capire cosa sia realmente successo agli edifici, che talvolta potevano essere stati distrutti da eventi naturali, in particolare da terremoti. Anche quando i templi siano stati o vengano oggi scavati nel modo migliore, spesso però non ci sono dati sufficienti per riconoscerne con esattezza le modalità di abbandono o di trasformazione. Gli edifici, infatti, sono stati frequentemente utilizzati in antico per ricavarne pietra da costruzione e queste azioni di spoglio hanno distrutto le tracce relative ai primi momenti di abbandono e/o distruzione. Viene così a mancare quella precisione cronologica che sarebbe necessaria per definire in maniera corretta il tema in oggetto.

Ad esempio, nel caso del tempio di Afrodite ad Afrodisia, le indagini archeologiche hanno permesso di datare la realizzazione della sua trasformazione in cattedrale nella seconda metà del V secolo, ma non sappiamo in che stato si trovasse l'edificio in quel momento, se fosse in rovina o in buone condizioni, o magari già utilizzato per altri scopi<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> KRISTENSEN 2013, p. 212-218, con bibliografia, tra cui, in particolare, si veda: B. GAS-SOWSKA, *Maternus Cynegius, Praefectus Praetorio Orientis and the Destruction of the Allat Temple in Palmira*, «Archaeologia» (Warszawa), 33, (1982), p. 107-23.

<sup>52</sup> BAYLISS, p. 23-24. È singolare osservare come la statua, nel 2015, sia stata oggetto della violenza distruttrice dell'ISIS a cui si deve attribuire anche la distruzione del tempio di Baalshamin, insieme a quella del grande Leone di Allat e di molti altri reperti di straordinaria importanza. Senza voler fare azzardati paragoni col passato, è però doveroso ricordare Khaled As'ad, ex direttore del sito e del museo di Palmira, ucciso dai miliziani nell'ambito di questi loro interventi distruttivi che, al di là dei dichiarati motivi religiosi, sono serviti soprattutto a coprire il traffico illegale di reperti archeologici, una delle principali fonti di finanziamento del sedicente stato islamico.

<sup>53</sup> R.R.R. SMITH - C. RATTÉ, *Archaeological Research at Aphrodisias in Caria, 1993*,

Le ricerche archeologiche più recenti hanno sottolineato la necessità di prestare attenzione anche alle evidenze negative (templi che non diventano chiese e chiese che non sono costruite su luoghi di culto pagani) e di tenere in considerazione la storia generale del contesto in cui si collocano i templi. Tali studi permettono di confermare, come si è già accennato, che il destino dei templi variò a seconda dei luoghi: la maggior parte dei conflitti descritti nelle fonti si colloca nella diocesi d'Oriente, dove in effetti si concentrano anche i casi di distruzioni meglio attestati archeologicamente.

Per quanto riguarda il tema delle "conversioni" dei templi, strettamente connesso a quello della loro distruzione ma anche per certi versi indipendente, va preliminarmente osservato come non sia possibile fare una proporzione con i templi non trasformati in chiese in quanto questi sono sopravvissuti molto più raramente: è infatti proprio il riuso dei templi come chiese ad averne determinato in genere la sopravvivenza nel corso dei secoli.

Anche per questo tema si nota una generale differenza tra l'Occidente e l'Oriente dell'Impero. In Occidente le conversioni di templi in chiese non sono molto frequenti e soprattutto tarde: tra i primi casi si collocano infatti un tempio di Novara che, secondo Ennodio, sarebbe stato trasformato in chiesa intorno al 500<sup>54</sup>, la conversione del tempio della Concordia di Agrigento che si data al 597<sup>55</sup> e quella del Pantheon del 608<sup>56</sup>.

In generale, inoltre, è stato osservato come in Occidente, nelle prime fasi della cristianizzazione, i templi pagani furono evitati e le chiese costruite fuori dai centri monumentali, determinando così la nascita di una nuova topografia cristiana<sup>57</sup>. A. Kaivieri, esaminando i casi di costruzioni di chiese che riutilizzano edifici di culto pagano a Roma, ha osservato come i templi meglio conservati della città furono mantenuti intatti fino alla fine del IV, inizi V secolo, mentre furono trasformati in chiese piuttosto tardi, tra VII e VIII secolo, con poche modifiche strutturali: lo studioso osserva tuttavia come i mitrei siano stati distrutti ed utilizzati come siti per la costruzione di chiese prima di altri

---

«American Journal of Archaeology», 99, 1 (1995), p. 44-45; BAYLISS, p. 53; A. CHANIOTIS, *The Conversion of the Temple of Aphrodite at Aphrodisias in Context*, HAHN-EMMEL-GOTTER, p. 243-274.

<sup>54</sup> Ennod. *Opera*, ed. F. VOGEL, *Monumenta Germaniae Historica 7, Auct. Antiq.*, Berlini 1961 (ristampa ed. 1885), 121-122, no. XCVIII.

<sup>55</sup> Leontius, *Vita Sancti Gregorii agrigentini* 91, PG XCVIII, col. 709.

<sup>56</sup> *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*, I-III, Paris 1955-1957, I, 317.

<sup>57</sup> WARD-PERKINS, *Reconfiguring*.



edifici di culto<sup>58</sup>. Il tradizionalismo delle élites a Roma ed Atene<sup>59</sup> potrebbe avere favorito la preservazione dei templi per un periodo più lungo<sup>60</sup>, mentre in Oriente si sarebbe attuata una politica trionfalistica di appropriazione deliberata e desacralizzazione dei santuari pagani. Un caso eclatante è quello della distruzione del tempio di Afrodite a Gerusalemme per realizzare la chiesa del Santo Sepolcro, dove l'azione è giustificata dal fatto che il tempio fosse stato costruito proprio sul luogo del sepolcro di Cristo<sup>61</sup>.

In ogni caso, si ritiene che le conversioni siano state effettuate prevalentemente in momenti in cui la funzione culturale degli edifici di culto pagani era da tempo venuta meno, con alcune eccezioni. Per molti studiosi, ad esempio, Philae rappresenterebbe un caso certo di un immediato cambiamento nell'uso culturale da un tempio pagano ad una chiesa, ma occorre comunque osservare che si tratta di un intervento di età giustiniana, ben lontano dai conflitti legati alla legislazione teodosiana<sup>62</sup>.

Non si può escludere, inoltre, che, in alcuni casi, le chiese venissero costruite nel sito di templi ormai in disuso per cercare di mantenere la monumentalità ed il decoro delle città<sup>63</sup>. Che i templi pagani servissero a lungo a connotare l'immagine delle città è dimostrato, ad esempio, dal caso singolare dei mosaici della Chiesa di S. Stefano a Um er-Rasas in Giordania, datati tra il 756 e il 785 e raffiguranti alcune città attraverso i loro edifici più rappresentativi: per Neapolis in Palestina Prima è stata scelta l'immagine di un tempio identificato come quello di Zeus Hysistos mentre un tempio di Pan indica un sito egiziano<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> A. KARIVIERI, *From Pagan Shrines to Christian Churches: Methods of Conversion*, «Ecclesiae Urbis, Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo), Roma 4-10 settembre 2000», a cura di F. GUIDOBALDI - A. GUIGLIA GUIDOBALDI, vol. I, Città del Vaticano 2002, p. 77-84.

<sup>59</sup> Per Atene si veda A. FRANZ, *From Paganism to Christianity in the Temples of Athens*, «Dumbarton Oaks Papers», 19 (1965), p. 185-205.

<sup>60</sup> Sulla persistenza dei culti tradizionali in Italia si veda G. BINAZZI, *Il radicamento dei culti tradizionali in Italia fra Tarda antichità e Alto medioevo: fonti letterarie e testimonianze archeologiche*, Roma 2012.

<sup>61</sup> EUS. *Vita C.* III, 26, 7.

<sup>62</sup> Per Philae si vedano: P. NAUTIN, *La conversion du temple de Philae en église chrétienne*, «Cahiers Archéologiques», 17 (1967), p. 1-43; R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, p. 261-308; J. HAHN, *Die Zerstörung der Kulte von Philae. Geschichte und Legende an estern Nilkatarat*, in «From Temple to Church», p. 203-242.

<sup>63</sup> WARD-PERKINS, *Reconfiguring*, p. 290.

<sup>64</sup> M. PICCIRILLO, *Le iscrizioni di Um er-Rasas- Kastron Mefaa in Giordania I (1986-87)*, «Liber Annuus», 37 (1987), p. 177-239, p. 199 (n. 30), p. 202 (n. 38).

Va tenuto inoltre presente un fenomeno più generale, attestato in tutti i territori dell'impero: molti templi erano già in declino prima dei provvedimenti degli imperatori cristiani e spesso non c'erano risorse per il loro restauro. D'altro canto, l'edilizia tardoantica pubblica e privata si caratterizza, ancor più che nei periodi precedenti, per il riuso di edifici più antichi per scopi diversi da quelli originari e il reimpiego di elementi architettonici (*spolia*) da strutture non più in uso<sup>65</sup>. Numerose chiese furono quindi installate nei templi, ma anche in terme, ninfei e cisterne, utilizzando la presenza dell'acqua per i battisteri; altre furono inserite in edifici da spettacolo come teatri, anfiteatri, circhi e stadi, mentre altre ancora vennero realizzate nei portici, nelle piazze, in altri luoghi aperti e persino nelle tombe<sup>66</sup>. Si registra dunque una tendenza diffusa ad utilizzare il più possibile strutture preesistenti, spesso soltanto con qualche ripartizione interna o l'aggiunta di un'abside. Il fenomeno della conversione dei templi va dunque considerato nel contesto delle trasformazioni delle città in età tardoantica, sebbene ovviamente con un valore simbolico molto più forte che negli altri casi di riutilizzo di edifici precedenti<sup>67</sup>. Secondo G. Cantino Wataghin, «l'evidenza archeologica attesta in effetti che il fenomeno del riuso cristiano di edifici antichi fra IV e VII secolo è di portata assai vasta e che l'adattamento dei templi non ne è che un aspetto, e non il più rilevante, almeno sul piano quantitativo»<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> I templi furono spesso riutilizzati anche per usi profani: «From Temple to Church», p. 7, ricordano, ad esempio, come nel tempio di Luxor si fosse installato un accampamento romano già nel III secolo, che l'*Hadrianeum* fosse stato trasformato in una prigione nel IV secolo prima dei provvedimenti di Teodosio e che ad Antiochia nel 335 il tempio delle Muse fosse utilizzato come pretorio.

<sup>66</sup> K. BOWES, *Christians in the amphitheater? The « Christianization » of spectacle buildings and martyrial memory*, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 126, 1 (2014), p. 93-114. Il caso forse più famoso della trasformazione in chiesa di una tomba è quello del mausoleo di Diocleziano a Spalato: I. BASTÍ, *Pagan tomb to Christian Church: the case of Diocletian's mausoleum in Spalatum*, «Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th–8th centuries)», eds. M. SÁGHY - E.M. SCHOOLMAN, Budapest 2017, p. 241-271.

<sup>67</sup> *Religious Practices and Christianization in the Late Antique City (IV-VII cent.)*, ed. A. BUSINE, Leiden (RGRW 182); si veda in particolare l'introduzione della studiosa, p. 1-18.

<sup>68</sup> G. CANTINO WATAGHIN, ... ut haec aedes Christo Domino in ecclesiam consecratur. *Il riuso cristiano di edifici antichi tra tarda antichità e alto medioevo*, «Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo, LXVI Settimana di Studio, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», Spoleto 1999, p. 673-749.



## 2. *Le testimonianze delle fonti*

«Questi uomini vestiti di nero, invece, che mangiano più degli elefanti e che stancano, per l'abbondanza delle coppe che tracannano, coloro che versano loro da bere al suono dei loro canti: essi, che nascondono questi eccessi sotto un pallore che si procurano artificialmente, o imperatore, in violazione della legge in vigore, corrono contro i templi portando legna, pietre e ferro; e quelli che non ne hanno si servono di mani e piedi. E poi – preda dei Misi – i tetti vengono tirati giù, i muri diroccati, le statue abbattute, gli altari rovesciati, i sacerdoti costretti a tacere o morire. Distrutto il primo tempio si corre ad un secondo e poi a un terzo, e trofei si aggiungono a trofei, contro ogni legge»<sup>69</sup>. Nel suo appassionato appello a Teodosio in difesa dei templi, Libanio invoca proprio la legislazione dello stesso imperatore<sup>70</sup>, che proibiva i sacrifici ma non ordinava la distruzione dei templi e si chiede: «Ma cosa cercano veramente? Distogliere i politeisti dal loro culto per convertirli al proprio? Questa è la più grande fra le sciocchezze! Chi ignora che, a causa delle persecuzioni, sono divenuti ancora più attaccati alla loro antica fede? Essi sono come amanti che proprio dalla proibizione traggono ancora maggior desiderio. Se con la distruzione dei templi fosse stato possibile provocare un mutamento delle credenze religiose, già da tempo, per tuo ordine, sarebbero stati distrutti: da lungo tempo infatti l'avresti visto di buon occhio. Ma sapevi che non sarebbe stato possibile, e perciò te ne astenesti»<sup>71</sup>.

Si tratta di un discorso-chiave per il tema del rapporto tra pagani e cristiani, perché riporta il punto di vista di un pagano colto, vicino alle posizioni degli aristocratici romani contemporanei<sup>72</sup>.

Libanio in un altro discorso accusa anche coloro che si sono arricchiti con le spoglie dei templi: «alcuni, infatti, si sono appropriati dei beni dei santuari e dei templi e ne hanno buttato fuori le statue degli dei senza molti scrupoli; altri hanno riempito i templi di strame; altri, più baldanzosi, li

---

<sup>69</sup> Lib. *Or.* 30, 8; ed. A.F. NORMAN, *Libanius, Selected Works. II. Selected Orations*, London 1977, p. 106-109. Trad. R. ROMANO (a cura di), *Libanio, In difesa dei templi*, «Quaderni di KOINONIA» VII, Napoli 1982, p. 37-38.

<sup>70</sup> *Cod. Theod.* XVI, 10, 9. Si veda, *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Volume I, Code théodosien. Livre XVI, texte latin* T. MOMMSEN; traduction J. ROUGÉ; introduction et notes R. DELMAIRE, Paris 2005 (*Sources Chrétiennes*, 497), p. 438-439.

<sup>71</sup> Lib. *Or.* 30, 26-27 (NORMAN, p. 124-125). Trad. ROMANO, p. 46-47.

<sup>72</sup> FILORAMO, p. 351-353.

hanno abbattuti e abitano case fatte con pietre di quelli»<sup>73</sup>. Che ciò avvenisse frequentemente è confermato, tra gli altri, dallo stesso Agostino, che giustifica questa prassi scrivendo: «E quando, concesso il potere di farlo, si distruggono templi, idoli, boschi sacri e altre cose del genere, sebbene sia chiaro che facciamo ciò non perché li onoriamo, ma piuttosto perché li detestiamo, tuttavia non dobbiamo appropriarci di qualcosa soltanto per il nostro uso privato e personale, così che sia chiaro che noi li distruggiamo per il nostro sentimento religioso e non per avidità. Quando in verità si destinassero ad usi comuni, non personali e privati, o in onore del vero Dio, avviene in quelle cose ciò che accade agli stessi uomini, quando da sacrileghi ed empi si convertono alla vera religione»<sup>74</sup>.

Secondo G. Filoramo, il paganesimo e i pagani (nel corso del IV secolo), subirono una vera e propria persecuzione da parte dei cristiani di cui la distruzione dei templi o la loro conversione rappresentano l'esempio più vistoso: «si trattò di una persecuzione sistematica e capillare, che in certi casi finiva per non distinguere più tra la distruzione di templi e statue idolatre e quella degli stessi idolatri, provocando la inevitabile e altrettanto violenta risposta di parte pagana»<sup>75</sup>.

Nelle stesse fonti scritte, tuttavia, e in particolare in quelle legislative, sono testimoniati atteggiamenti differenti nei confronti degli edifici di culto pagani, pur all'interno di una generale condanna delle pratiche religiose che in essi si svolgevano<sup>76</sup>.

Già a partire da Eusebio di Cesarea, molte fonti cristiane rivendicano la distruzione dei templi pagani come un modo per affermare la vittoria del cristianesimo sulle false credenze dei "gentili". Secondo l'autore, infatti, Costantino avrebbe ordinato molte distruzioni di templi pagani, fra cui quello

<sup>73</sup> Lib. Or. 2, 31 (trad. in FILORAMO, p. 351).

<sup>74</sup> AUG. Ep., 47, 3: *Et cum templa, idola, luci, et si quid huiusmodi, data potestate everuntur, quamvis manifestum est cum id agimus, non ea nos honorare, sed potius detestari, ideo tamen in usus nostros privatos duntaxat et proprios non debemus inde aliquid usurpare, ut appareat nos pietate ista destruere, non avaritia. Cum vero in usus communes, non proprios ac privatos, vel in honorem Dei veri convertuntur, hoc de illis fit quod de ipsis hominibus, cum ex sacrilegis et impiis in veram religionem mutantur* (ed. M. PELLEGRINO - T. ALIMONTI - L. CARROZZI, *Sant'Agostino, Le lettere*, I-III, Roma 1969-1974, p. 396-397). Si presenta una traduzione diversa di quella proposta dagli studiosi, perchè in alcuni punti non corrisponde al testo latino. FILORAMO p. 371, cita anche l'Ep. I, 9, 15 in cui Agostino si rallegra perché in quasi tutto l'Impero i templi pagani erano stati demoliti, le statue erano state distrutte, i sacrifici erano stati vietati e gli adepti di questa religione erano stati puniti.

<sup>75</sup> FILORAMO, p. 356.

<sup>76</sup> Sulla legislazione si veda in generale L. De Giovanni in questo volume. Per la legislazione antipagana si veda anche FILORAMO, p. 368-370.

dedicato ad Afrodite a Gerusalemme<sup>77</sup>. Tuttavia alcuni storici ritengono che l'azione di Costantino dovette essere meno incisiva di quanto Eusebio abbia voluto mostrare: infatti, secondo l'autore, l'imperatore avrebbe ordinato la spoliazione sistematica dei templi mentre, in realtà, nella legislazione non è documentato un ordine del genere, ed è quindi possibile che si fosse trattato di un provvedimento contingente, di ordine fiscale<sup>78</sup>.

Sotto il regno di Costanzo II le fonti attestano distruzioni e spoliazioni dei templi<sup>79</sup>, tanto che Giuliano dovette promulgare alcune leggi per condannare i cristiani a ricostruire i templi demoliti<sup>80</sup>. Se, com'è noto, solo una legge del 361 ordina che «i templi devono essere chiusi in tutti i luoghi e in tutte le città e il loro accesso proibito»<sup>81</sup>, sono poi decisive le disposizioni di Teodosio emanate nel 391, in cui si afferma che «a nessuno sia accordata facoltà di compiere riti sacrificali, nessuno si aggiri attorno ai templi, nessuno volga lo sguardo verso i santuari»<sup>82</sup>. Tale divieto si ribadisce con forza nella disposizione del 392, in cui si proibiscono i sacrifici e la venerazione delle statue<sup>83</sup>. Non è dunque un caso che proprio al periodo di regno di questo imperatore si riferiscano i principali episodi di violenza contro i templi, da quelli perpetrati dal prefetto Cinegio e dal vescovo Marcello ad Apamea, alla distruzione del Serapeo di Alessandria<sup>84</sup>.

Nel *Codex Theodosianus*, si registrano tuttavia anche alcuni provvedimenti a favore della conservazione dei templi e dei loro arredi<sup>85</sup>: una disposizione dello stesso Teodosio del 382 ordina infatti che un tempio di Osroene, probabilmente quello di Edessa, rimanga aperto per le assemblee

<sup>77</sup> Eus. *V.C.* 3, 54, 2-6; 3, 26, 3, 40. Si veda N. LENSKI, *Constantine and the Cities. Authority and Civic Politics*, Philadelphia 2016, p. 168-172.

<sup>78</sup> Si veda anche R. LIZZI TESTA, *Confische dei beni templari e traslazione di statue. Al di là delle omissioni eusebiane*, «*Apis Matina. Studi in onore di Carlo Santini, Polymnia, Studi di filologia classica*», a cura di A. SETAIOLI, Trieste 2016, p. 443-457, in particolare p. 444-448.

<sup>79</sup> Per le fonti, si veda ROMANO, p. 13-14. Cfr. anche CASEAU, *Polemein lithois*, p. 86-90, per le distruzioni dei templi attribuite a Costantino, e p. 90-97 per le distruzioni successive al regno di Giuliano.

<sup>80</sup> *C. Th.*, 5, 13, 3 e 10, 1, 8.

<sup>81</sup> *C. Th.*, 16, 10, 4: *Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templete accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari*: si veda MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 430-433.

<sup>82</sup> *C. Th.*, 16, 10, 11: *Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat* (cfr. MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 438-441).

<sup>83</sup> *C. Th.*, 16,10, 12 (cfr. MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 442-447).

<sup>84</sup> Oltre alla bibliografia già citata, si veda ROMANO, p. 14-15.

<sup>85</sup> Sul tema, C. KUNDEREWICZ, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, «*Studi in onore di Edoardo Volterra*», 4, Milano 1971, p. 137-153.

del popolo e che delle statue si debba considerare il valore artistico e non le divinità che esse rappresentano<sup>86</sup>. Nel 399 Arcadio ed Onorio scrivono che, come vietano i sacrifici, allo stesso tempo vogliono salvaguardare gli ornamenti degli edifici pubblici;<sup>87</sup> lo stesso Arcadio ordina la conservazione dei templi in Africa nel 399<sup>88</sup>, mentre le statue e gli altari ancora oggetto di culto dovevano essere distrutti<sup>89</sup>: più che di contraddizioni si tratta di risposte differenti a situazioni differenti.

Ancora nel 510-511, Teodorico esprime la volontà di salvaguardare i templi: «E inoltre templi e luoghi pubblici che abbiamo affidato per il restauro ai molti che lo richiedevano, sono stati invece ceduti per la demolizione»<sup>90</sup>. Questo è l'unico passo delle *Variae* in cui si citano i luoghi di culto pagani, considerati, a pieno titolo, parte del patrimonio monumentale delle città insieme agli altri edifici presenti.

Il tempio era dunque considerato anche un monumento da proteggere. Soprattutto, inoltre, si volevano evitare i saccheggi degli arredi, vero obiettivo della maggior parte delle azioni distruttive, al di là delle dichiarate motivazioni religiose. Già Firmico Materno, nel 346, aveva infatti invitato gli imperatori ad eliminare gli *ornamenta templorum*, e ad utilizzare i tesori dei santuari a proprio vantaggio: *Tollite, tollite securi, sacratissimi imperatores, ornamenta templorum*<sup>91</sup>.

Per quanto riguarda il tema della conversione degli edifici in chiese, tra i vari episodi citati dalle fonti, certamente il più famoso è quello relativo al Marneion di Gaza, avvenuto nel 402. Nella vita di Porfirio, vescovo di Gaza, scritta da Marco Diacono<sup>92</sup>, si ricorda infatti l'incendio del tempio e la decisione del vescovo, insieme al clero e al popolo cristiano, di costruire una chiesa sul sito del tempio pagano. Ignoriamo tuttavia in che condizioni

<sup>86</sup> *C. Th.*, 16, 10, 8: *in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda*: si veda MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 436, nota 1.

<sup>87</sup> *C. Th.*, 16,10, 15: *sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari*: si veda MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 450-451.

<sup>88</sup> *C. Th.*, 16, 10, 18: *Aedes illicitis rebus vacuas nostrarum beneficis sanctionum ne quis conetur evertere*: MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 454-455.

<sup>89</sup> *C. Th.*, 16, 10, 19: *simulacra, si qua etiamnunc in templis, fanisque consistent et quae alicubi ritum vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur; cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum*: MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 454-455.

<sup>90</sup> Cass., *Var.*, III, 31, 4-5: *Templa etiam et loca publica, quae petentibus multis ad reparationes contulimus, subversioni fuisse potius mancipata*. Trad. in A. GIARDINA, *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro, Varie*, II, libri III-V, a cura di G.A. CECCONI - I. TANTILLO, Roma 2014, p. 47.

<sup>91</sup> Firm. *De err.* 28, 6.

<sup>92</sup> MARC LE DIACRE, *Vie de Porphire*, Ed. H. KUGENER, Paris 1930, p. 50-55.

fosse il tempio in quel momento, se fosse cioè ancora in funzione o in stato di abbandono<sup>93</sup>.

Alcuni storici hanno ritenuto che una disposizione di Teodosio II del 435 mirasse all'eliminazione di tutti i templi rimasti ed alla loro trasformazione in chiave cristiana: «i loro santuari, templi e sacelli, persino se ora rimangono integri, devono essere distrutti per ordine dei magistrati e purificati con la costruzione del segno della religione venerabile»<sup>94</sup>. Altri invece ritengono che questa disposizione si riferisca solo a templi in cui proseguivano pratiche religiose pagane, e che gli edifici sacri dei pagani non necessariamente venissero trasformati in chiese ma, più semplicemente, desacralizzati e contraddistinti da croci<sup>95</sup>.

Se il tempio veniva distrutto, inoltre, non poteva essere convertito in chiesa, mentre in questo senso risultano più appropriate le indicazioni di Gregorio Magno: «I templi degli dèi in quel popolo non bisogna distruggerli, ma bisogna abbattere gli idoli che ci sono in essi. Si faccia l'acqua benedetta, si sparga in questi templi, si erigano gli altari, si depongano le reliquie, perché, se i templi sono costruiti bene, bisogna trasferirli dal culto dei demoni al culto di Dio vero»<sup>96</sup>. Del resto, come già chiedeva Libanio: «i templi restino in piedi (...): perché distruggere ciò di cui si può fare altro?»<sup>97</sup>. L'autore non si riferiva ovviamente alle chiese, quanto piuttosto ad uffici per le tasse, secondo una prassi diffusa di riutilizzo dei templi con funzioni pubbliche, testimoniata da leggi degli stessi imperatori cristiani: Arcadio, Onorio e Te-

---

<sup>93</sup> MILOJEVIĆ, p. 346. Si veda anche R. VAN DAM, *From paganism to Christianity in Late Antique Gaza*, «*Viator. Medieval and Renaissance Studies*», 16 (1985), p. 1-20. Per una analisi del testo, ampiamente studiato e citato dagli storici, si veda H. SARADI, *The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts*, in «*From Temple to Church*», p. 113-134, in particolare, p. 117-122; FILORAMO, p. 382-383.

<sup>94</sup> *C. Th.* 16, 10, 25: *cunctaque eorum fana, templa, delubra, si qua nunc restant integra, praecepto magistratum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus*: MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 466-469.

<sup>95</sup> CASEAU, Polemein lithois, p. 103-107; B. CASEAU, *The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside*, «*Recent research on the Late Antique Countryside*», eds. L. LAVAN - W. BOWDEN - C. MACHADO, Leiden 2004, p. 105-144.

<sup>96</sup> GREG. *Ep.* IX, 56, *Gregorio Magno, Lettere*, vol. X, a cura di V. RECCHIA, Roma 1996-1999, p. 162-163: *fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspargatur; altaria construuntur; quia, si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari*. La credenza relativa ai demoni e alla loro presenza nei luoghi ritenuti sacri dai pagani, oltre che nei loro simulacri di culto era molto diffusa. Si veda MAR MARCOS, p. 169-171.

<sup>97</sup> *Lib.*, *Or.* 30,43 (Trad. ROMANO, p. 53).

odosio nel 407, infatti, ordinano di distruggere statue e altari presenti nei templi, mentre gli edifici *ad usum publicum vindicentur*<sup>98</sup>.

Libanio è inoltre la fonte principale per quanto riguarda gli attacchi perpetrati da bande di monaci nei confronti dei templi rurali che per lo scrittore rappresentano “l’anima” delle campagne. Sebbene anche in ambito rurale non sia facile riscontrare archeologicamente una distruzione intenzionale di questi edifici, è anche vero che i templi furono progressivamente lasciati in abbandono, mentre è attestato il riuso e il riciclo delle loro strutture<sup>99</sup>. Questo fenomeno si inquadra in un processo di trasformazione e di cristianizzazione delle campagne, in cui va inserita anche la costruzione di edifici di culto cristiano, in relazione con ville e villaggi, ma si tratta di un tema complesso che meriterebbe una trattazione a parte<sup>100</sup>. Basti solo osservare come, anche in questo caso, le situazioni possibili sono varie e devono essere valutate con spirito critico e sulla base di una pluralità di fonti.

### 3. Gli atteggiamenti nei confronti delle statue: una molteplicità di approcci

Una tematica strettamente connessa a quella della fine dei templi riguarda la distruzione e/o desacralizzazione delle statue. Gli stessi provvedimenti legislativi che imponevano la chiusura dei templi e la fine dei sacrifici, infatti, proibivano di «volgere lo sguardo alle statue fatte da mano umana (*mortali opere formata simulacra*) all’interno dei templi»<sup>101</sup> o di «sacrificare vittime innocenti a statue prive di sentimento (*sensu carentibus simulacris*)»<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> C. Th. 16, 10, 19. (cfr. MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 454-457). Sulla secolarizzazione e distruzione dei templi si veda anche CASEAU, Polemein lithois, p. 98-103.

<sup>99</sup> CASEAU, *The fate*.

<sup>100</sup> Il tema del rapporto tra ville e chiese è uno dei più dibattuti negli ultimi anni: Si vedano, in particolare: A. CHAVARRÍA ARNAU, *Aristocracias tardoantiguas y christianización del territorio (siglos IV-V): otro mito historiográfico?*, «Rivista di Archeologia Cristiana», 82 (2006), p. 201-230; EAD., *El final de las villae in Hispania (siglos IV-VII D.C.)*, Turnhout 2007 (Bibliothèque Antiquité Tardive 7); K. BOWES, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008; G. CANTINO WATAGHIN, *Vescovi e territorio: l’Occidente tra IV e VI secolo*, «Episcopus, Civitas, Territorium. Acta XV Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Toleti 8-12/09/2008», a cura di O. BRANDT-S. CRESCI - J. LÓPEZ QUIROGA - C. PAPPALARDO, Città del Vaticano 2013, p. 431-461; V. FIOCCHI NICOLAI, *Le chiese rurali di committenza privata e il loro uso pubblico (IV-V secolo)*, «Rivista di Archeologia Cristiana», 93 (2017), p. 203-247.

<sup>101</sup> *Cod. Th.* 16, 10, 10. Cfr. MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 438-439.

<sup>102</sup> *Cod. Th.* 16, 10, 12. Cfr. MOMMSEN - ROUGÉ - DELMAIRE, p. 442-443.

Si è pensato che tali disposizioni abbiano determinato una reazione iconoclasta nei confronti della statuaria “pagana” che sarebbe stata perciò distrutta in maniera sistematica. Va sottolineato, però, che la condanna dei cristiani sembra essere rivolta non tanto alle statue in quanto tali, ma a quelle oggetto di culto: è infatti sulla presenza di demoni nelle statue che si concentrano gli attacchi contro quegli idoli pagani prima ritenuti “tanto potenti”, ma che secondo i cristiani erano solo pezzi di legno o pietra che potevano essere distrutti senza alcuna conseguenza<sup>103</sup>.

Gli atteggiamenti adottati dai cristiani nei confronti della statuaria di soggetto religioso e più genericamente mitologico, attestati da fonti letterarie e archeologiche, sono inoltre piuttosto disparati. Da un punto di vista archeologico, il tema è stato molto dibattuto negli ultimi decenni, all'interno di una ritrovata attenzione per la scultura tardoantica. Fondamentali, sotto questa prospettiva, gli studi di T.M. Kristensen e in particolare il volume del 2013, dall'eloquente titolo *Making and breaking the Gods*, in cui l'autore ha esaminato una ricca documentazione letteraria e archeologica relativa soprattutto all'Egitto e all'Oriente, sia pure con riferimenti ad altri contesti del mondo romano tra IV e VII secolo<sup>104</sup>. Per quanto riguarda Alessandria e il suo hinterland, in particolare, Kristensen ha osservato diverse modalità di trattamento delle statue che possono essere considerate un paradigma anche per molti altri contesti noti: distruzione totale, come nel caso della statua di Serapide, rituali di esorcismo o neutralizzazione, come in alcuni esempi in cui vennero incise delle croci, esposizione pubblica di frammenti di idoli, ri-uso o reinterpretazione delle statue, e, in molti altri casi, il loro seppellimento o più semplicemente, abbandono<sup>105</sup>.

L'atteggiamento più radicalmente negativo nei confronti delle statue è naturalmente quello che porta alla loro totale distruzione, e l'esempio più eclatante è quello che riguarda la distruzione della statua di Serapide nel

---

<sup>103</sup> Si veda, ad esempio Orig. *C Cels.*, VII, 69: «Perciò noi abbiamo deciso di fuggire come una rovina il culto dei demoni ed affermiamo che è un culto di demoni ogni pretesa adorazione di dèi, ad opera dei Greci, presso altari, statue e templi». *Origene, Contro Celso*, Trad. ed. P. RESSA, Brescia 2000, p. 56. Sul valore religioso delle statue nella tarda antichità dal punto di vista dei pagani si veda G. DELIGIANNAKIS, *Religious Viewing of Sculptural Images of Gods in the World of Late Antiquity: from Dio Chrysostom to Damaskios*, «Journal of Late Antiquity», 8, 1 (2015), p. 168-194. Per l'intolleranza cristiana nei confronti delle statue, si veda B. CASEAU, *Religious Intolerance and Pagan Statuary*, in «The Archaeology of Late Antique», p. 479-502.

<sup>104</sup> T.M. KRISTENSEN, *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, Aarhus 2013.

<sup>105</sup> KRISTENSEN, *Making*, p. 118-135.



suo santuario di Alessandria<sup>106</sup>: «in questo edificio vi era la statua di Serapide: era così grande che con la mano destra arrivava ad una delle pareti, e con la sinistra fino all'altra. Correva voce che quella statua smisurata fosse stata composta con ogni specie di metalli e con tutte le varietà del legno»<sup>107</sup>. L'assalto al Serapeo, avvenuto nel 391 o 392<sup>108</sup>, costituisce il culmine di una serie di attacchi sistematici perpetrati contro i culti pagani dai poteri cristiani della città<sup>109</sup>, sotto la guida del vescovo Teofilo, la cui immagine sulla cima del tempio all'interno del quale è raffigurata la statua di Serapide, ne ritrae efficacemente il trionfo (fig. 2)<sup>110</sup>.

Rufino descrive in maniera dettagliata le fasi della distruzione della statua: «uno dei soldati, forte più della fede che non delle sue armi, afferrata una bipenne, e insorgendo con tutte le sue forze, colpì la guancia di quell'idolo ingannatore... subito dopo, il soldato ripetette il colpo una seconda e una terza volta, bersagliando quella figura di divinità fatta di legno fracido e annerito: gettato nel fuoco, prese a bruciare come legno secco»<sup>111</sup>. La statua fu poi smembrata e i vari pezzi dispersi per la città e bruciati, così che il *vetustus error extinctus est*<sup>112</sup>.

Non sono rari i casi in cui statue di divinità e personaggi mitologici siano state rinvenute in stato frammentario e con segni di una distruzione intenzionale, ma l'archeologia mostra spesso anche forme di distruzione selettiva: in generale, furono colpite soprattutto le teste delle divinità; vennero poi mutilati i nasi, le orecchie, la bocca e i genitali<sup>113</sup>. Tranne che in contesti particolari, è comunque molto difficile poter stabilire con certezza il carattere

<sup>106</sup> Si veda la bibliografia già citata alle note 31-33.

<sup>107</sup> Rufin. *Hist.* 11, 23, traduzione di L. DATTRINO, *Rufino, Storia della Chiesa*, Roma 1986, p. 162.

<sup>108</sup> Si veda HAHN, in *The Conversion of the Cult*, 340-345 per una discussione» circa la datazione dell'evento.

<sup>109</sup> Si veda in particolare, T.M. KRISTENSEN, *Religious Conflict in Late Antique Alexandria: Christian Responses to "Pagan Statues in the Fourth and Fifth Centuries*, «Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot», eds. G. HINGE - J. KRASILNIKOFF, Aarhus 2009, p. 158-175.

<sup>110</sup> Alexandrian World Chronicle (P. Goleniscev, VI verso): HAHN, in *The Conversion of the Cult*, 364-365, fig. 1-2.

<sup>111</sup> Rufin. *Hist.* 11, 23, DATTRINO, p. 163. Per il valore simbolico di questa distruzione, HAHN, in *The Conversion of the Cult*, p. 338.

<sup>112</sup> Rufin. *Hist.* 11, 30. Per le diverse attitudini nei confronti delle statue ad Alessandria, si veda anche C. SFAMENI, *Attitudes towards Mythological Statues at the Crossroads of Cultures and Religions in Late Antiquity: Alexandria and Beyond*, «Greco-Roman Cities at the Crossroads of Cultures, The 20th Anniversary of Polish-Egyptian Conservation Mission at Marina el-Alamein», eds. G. BĄKOWSKA CZERNER - R. CZERNER, Oxford, p. 227-236.

<sup>113</sup> KRISTENSEN, *Making*, p. 89-106.





Fig. 2 – Un frammento del Papiro Golenișcev raffigurante il vescovo Teofilo al di sopra del Serapaeum, con la statua di Serapide all'interno (T.M. KRISTENSEN, *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, Aarhus 2013, p. 75, fig. 1.15).

delle mutilazioni, talvolta dovute a circostanze accidentali o a motivi diversi da quelli religiosi; così come per la fine dei templi, l'altro grande problema è quello di riuscire a stabilire la datazione di queste azioni, che ovviamente ne condiziona l'interpretazione. Spesso, infatti, al momento dello scavo, non sono state raccolte informazioni utili e, soprattutto in tempi passati, ci si è preoccupati principalmente di ricomporre i pezzi delle statue, invece di cercare di capire come potessero essersi frantumate. Sono state così perse preziose informazioni, non più recuperabili.

Per riconoscere l'eventuale intenzionalità delle diverse azioni e soprattutto una loro matrice religiosa, risulta dunque molto importante l'esame dei singoli contesti, come è stato fatto soprattutto per l'Egitto e l'Oriente<sup>114</sup>.

<sup>114</sup> E. PEZZY, *Divine Statues in the Work of Libanius of Antioch. The Actual and Rhetorical Desacralisation of Pagan Cult Furniture in the Late Fourth Century CE*, «The Sculptural Environment of the Roman Near East», eds. Y.Z. ELIAV - E.A. FRIEDLAND - SH. HERBERT, Leuven-Dudley MA 2008, p. 438-448. Oltre a KRISTENSEN, *Making*, si vedano altri lavori dello studioso e in particolare: M.T. KRISTENSEN, *Miraculous Bodies. Christian Viewers and the*

Mancano però lavori di insieme in grado di valutare davvero la portata del fenomeno a livello generale proprio per la difficoltà di distinguere un danneggiamento volontario da uno accidentale. G. De Bruyn, ad esempio, in un lavoro pubblicato in un recente volume sulle “statue parlanti”<sup>115</sup>, ha riconosciuto per l’Africa solo otto pezzi scultorei sicuramente oggetto di una mutilazione volontaria, con azioni databili tra fine IV e inizi V secolo: si tratta di statue provenienti da templi e da luoghi pubblici, in cui si distinguono le tracce di colpi di martello inferti appositamente<sup>116</sup>.

Per meglio comprendere gli attacchi perpetrati nei confronti delle statue, va tenuta presente anche la tradizione iconoclasta pagana, attestata almeno dall’inizio del I sec.a.C. e fino alla fine del IV d.C. e legata al concetto della *damnatio memoriae*<sup>117</sup>. Nella tarda antichità, si afferma il nuovo tipo di distruzione di statue promosso dai cristiani, ma le modalità rimangono simili come dimostra, ad esempio, la famosa scena di distruzione di una statua presente nell’ipogeo di via Paisiello a Roma (fig. 3): dato il contesto, è evidente infatti che si tratta della distruzione di un idolo pagano, ma qualsiasi altra statua potrebbe essere stata distrutta allo stesso modo<sup>118</sup>.

Sebbene, dunque, la distruzione di statue per *damnatio memoriae* e l’iconoclastia cristiana non siano la stessa cosa, si constata l’esistenza di un linguaggio comune<sup>119</sup>.

Nella maggior parte dei casi però le statue potevano semplicemente essere rimosse dai luoghi di culto o su di esse potevano essere apposti dei simboli cristiani. In particolare, l’iscrizione di una croce su una statua poteva

*Transformation of Pagan Sculpture in Late Antiquity*, «Patrons and Viewers in Late Antiquity», eds. S. BIRK-B. POULSEN, Aarhus 2012, p. 31-66; *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture: Late Antique Responses and Practices*, eds. M.T. KRISTENSEN-L. STIRLING, Ann Arbor 2016.

<sup>115</sup> *Faire parler et faire taire les statue. De l’invention de l’écriture à l’usage de l’exploratif*, eds. C.M. MICHEL D’ANNOVILLE - Y. RIVIÈRE, Rome 2016 (CEFR 520).

<sup>116</sup> G. DE BRUYN, *Os habent et non loquentur. La mutilation des statues divines en Afrique dans l’Antiquité tardive*, in «Faire parler et faire taire», p. 91-415.

<sup>117</sup> Sul tema, si veda P. STEWART, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, «Constructing Identities in Late Antiquity», ed. R. MILES, London 1999, p. 159-189; P. STEWART, *Statues in Roman Society: Representation and Response*, Oxford 2003, p. 267-290.

<sup>118</sup> Si veda anche C. MICHEL D’ANNOVILLE, *Rome and Imagery in Late Antiquity: Perception and Use of Statues*, «Pagans and Christians in Late Antique Rome», eds. M.R. SALZMAN-M. SÁGHY-R. LIZZI TESTA, Cambridge 2015, p. 343-357 e RINALDI, p. 37-38.

<sup>119</sup> STEWART 1999, in particolare 182. Solo l’iconoclastia bizantina sarà davvero diversa dalla tradizione precedente (184). Sull’influenza del concetto romano di *damnatio memoriae* sui Cristiani, si veda anche F.R. TROMBLEY, *The Destruction of Pagan Statuary and Christianization (Fourth-Sixth Century C.E.)*, «The Sculptural Environment of the Roman Near East», eds. Y.Z. ELIAV - E.A.FRIENLAND - SH. HERBERT, Leuven-Dudley MA, 2008, p. 143-164, in particolare p. 157.

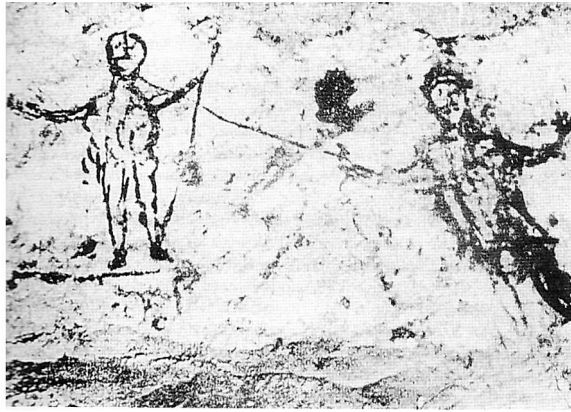


Fig. 3 – L'ipogeo di Via Paisiello a Roma: scena di distruzione di una statua (da P. STEWART, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, «Constructing Identities in Late Antiquity», ed. R. MILES, London 1999, fig. 8.3).

servire ad esorcizzare e purificare l'immagine o a convertirla per riutilizzarla in senso cristiano<sup>120</sup>. Così, la croce appare non solo sulla fronte delle statue, ma anche in altre parti del corpo, e viene apposta sia su sculture raffiguranti divinità e personaggi del mito, sia su statue di comuni mortali, in particolare imperatori (fig. 4): secondo T.M. Kristensen, in alcuni casi questo potrebbe anche essere un segnale di una reinterpretazione delle immagini pagane da parte dei cristiani<sup>121</sup>.

In molti contesti, pubblici e privati, le statue furono occultate in nascondigli, all'interno di pozzi, in sotterranei<sup>122</sup>: occorre però valutare i singoli casi per cercare di capire se queste azioni servissero ad eliminare le statue o a proteggerle, tenendo presente che, oltre agli interventi dei cristiani, erano molto temuti anche i saccheggi dei barbari, come a Roma nel caso dei Goti<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> Sui diversi atteggiamenti nei confronti delle statue si veda anche I. JACOBS, *Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor*, «American Journal of Archaeology», 14, 2 (2010), p. 267-303.

<sup>121</sup> KRISTENSEN, *Miraculous Bodies*, p. 39-40.

<sup>122</sup> Tra gli esempi più noti: la statuetta di Ganimede e l'aquila rinvenuta in una cisterna sotto il triclinio della "House of the Mosaic of the Greek Charioteers" di Cartagine (E.K. GADZA, *A Marble Group of Ganymede and the Eagle from the Age of Augustine*, «Excavations at Carthage 1977 conducted by the University of Michigan», VI, ed. J.H. HUMPHREY, Ann Arbor 1981, p. 125-181) o le statue della casa C di Atene rinvenute all'interno di pozzi (I. BALDINI LIPPOLIS, *La domus tardoantica: forme e rappresentazioni dello spazio domestico nelle città del Mediterraneo*, Bologna 2001, p. 89).

<sup>123</sup> Ad esempio, A. AMBROGI, *Sugli occultamenti antichi di statue. Le testimonianze*



Fig. 4 – Ritratto di Augusto (Efeso, Museo Archeologico)

Si registrano poi spesso movimenti di statue da luoghi pubblici a privati, dove le statue continuavano a mantenere anche un valore decorativo. Le stesse fonti letterarie attestano un rispetto delle statue dovuto al loro valore come opere d'arte e come ornamento delle città, se non come espressioni di virtù morali<sup>124</sup>. Come tali dunque erano ammirate e rispettate. Al tempo di Cassiodoro, infatti, Roma aveva ancora un *populus copiosissimus statuarum*<sup>125</sup>, mentre Costantinopoli venne adornata da statue dagli stessi imperatori cristiani a partire da Costantino, che vi trasferì opere dalle diverse regioni dell'impero. Se per Eusebio, però, le statue sarebbero state trasportate a Costantinopoli per essere sottoposte alla pubblica derisione<sup>126</sup>,

---

*archeologiche a Roma*, «Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts, Römische Abteilung», 117 (2011), p. 511-566, prendendo in esame una serie di contesti di Roma e del suburbio ha osservato come molte statue siano state rinvenute in nascondigli realizzati in antico per proteggerle, probabilmente, dai saccheggi dei barbari.

<sup>124</sup> CASEAU, Polemein lithois, p. 110-112, sulla secolarizzazione delle statue pagane.

<sup>125</sup> CASSIOD. *Var.* VII, 13.

<sup>126</sup> EUS. *VC* III, 54, 2-3. Si veda B. CASEAU, *Rire des dieux: les rituels de dérision contre les statues païens à Byzance*, «La dérision au Moyen Âge: de la pratique sociale au rituel politique», eds. E. CROUZET - PAVAN - J. VERGER, Paris 2007, p. 117-41.

«quanti hanno già scritto opere fondamentali su Costantinopoli non dubitano che l'imperatore avesse ordinato quei trasferimenti perché l'antica Bisanzio, ampliata e dotata di apparati monumentali, celebrasse degnamente la definitiva conquista dell'Impero»<sup>127</sup>. Alcune di queste statue, inoltre, rimasero in esposizione per secoli, determinando l'immagine della città bizantina, e si trovano ancora nell'ippodromo di Istanbul<sup>128</sup>.

Pur essendo dunque oggetto di azioni violente e distruttive da parte dei cristiani più intransigenti e fanatici, nella maggior parte dei casi, però, è probabile che le statue fossero considerate soprattutto come elementi ornamentali, parte integrante di quel mondo, in cui cristiani e pagani si trovano a vivere, da secoli caratterizzato dalla presenza di immagini di dèi e personaggi del mito, insieme a quelle di imperatori, condottieri, magistrati<sup>129</sup>.

#### 4. *I contesti privati*

Dati interessanti circa gli atteggiamenti nei confronti delle statue si possono ricavare da contesti domestici dove il riconoscimento del valore propriamente cultuale delle sculture è ovviamente più difficile rispetto ad ambiti sicuramente sacri come templi e santuari. Anche il ritrovamento di sculture in stato frammentario in ville e *domus* tardoantiche è stato spesso ricondotto ad azioni iconoclaste da parte dei cristiani e non è certamente possibile, in questa sede, esaminare i singoli casi (fig. 5)<sup>130</sup>. Senza negare la possibilità che, in determinate circostanze, si possano essere verificati episodi di distruzione deliberata delle sculture di soggetto religioso, spesso il

<sup>127</sup> LIZZI TESTA, *Confischi dei beni*, p. 450.

<sup>128</sup> C. MANGO, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, «Dumbarton Oaks Papers», 17 (1963), p. 55-75.

<sup>129</sup> Sui vari aspetti di questa problematica, ci sia consentito rimandare a C. SFAMENI, *Tra culto e arredo, Ricerche sulle sculture mitologiche in età tardoantica*, in corso di stampa.

<sup>130</sup> Un esempio è costituito da alcuni contesti spagnoli per i quali si veda J. SÁNCHEZ VELASCO, *Cristianización y violencia religiosa en la Bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana*, «The Theodosian Age (A.D. 379-455): Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire», eds. R. GARCÍA-GASCO GONZÁLEZ - S. SÁNCHEZ - D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (BAR Int.Ser. 2493), Oxford 2013, p. 45-51 e le osservazioni di C. SFAMENI, *Sculture mitologiche nelle residenze tardoantiche tra pagani e cristiani: la documentazione dell'Hispania nel contesto mediterraneo*, «Tarraco Biennial, Actes del IV Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic Tarraco Biennial / VII Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, *El cristianisme en l'Antiguitat Tardana, Noves perspectives*, Tarragona, 21-24 de novembre de 2018», ed. J. LÓPEZ VILAR, Tarragona 2019, p. 427-434.





Fig. 5 – La villa di Quinta das Longas (Portogallo): rinvenimento di pezzi scultorei nell'agosto del 2000 (da T. NOGALES BASARRATE - A. CARVALHO - M.J. ALMEIDA, *El programa decorativo de la Quintas das Longas (Elvas, Portugal): un modelo excepcional de las villas de la Lusitania*, «Actas de la IV Reunión sobre escultura romana en Hispania», Murcia 2004, p. 103-156, fig. 4, p. 117.

rinvenimento di statue in condizioni frammentarie si riferisce alle fasi più tarde di frequentazione degli edifici e si collega a fenomeni di abbandono, spoliazione e riuso delle strutture. Secondo B. Munro, in particolare, questo fenomeno potrebbe collegarsi all'impianto di alcune strutture artigianali che potevano servire al riuso e al riciclo dei materiali e soprattutto a processi di calcinazione<sup>131</sup>.

Particolarmente interessante è inoltre la constatazione che le statue potevano essere utilizzate in età tardoantica come materiali da costruzione da parte degli stessi pagani e quindi senza alcuna ragione legata a considerazioni di carattere religioso. R. Coates-Stephens ha dimostrato infatti come nei muri di fondazione di molte *domus* tardoantiche di Roma, di proprietà di alcuni tra i più autorevoli aristocratici pagani del IV secolo, quali, ad esempio, Vettio Agorio Pretestato, fossero state utilizzate statue, basi e rilievi di epoca precedente<sup>132</sup>. Questo processo si inserisce all'interno di un fenomeno più ampio che, a partire dalla fine del III secolo, sino almeno all'inizio del

<sup>131</sup> B. MUNRO, *Sculptural Deposition and Lime Kilns at Roman Villas in Italy and the Western Provinces in Late Antiquity*, in «The Afterlife of Greek», p. 47-65.

<sup>132</sup> R. COATES-STEPHENS, *Muri dei bassi secoli in Rome. Observations on the Re-use of Statuary in Walls Found on the Esquiline and Caelian after 1870*, «Journal of Roman Archaeology», 14 (2001), p. 217-238.

VI, vide il riutilizzo di statue e rilievi di ogni tipo in muri dell'Esquilino e del Celio.

I contesti privati, inoltre, sono quelli che forniscono maggiori elementi a sostegno di altri modelli storiografici del rapporto tra pagani e cristiani, quelli cioè della tolleranza, del confronto e del dialogo, a cui oggi molti storici guardano con maggiore favore, ridimensionando l'impatto dei conflitti e delle contrapposizioni<sup>133</sup>. Se si esamina infatti la documentazione di *domus* e ville tardoantiche, si nota la prevalenza di soggetti tradizionalmente "pagani", ma, in qualche caso, si osserva anche l'inserimento di raffigurazioni certamente connotate in senso cristiano, per le quali è difficile valutare il significato rispetto al resto della decorazione presente. Gli studi sull'edilizia domestica hanno da tempo messo in risalto l'importanza dell'apparato decorativo per la definizione delle funzioni dei singoli ambienti e soprattutto dell'identità e dello *status* dei proprietari, ma raramente sono stati esaminati i programmi iconografici da una prospettiva "religiosa", proprio per le difficoltà e le cautele che la documentazione esistente impone. Un gruppo di ville della Britannia, la cui costruzione si può collocare nella prima metà del IV secolo, fornisce testimonianze di grande interesse su questo tema: nella villa di Hinton St. Mary (Dorset) un ambiente presenta un mosaico diviso in due zone: nella prima vi è la raffigurazione di Bellerofonte che uccide la Chimera, mentre nella seconda parte dell'ambiente è raffigurato il busto di un personaggio maschile panneggiato che, dietro la testa presenta un monogramma *chi-rho* (fig. 6). Già J. Toynbee, nel 1964, propose di identificare come Cristo l'immagine della figura centrale, leggendo così l'intero mosaico in chiave cristiana<sup>134</sup>. Alcuni studiosi hanno invece proposto una lettura dell'immagine del personaggio maschile come un imperatore<sup>135</sup>.

In una sala absidata della vicina villa di Frampton è ancora raffigurata l'immagine di Bellerofonte che uccide la Chimera circondata da scene mi-

---

<sup>133</sup> Sul tema, si vedano, tra gli altri, gli studi raccolti nelle opere seguenti: *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Atti del Convegno internazionale di Studi, Firenze 24-26 settembre 2009, a cura di G.A. CECCONI-C. GABRIELLI, Firenze 2011; A. MARCONE - U. ROBERTO - I. TANTILLO (a cura di), *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V sec.*, Cassino 2014; M. SALZMAN-M. SÁGHY - R. LIZZI TESTA (eds.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome, Conflict, Competition and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge 2015, p. 399-408.

<sup>134</sup> J.M.C. TOYNBEE, *A New Pavement found in Dorset*, «Journal of Roman Archaeology», 54 (1964), p. 7-14; si veda anche R.T. ERIKSEN, *Syncretistic Symbolism and the Christian Roman Mosaic at Hinton St. Mary: a Closer Reading*, «Proceedings of the Dorset Natural History and Archaeological Society», 102 (1980), p. 43-48.

<sup>135</sup> S. PEARCE, *The Hinton St Mary Mosaic Pavement: Christ or Emperor?*, «Britannia», 39 (2008), p. 193-218.



Fig. 6 – La villa di Hinton St. Mary (Gran Bretagna): il mosaico con il c.d. Cristo-British Museum, Londra (© Trustees of the British Museum).

tologiche, mentre, nella fascia di accesso all'abside, vi è un monogramma cristiano<sup>136</sup>. Nella seconda metà del IV secolo, inoltre, nella villa di Lullingstone nel Kent, fu realizzata una cappella caratterizzata dalla presenza di affreschi con figure di oranti ed il monogramma *chi/ rho* (figg. 7-8)<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Frampton: J. HUSKINSON, *Some Pagan Mythological Figures and their Significance in Early Christian Art*, «Papers of the British School at Rome», 42 (1974), p. 68-97.

<sup>137</sup> Lullingstone: G.W. MEATES, *The Roman Villa at Lullingstone, Kent, Volume II: The Wall Paintings and Finds*, Maidstone 1987; per un riesame delle immagini “cristiane” presenti in queste ville, si veda K. BOWES, *Christian Images in the Home*, «Antiquité Tardive», 19 (2011), p. 171-190, in particolare 181-184.





Fig. 7 – La villa di Lullingstone (Gran Bretagna): l'affresco con gli oranti - British Museum, Londra (© Trustees of the British Museum).



Fig. 8 – La villa di Lullingstone (Gran Bretagna): l'affresco con *chi/rho* - British Museum, Londra (© Trustees of the British Museum).

A questi esempi se ne possono aggiungere molti altri, come quelli offerti da varie ville iberiche, tra cui quella di Centcelles, col suo grande edificio con scene dell'antico e del nuovo Testamento, dalla *domus* romana sotto la chiesa dei SS. Giovanni e Paolo al Celio, dove venne realizzato un sacello cristiano, o da alcune delle *domus* di Aquileia con la raffigurazione del c.d. buon pastore<sup>138</sup>.

L'analisi di questa documentazione pone numerosi problemi interpretativi. Non è facile infatti riconoscere immagini indiscutibilmente "cristiane" e tanto meno accertare riletture in chiave cristiana di immagini mitologiche pagane. Simboli come il *chrismon* o la croce naturalmente connotano in senso cristiano le raffigurazioni, ma è comunque difficile poter stabilire con certezza il significato e la funzione di tali immagini all'interno dei contesti di riferimento.

Si deve tenere presente, inoltre, che in chiese e battisteri potevano essere riprodotti temi figurativi tipicamente "pagani" accanto a quelli biblici e cristiani e che questa commistione di elementi si può frequentemente osservare anche in catacombe e sarcofagi, perché pagani e cristiani facevano uso di un patrimonio figurativo comune. Le stesse officine di artigiani e artisti, inoltre, potevano lavorare per cristiani, ebrei e pagani. Esempio in tal senso il caso di Dura Europos dove i pittori che affrescarono la sinagoga lavoravano contemporaneamente per l'edificio cristiano e per numerosi templi pagani, interagendo tutti nel medesimo contesto culturale<sup>139</sup>.

### Considerazioni conclusive

A conclusione di questo lavoro si può tentare di rispondere alla domanda di B. Ward-Perkins sulle ragioni per cui la documentazione archeologica non abbia giocato finora un ruolo determinante nella questione del rapporto tra pagani e cristiani nella tarda antichità. I limiti di questa documentazione, come osservato già dallo studioso, sono evidenti: difficoltà di stabilire datazioni precise e di

---

<sup>138</sup> Per riferimenti, si veda C. SFAMENI, *Residenze e culti in età tardoantica*, Roma 2014, p. 151-186. Un caso particolare è quello dei mosaici della cd. Casa di Aion a Cipro, dove addirittura si è voluto vedere un prestito di immagini cristiane da parte di pagani: per una recente analisi della documentazione pertinente a pagani e cristiani nell'isola, si veda G. DELIGIANNAKIS, *The Last Pagans of Cyprus, Prolegomena to a History of Transition from Polytheism to Christianity*, «Church Building in Cyprus (Fourth to Seventh Centuries). A Mirror of Intercultural Contacts in the Eastern Mediterranean», eds. M. HORSTER - D. NICOLAOU - S. ROGGE, New York 2018, p. 23-44.

<sup>139</sup> R.M. JENSEN, *The Dura Europos Synagogue, Early Christian Art and Religious Life in Dura Europos*, «Jews, Christians and Polytheist in Ancient Synagogue», ed. S. FINE, Oxford 1999, p. 174-189.

riconoscere le dinamiche e le motivazioni di determinate azioni, circostanze che di fatto spesso lasciano aperte le interpretazioni anche dei contesti meglio noti.

Tuttavia, dalla documentazione archeologica si ricavano dei dati da cui non si può prescindere nell'affrontare questioni storiche più generali, e soprattutto alcune utili indicazioni di carattere metodologico. Sulla base dei dati archeologici, si può riconoscere infatti che in molte regioni la fine del paganesimo fu graduale, meno traumatica e con una maggiore coesistenza col Cristianesimo di quanto si credesse in precedenza. I templi, infatti, non furono né sistematicamente distrutti, né sempre trasformati in chiese. Insieme a distruzioni, dunque, si registrano desacralizzazioni e abbandoni graduali degli edifici, demoliti nel corso dei secoli e riutilizzati anche a distanza di tempo dal loro abbandono. Il fenomeno della fine dei templi va posto inoltre all'interno del tema ampio e complesso della trasformazione delle città e del territorio in età tardoantica. La diversa sorte dei templi, preservati per un certo periodo, abbandonati, distrutti, trasformati in chiese o riutilizzati per altri scopi, va dunque esaminata a seconda dei contesti, sia a livello locale che regionale e in un ambito cronologico ampio.

Anche per quanto riguarda i trattamenti riservati alle statue di soggetto religioso, l'archeologia dimostra una varietà di situazioni possibili, che vanno verificate nei singoli casi.

Nell'ambito delle residenze private, si constata inoltre la coesistenza di elementi "pagani" e cristiani, da ricondurre alla stessa formazione culturale dei committenti delle decorazioni o degli arredi. In questo senso, il discorso si sposta sul piano, molto indagato dagli storici, della formazione di nuove identità religiose e del loro rapporto con quelle esistenti. La cultura pagana, di fatto, non mostra alcuna soluzione di continuità, per il suo valore appunto "culturale" prima ancora che specificamente religioso: non vi è alcuna differenza nelle strutture materiali delle residenze di pagani e cristiani che peraltro, spesso, vivevano insieme all'interno delle stesse famiglie e ricevevano una formazione basata sugli stessi testi e su un patrimonio comune di immagini, condividendo, di fatto, un'analoga identità "romana"<sup>140</sup>.

Dal punto di vista metodologico, dunque, dalle ricerche archeologiche si ricava un invito alla cautela interpretativa, data la varietà di situazioni possibili; l'importanza dell'attenzione per i singoli contesti, sia pure all'interno di tematiche di carattere più generale; ed infine la necessità di riconoscere fasi e situazioni differenti nel corso dei lunghi secoli della tarda antichità. Oltre ai temi del conflitto e della violenza religiosa, indagati attraverso lo studio della diversa sorte dei templi e delle statue raffiguranti divinità ed altri

---

<sup>140</sup> Sul tema, si veda R. TEJA in questo volume.

personaggi del mito, la documentazione archeologica permette di affrontare anche i temi della coesistenza, del confronto e del dialogo, come dimostrano i casi in cui, ad esempio, iconografie pagane e cristiane convivono negli stessi contesti, non solo di carattere pubblico o privato, ma persino funerario o esplicitamente religioso. Qualsiasi interpretazione, tuttavia, non può prescindere dalla conoscenza del contesto storico e dalla lettura critica delle fonti. In ultima analisi, dunque, la complessità delle questioni prese in esame impone un confronto costante tra specialisti di diverse discipline e un approccio di tipo “globale”, senza preconcetti ideologici, come nella prospettiva di questo volume.

