



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
magistrale  
in Scienze dell'antichità

Tesi di Laurea

# ***Ad confingendas fabulas***

*I Carmina Apologetica*  
attribuiti a Giuliano di Toledo

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Mastandrea

**Correlatori**

Ch. Prof. Lorenzo Calvelli

Ch. Prof. Antonio Pistellato

**Laureando**

Alvise Rumor

Matricola 838151

**Anno Accademico**

2019 / 2020

# INDICE

CAPITOLO 1: INTRODUZIONE	3
CAPITOLO 2: GIULIANO DI TOLEDO	6
2.1: Il contesto storico della Spagna nel VII secolo	6
2.2: Vita di Giuliano di Toledo	13
2.3: Opere e influenze	21
CAPITOLO 3: JERÓNIMO ROMÁN DE LA HIGUERA	35
3.1: I Gesuiti e il contesto storico della Spagna nel XVI secolo	35
3.2: Vita e opere di Jerónimo Román de la Higuera	42
3.3: Il Chronicon Dextri, le sue continuazioni e loro ricezione	47
CAPITOLO 4: I CARMINA APOLOGETICA	53
4.1: Introduzione	53
4.2: Carmen Apologeticum 1 (PL 96, 812-813)	56
4.2.1: Testo	56
4.2.2: Traduzione	57
4.2.3: Commento	58
4.3: Carmen Apologeticum 2 (PL 96, 814)	79
4.3.1: Testo	79
4.3.2: Traduzione	81
4.3.3: Commento	83
CAPITOLO 5: CONCLUSIONI	108
BIBLIOGRAFIA	114

SITOGRAFIA	131
ELENCO ABBREVIAZIONI	132

## CAPITOLO 1: INTRODUZIONE

Fin dalla prima circolazione dei *Carmina Apologetica* in nota al *Chronicon Liutprandi*, intorno al 1594, i componimenti hanno attratto le critiche della comunità erudita spagnola unitamente ai testi storiografici con i quali si presentavano. I lavori di Jerónimo Román de la Higuera (1538-1611) vengono subito stroncati dall'occhio attento del vescovo di Segorbe Juan Bautista Pérez (1537-1597) e di padre Juan de Mariana (1536-1624) e in seguito trovano la censura di Nicolás Antonio (1617-1684), Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781), fino all'opera di Godoy Alcántara (1825-1875), che nel 1868 metterà un punto definitivo alla questione. Ciononostante le cronache di Higuera, rispondendo a un bisogno di fonti che erano venute a mancare con la conquista araba della penisola iberica, continuarono a circolare e a ottenere consenso grazie alle conferme apportate concernenti culti e leggende di santi tanto cari alla popolazione spagnola.

Gli studi più recenti sui testi del gesuita Higuera si sono limitati alla disamina delle sole falsificazioni storiografiche, senza prendere in considerazione, tuttavia, l'apparato di testi 'accessori' approntati da Jerónimo Román e pubblicati nelle note esplicative al *Chronicon Liutprandi* da parte dell'ingenuo Lorenzo Ramírez de Prado (1583-1658). Unica eccezione è la *Bibliotheca Hispana uetus* di Antonio<sup>1</sup>, nella quale lo studioso spagnolo compie un immenso lavoro per dimostrare la non autenticità non solo delle cronache, occupandosi anche dei testi poetici ed epigrafici ivi contenuti. Tale studio, considerato esaustivo, non viene purtroppo riproposto e arricchito da Godoy Alcántara nell'Ottocento, il quale limita la propria *Historia crítica de los falsos cronicones* agli scritti di carattere storico del falsario. Analogamente gli studiosi del XX secolo delle opere di Higuera, pur tratteggiando il profilo letterario-culturale e, alcuni, anche psicologico<sup>2</sup> del gesuita, ne escludono dalle ricerche i testi poetici, più interessati alle ripercussioni sulla percezione della storia nella cultura e nella letteratura spagnola: tali sono i

---

<sup>1</sup> Edita postuma nel 1696, ripubblicata nel 1788 da Pérez Bayer e recuperata in seguito dal Migne per la pubblicazione della *Patrologia Latina*.

<sup>2</sup> È il caso di Córdoba 1985, pp. 235-253.

lavori di Olavide nel 1903, di Cirot nel 1906, di Rivera Recio nel 1973, di Córdoba nel 1985, Mayer i Olivé nel 2004 e dello stesso autore *Cuando lo falso parece realidad. La crónica de Dextro*, a cui vanno aggiunti i più recenti studi di García-Arenal e Rodríguez Mediano del 2009<sup>3</sup> e di Madroñal del 2016, oltre a quelli di Katrina Olds<sup>4</sup> che hanno portato alla pubblicazione di *Forging the Past. Invented Histories in Counter-Reformation Spain* nel 2015.

In direzione contraria si muovono invece le ricerche sull'epigrafia, le quali hanno visto negli ultimi anni rifiorire l'interesse nei confronti delle menzioni dei testi epigrafici di Higuera: i lavori di María del Rosario Hernando Sobrino<sup>5</sup> hanno portato alla luce evidenze sulle raccolte epigrafiche del gesuita che hanno permesso di pubblicare nuove iscrizioni fino ad allora inedite ed emendarne altre. Questi lavori sull'epigrafia spagnola prendono le mosse da un maggiore interesse a livello internazionale sulle falsificazioni<sup>6</sup> che ha svincolato le ricerche epigrafiche dalla mommseniana - e lapidaria - sentenza secondo la quale, una volta comprovata l'inaffidabilità di un autore di sillogi, questi non veniva più accolto nella ricostruzione del testo, permettendo così di investigare i metodi

---

<sup>3</sup> Dopo questo articolo i due autori hanno pubblicato congiuntamente *Un oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

<sup>4</sup> Ovvero Olds 2012 e Olds 2014.

<sup>5</sup> Mi riferisco a M.R. Hernando Sobrino, *Cuando la fama te precede: Jerónimo Román de la Higuera y la epigrafía hispana*, in *Scripta Antiqua in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, eds. S. Crespo Ortiz de Zárate, M.A. Alonso Ávila, Valladolid, S. Crespo, 2002, pp. 501-515 e a Ead., *De parroquia en parroquia: notas de epigrafía orensana de Jerónimo Román de la Higuera*, atti del convegno di studi (Medina del Campo, 2003), coords. P. Conde Parado, I. Velázquez Soriano, Madrid, Instituto Castellano y Leonés de la Lengua: Sociedad de Estudios Latinos, 2009, pp. 2013-2030, oltre a Hernando Sobrino 2009 in bibliografia.

<sup>6</sup> In Italia, dagli sforzi congiunti dell'Università Ca' Foscari di Venezia, l'Università Aldo Moro di Bari e l'Università "La Sapienza" di Roma, questi studi hanno portato alla creazione dell'*Epigraphic Database Falsae*.

della falsificazione, le modalità di trasmissione e, soprattutto, le motivazioni della fabbricazione epigrafica<sup>7</sup>.

Sulla scorta di quanto emerso dagli studi sulla falsificazione epigrafica, questo lavoro si propone di indagare i testi poetici pubblicati in nota al *Chronicon Liutprandi*, cercando di rispondere alle domande: cosa ha spinto il falsario a scrivere questi testi? Perché ha voluto attribuirli a Giuliano di Toledo? In che modo veicola i messaggi che vuole inviare? Qual è il fine ultimo di questa falsificazione? Per soddisfare tali domande, il capitolo 2 è focalizzato sulla vita e le opere di Giuliano di Toledo, il capitolo 3 opera in maniera analoga sulla figura di Jerónimo Román de la Higuera, mentre il capitolo 4 si concentra nell'analisi dei due *Carmina Apologetica*, cercando di evidenziare le fonti letterarie usate dal falsario nei componimenti<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Mi limiterò a indicare solo alcuni riferimenti bibliografici: M.P. Billanovich, *Falsi epigrafici*, «IMU» 10, 1967, pp. 25-110; M. Buonocore, *Il capitolo delle iscrizioni falsae vel alienae nel CIL. Problemi generali e particolari: l'esempio della regio IV Augustea*, in G. Angeli Bertinelli, A. Donati (a cura di), *Varia epigraphica*, atti del Colloquio Internazionale di Epigrafia (Bertinoro, 8-10 giugno 2000), Faenza, 2001, pp. 63-127; A. Buonopane, *Il lato oscuro delle collezioni epigrafiche: falsi, copie, imitazioni. Un caso di studio: la raccolta Lazise-Gazzola*, in A. Donati (a cura di), *L'iscrizione e il suo doppio*, atti del Convegno Borghesi 2013, Faenza, 2014, pp. 291-314; J. Carbonell Manils, H. Gimeno, G. González Germain, *Epigrafía hispánica falsa del primer Renacimiento español. Una contribución a la historia ficticia peninsular*, Barcellona, Bellaterra, 2102; G. Fabre, M. Mayer, *Falsae et alienae: quelques aspects de l'application des critères d'E. Hübner a l'épigraphie romaine de Catalogne*, in *Épigraphie hispanique. Problèmes de méthode et d'édition*, Parigi, De Boccard, 1984, pp. 181-193; E. Weber, *Fake Ancient Roman Inscriptions and the Case of Wolfgang Lazius (1514-1565)*, in *Fakes and Forgeries of Written Artefacts from Ancient Mesopotamia to Modern China*, eds. C. Michel, M. Friedrich, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020 e l'elenco potrebbe continuare ancora.

<sup>8</sup> Non ho potuto consultare il cartaceo del *Diccionario Biográfico Español* perché si trova solamente nelle seguenti biblioteche: Biblioteca della Società internazionale per lo studio del medioevo latino - SISMEL - a Firenze; Biblioteca di Studi Umanistici dell'Università di Pavia - Pavia - PV; Biblioteca Peter-Hans Kolvenbach - a Roma.

## CAPITOLO 2: GIULIANO DI TOLEDO

---

### 2.1: Il contesto storico della Spagna nel VII secolo

Le vicende riguardanti il vescovo di Toledo Giuliano si inseriscono nel contesto che precede il declino del regno visigoto nella penisola iberica, negli ultimi venti anni del VII secolo.

È necessario, tuttavia, fare un passo indietro nella storia per comprendere appieno la situazione socio-culturale della Spagna al tramonto della monarchia gota<sup>9</sup>, indagando i rapporti tra i Visigoti, recentemente convertitisi al Cattolicesimo<sup>10</sup>, e la popolazione ebraica che con essi conviveva. L'abbraccio della fede ortodossa di re Recaredo (586-601) sancisce un punto di svolta sia per gli abitanti di professione ebraica, che per le più alte cariche religiose cristiane nella penisola. La conversione dei Visigoti all'ortodossia cristiana comincia dalle classi più alte della società gotica, prima dell'ufficialità sancita dal III Concilio di Toledo del 589, verosimilmente nei centri urbani dove la romanizzazione è stata più rapida, a causa della stretta convivenza con la popolazione ispano-romana<sup>11</sup>. Inoltre, la posizione preminente acquisita mano a mano dalle figure ecclesiastiche all'interno dello Stato visigoto fornisce ai vescovi la capacità di influire nella vita politica del regno.

Per quello che si può inferire dalla scarsa documentazione visigota, la popolazione ebraica nel regno si presentava come una «minoranza molto numerosa»<sup>12</sup> che negli anni era riuscita a raggiungere posizioni di rilievo all'interno della società spagnola, svilup-

---

<sup>9</sup> Una bibliografia ampia e divisa per aree tematiche si trova in Ferreiro 1988.

<sup>10</sup> Conversione solennemente sancita dal III Concilio di Toledo tenutosi nel 589; cfr. *PL* 84, 341-364 e Thompson 1960, spec. pp. 23-28.

<sup>11</sup> Cfr. Fontaine 1967, spec. p. 107.

<sup>12</sup> Gil 1977, p. 9.

pando una intensa attività commerciale<sup>13</sup> e amministrando i poteri per conto di proprietari cristiani<sup>14</sup>. La comunità giudaica si presenta perciò ben inserita nella trama della monarchia gota fino alla conversione di quest'ultima al cattolicesimo, quando, prima per motivi apparentemente escatologici, poi per questioni politiche, la soppressione della fede ebraica diventa una priorità, alla stregua di un moto di ribellione che doveva essere stroncato sul nascere<sup>15</sup>.

Se infatti fino al 589 la monarchia ariana non aveva promulgato leggi che colpissero apertamente gli Ebrei presenti nel regno, in seguito alla conversione della classe dominante inizia una sistematica lotta interna al Paese, con lo scopo di piegare i Giudei alla fede cristiana. Al principio del VII secolo, sotto il regno di Sisebuto (612-621), iniziano le recrudescenze degli atteggiamenti anti-ebraici, con le leggi, promulgate nel primo anno di regno del monarca, che regolano i rapporti tra Giudei e Cristiani: in particolare viene vietato agli Ebrei di possedere schiavi di professione cattolica, così come di avere una qualunque forma di potere sugli abitanti cristiani del regno<sup>16</sup>; a queste segue, intorno al 615-616, un editto che impone la conversione coatta a tutti i Giudei presenti sul territorio<sup>17</sup>.

Una prima motivazione per tali misure può essere riscontrata nella conquista, da parte dei Persiani, della città di Gerusalemme nel 614 e nelle letture che, sia il mondo cri-

---

<sup>13</sup> È proprio tramite un mercante ebreo che Giuliano invia il suo *Prognosticon* a Idalio di Barcellona; cfr. Idalio Barc. *Epist.* I, 31 (CCSL 115, p. 4): «Adueniens namque quidam iudaeus, nomine Restitutus, quasi brutus [...]»

<sup>14</sup> Come si può desumere da *Leg. Vis.*, XII, 3, 19.

<sup>15</sup> Le ricerche sulla condizione della popolazione ebraica nella Spagna visigota sono abbondanti e hanno interessato numerosi studiosi. Si vedano, a titolo di esempio, Juster 1912, Parkes 1934, Isaac 1956, Hernández Martín 1967, Abel 1975, Gil 1977, García Iglesias 1978, González García 1982, Blázquez Miguel 1989, Orlandis 1991, García Moreno 1993, Id. 1993a e Saitta 1995.

<sup>16</sup> Riprende, rimaneggiandole, due leggi in vigore già da Recaredo, raccolte in *Leg. Vis.* XII, 2, 13 e 14, i cui titoli sono «XIII De mancipiis christianis, que a Iudeis aut uendita aut libertati tradita esse noscuntur» e «XIV Vt nullis modis Iudeis mancipia adhereant christiana, et ne in sectam eorum modo quocumque ducantur»; i toni dei due testi giuridici sono molto forti, con termini spregiati che ribadiscono in continuazione la perfidia e la malafede degli Ebrei.

<sup>17</sup> L'editto in questione non si trova nelle raccolte di leggi visigote, ma se ne ricavano la data e una breve descrizione da ISID. *orig.* 5, 39, 42: «[Huius quinto et quarto religiosissimi principis Sisebuti] Iudaei [in] Hispania Christiani efficiuntur» e, modificato, in MGH *Auct. Ant.* XI, p. 480, c. 416: «[...] et Iudaeos sui [Sisebuti] regni subditos ad Christi fidem conuertit».



stiano che quello ebraico, ne avevano ricavato in chiave escatologica<sup>18</sup>. Per gli Ebrei, infatti, la liberazione della Città Santa dal giogo dell'Impero romano preludeva alla nascita del tanto atteso Messia e alla redenzione del mondo; pertanto risulta logico che si schierassero a favore del re persiano Cosroe II durante la sua avanzata alla conquista dei territori bizantini del Vicino Oriente e l'assedio di Gerusalemme. Di pari passo procede il discorso teologico cristiano, che identifica nella imminente venuta del messia ebraico quella dell'Anticristo, assieme al quale sarebbe giunto il giorno del giudizio, nel quale gli infedeli si sarebbero dovuti convertire alla vera fede.

Una seconda interpretazione legge invece gli eventi del VII secolo in chiave politica, analizzando in maniera corale il susseguirsi di monarchi apertamente antisemiti ad altri più tolleranti nei confronti della comunità ebraica<sup>19</sup>. Partendo dalle leggi promulgate durante il regno di Recaredo, il quale sembra mantenere un atteggiamento di apertura verso gli Ebrei<sup>20</sup>, si può associare la politica in materia giudaica dei vari sovrani all'appoggio per l'ascesa al trono che questi ricevono dall'influente comunità ebraica. In questa ottica possono essere lette le disposizioni di Sisebuto nei primissimi anni del suo regno, che probabilmente aveva incontrato l'opposizione della popolazione giudaica e pertanto cercava di rafforzare il proprio *status* a scapito degli Ebrei<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Una disamina minuziosa delle dottrine escatologiche viene condotta da Gil 1977, il quale mette in relazione le teorie delle tre grandi religioni monoteiste del mondo venutesi a incrociare proprio alla fine del VII secolo; cfr. in particolare pp. 17-30 per il mondo ebraico, pp. 50-55 e 65-68 per quel che riguarda i Cristiani, pp. 55-110 per i rapporti tra le tre religioni. Analoga è la lettura proposta da Orlandis 1980.

<sup>19</sup> L'interpretazione in questione è riportata dallo studio di Bachrach 1973. Fa propria questa chiave di lettura e ne amplia il campo d'indagine alle controversie tra Visigoti cristiani e ariani García Moreno 1992.

<sup>20</sup> Secondo Bachrach 1973, pp. 14-16, Recaredo è coerente con la legislazione visigotica ariana precedente, arrivando addirittura a non approvare i canoni 4, 9 e 14 del Concilio Narbonense del 589, che vennero in seguito modificati, perché eccessivamente anti-ebraici: Bachrach (p. 16) avanza l'ipotesi secondo la quale la comunità ebraica della *Septimania* avrebbe aiutato il sovrano a sedare una ribellione in quella regione pochi anni prima.

<sup>21</sup> Trova così spiegazione la legge che prevede la liberazione degli schiavi cristiani posseduti dagli Ebrei: Sisebuto cerca di creare una classe fortemente vincolata al trono che lo appoggiasse (*Leg. Vis.* XII, 2, 13-14). Cfr. a questo proposito Bachrach 1973, p. 19. *Contra* González-Salineró 1999 e Rabello 1999, i quali rigettano *in toto* la tesi di Bachrach.

Accogliendo entrambe le chiavi di lettura<sup>22</sup> è quindi possibile fornire una spiegazione alle leggi imposte da Sisebuto tra il 612 e il 616: il monarca visigoto si erge a paladino della cristianità<sup>23</sup> e, precorrendo il Giudizio finale, impone il cristianesimo alla popolazione ebraica<sup>24</sup>, con l'intento, non secondario, di eliminare una fazione interna allo Stato a lui avversa; inoltre, con la liberazione degli schiavi sottoposti ai proprietari Ebrei<sup>25</sup> cerca di ampliare il proprio consenso popolare, indebolendo nel contempo le capacità economiche di questi ultimi.

Negli anni successivi alla morte di Sisebuto la legislazione anti-ebraica si occupa in particolare di combattere quello che è stato definito «criptogiudaismo»<sup>26</sup>, termine che designa gli abitanti del regno visigoto formalmente cristiani, ma ancora collegati alla comunità ebraica, ovvero coloro i quali si erano visti imporre il sacramento del battesimo<sup>27</sup>. Nello stesso periodo, inoltre, la progressiva e rapida espansione dell'Islam nei territori del Medio Oriente e del Nordafrica contribuisce a rafforzare le visioni in chiave escatologica nella comunità cristiana, presso la quale si rafforza la percezione dell'avvicinamento della fine del mondo.

---

<sup>22</sup> I testi di Gil 1977 e Orlandis 1980 sembrano timidamente unire le due interpretazioni, ma la componente religiosa rimane ancora preponderante nei loro contributi.

<sup>23</sup> Cfr. Gil 1977, p. 30 «[...] se siente llamado a ser el árbitro de la ortodoxia de sus súbditos, [...] Sisebuto hace uso de esta prerrogativa [nominare i vescovi] no como un derecho que puede utilizar a placer, sino como un deber que cumple en aras de la salvaguardia de la fe, de cuya pureza se siente responsable ante Dios.» e Orlandis 1980, p.159«Era un monarca culto y piadoso, que vibraba de celo apostólico [...] y que manifestaba sincero fervor religioso [...]. Sisebuto consideraba también asunto de su incumbencia velar por el mantenimiento de la disciplina eclesiástica y no tuvo reparo en corregir a obispos [...]».

<sup>24</sup> Così in ISID. *Goth.* 60: «[Sisebutus] Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos prouocare fidei ratione oportuit».

<sup>25</sup> Cfr. *Leg. Vis.* XII, 2, 13 e 14.

<sup>26</sup> Cfr. Gil 1977 *passim* e Rabello 1999. La conversione forzosa degli Ebrei durante il regno di Sisebuto fu la causa del «criptogiudaismo», poiché provocò la formazione di personaggi religiosamente ibridi, non riconosciuti dalla comunità cristiana né da quella ebraica: da questo periodo in avanti il termine *Iudaeus* prende il significato di ebreo convertito. Cfr. Orlandis 1980, p. 161 e segg.

<sup>27</sup> In questa direzione si muovono i decreti del IV Concilio di Toledo del 633, in particolare i Canoni 60 e 63 (*Sacrorum Conciliorum X*, cc. 611-650), i quali prevedono l'annullamento dei matrimoni misti e che venisse tolta la patria potestà a quei genitori che avessero finto la conversione al cristianesimo. E ancora, nel 655, il IX Concilio di Toledo, voluto da Reccesvindo e presieduto da Eugenio di Toledo, sancisce che gli Ebrei battezzati rimanessero sotto la sorveglianza del vescovo del loro territorio nei giorni festivi ebraici (Canone 17, raccolto anche in *Leg. Vis.* XII, 3, 21; cfr. *Sacrorum Conciliorum XI*, cc. 30-31).

Sisenando (631-636), nel tentativo di eliminare i sostenitori del predecessore Suintila (621-631) depresso mediante un colpo di stato appoggiato dai Franchi di Dagoberto I<sup>28</sup>, convoca il IV Concilio di Toledo, tenutosi nel 633 e presieduto da Isidoro di Siviglia, nel corso del quale vengono riaffermate le leggi già in vigore dai tempi di Sisebuto e altre nuove vedono la luce: di particolare importanza per i fini del nuovo regnante è il Canone 65<sup>29</sup> che preclude agli Ebrei ogni tipo di ufficio pubblico<sup>30</sup>.

Durante il regno di Reccesvindo (649-672) tornano a inasprirsi i rapporti tra il monarca visigoto e la comunità giudaica di Spagna, dopo un decennio di politiche più tolleranti rispetto ai predecessori da parte del padre Chindasvindo (642-653)<sup>31</sup>. Il Concilio VIII, tenutosi a Toledo nel 653 e convocato da Reccesvindo, riafferma le leggi promulgate nel IV e inasprisce le pene nei confronti degli Ebrei<sup>32</sup>, evidenziando l'appoggio del clero nell'opera antisemita del sovrano: già alcuni anni prima l'edizione rivisitata delle *Leges Visigothorum* era stata affidata dal monarca al vescovo Braulio di Saragozza<sup>33</sup>; in seguito il primate Eugenio di Toledo, il quale aveva compiuto i propri studi presso la sede di *Caesaraugusta* e probabilmente condivideva le idee anti-ebraiche del suo maestro<sup>34</sup>, diventerà stretto consigliere di Reccesvindo.

Una spiegazione agli stretti rapporti che intercorrono tra la monarchia visigota e i vescovi metropolitani dello Stato si riscontra nella crescente influenza che i consessi

---

<sup>28</sup> Cfr. FREDEG. *Chron.* IV, 73: «[...] cui [Sisebuto] Sintela ante annum circiter successerat in regnum, cum essit Sintela nimium in suis inicus et cum omnibus regni suae primatibus odium incurrerit, cum consilium cytiris Sisenandus quidam ex proceribus ad Dagobertum expetit, ut ei cum exercito auxiliaretur, qualiter Sintilianem degradaret ad regnum»; cfr. anche García Moreno 1974, n. 133 (p. 74).

<sup>29</sup> Cfr. *Sacrorum Conciliorum X*, c. 614 e c. 635.

<sup>30</sup> In Bachrach 1973, p.20, si afferma che durante il regno di Suintila alcuni Ebrei avrebbero ricoperto cariche statali, pertanto il Canone sarebbe un espediente per estromettere definitivamente i sostenitori del predecessore.

<sup>31</sup> Cfr. Bachrach 1973, pp. 22-23. Reccesvindo viene associato al trono dal padre nel 649, per poi divenire monarca unico alla morte di quest'ultimo.

<sup>32</sup> Nel *Tomus* contenuto nel Concilio il re arriva anche ad accusare gli Ebrei di inquinare la terra del regno: cfr. *Sanctorum Conciliorum X*, c. 1209. Il Canone 12 tratta specificatamente la questione ebraica (*Sacrorum Conciliorum X*, cc. 1220-1221).

<sup>33</sup> Cfr. lo scambio epistolare tra Braulio e Reccesvindo in PL 80, cc. 685-686 (*epistulae* 38-41).

<sup>34</sup> Cfr. Bachrach 1973, p. 25.

conciliari acquistano lungo il corso del VII secolo, trasformandosi progressivamente in assemblee politiche<sup>35</sup>. A partire dal IV Concilio di Toledo (633) si denota un aumento della componente germanica all'interno del ceto episcopale in relazione ai nomi di origine ispano-romana<sup>36</sup>, la qual cosa conferma il sempre maggior peso che vescovi e concili avevano nelle questioni politiche dello Stato. In aggiunta, dal *Concilium Toletanum VI* (638) sono presenti alle riunioni anche i *seniores palatii* della nobiltà gotica<sup>37</sup>, dei quali si trovano le sottoscrizioni nelle carte degli atti conciliari a partire dall'VIII, nel 653<sup>38</sup>.

Proprio l'VIII Concilio nazionale tenutosi nella città regia segna una rottura tra il potere regio e quello religioso dello Stato visigoto e pertanto non vengono più convocati concili di carattere sovraprovinciale fino al XII del 681<sup>39</sup>, fatta esclusione per il X del 656 -nazionale-, al quale aderirono tuttavia solamente venti vescovi<sup>40</sup>. Tensione interna che viene evidenziata anche dagli atti dell'XI Concilio di Toledo del 675 -provinciale-, durante il quale i vescovi riuniti si lamentano della rovina della vita ecclesiastica all'interno del regno provocata dall'*impossibilità* di riunirsi<sup>41</sup>: lamento che può essere inteso solo se si ipotizza un'esplicita proibizione da parte del monarca di convocare i consessi religiosi<sup>42</sup>.

Spie dell'importanza crescente dei concili negli ingranaggi della politica visigota sono il Canone 6 del VII Concilio di Toledo, convocato dal re Chindasvindo, il quale

---

<sup>35</sup> Cfr. Díaz 2014, p. 1144.

<sup>36</sup> Dal 25% del 633 aumentano fino ad arrivare a quasi il 50% verso la fine del secolo. Cfr. Orlandis 1966 e Díaz 2014, spec. p. 1126

<sup>37</sup> Non registrati negli atti conciliari, ma la notizia è presente nella *Continuatio Hispana* del 754, c. 22.

<sup>38</sup> Così Díaz 2014, pp. 1130-1131. C'è chi ha voluto vedere queste riunioni come precorritrici dei parlamenti: cfr. Adams 1987.

<sup>39</sup> Cfr. Díaz 2014, p. 1140.

<sup>40</sup> Cfr. *Sacrorum Conciliorum XI*, cc. 31-46.

<sup>41</sup> Tutti i *capitula* del concilio si occupano in particolare dei problemi disciplinari del clero, che erano già stati affrontati dai precedenti due concili del 655 e del 656 (quest'ultimo di carattere nazionale). Cfr. *Sacrorum Conciliorum XI*, cc. 129-150.

<sup>42</sup> Così Díaz 2014, p. 1141.

prevede che i vescovi delle sedi più vicine alla città regia dovessero vivere almeno un mese all'anno presso la corte<sup>43</sup>. Inoltre, alcuni elementi comuni alle celebrazioni conciliari evidenziano l'ingerenza civile nelle stesse: la convocazione dell'assemblea avviene da parte del monarca, secondo un costume già in uso in periodo basso-imperiale<sup>44</sup>; il discorso inaugurale del Concilio viene pronunciato dal sovrano e raccolto negli atti conciliari nel *Tomus regio*<sup>45</sup>; la partecipazione della corte alle riunioni viene sancita a partire dal IV Concilio di Toledo del 633<sup>46</sup>, ma solamente dall'VIII i *seniores palatii* sottoscrivono gli atti; l'agenda conciliare viene dettata dal re nel tomo regio, segno della massima subordinazione del consesso al potere politico<sup>47</sup>; in chiusura dell'assemblea vengono promulgate da parte del monarca le leggi a conferma di quanto stabilito negli atti<sup>48</sup>. Da questi punti si capisce come i sovrani cercassero nei concili l'approvazione dei propri piani e interessi politici<sup>49</sup>, che giunge al suo culmine con la pratica dell'unzione di Wamba da parte del vescovo metropolita di Toledo Quirico nel 672<sup>50</sup>.

---

<sup>43</sup> Cfr. *Sacrorum Conciliorum X*, cc. 763-774, in particolare il Canone 6 si trova alla c. 770, ma anche Díaz 2014, spec. pp. 1133-1134.

<sup>44</sup> Così Martínez Díez 1971, p. 125.

<sup>45</sup> Cfr. Martínez Díez 1971, pp. 127-128.

<sup>46</sup> Cfr. il Canone 4 in *Sacrorum Conciliorum X*, cc. 617-618.

<sup>47</sup> La stessa pratica avviene nei concili bizantini: probabilmente quest'usanza venne introdotta da Leandro di Siviglia dopo la sua permanenza a Costantinopoli. Cfr. in merito Martínez Díez 1971, p. 134.

<sup>48</sup> Inizialmente le leggi concernevano solo i punti che non interessassero il sovrano direttamente, vale a dire quelli che si occupano di disciplina ecclesiastica; a partire da Ervige ed Egica tutti gli atti conciliari, senza più distinzioni, vengono confermati in legge. Cfr. Martínez Díez 1971, p. 135.

<sup>49</sup> Così Martínez Díez 1971, p. 138.

<sup>50</sup> La pratica dell'unzione prende probabilmente forma dall'Antico Testamento, veicolata dalle *Quaestiones* di Isidoro di Siviglia. Cfr. ISID. *Goth.* 62 e *expos. in gen.* 29, 8. Non sembra che la pratica fosse una innovazione al momento dell'unzione di Wamba, ma lui è il primo regnante al quale viene applicata di cui si ha notizia: cfr. per questo Orlandis 1987, spec. pp. 169-260, e Díaz 1998, pp. 189-190.

---

## 2.2: Vita di Giuliano di Toledo

Sulla vita di Giuliano di Toledo si possiedono poche notizie riguardanti il periodo precedente alla nomina al soglio episcopale. La fonte principale è la *Vita Iuliani*, opera del suo successore Felice di Toledo<sup>51</sup>, che segue lo schema narrativo del *De viris illustribus* di Ildefonso di Toledo (vescovo della città dal 657 al 667), continuazione dell'omonima opera di Isidoro di Siviglia. Altre informazioni sul primate toledano si ricavano dalla cosiddetta *Continuatio Isidoriana Hispana* del 754, dalla quale dipende per gran parte degli avvenimenti del VII secolo la *Historia Gothica* di Rodrigo di Toledo, vescovo della città dal 1209 al 1247<sup>52</sup>.

Giuliano nasce nella sede regia di Toledo verso il 644<sup>53</sup>: la *Continuatio Hispana* sottolinea la sua provenienza «ex traduce Iudeorum, ut flores rosarum deinter uepres spinarum productus», sebbene «a parentibus Christianis progenitus»<sup>54</sup>. Nella capitale del re-

---

<sup>51</sup> Edita in PL 96, cc. 445-452.

<sup>52</sup> Cfr. per le notizie biografiche di Rodrigo di Toledo i lavori di Crespo López 2014 e Pérez de Rada y Díaz Rubín 2002. Il testo consultato della *Historia Gothica* è quello edito dal Lorenzana in SSPP, vol. III (d'ora in avanti segnalata come ROD. TOLET. *Hist. Goth.*)

<sup>53</sup> Cfr. PL 96, c. 445. L'anno di nascita si desume da quello della sua ordinazione a diacono, che non poteva avvenire prima dei 25 anni d'età (cfr. il Canone 20 del IV Concilio di Toledo in *Sacrorum Conciliorum X*, c. 625). Lo stesso Felice afferma che tra la morte di Ildefonso (nel 667) e quella di Quirico (nel 679) Giuliano passa dal diaconato all'episcopato. Il 644 è in ogni caso un *terminus ante quem* frutto di congettura. Cfr. Murphy 1952, p. 5 (il quale sposta a prima del 642 la data di nascita del primate), Hillgarth 1976, p. VIII, Martín-Elfassi 2008, p. 373 e Martín Iglesias 2012, p. 409.

<sup>54</sup> *Continuatio Hispana*, c. 50. Sebbene nel testo di Felice di Toledo non venga fatto alcun riferimento alle origini ebraiche di Giuliano, non sussistono motivi per non accettare quanto scritto nella cronaca del 754. Mentre il primo viveva in un'epoca nella quale il sentimento anti-ebraico era ancora forte e probabilmente menzionarne la discendenza avrebbe provocato imbarazzo, la seconda, composta dopo la caduta del regno visigoto, è più libera da questo tipo di pregiudizi e pertanto non trova criticità nel citarne le origini, aggiungendo poi che i genitori erano però di fede cristiana, facenti verosimilmente parte di quegli abitanti forzatamente convertiti al Cristianesimo durante il regno di Sisebuto (cfr. *supra*, pp. 6-8). Tutta la questione è trattata in particolare da Görres 1903, p. 526, ma anche in Madoz 1952b, p. 39, Murphy 1952, p. 5, Hillgarth 1957, p. 5, Rivera Recio 1971, p. 205 e García Moreno 1974, n. 251, pp. 119-121.

gno viene educato da Eugenio di Toledo<sup>55</sup> assieme al coetaneo Gudila, col quale stringe un profondo rapporto di amicizia<sup>56</sup> e condivide la vocazione monastica<sup>57</sup>. Gudila muore pochi mesi prima della nomina di Giuliano a vescovo di Toledo, l'8 settembre 679<sup>58</sup>.

Già in gioventù il primate toledano doveva godere di una buona fama di teologo e letterato, tanto che uno dei suoi primi lavori, la *Historia de Wambae regis Gothorum Toletani expeditione*<sup>59</sup>, la cronaca della spedizione nel 672 del re Wamba per sedare una rivolta nella Gallia Narbonese, potrebbe essere stato commissionato dallo stesso monarca poco dopo la vittoria contro i ribelli<sup>60</sup>. Nello stesso periodo Giuliano compila due raccolte di passi da Agostino, testimonianza dei suoi intensi studi patristici e in particolare della sua profonda conoscenza del Santo, dal quale trae numerose citazioni di autori classici, così come ne ricava dagli scritti isidoriani<sup>61</sup>.

Il 29 gennaio del 680 viene nominato dallo stesso Wamba arcivescovo di Toledo<sup>62</sup> in seguito alla morte di Quirico e, nell'ottobre dello stesso anno<sup>63</sup>, sembra prendere parte attiva nella deposizione dello stesso monarca in favore di Ervige, che verrà confermato re dei Visigoti dal XII Concilio di Toledo tenutosi nel gennaio del 681. Nel racconto

---

<sup>55</sup> Lo stesso Giuliano, nel suo *Prognosticon futuri saeculi*, si riferisce al vescovo Eugenio come «praeceptor noster». Cfr. PL 96, c. 507.

Il modello educativo della Spagna del VII secolo, introdotto da Isidoro di Siviglia per far fronte alla crescente ignoranza all'interno del corpo ecclesiastico visigoto, prevede che i futuri prelati siano istruiti nella sede episcopale sotto la sorveglianza dello stesso vescovo. Sull'educazione clericale nella penisola iberica nel periodo visigoto si vedano Fontaine 1972, García Moreno 1993c, Barata Dias 2015, Diago Jiménez 2018 e Charrone-Michelette 2019. Cfr. anche Díaz y Díaz 1958, p. 818: «Este tipo de formación explica en buena parte la continuidad de muchos rasgos y de ciertos conocimientos que pasan hasta épocas más tardías gracias a este sistema de contacto y docencia personal».

<sup>56</sup> Felice arriva a sostenere che «in duobus corporibus unum cor tantum putaretur et anima una» in PL 96, c. 445.

<sup>57</sup> Cfr. PL 96, c. 445: «delectati sunt [...] monasticae institutionis constringi repagulo».

<sup>58</sup> Cfr. PL 96, c.446.

<sup>59</sup> O più semplicemente *Historia Wambae regis*, edita in PL 96, cc. 759-808 e in CCSL 115, pp. 213-255.

<sup>60</sup> Così Hillgarth 1976, p. VIII.

<sup>61</sup> Cfr. Díaz y Díaz 1958, p. 835.

<sup>62</sup> Il giorno della nomina si ricava dal racconto di Felice, PL 96, cc. 450-451: «sacerdotii dignitatem annis decem obtinuit, mense uno, diebus septem» dal giorno della morte menzionato poco oltre (c. 451).

<sup>63</sup> Cfr. l'articolo di García Moreno in DBE, s.v. *Wamba*.

della *Crónica de Alfonso III*<sup>64</sup> la detronizzazione di Wamba sarebbe avvenuta a seguito di una congiura di palazzo ordita dal *comes* Ervige, il quale avrebbe somministrato al monarca un potente narcotico: Giuliano e gli *optimates palatii*, una volta trovato il regnante privo di sensi, si sarebbero affrettati a imporgli la penitenza canonica<sup>65</sup>; in più nella *Crónica* si sottolinea una presunta discendenza bizantina di Ervige, collegandolo in questo modo al casato di Chindasvindo e Reccesvindo e imputandogli le cause dell'invasione Araba nella penisola iberica<sup>66</sup>. Tuttavia la *Crónica* del IX secolo è l'unica fonte a evocare lo spettro della congiura ai danni di Wamba, rendendola così il primo tassello verso il tramonto della monarchia visigota<sup>67</sup>, pertanto la veridicità del racconto dev'essere considerata con le dovute cautele.

Il coinvolgimento del vescovo di Toledo nella macchinazione per deporre Wamba non viene menzionata da altre fonti, ma alcuni studi recenti vedono, nella rapidità con cui si sono susseguiti i fatti e nelle decisioni adottate nel XII Concilio di Toledo, un appiglio per poter supporre una complicità tra il futuro monarca e il primate, dovuta al malcontento generato da alcune leggi, specialmente quelle rivolte alla Chiesa, promulgate da Wamba durante il suo regno: in particolare, il sovrano aveva introdotto, l'1 novembre del 673, la leva obbligatoria in caso di rivolta interna o invasione esterna anche per il clero, pena l'esilio e l'impossibilità di testimoniare in tribunale<sup>68</sup>; in più, in un

---

<sup>64</sup> Scritta nel IX secolo, fa parte delle cronache asturiane che comparvero durante il regno di Alfonso III, con lo scopo di dimostrare la continuità tra il regno visigoto di Toledo e quello delle Asturie. Cfr. García Villada 1918, pp. 7-52 e Ruiz de la Peña Solar in DBE, s.v. *Alfonso III*.

<sup>65</sup> Cfr. *Crónica de Alfonso III*, c. 3, p. 57: «Qui Eruigius [...] elate et callide aduersus regem excogitans, herbam, cui nomen est spartus, illi in potum miscuit, et statim regi memoria est ablata. Quumque episcopus ciuitatis seu optimates palatii [...] uidissent regem absque memoria iacentem, [...] statim ei confessionis et paenitentiae ordinem dederunt».

<sup>66</sup> Cfr. *Crónica de Alfonso III*, c. 3, p. 56: «Et ut tibi causam introitus Sarracenorum in yspaniam plene notesceremus, originem Eruigii regis exponimus. Tempore namque Cindasuinti regis ab imperatore expulsus quidam Ardabastus ex Grecia, in yspaniam peregrinaturus aduenit: quem Cindasuintus honorifice suscipiens, ei consubrinam suam in coniugio copulauit, ex qua natus est Eruigius».

<sup>67</sup> È possibile che l'autore della *Crónica* fosse influenzato dalla figura del monarca presente nella *Historia Wambae regis* di Giuliano, sulla quale peraltro basa la propria narrazione dell'ascesa di Wamba al trono e della ribellione di Paolo del 673. L'immagine di Wamba che si trae dall'opera di Giuliano di Toledo è quella di un regnante-modello, le cui virtù, religiose e militari, devono essere prese a esempio da parte di tutti gli aspiranti monarchi. Si rimanda alle pagine dedicate alla *Historia Wambae regis* (cfr. *infra*, pp. 21-24) e a Collins 1977, pp. 38-41 e De Jong 1999, p. 375.

<sup>68</sup> Ovvero poco dopo aver sedato la rivolta in Gallia: cfr. *Leg. Vis.* IX, 2, 8.



successivo editto datato 23 dicembre 675, proibiva la fruizione dei lasciti dei fedeli da parte delle parrocchie per trent'anni<sup>69</sup>. Nonostante queste disposizioni, Wamba sembra essere ancora in buoni rapporti con la Chiesa nel 675<sup>70</sup> e maggiormente con Giuliano fino al 680.

Il 14 ottobre 680 Wamba cade privo di sensi e il vescovo di Toledo viene fatto chiamare perché possa imporgli gli ordini penitenti, secondo il costume dell'epoca; il 21 ottobre Ervige viene unto come sovrano, ma alcuni giorni dopo Wamba si risveglia dal suo stato di incoscienza<sup>71</sup>. Gli atti del XII Concilio di Toledo raccontano le sorti dell'ormai ex-regnante<sup>72</sup>: ripresosi, Wamba viene portato a firmare i documenti che confermano la sua abdicazione in favore di Ervige ed è pertanto costretto a ritirarsi in un monastero, dove morirà l'anno successivo<sup>73</sup>. La storia della deposizione di Wamba narrata nella *Crónica de Alfonso III* è frutto di una mitizzazione degli avvenimenti che ha creato negli anni una vera e propria leggenda, della quale in seguito si è perduta ogni cognizione. Non è inverosimile che Wamba fosse realmente in punto di morte nel 680 e quindi avesse richiesto l'intervento del primate di Toledo, ma la rapidità degli eventi doveva risultare quantomeno curiosa agli occhi della popolazione<sup>74</sup>. Sicuramente il *comes* Ervige e il vescovo Giuliano trassero grandi vantaggi dal ritiro di Wamba dalla vita politica: il primo venne infatti eletto sovrano e confermato durante il concilio del 681; il secondo, dallo stesso concilio, ottenne una posizione di supremazia anche sulle altre province del regno in merito alla nomina dei vescovi, i quali, a partire da quell'anno,

---

<sup>69</sup> Cfr. *Leg. Vis.* IV, 5, 6.

<sup>70</sup> Lo conferma l'XI Concilio di Toledo (*Sacrorum Conciliorum* XI, cc. 129-150) e il IV di Braga (*Sacrorum Conciliorum* XI, cc. 151-162) tenuti nello stesso anno, nei quali premesse e conclusioni degli atti conciliari lodano gli sforzi riformisti di Wamba. Cfr. su questo aspetto Murphy 1952, p. 9

<sup>71</sup> Cfr. ROD. TOLET. *Hist. Goth.*, c. XII, p. 59; García Moreno in DBE, s.v. *Wamba*, Id. in DBE, s.v. *Ervigio* e Martín Iglesias 2012, p. 409

<sup>72</sup> Cfr. *Sacrorum Conciliorum* XI, cc. 1023-1026.

<sup>73</sup> Cfr. García Moreno in DBE, s.v. *Wamba*. La *Crónica de Alfonso III* riporta una versione alternativa nella quale Wamba vive altri sette anni nel monastero in cui si è ritirato, in contrasto con quanto scritto nel *Tomus* del XIII Concilio di Toledo del 683: «[...] diuae memoriae praedecessoris nostri Wambae regis [...]» (*Sacrorum Conciliorum* XI, c. 1061).

<sup>74</sup> Cfr. a riguardo Murphy 1952, p. 19 e Thompson 1969, p. 231.

vennero esaminati e nominati direttamente dal metropolitano di Toledo, assegnando così alla sede episcopale «un primato indiscutibile nel governo della nazione»<sup>75</sup>.

Il regno di Ervige è caratterizzato dalle dure repressioni perpetrate ai danni della popolazione ebraica, con 28 nuove leggi antisemite promulgate solamente nei primi due mesi di reggenza fino al concilio del 681<sup>76</sup>. In questa sua opera è affiancato da Giuliano di Toledo, il quale fornisce le basi teologiche per la lotta del sovrano, oltre all'appoggio di tutto il clero nel controllo dell'osservanza delle leggi<sup>77</sup>. Il coinvolgimento del vescovo nelle politiche anti-giudaiche di Ervige, oltre ad essere concorde con i comportamenti antisemiti di numerosi Ebrei convertiti, il cui scopo probabilmente era quello di provare la propria conversione o di nascondere le proprie origini<sup>78</sup>, potrebbe essere visto come il sostegno al nuovo regnante della fazione anti-ebraica all'interno della Chiesa spagnola, delusa dalle politiche di Wamba considerate troppo leggere nei confronti della popolazione di fede giudaica<sup>79</sup>.

Ervige si rivela presto un monarca debole, convocando un nuovo concilio nella sede regia nel 683, durante il quale vengono revocate le condanne di esilio e le confische dei beni compiute durante il regno del suo predecessore; contemporaneamente vengono estromessi dall'amministrazione statale tutti i servi e i liberti che Wamba aveva promos-

---

<sup>75</sup> Rivera Recio 1971, p. 208 (traduzione mia). Cfr. il canone 6 del XII Concilio di Toledo in *Sacrorum Conciliorum XI*, cc. 1033-1034. In questo modo si inverte il ruolo tra il re e il primate toledano, poiché in precedenza i vescovi venivano nominati e approvati dal monarca, come dimostrano alcune lettere del vescovo di Saragozza Braulio indirizzate a Isidoro di Siviglia e a Chindasvindo (*Epistulae* 5, 31 e 32 in PL 80, cc. 651-654 e 677-679).

<sup>76</sup> Cfr. Bachrach 1973, p. 27.

<sup>77</sup> Cfr. il canone 9 del XII Concilio di Toledo in *Sacrorum Conciliorum XI*, cc. 1035-1036 e *Leg. Vis.* XII, 3.

<sup>78</sup> Cfr. Gil 1977, p. 87; *contra* Murphy 1952, pp. 13-14.

<sup>79</sup> Così Bachrach 1973, p. 28. Una diversa versione, presentata in particolare da Díaz 2014, p. 1142, vede invece, nella supposta implicazione di Giuliano nella congiura ai danni di Wamba, un rapporto di amicizia tra il primate ed Ervige precedente perfino alla nomina ad arcivescovo del primo, sulla base di una lettera indirizzata al futuro re visigoto presente in apertura al *Libellum de diuinis iudiciis* di Giuliano (opera perduta) e menzionata da Felice al capitolo 10 della sua biografia (PL 96, c. 450). Cfr. su questo anche Murphy 1952, p. 12.

so alle cariche pubbliche<sup>80</sup>. Richiamando dall'esilio gli uomini che avevano partecipato alla ribellione della Settimania contro Wamba<sup>81</sup>, Ervige tenta di costruire all'interno del palazzo reale una nuova cerchia aristocratica formata da individui a lui fedeli. Inoltre, appare sempre più evidente come il nuovo sovrano senta il bisogno dell'appoggio del ceto clericale per legittimare le proprie decisioni, convertendo i consessi episcopali in assemblee politiche atte alla risoluzione delle questioni concernenti lo Stato, nelle quali nobili e vescovi agiscono, agli occhi del sovrano, in una condizione di equità<sup>82</sup>.

Poco tempo dopo lo scioglimento del XIII Concilio di Toledo (nel 683), giungono in Spagna quattro lettere di papa Leone II indirizzate rispettivamente ai vescovi spagnoli, a re Ervige, al *comes Simplicius* e al defunto arcivescovo di Toledo Quirico<sup>83</sup>: nelle *epistulae* il pontefice richiede alla Chiesa spagnola di confermare quanto stabilito dal VI Concilio ecumenico di Costantinopoli, tenutosi tra il 680 e il 681, durante il quale era stato discusso il tema del monotelismo e in seguito condannato come eresia. Il primate toledano tuttavia decide di non convocare un ulteriore concilio nazionale, per non imporre, a distanza di così poco tempo, un secondo viaggio lungo e a tratti pericoloso per gran parte dei prelati della penisola<sup>84</sup>. Sceglie invece di indire dei concili provinciali, a cominciare da quello della provincia *Carthaginiensis* a Toledo nel 684. Giuliano presenta ai vescovi riuniti un riassunto di quanto emerso dal Concilio ecumenico, che viene

---

<sup>80</sup> Cfr. il canone 2 del XIII Concilio di Toledo per i primi provvedimenti e il *Tomus regio* per quanto riguarda i secondi, col quale Ervige denuncia la decadenza degli uffici statali a causa della condizione servile di quanti vi operavano all'interno: *Sacrorum Conciliorum* XI, cc. 1059-1082.

<sup>81</sup> La ribellione, nata nel 673, poco dopo l'incoronazione di Wamba, prese le sue prime mosse dai governatori della regione della Narbona, nel sud dell'attuale Francia. Si protrasse per un solo anno e il sovrano, una volta sedata, impartì a nobili e vescovi sconfitti pene severe, quali la confisca dei beni, la perdita dei diritti civili e la *decaluatio*, ossia il taglio di barba e capelli come segno di disonore. Cfr. *infra*, il paragrafo sulla *Historia Wambae regis* a pp. 21-24.

<sup>82</sup> Cfr. Díaz 2014, p. 1144.

<sup>83</sup> Non si conosce l'identità di questo *comes Simplicius*, non figurando il suo nome in alcuna sottoscrizione di atti, né giuridici né ecclesiastici. Il fatto invece che una delle lettere sia indirizzata al vescovo Quirico, ormai deceduto da tre anni, è imputabile alle difficoltà di comunicazione tra le varie parti del mondo altomedievale. Certo è curioso come il Papa fosse informato del cambio al vertice dello Stato visigoto, ma non di quello del vescovo della diocesi più importante della penisola iberica, precedente di un anno l'incoronazione di Ervige. Cfr. Murphy 1952, pp. 5-6 e Cabrera Montero 2014a, p.107. I testi delle lettere sono presi da PL 96, cc. 411-420.

<sup>84</sup> Così il canone 3 del concilio, in *Sacrorum Conciliorum* XI, cc. 1087-1088. Cfr. anche Murphy 1952, p. 6 e García Moreno 1989, pp. 180-181.

approvato: il testo di conferma, conosciuto come *Apologeticum fidei*<sup>85</sup>, viene inviato presso le altre province del regno e successivamente a Roma, dove tuttavia non riceve il beneplacito da parte di Benedetto II, successore di Leone. In particolare il nuovo Papa rimprovera ai vescovi spagnoli la frase «uoluntas genuit uoluntatem, sicut et sapientia sapientiam»<sup>86</sup>; pertanto Giuliano scrive un secondo *Apologeticum*<sup>87</sup>, nel quale giustifica la terminologia del primo e sembra concludere il testo lanciando un guanto di sfida ai teologi vicini al pontefice che si erano occupati di esaminare le parole del testo<sup>88</sup>. L'*Apologeticum de tribus capitulis*, indirizzato alla sede apostolica nel 686<sup>89</sup>, trova consenso presso il nuovo pontefice Sergio I e viene pertanto in parte registrato negli atti del concilio convocato nel 688.

Il 14 novembre del 687 Ervige si trova in punto di morte e, in presenza della nobiltà visigota, designa come suo successore Egica, marito di sua figlia Cixilona e probabilmente uno dei *comites* e *duces* tra i più importanti nel regno<sup>90</sup>. Le circostanze del subentro di Egica a Ervige ricordano quanto avvenuto solamente otto anni prima con Wamba e, sebbene in questo caso nessuna fonte faccia riferimento a congiure, non è da escludere la possibilità che si tratti di una macchinazione di palazzo attuata da una fazione avversa al sovrano visigoto<sup>91</sup>. L'11 maggio 688 Egica convoca un nuovo concilio nazionale per confermare la propria ascesa al trono, secondo lo schema ormai consolidato con

---

<sup>85</sup> Il testo di questo *Apologeticum* è andato perduto, ma gli atti del XIV Concilio di Toledo conservano, nei canoni da 8 a 10, alcuni dei punti che doveva trattare. Cfr. *Sacrorum Conciliorum* XI, cc. 1089-1090.

<sup>86</sup> La frase “incriminata” è menzionata direttamente negli atti del XV Concilio di Toledo del 688, che riportano anche un rapido *excursus* degli avvenimenti riguardanti questa diatriba tra Papa e Arcivescovo. Cfr. *Sacrorum Conciliorum* XII, cc. 7-26, in particolare cc. 10-11.

<sup>87</sup> Si tratta dell'*Apologeticum de tribus capitulis*, edito in PL 96, cc. 525-536 e in CCSL 115, pp. 127-139.

<sup>88</sup> PL 96, c. 536: «Iam uero si post haec, et ab ipsis dogmatibus Patrum, quibus haec prolata sunt, in quocunque dissentiant, non iam cum illis est amplius contendendum, sed maiorum directo calle inhaerentes uestigiis, erit per diuinum iudicium amatoribus ueritatis responsio nostra sublimis, etiamsi ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis». Martín-Elfassi 2008, p. 397 e, successivamente, Cabrera Montero 2014a, pp. 113-116 sostengono la tesi secondo la quale il testo a noi pervenuto in realtà sia stato adattato appositamente per il dibattito conciliare; *contra* Görres 1903, pp. 545-552 e Murphy 1952, p. 6.

<sup>89</sup> PL 96, c. 525: «iam eodem anno [ante hoc biennium] sufficienter congrueque responsum est». I parametri temporali si riferiscono all'anno del XV Concilio di Toledo, cioè il 688.

<sup>90</sup> Cfr. García Moreno 1974, n. 45, p. 44 e Id. 1989, p. 181.

<sup>91</sup> L'ipotesi è avanzata da Díaz 2014, p. 1148.

Ervige: il nuovo regnante chiede ai vescovi riuniti di essere svincolato dal giuramento prestato al suo predecessore, con il quale si impegnava a proteggere i familiari di Ervige, in quanto contrastante con il suo obbligo di essere equanime di fronte a tutti i suoi sudditi<sup>92</sup>. Il *Tomus regio* presentato da Egica al XV Concilio di Toledo, circa sei mesi dopo la propria unzione, lascia trapelare le preoccupazioni del nuovo re per quanto concerne le coalizioni interne alla nobiltà visigota, evidenziando le difficoltà incontrate dal monarca durante il suo insediamento presso la Corte e la sua incapacità nella sostituzione dell'aristocrazia di palazzo proveniente dal periodo precedente<sup>93</sup>. Inoltre sottolinea il ruolo ormai centrale della componente episcopale nella politica dello Stato visigoto, non più solamente mediatrice efficace tra re e *seniores palatii* ma direttamente interessata nelle dispute di palazzo<sup>94</sup>, senza la quale un monarca relativamente debole come Egica non avrebbe ricevuto l'appoggio della classe dominante.

Il XV Concilio di Toledo è l'ultimo presieduto da Giuliano, che morirà due anni dopo, il 6 marzo 690: verrà tumulato nella basilica di santa Leocadia a Toledo<sup>95</sup> e sarà ricordato come lo scrittore più importante della Spagna del VII secolo<sup>96</sup>, secondo solo a Isidoro di Siviglia.

---

<sup>92</sup> Cfr. il *Tomus regio* del XV Concilio di Toledo, *Sacrorum Conciliorum XII*, in particolare c. 9.

<sup>93</sup> Cfr. García Moreno 1989, p. 182 e Díaz 2014, p. 1149.

<sup>94</sup> Ne è un esempio la congiura promossa dal vescovo Sisberto di Toledo nel 693 per detronizzare Egica, smascherata dal sovrano, che porterà all'allontanamento del prelado dalla diocesi, rimpiazzato dal biografo di Giuliano, Felice. Cfr. García Moreno 1974, n. 252, pp. 121-122, Id. 1989, p. 183 e Díaz 2014, pp. 1150-1151.

<sup>95</sup> Secondo quanto scritto nella *Vita sancti Iuliani* di Felice (PL 96, cc. 451-452): «Quique etiam ineuitabilis mortis praeuentus occasu, anno tertio Egicanis principis, pridie nonas Martii, era septuagesima uigesima octaua diem uitae clausit extremum, ac sic in basilica gloriosissimae S. Leocadiae Virginis sorte sepulchrali est tumulatus». Cfr. García Moreno 1974, n. 251, p. 120 e Martín Iglesias 2012, p. 409.

<sup>96</sup> Con le parole di Felice di Toledo (PL 96, c. 447): «[...] celebre nomen obtinuit».

---

## 2.3: Opere e influenze

Grazie alla biografia scritta dal vescovo Felice di Toledo si conoscono diciassette opere di Giuliano<sup>97</sup>, delle quali solo cinque sono state tramandate dalle tradizioni manoscritte.

Tra quelle perdute si annoverano: l'*Apologeticum fidei*, scritto in risposta alle lettere pervenute da Roma da parte di Leone II a conferma delle decisioni prese dal VI Concilio ecumenico di Costantinopoli<sup>98</sup>; un *libellus de remediis blasphemiae*, correlato da una lettera inviata a un certo abate Adriano; un libro di *carmina diuersa*, contenente *hymni*, *epitaphia* e numerosi *epigrammata*; una raccolta epistolare; un libro di sermoni, nel quale si trova un opuscolo *de uindicatione domus Dei*; una raccolta di sentenze tratte dai salmi di Agostino; sempre dai testi di Agostino compone un secondo opuscolo *contra Iulianus haereticum*; un *libellus de diuinis iudiciis*, sulla base dei testi sacri e contenente una lettera prefatoria a Ervige; un *liber responsionum*; un *liber missarum*, collezione di testi liturgici, alcuni emendati altri scritti da Giuliano, forse raccolto successivamente nel cosiddetto *Missale Mozarabicum*; un volume di orazioni sulle festività religiose, parimenti di testi corretti o prodotti dal vescovo. A questi si aggiungono il *Prognosticum futuri saeculi*, l'*Apologeticum de tribus capitulis*, il *De comprobatione sextae aetatis*, il libro degli *Antikeimena* (o *De contrariis*) e la *Historia Wambae regis*, sopravvissuti fino ai giorni nostri.

Sotto il nome di Giuliano è stata compilata anche una *Ars grammatica*, probabilmente una raccolta di annotazioni di un allievo della scuola episcopale del primate toledano, una lettera firmata dal vescovo di Toledo che comprende un componimento in versi<sup>99</sup>, l'*Elogium beati Ildephonsi*, notizia bio-bibliografica su Ildefonso di Toledo scritta come seguito del *De uiris illustribus*, e un *Tractatus de partibus orationis*, forse a continuazione dell'*Ars grammatica*; inoltre due *sentantiae* attribuite a Giuliano sono citate nel-

---

<sup>97</sup> In PL 96, c. 448-450. Le opere si trovano qui nello stesso ordine dato nella biografia di Felice.

<sup>98</sup> Cfr. *supra*, pp. 17-18.

<sup>99</sup> I *Versus ad Modoenum*, editi per la prima volta da Bischoff 1959 e ora compresi nell'edizione delle opere del CCSL 115, pp. 259-260.

l'epistolario di Paolo Álvaro da Cordova<sup>100</sup>. Si considera peraltro altamente probabile che il primate abbia elaborato un'importante revisione della collezione conciliare ispanica, sulla base delle due diverse tradizioni manoscritte che trasmettono gli atti dei sinodi<sup>101</sup>.

### **Historia Wambae regis (CCSL 115, pp. 217-255)**

La *Historia* racconta la spedizione di re Wamba per sedare una ribellione nella Gallia Narbonese capeggiata dal *dux* Paolo<sup>102</sup>. La narrazione è preceduta da una *Epistula* attribuita al ribelle, nella quale questi sfida il monarca visigoto, ed è seguita dalla *Insultatio uilis storici in tyrannidem Galliae*, un opuscolo contro la regione, e dallo *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum*, forse il documento ufficiale con il quale Paolo venne condannato<sup>103</sup>; di certo l'*Epistula* e lo *Iudicium* sono stati composti dallo stesso Giuliano. Poco tempo dopo l'unzione a re di Wamba (il 19 settembre 672)<sup>104</sup>, nella regione della *Septimania* si solleva una rivolta<sup>105</sup> alla cui testa si pone il *comes urbis Nemausiensis* Ilderico, fiancheggiato dal vescovo *Gumildus Magalonensis* e dall'abate Ranimiro<sup>106</sup>. Il nuovo sovrano, occupato contro i Baschi<sup>107</sup>, invia Paolo a reprimere i riottosi<sup>108</sup>: molto velocemente però, il comandante concepisce l'idea di sollevarsi contro Wamba e

---

<sup>100</sup> Nell'*epistula* X (PL 121, cc. 467-473). I due passaggi si trovano editi anche in CCSL 115-B, pp. 683-685, e recitano: (1) «Numquid non iuxta beati Iuliani Toletani metropolitani aepiscopi uenerandum eloquium insani capitis censetur esse et uani qui illic pedes erexerit, ubi capitis ratio non suaserit?» E (2) «Et ideo iuxta beati Iuliani egregii doctoris sententiam non minoris est prouidentie necessitati imminenti consulere quam plenitudinis discretionis guuernaculum adiuere».

<sup>101</sup> Cfr. Díaz y Díaz 1958, p. 840, specialmente nota 80.

<sup>102</sup> Cfr. García Moreno 1974, n. 111, pp. 65-68.

<sup>103</sup> Cfr. Martín Iglesias 2012, p. 410.

<sup>104</sup> Cfr. Zeumer 1902, p. 443.

<sup>105</sup> La rivolta è evidentemente promossa dalla fazione visigota avversa al nuovo regnante, ma una nota di Giuliano in *Wamb.* 5, 73 (ripresa poi in *insult.* 1, 11) ha fatto pensare a un appoggio anche della popolazione ebraica, molto numerosa e influente nella regione. Sottolineano i passaggi Bachrach 1973, p. 26 e Gil 1977, p. 71.

<sup>106</sup> Cfr. IVLIAN. TOLET. *Wamb.* 5 e García Moreno 1974, n. 84, pp. 57-58.

<sup>107</sup> Cfr. IVLIAN. TOLET. *Wamb.* 9.

<sup>108</sup> *Ibid.* 7.

viene acclamato re nella città di Narbona<sup>109</sup>. Dopo aver concluso la campagna militare nel nord della penisola, Wamba marcia velocemente contro la Narbonese per sottomettere i ribelli. Le operazioni belliche si risolvono trionfalmente<sup>110</sup> e i capi dei ribelli vengono giudicati colpevoli di infedeltà al re<sup>111</sup>: i loro beni sono confiscati, viene tolta loro la possibilità di testimoniare nei giudizi e sono costretti all'esilio<sup>112</sup>. Per tramite di questo testo Giuliano dichiara esplicitamente di voler educare la gioventù nobiliare<sup>113</sup>, dotandola di un esempio di regalità legittima in contrasto con la controparte disordinata e ribelle impersonata da Paolo e il suo seguito<sup>114</sup>.

Esistono delle ipotesi alternative per la redazione del testo di Giuliano che propongono diverse datazioni. L'opera potrebbe essere stata composta tra il 674 e il 675, su diretta richiesta di Wamba come celebrazione della propria vittoria sui nobili ribelli, fornendo al monarca la prova definitiva della legittimità della sua incoronazione<sup>115</sup>. Una seconda tesi data la composizione del libro ai primissimi anni del regno di Ervige (681-683) sulla base di alcune somiglianze e altrettante discrepanze tra la narrazione della *Historia* e le leggi in vigore negli anni Settanta del VII secolo<sup>116</sup>. L'ultima ipotesi posticipa ulteriormente la redazione dell'opera al tempo di Egica e sarebbe stata composta

---

<sup>109</sup> *Ibid.* 8.

<sup>110</sup> *Ibid.* 10-13.

<sup>111</sup> Secondo quanto stabilito dal IV Concilio di Toledo, canone 75 e da *Leg. Vis.* II, 1, 6.

<sup>112</sup> IVLIAN. TOLET. *Wamb.* 27 e 30.

<sup>113</sup> Cfr. IVLIAN. TOLET. *Wamb.* 1: «Solet uirtutis esse praesidio triumphorum relata narratio animosque iuuenum ad uirtutis adtollere signum».

<sup>114</sup> Così De Jong 1999, p. 375. Cfr. anche Collins 1977, pp. 38-41.

<sup>115</sup> Di questo avviso sono Levison 1910, p. 490, Hillgarth 1958, p. 8, Id. 1976, p. XVIII e Brunhölzl 1990, pp. 104-105.

<sup>116</sup> Sempre con carattere educativo: la tesi è avanzata da García López 1993. In particolare vengono esaminati i provvedimenti presi dal monarca nei confronti dei ribelli raccontati nella *Historia* propriamente detta e nello *Iudicium*, confrontandoli con le leggi presenti nel *Liber Iudicum* (*scil. Leg. Vis.*) ed evidenziando le incongruenze tra il testo dello *Iudicium* e quello della *Historia*: il primo in linea con le leggi, promulgate da Chindasvindo, in vigore durante il regno di Wamba; il secondo conforme a quanto stabilito dopo il XII Concilio di Toledo e alla revisione legislativa operata da Ervige. Questa tesi sembra essere quella più convincente anche presso altri studiosi: cfr. Collins 1992 e De Jong 1999, oltre a Martín Iglesias 2012.



per esaltare le virtù dell'esercito visigoto e ispirare lealtà verso il monarca in tempi di instabilità del regno<sup>117</sup>.

Il testo della *Historia Wambae* è modellato sulla produzione storiografica di Sallustio e Livio<sup>118</sup>, mentre la figura del regnante presenta influssi veterotestamentari, in particolare dai prototipi di monarca offerti da Davide e Salomone<sup>119</sup>; in quest'opera si riscontra la grande conoscenza dei *maiores*<sup>120</sup> maturata da Giuliano durante i suoi studi presso la scuola episcopale di Toledo: cita infatti Virgilio, Livio, Sallustio e Ovidio tra gli autori classici<sup>121</sup>, Egesippo, Paolo Orosio, Girolamo, Corippo, Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia tra quelli cristiani<sup>122</sup>, oltre ad alcuni passi biblici presi in particolare dai *Salmi*<sup>123</sup>.

La tradizione manoscritta completamente spagnola della *Historia* spiega la scarsa diffusione che l'opera conosce al di fuori della penisola iberica<sup>124</sup>. Il racconto della campagna militare di Wamba viene utilizzato dai compilatori delle cosiddette *Cronache Asturiane* del IX<sup>125</sup>; il testo sembra inoltre essere stato conosciuto anche dall'autore del-

---

<sup>117</sup> Cfr. Martín Iglesias 2012, p. 409. De Jong 1999, pp. 375-376 avanza velatamente questa idea di unità dei Visigoti intorno al proprio monarca.

<sup>118</sup> Cfr. Murphy 1952, p. 7, Aherne 1966, p. 443, Hillgarth 1971, p. 98, Brunhölzl 1990, p. 104, Martín 2011a, p. 54 e Castillo Lozano 2017, p. 83.

<sup>119</sup> Cfr. Nelson 1971, p. 51, Martín 2003, p. 363 (spec. nota 449) e Castillo Lozano 2019, pp. 88-89.

<sup>120</sup> Secondo la definizione data dallo stesso Giuliano nell'*epistula* prefatoria del *Prognosticon* inviata a Idalio (PL 96, c. 456).

<sup>121</sup> Cfr. Levison 1910, p. 492, Manitius 1911, pp. 130-131, Murphy 1952, p. 7, Aherne 1966, p. 443, Hillgarth 1971, p. 98, Id. 1976, p. XVII

<sup>122</sup> Cfr. *supra*, nota 120. Corippo in particolare sembra l'ispiratore della *recusatio imperii* di Wamba al principio della narrazione: cfr. Castillo Lozano 2019, p. 83.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Fa eccezione un solo manoscritto proveniente dalla Francia, copiato nel XII secolo presso l'abbazia di Saint-Gille du Gard (F), del quale Duchesne si fece preparare una copia per l'*editio princeps* della *Historia* del 1636. Cfr. Hillgarth 1958, p. 12, Brunhölzl 1990, p. 105 e Martín-Elfassi 2008, p. 431.

<sup>125</sup> Come la *Chronica Albeldensis* e le due recensioni della *Crónica de Alfonso III, Rotensis* e *ad Sebastianum*. Cfr. Hillgarth 1976, p. XIX e Martín-Elfassi 2008, p. 430.

la *Historia Silensis*, al principio del XII secolo<sup>126</sup>, mentre nel XIII secolo è certamente impiegato da Luca di Tuy per il suo *Chronicon mundi*<sup>127</sup>.

### *Ars grammatica e De partibus orationis*

Sicuramente prodotto delle scuole spagnole della fine del VII secolo<sup>128</sup>, la paternità dei due testi grammaticali è oggetto di accesa discussione, in quanto l'attribuzione delle opere al vescovo di Toledo proviene da un unico manoscritto conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Pal. Lat. 1746 datato tra VIII e IX sec.<sup>129</sup>). Più probabilmente si tratta di una raccolta di appunti presi dalle lezioni della scuola episcopale di Toledo, apparentemente raggruppati dopo il 685<sup>130</sup>.

L'opera si presenta come un commento alle *Artes* di Elio Donato, probabilmente mediato dall'esegesi di Pompeo Mauro<sup>131</sup>, che l'autore implementa con *loci* presi da Massimo Vittorino, Manlio Teodoro, Audace e Isidoro<sup>132</sup>; può essere divisa in quattro sezioni: la prima comprendente lo studio delle otto *partes orationis*, denominate nei manoscritti *de uerbo*, *de nomine*, *de pronomine*, *de aduerbio*, *de coniunctione*, *de praepositione*, *de participio* e *de interiectione*; la seconda lo studio degli *elementa*, ovvero *de littera*, *de syllaba*, *de pedibus*, *de accentibus*, *de posituris* e *de finalibus syllabis*; una terza sezione è predisposta allo studio di vizi e figure del discorso, come *barbarismi*,

---

<sup>126</sup> Secondo quanto riportato da Martín-Elfassi 2008, p. 430 e nota 158.

<sup>127</sup> Luca di Tuy e non direttamente Giuliano sarebbe la fonte della *Historia Gothica* di Rodericus Toletanus nel 1243. A sua volta quest'ultima sarebbe la fonte della *Crónica de Alfonso X*, redatta in volgare nella seconda metà del XIII secolo.

<sup>128</sup> Cfr. Hillgarth 1976, p. XV, Munzi 1976, p. 471, Gómez Heredia 1999, p. 152, Denecker 2018, p. 152, Lattocco 2020, pp. 61-62. Purtroppo non è stato possibile consultare i lavori fondamentali di C.H. Beeson, *The Ars Grammatica of Julian of Toledo*, in *Miscellanea Fr. Ehrle*, 1, Roma, 1924 (pp. 50-70) e di M.A.H. Maestre Yenes, *Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda*, Toledo, 1973.

<sup>129</sup> Cfr. Lattocco 2020, pp. 123-126.

<sup>130</sup> Nell'*ars* viene citato il re Ervige, mentre nel *De partibus orationis* è menzionato re Egica: cfr. Lattocco 2020, p. 62.

<sup>131</sup> A sua volta il grammatico africano aveva utilizzato un compendio del commento di Servio alle *Artes*: così Denecker 2018, p. 153 e Lattocco 2020, p. 35.

<sup>132</sup> Impostazione già individuata da Manitius 1911, p. 132.

*solecismi e metaplasmi*; l'ultima sezione, denominata *Conlatio de generibus metrorum*, si occupa infine dello studio dei vari metri.

L'impostazione educativa dello scritto comporta numerose citazioni da autori pagani e cristiani, permettendo così di delineare le conoscenze letterarie, dirette e indirette, nella capitale del regno visigoto e il suo modello istruttivo<sup>133</sup>. L'autore più utilizzato da Giuliano tra quelli pagani è indubbiamente Virgilio, sebbene molti dei suoi passi siano citazioni di seconda mano<sup>134</sup>, ma sono presenti anche Ennio, Plauto, Pacuvio, Lucrezio, Terenzio, Lucilio, Catullo<sup>135</sup>, Orazio, Livio, Ovidio, Lucano, Persio, Petronio e Giovenale; tra quelli cristiani invece cita Cipriano, Agostino, Prudenzio, Ausonio, Ambrogio, Paolino di Nola, Sedulio, Corippo, Venanzio Fortunato, Eugenio di Toledo e Draconzio, quest'ultimo spesso attraverso la mediazione dell'*Hexaemeron* di Eugenio<sup>136</sup>.

L'opera grammaticale non godette di una diffusione molto ampia e, nonostante sembri che manoscritti miscelanei di contenuto educativo comprendenti le lezioni di Giuliano fossero letti già nell'VIII secolo in Inghilterra e Irlanda<sup>137</sup>, la sua tradizione manoscritta non sembra andare oltre l'epoca carolingia<sup>138</sup>.

---

<sup>133</sup> Come sottolinea Denecker 2018 a p. 160, mettendo in risalto l'interdipendenza tra le citazioni di Giuliano, Eugenio e Isidoro, a sua volta basato sugli scritti di Agostino.

<sup>134</sup> Attraverso una «sostanziale dipendenza dal commento donatiano a Virgilio, attraverso la mediazione di un testo grammaticale» secondo quanto esposto da Lattocco 2020, p. 82. Cfr. anche Madoz 1953, pp. 105 e 107 sulle citazioni di seconda mano usate da Giuliano nell'opera grammaticale.

<sup>135</sup> È interessante registrare la citazione di un testo catulliano in Spagna nel VII secolo, poiché dimostra che Catullo era letto ancora in quel periodo, nonostante la tradizione manoscritta delle sue poesie non risalga a prima del IX secolo e la sua riscoperta a prima della fine del XIV.

<sup>136</sup> Tutte le citazioni presenti nell'*ars* giuliana si trovano ben elencate in Lattocco 2020, pp. 387-435. Gli studi sulle fonti di Giuliano per l'opera grammaticale sono molti, tra i quali Manitius 1911, Boas 1930, Munzi 1980, Strati 1982, Id. 1984, Gómez Heredia 1999 e Denecker 2018.

<sup>137</sup> Secondo Law 1983, p. 54, è inverosimile che Aldelmo conoscesse gli scritti di Giuliano, come invece sostiene Manitius 1911, p. 132, seguito da Hillgarth 1961-1963, p. 173, Bischoff 1989, p. 32 e Gómez Heredia 1999, p. 155, ritenendo più probabile un comune *corpus* di materiale in circolazione in Spagna nel VII secolo e successivamente approdato anche nelle isole britanniche. Maggiormente accettata è invece l'opinione che siano stati letti da Beda per il *De schematibus et tropis*, come sostiene Munzi 1976, p. 475, e da Smaragdo di Saint-Mihiel per il *Liber in partibus Donati*, secondo quanto evidenziato da Manitius 1911, p. 132.

<sup>138</sup> Così Hillgarth 1976, p. XV.

**Elogium beati Ildephonsi (CCSL 115 B, pp. 3-5)**

Redatto come continuazione del *De uiris illustribus* di Ildefonso di Toledo, si tratta probabilmente di una delle prime opere di Giuliano dopo la nomina a vescovo della capitale<sup>139</sup>, nella quale viene raccontata succintamente la vita di Ildefonso e sono elencati i suoi scritti. Sebbene l'autore non firmi esplicitamente il testo, è possibile attribuirlo al primate toledano seguendo la tipica modalità di imitazione che questo genere letterario porta con sé: il primo esempio cristiano di questo tipo è il *De uiris illustribus* di Girolamo, scritto verso la fine del IV secolo a emulazione delle omonime opere di Svetonio e prima ancora Cornelio Nepote; un secolo più tardi Gennadio di Marsiglia redige una continuazione dello scritto di Girolamo, dandole lo stesso nome, e da qui in poi non è infrequente trovare nei manoscritti il lavoro del Santo di Stridone seguito da quello del prelado di Marsiglia<sup>140</sup>. Giunto in Spagna, l'opuscolo viene ampliato ulteriormente dal vescovo Isidoro di Siviglia al principio del VII secolo; alla morte di quest'ultimo, Braulio di Saragozza aggiunge al *De uiris* isidoriano la sua *Renotatio librorum domini Isidori*, alla quale, pochi anni dopo, si somma l'opera di Ildefonso che raccoglie le vite di quattordici personaggi illustri, quasi tutti ispanici<sup>141</sup>. Come Braulio, anche Giuliano, alla morte del suo predecessore, compone l'*Elogium* e lo pone a continuazione del testo di Ildefonso, omettendo il proprio nome nell'intitolazione. Ciononostante, i manoscritti trasmettono l'opera attribuendola a Giuliano<sup>142</sup>.

L'*Elogium* ha conosciuto due vie di trasmissione differenti: la prima a continuazione del *De uiris illustribus* di Ildefonso, la seconda come premessa al *De uirginitate sanctae Mariae* dello stesso autore<sup>143</sup>. Analogamente, esistono due versioni della stessa opera, denominate *versione breve e lunga*, le quali differiscono tra loro per alcune righe che

---

<sup>139</sup> Cfr. Martín-Elfassi 2008, p. 380.

<sup>140</sup> Così Martín 2011c, p. 211.

<sup>141</sup> Si veda l'edizione in PL 96, cc. 195-206.

<sup>142</sup> Cfr. Martín 2011c, p. 212.

<sup>143</sup> Si rimanda allo studio di Martín-Elfassi 2008, pp. 380-396, per un'esauriente, sebbene non ancora definitiva, disamina della tradizione manoscritta.

trasmettono un episodio della vita del Santo prima del suo ingresso nel monastero di Agali<sup>144</sup>.

**Versus ad Modoenum (CCSL 115, pp. 259-260)**

Tramandati unicamente da un codice parigino in scrittura visigotica del primo quarto del IX secolo, originario della regione di Lione<sup>145</sup>, i versi fanno parte di quella che è stata chiamata *Anthologia Hispana*. L'opera si presenta come una lettera inviata dal vescovo Giuliano al suo omologo Modoeno<sup>146</sup>, in cui il primate di Toledo invita il prelado a usare i versi metrici, «*uera carmina*»<sup>147</sup>, mentre la poesia ritmica deve essere evitata in quanto plebea<sup>148</sup>. A supporto di quanto scritto cita i nomi di alcuni dei maggiori *auctores* del passato, a cominciare da quelli biblici, sciorinando di seguito una lista di personalità eminenti del mondo classico. Come esempi biblici di prosa artistica si trovano *Moyses, David, Iob e Hieremias*<sup>149</sup>, mentre tra quelli classici vengono menzionati Socrate, Ecatteo, Ferecide, Ennio, Foca, Omero, Varrone, Cesare e Simmaco<sup>150</sup>; tuttavia la lista non si basa sulla lettura effettiva degli autori, quanto più sulla tradizione di insegnamento delle scuole episcopali: questi stessi *auctores* nominati da Giuliano si ritrovano nelle

---

<sup>144</sup> Il passo è citato sia nell'edizione del Migne (PL 96, cc. 43-44), che in Martín-Elfassi 2008, p. 381. In quest'ultimo studio la versione breve viene indicata come originale, mentre quella lunga si suppone sia frutto di un'interpolazione successiva: cfr. pp. 382-384.

<sup>145</sup> Il manoscritto Parigi, Bibliothèque Nationale de France, lat. 8093 (il testo in questione si trova al f. 36v). Datazione e luogo di scrittura sono proposti da Bischoff 1959, pp. 250-251. I *Versus ad Modoenum* si trovano anche nel manoscritto Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14334 (ff. 283r e v), copiati nel 1442 a Ratisbona dall'originale lat. 8093. Si rimanda invece a Díaz y Díaz 1969, pp. 233-234 e Id. 1971, pp. 49-51 per una panoramica sulla genesi della *Anthologia Hispana*.

<sup>146</sup> Il vescovo Modoeno non è stato ancora identificato, non figurando il suo nome in alcuna sottoscrizione conciliare del VII secolo.

<sup>147</sup> IVLIAN. TOLET. *ad Mod.* 3, 2, 1.

<sup>148</sup> Cfr. IVLIAN. TOLET. *ad Mod.* 1. Queste stesse parole riecheggiano nell'*ars* di Giuliano (2, 20, 4).

<sup>149</sup> IVLIAN. TOLET. *ad Mod.* 2, 1, 2-3. La concezione secondo la quale i profeti biblici erano artisti della prosa si riscontra già in una lettera di Girolamo a Paolino di Nola (HIER. *epist.* 53).

<sup>150</sup> Cfr. IVLIAN. TOLET. *ad Mod.* 2, 2, 4-5.

pagine delle *Etymologiae* di Isidoro come elementi di spicco della letteratura e del pensiero antichi<sup>151</sup>.

Il testo poetico si apre con tre stanze, ciascuna formata da cinque righe in trimetri giambici, nelle quali l'autore afferma che né i profeti né gli eruditi pagani si esprimevano attraverso le forme ritmiche; a queste tre stanze ne seguono altre cinque di tre versi tetrametri trocaici che chiedono lo scambio di poesie metriche e chiudono il componimento con una richiesta di protezione alla Vergine Maria<sup>152</sup>.

### ***Apologeticum de tribus capitulis* (CCSL 115, pp. 129-139)**

Inviato nel 686 a Roma in risposta alle critiche di papa Benedetto II concernenti alcuni passaggi dell'*Apologeticum fidei*, a sua volta prodotto due anni prima a conferma delle disposizioni del VI Concilio ecumenico<sup>153</sup>, il testo è stato tramandato attraverso gli atti del XV Concilio di Toledo del 688, seppur in forma ridotta e adattata all'esigenza esplicativa che le circostanze richiedevano<sup>154</sup>. In esso il vescovo toledano illustra quanto scritto in difesa dell'ortodossia del precedente *Apologeticum*, utilizzando toni piuttosto duri - quando non apertamente di sfida - nei confronti del seguito pontificio<sup>155</sup>: proprio a causa dello stile aspro di quanto registrato nel Concilio, il brano sembra rispondere più a un'esposizione interna che a un testo di non indifferente importanza apologetica<sup>156</sup>; per questo stesso motivo la tradizione manoscritta è limitata alla collezione canonica spagnola, non trovandosi, il testo, estrapolato in codici di diverso contenuto<sup>157</sup>.

---

<sup>151</sup> Vengono menzionati: Socrate in quanto fondatore dell'etica (ISID. *orig.* 2, 24, 5); Ecateo e Ferecide come creatori dell'esametro greco, assieme a Omero (ISID. *orig.* 1, 39, 11-12; Ferecide è anche ricordato come l'inventore della prosa greca in ISID. *orig.* 1, 38, 2); Ennio per l'esametro latino (ISID. *orig.* 1, 39, 6); Varrone come autore molto prolifico (ISID. *orig.* 6, 7, 1). Foca, Cesare e Simmaco invece è probabile che siano frutto di una conoscenza diretta di Giuliano. Cfr. Bischoff 1959, pp. 255-256 e Hillgarth 1971, pp. 98-99.

<sup>152</sup> Cfr. Bischoff 1959, p. 253.

<sup>153</sup> Cfr. *supra*, pp. 17-18.

<sup>154</sup> Cfr. Martín-Elfassi 2008, p. 397, Cabrera Montero 2014a, p. 113-116 e *supra*, pp. 17-18.

<sup>155</sup> Si ricordi la frase indirizzata ai teologi del Papa citata in nota 88 a p. 18.

<sup>156</sup> *Contra* Görres 1903, pp. 545-552 e Murphy 1952, p. 6.

<sup>157</sup> Cfr. Martín-Elfassi, pp. 396-403.

Numerose sono le citazioni bibliche contenute nella sintesi presente nel XV Concilio, alle quali se ne sommano altrettante tratte da grandi teologi del passato: vengono menzionati passi di Ambrogio, Agostino<sup>158</sup>, Cirillo di Alessandria, probabilmente in una traduzione del V secolo<sup>159</sup>, Fulgenzio e Isidoro, oltre a un riferimento a Ticonio Afro, probabilmente ripreso dal *De doctrina Christiana* di Agostino attraverso la mediazione delle *sententiae* di Isidoro<sup>160</sup>, e una frase attribuita a torto da Giuliano ad Atanasio, ma in realtà parte del *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos dialogus* di Vigilio di Tasso<sup>161</sup>. Per il tipo di fonti, più o meno legate alla polemica ariana, si può ipotizzare che il motivo della preoccupazione espressa da Benedetto II fosse l'impiego del termine *uoluntas* in relazione al verbo *gigno*, che avrebbe suscitato nel pontefice il ricordo della diatriba tra Cattolici e Ariani<sup>162</sup>.

### **De comprobatione sextae aetatis (CCSL 115, pp. 143-212)**

Come si è già visto, durante il regno di Ervige le politiche anti-ebraiche visigote si inaspriscono per cercare di far fronte a una comunità giudaica ancora molto grande e influente, nonostante le numerose persecuzioni subite negli anni precedenti<sup>163</sup>. Con l'intento di offrire un «telaio concettuale» per sostenere la legislazione del monarca<sup>164</sup>, nel 686 Giuliano compone i tre libri del *De comprobatione sextae aetatis*, per tramite del quale si impegna a confutare il computo ebraico delle età del mondo. Il testo si apre con una lettera dedicatoria a Ervige, dove il vescovo di Toledo paragona la fede giudaica a una cancrena che il monarca doveva amputare dallo Stato visigoto per «uulneris mate-

---

<sup>158</sup> Il passo di Agostino citato in IVLIAN. TOLET. *apol.* 3 viene impiegato esplicitamente per giustificare l'uso dell'incriminato «*uoluntas genuit uoluntatem*».

<sup>159</sup> Cfr. Madoz 1952a, p. 406 e Hillgarth 1971, p. 115.

<sup>160</sup> IVLIAN. TOLET. *apol.* 5, cfr. AVG. *doctr. christ.* 3, 30 e ISID. *sent.* 1, 19, 1-19; cfr. anche Hillgarth 1971, pp. 113-118

<sup>161</sup> La citazione è in IVLIAN. TOLET. *apol.* 1. Cfr. Cabrera Montero 2014b per l'identificazione di Vigilio come autore della frase.

<sup>162</sup> Cfr. Cabrera Montero 2014b, pp. 235-236.

<sup>163</sup> Così Gil 1977, p. 9 e pp. 87 e segg.

<sup>164</sup> Secondo la definizione di Martin 2020, p. 212.

riam praeuenire»<sup>165</sup>. Dopodiché si addentra nella dimostrazione dell'errore computazionale degli Ebrei: l'anno 686, che l'escatologia ebraica vedeva come precedente l'avvento del vero Messia, previsto all'inizio della sesta età del mondo<sup>166</sup>, corrisponde in realtà al 6011 dalla Creazione e pertanto il Creato si trova già nella sesta età e non ancora nella quinta, come le argomentazioni giudaiche vorrebbero far credere distorcendo l'interpretazione delle settanta settimane del Libro di Daniele<sup>167</sup>. Per provare quanto sostiene, il primate di Toledo si serve degli scritti di Agostino, Ilario di Poitiers, Isidoro di Siviglia, Girolamo, che veicola le traduzioni dei testi greci di Eusebio di Cesarea, e Tertulliano, ai quali si deve aggiungere una traduzione non identificata delle opere di Epifanio<sup>168</sup>.

Questo testo anti-giudaico non sembra aver interessato particolarmente il periodo medievale, forse a causa della formidabile competizione con il *De temporum ratione* di Beda<sup>169</sup>, solo di pochi decenni più giovane, e la tradizione manoscritta ne è un esempio, contando solamente tre codici che trasmettono l'opera<sup>170</sup>; ciononostante era ben conosciuto nella Spagna mozarabica tra VIII e IX secolo da autori come *Elipandus Toletanus*, Paolo Álvaro di Cordova, Sansone di Cordova e Luca di Tuy, che lo cita nel *Chronicon mundi*<sup>171</sup>.

### **Antikeimenon (CCSL 115 B, pp. 21-682)**

Nello stesso periodo in cui compone il *De comprobatione sextae aetatis*, Giuliano si cimenta nella scrittura dell'esegesi biblica «quod Graece Αντικειμένων uoluit titolo ad-

---

<sup>165</sup> IVLIAN. TOLET. *comprob. praef.*

<sup>166</sup> Coinciderebbe, secondo alcuni calcoli, al 687-688: cfr. Gil 1977, pp. 94-95 per le diverse tradizioni escatologiche e i vari computi a queste annessi, ma anche Parente 1980, pp. 570-578.

<sup>167</sup> Cfr. Hillgarth 1957, p. 11, Gil 1977, *passim* e Martin 2020, p. 212. Il computo delle sei età è esplicitato in IVLIAN. TOLET. *comprob.* 27-35.

<sup>168</sup> Cfr. Madoz 1952a, pp. 407-411 e Hillgarth 1971, p. 101 e pp. 113-118. La citazione di Epifanio ha fatto supporre sia Hillgarth 1958 che Madoz 1952a che Giuliano conoscesse il greco; *contra* Díaz y Díaz 1958, seguito poi dagli studi più recenti che evidenziano come le citazioni dal greco siano in realtà di seconda mano.

<sup>169</sup> Così Hillgarth 1976, p. XX.

<sup>170</sup> Cfr. Martín-Elfassi 2008, pp. 404-405. Cfr. anche Hillgarth 1958, pp. 10-11 e nn. 25-26, il quale tuttavia ne indica solamente due.

<sup>171</sup> Così Hillgarth 1958, p. 11 e Martín-Elfassi 2008, p. 407.



notari»<sup>172</sup>, commento all'Antico e al Nuovo Testamento sotto forma di domande e risposte: le prime presentano passi apparentemente contraddittori tra loro, le seconde sciogliono la difficoltà proponendo un'interpretazione del testo. L'opera consta di due libri.

Nella tradizione manoscritta il testo non presenta mai l'attribuzione a Giuliano di Toledo. Questa è stata proposta per la prima volta nel 1622 da André Schott, gesuita belga che aveva curato l'edizione del testo per la *Magna Bibliotheca ueterum Patrum*<sup>173</sup>, ed è a tutt'oggi accettata per la menzione presente nella *Vita Iuliani* di Felice di Toledo<sup>174</sup>. I codici contenenti il *liber de contrariis* (*scil. Antikeimenon*) sono circa una ventina e ne tramandano il testo come trattato indipendente o come estratti incorporati ad altre *Quaestiones*. Al suo interno il vescovo toledano corrobora le proprie interpretazioni appoggiandosi, in particolare, alle autorità di Agostino, Gregorio Magno, Girolamo e Origene di Alessandria, quest'ultimo dalla traduzione latina di Rufino di Aquileia. A questi si aggiungono Ambrogio, Giuliano Pomerio, Ilario di Poitiers, Isidoro di Siviglia e numerosi richiami biblici, a loro volta usati per confermare le posizioni esplicitate nel testo; talvolta anche le citazioni vetero- e neotestamentarie vengono prese di seconda mano dai lavori degli autori riportati<sup>175</sup>.

Questo testo era abbastanza conosciuto durante il medioevo, sia nella penisola iberica che nel resto d'Europa: viene citato dagli autori mozarabi, ma alcune copie si trovano nel XIV secolo perfino nelle biblioteche papali di Avignone e Peñíscola<sup>176</sup>.

### ***Prognosticum futuri saeculi* (CCSL 115, pp. 11-126)**

Il *Prognosticum* è sicuramente il testo di Giuliano che più ha interessato il mondo medievale fin dalla sua comparsa. Poco meno di duecento manoscritti trasmettono

---

<sup>172</sup> Così Felice nella biografia di Giuliano (PL 96, c. 450). Per la datazione si rimanda a Martín Iglesias 2012, p. 409 e Martín 2020, p. 212.

<sup>173</sup> Si vedano Martín-Elfassi 2008, p. 407 e Carlucci 2012, p. 5 (e bibliografia).

<sup>174</sup> Cfr. *supra*, nota 172.

<sup>175</sup> Cfr. Hillgarth 1971, pp. 113-118 e Martín 2011b, pp. 14-15 e l'indice 2. *Literatura Patristica* alle pp. 220-231.

<sup>176</sup> Così Hillgarth 1957, p. 12 (spec. nota 29) e Id. 1958, p. 11.

l'opera integralmente o frammentaria e questa viene menzionata in non meno di un centinaio di cataloghi delle biblioteche d'Europa tra IX e XII secolo<sup>177</sup>.

Come per l'*Antikeimenon*, anche in questo caso il titolo è derivato dalla citazione che Isidoro fa di un'opera di Cicerone, chiamata appunto *Prognostica*<sup>178</sup>. Il testo è il risultato di un dialogo teologico avvenuto tra il vescovo di Toledo e Idalio di Barcellona la domenica di Passione del 688, quando entrambi si trovavano nella capitale del regno<sup>179</sup>. Ne scaturisce un'opera divisa in tre libri, dei quali il primo tratta la tematica della morte, il secondo dello stato delle anime dopo la morte e prima della resurrezione, mentre l'ultimo approfondisce il tema della resurrezione e le sue modalità; ai tre libri viene anteposta la lettera dedicatoria dell'autore inviata a Idalio<sup>180</sup>.

Nel testo Giuliano seleziona magistralmente le sue fonti, impiegando i giusti passaggi per ogni questione in considerazione<sup>181</sup>: il risultato è un impianto dell'opera sistematico in cui impostazione, tecniche e fonti concorrono nel produrre una trattazione nel senso scolastico del termine, con un ordine logico interno delle argomentazioni<sup>182</sup>. Gli *auctores* maggiormente citati sono Agostino, Cassiano, Cipriano, Eugenio di Toledo, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia, Girolamo<sup>183</sup>, Giovanni Crisostomo, Giuliano Pomerio e Origene di Alessandria<sup>184</sup>. Proprio la quantità e la qualità delle citazioni presenti

---

<sup>177</sup> La lista dei manoscritti, con relative descrizioni, così come gli elenchi delle biblioteche in cui l'opera era presente si trovano in Hillgarth 1957, pp. 22-61 e nuovamente edite in Hillgarth 1976, pp. XXV-LVII. La fortuna che quest'opera ha conosciuto durante il periodo medievale è ben esposta in Hillgarth 1957, pp. 11 e 17, Id. 1958, pp. 14-15 e Id. 1963, *passim*.

<sup>178</sup> L'opera di Cicerone è indicata in ISID. *orig.* 12, 7, 37, mentre la definizione si trova in ISID. *orig.* 4, 10, 2. Cfr. Madoz 1952, pp. 401-402 e Hillgarth 1976, pp. LVII-LVIII.

<sup>179</sup> Lo stesso autore esplicita la data del dialogo nella lettera prefatoria dell'opera: IVLIAN. TOLET. *progn. praef.* Probabilmente i due vescovi si trovavano nella città regia per le celebrazioni precedenti la settimana di Pasqua. Cfr. Hillgarth 1976, p. XIX e Stancati 1996, p. 411.

<sup>180</sup> Cfr. Hillgarth 1976, p. XVIII e Stancati 1996, p. 412.

<sup>181</sup> Così Hillgarth 1976, p. XVIII.

<sup>182</sup> Così Stancati 1996, p. 407.

<sup>183</sup> Da Girolamo sembra che Giuliano prendesse le citazioni di altri autori per quest'opera, in particolare dall'epistola *ad Mineruum*; cfr. Madoz 1952, pp. 403-404.

<sup>184</sup> Cfr. Hillgarth 1971, pp. 113-118 per i passi precisi in cui questi autori vengono citati. Madoz 1952, p. 405 sottolinea come i testi di Origene letti dal vescovo di Toledo fossero in realtà traduzioni latine di Rufino di Aquileia.

fanno di quest'opera un manuale pratico, probabilmente pensato appositamente per l'istruzione clericale, che ne spiega la grande diffusione che conosce tra IX e XII secolo, diventando fondamentale per i centri ecclesiastici dotati di piccole biblioteche<sup>185</sup>.

La circolazione dei manoscritti del *Prognosticum* si deve, con ogni probabilità, all'opera di monaci provenienti dalle isole britanniche<sup>186</sup>. Le citazioni tratte dal testo giuliano si trovano impiegate in un'omelia di Ælfric di Eynsham (sec. X-XI)<sup>187</sup>; Aimone di Halberstadt (sec. VIII-IX), Burcardo di Worms (sec. X-XI) e Pietro Lombardo (sec. XI-XII) sembra che preferissero citare il testo di Giuliano al posto degli originali<sup>188</sup>; anche Lamberto di Saint-Omer (sec. XI-XII) usa il *Prognosticum* per la compilazione della sua opera enciclopedica, il *Liber Floridus*<sup>189</sup>; nel XIII secolo una traduzione in versi del testo del vescovo di Toledo viene fatta in lingua anglo-normanna, la quale si trova nella biblioteca di Carlotta di Savoia nel tardo XV secolo<sup>190</sup>.

Col tempo l'attrazione per l'opera declina, quando frati e università si sostituiscono nel campo dell'istruzione a monaci e scuole cattedrali e iniziano a comparire le prime *Summae* e i *De Nouissimi*<sup>191</sup>, salvo poi suscitare nuovamente interesse nel XVI secolo nel campo delle controversie tra Cattolici e Protestanti, vedendo i primi nel testo del primate toledano le prove dell'antichità dei dogmi contestati dalla Chiesa luterana<sup>192</sup>.

---

<sup>185</sup> Così Hillgarth 1958, pp. 16-17. Cfr anche Id. 1957, p. 18 che definisce il testo un «manuale insostituibile».

<sup>186</sup> Cfr. Hillgarth 1958, pp. 18-19.

<sup>187</sup> Il quale sembra aver partecipato alla copia di uno dei manoscritti, il Boulogne-sur-Mer 63. Cfr. Hillgarth 1957, p. 41 e Raynes 1957, p. 67.

<sup>188</sup> Cfr. Hillgarth 1957, p. 17 e Id. 1976, p. XXI.

<sup>189</sup> Cfr. Hillgarth 1963 (l'intero articolo è dedicato ai passi comuni alle due opere) e Id. 1976, p. XXI, spec. nota 3.

<sup>190</sup> Così Hillgarth 1957, p. 17 e Id. 1976, p. XXI.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> Particolarmente attivi sotto questo punto di vista furono Cochlaeus e Bugnaeus verso la metà del Cinquecento: cfr. Hillgarth 1957, p. 19 e Id. 1958, p. 25, spec. nota 129.

## CAPITOLO 3: JERÓNIMO ROMÁN DE LA HIGUERA

---

### 3.1: I Gesuiti e il contesto storico della Spagna nel XVI secolo

Anche la figura di Jerónimo Román de la Higuera è frutto delle vicende che caratterizzano la Spagna dell'età moderna. Pertanto è necessario un rapido *excursus* sulla storia europea in generale e iberica più nel dettaglio, soffermandosi in special modo sugli effetti che la nascita della Compagnia di Gesù ebbe sulla cultura del XVI secolo e sui rapporti dei primi gesuiti con le comunità giudaiche del regno spagnolo, a fronte di una forte avversione nei confronti di queste ultime da parte della maggioranza cristiana, analogamente a quanto era già accaduto nove secoli prima nello Stato visigoto.

Con la fine della *Reconquista* della penisola iberica e la scoperta dell'America nel 1492 la Spagna si avviava ad entrare in quello che è stato definito il *Siglo de Oro*. Poco tempo dopo aver ereditato il trono spagnolo nel 1516, Carlo V si vede costretto prima a fronteggiare la Riforma protestante in Germania, appoggiata dagli elettori imperiali dei territori tedeschi<sup>193</sup>, e successivamente a difendere i confini del mondo cristiano dall'invasione dell'esercito Ottomano, spintosi fino a Vienna, la quale viene posta sotto assedio nel 1529<sup>194</sup>. Nel 1545 papa Paolo III convoca il Concilio di Trento intenzionato a porre un argine alle sempre più numerose adesioni dei territori centroeuropei alle tesi di Lutero<sup>195</sup>. Pochi anni più tardi, con la pace di Augusta firmata nel 1555 dal fratello di Carlo, Ferdinando d'Asburgo (1503-1564), il sogno di uno Stato unitario cattolico dell'Imperatore si sgretola e nell'anno successivo il sovrano decide di abdicare in favore

---

<sup>193</sup> Carlo V nel 1519 viene eletto imperatore del Sacro Romano Impero e nel 1521, alla Dieta di Worms, condanna le tesi luterane con l'appoggio del papato. Tuttavia il sovrano adotterà una politica di semi-tolleranza nei confronti di Lutero e dei suoi adepti, per non perdere l'appoggio dei principi tedeschi nelle guerre contro la Francia che si protrarranno per tutta la durata del suo regno. Per una storia d'Europa e della Spagna nel periodo di Riforma e Controriforma si rimanda a: García Cárcel 1991, pp. 99-241, 249-316, 323-342 e 483-550, con una ricca bibliografia a riguardo e Merlin 2004.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> Il Concilio di Trento si chiuderà solo nel 1563, dopo varie interruzioni, con la revisione dell'intero sistema religioso cattolico, ma senza riuscire nell'opera di mediazione con il luteranesimo auspicata da Paolo III e Carlo V. Cfr. García Cárcel 1991, pp. 525-528 e Merlin 2004, pp. 137-155.

del figlio Filippo II (1527-1598) e del fratello, dividendo i suoi possedimenti tra i due successori<sup>196</sup>.

Nelle vicende di Riforma e Controriforma che pervadono l'Europa centrale, si inserisce la Compagnia di Gesù, fondata nel 1534 dal basco Íñigo López de Loyola durante la sua permanenza di studio a Parigi per completare l'ordinazione a sacerdote<sup>197</sup>: ricevuta l'approvazione pontificia il 27 settembre 1540, attraverso la bolla *Regimini militantis Ecclesiae*, l'ordine viene ufficialmente riconosciuto e fin dal principio è investito dal Papa del compito di rafforzare l'opera pastorale del clero in risposta alla Riforma luterana, di concerto con gli altri ordini religiosi nati nel XVI secolo<sup>198</sup>.

Inizialmente pare che Ignazio di Loyola fosse contrario all'istituzione di veri e propri collegi gesuitici nei quali si tenessero lezioni per la formazione degli aspiranti membri dell'ordine<sup>199</sup>, così come sembra di potersi vedere da uno dei primi abbozzi delle *Constitutiones* datato al 1541<sup>200</sup>. Tuttavia ben presto il carattere peculiare della Compagnia, che prevedeva una formazione teologica, umanistica e filosofica universitaria, obbliga il primo Generale gesuita alla fondazione di collegi residenziali per gli studenti nei pressi delle istituzioni scolastiche, i quali iniziano, negli anni immediatamente successivi, a impartire lezioni basilari di latino, senza il quale gli aspiranti membri della *Societas Iesu*

---

<sup>196</sup> La pace di Augusta, sottoscritta il 25 settembre del 1555 da Ferdinando in nome del fratello, sancisce solennemente la divisione religiosa della Germania attraverso il principio *Cuius regio, eius religio*, in vigore del quale i sudditi di un dato territorio erano obbligati a seguire la confessione religiosa del loro principe. Cfr. García Cárcel 1991, pp. 528-529 e Merlin 2004, pp. 353-365, spec. p. 355.

<sup>197</sup> Sant'Ignazio era nato nel 1491 a Loyola, una cittadina dei Paesi Baschi nel nord-est della Spagna. Nel 1517 prende parte alle guerre tra Spagna e Francia arruolandosi nelle truppe del viceré di Navarra. Durante la difesa della città di Pamplona viene ferito da una palla di cannone e da questo avvenimento maturerà la conversione e la decisione di recarsi in pellegrinaggio a Gerusalemme, che porta a termine nel 1523. Tornato in Spagna comincia gli studi per l'ordinazione al sacerdozio, continuandoli poi a Parigi, dove conosce i suoi primi compagni - Pietro Favre, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Francesco Saverio, Simão Rodrigues, Nicolás Bobadilla -, con i quali perfeziona il progetto della congregazione religiosa. Cfr. Bangert 1990, pp. 15-57 e O'Malley 1999 sulla vita di Ignazio di Loyola e i primi compagni dell'ordine.

<sup>198</sup> Cfr. Bangert 1990, pp. 34-38, Burrieza Sánchez 2008, p. 182, Coupeau 2008, pp. 42-44 e Worcester 2008, p. 6.

<sup>199</sup> Così Batllori 1993a, pp. 57-58 e Coupeau 2008, p. 38

<sup>200</sup> «No estudios ni lecciones en la Compañía» citava la suddetta bozza (Batllori 1993a, p. 57). Una visione contraria si trova invece in O'Malley 1999, pp. 221-222 e nota 3.

non avrebbero potuto accedere al sapere delle Università<sup>201</sup>. Di qui il passo era breve affinché questi collegi diventassero delle vere e proprie scuole, con corsi di Lettere e Arti, Filosofia e Teologia, aperti anche a membri estranei alla Compagnia<sup>202</sup>. In poco tempo, grazie anche alle strette relazioni tra i gesuiti e la classe dirigente della società europea, il modello di insegnamento della Compagnia si impone in maniera quasi egemonica nel campo educativo del Vecchio Continente<sup>203</sup>; modello che vede la sua forma definitiva nel 1599 con la *Ratio studiorum* perfezionata dal quinto Generale della Compagnia, Claudio Acquaviva (1581-1615), e procedente dalla quarta sezione delle *Constitutiones* di Ignazio<sup>204</sup>: il testo codifica quanto dev'essere insegnato sia agli studenti che ai professori, offrendo un programma generale per ogni *curriculum*, basato sul cosiddetto *Modus Parisiensis*<sup>205</sup>.

L'istruzione secondo il metodo gesuita prevedeva la divisione in classi omogenee sulla base del piano di studi e del livello degli studenti, la qual cosa portava a una ripartizione degli insegnamenti in primario, secondario e universitario, a cui si aggiungeva un ulteriore grado per coloro che volessero diventare docenti<sup>206</sup>. Chi avesse intrapreso gli studi teologici avrebbe affrontato le classi di lettura ed esegesi delle Sacre Scritture, di lingua ebraica e di teologia Scolastica, con discussione dei casi di coscienza<sup>207</sup>, se-

---

<sup>201</sup> Cfr. Batllori 1993a, p. 58 e Coupeau 2008, p. 38

<sup>202</sup> Emblematico in questo senso è il collegio di Gandia, vicino a Valencia: fondato nel 1545 da Francisco Borja, fu elevato al rango di Università Pontificia da Paolo III e a quello di Università Reale da Carlo V. Cfr. Batllori 1993a, p. 58. Sugli istituti scolastici gesuitici in Europa si vedano i contributi di Batllori 1993a, pp. 62-64, Murphy 2008, pp. 72-75 e Obirek 2008, pp. 140-142.

<sup>203</sup> Così Palomo 1997, p. 130. Parte della fortuna che videro i collegi gesuitici si deve anche all'aspetto economico: gli insegnamenti infatti erano dispensati gratuitamente, come recitava la scritta sulla porta d'ingresso del Collegio Romano, fondato nel 1551 («Schola di Grammatica, d'Humanità e Dottrina Christiana, gratis»); su questo cfr. O'Malley 1999, pp. 226-227.

<sup>204</sup> Cfr. Batllori 1993a, pp. 60-61 e Palomo 1997, p. 131.

<sup>205</sup> Si tratta del metodo usato all'Università di Parigi, in contrapposizione con il *Modus Italicus* impiegato a Bologna, il quale prevedeva un maggior coinvolgimento dello studente, spinto a mettere in pratica le conoscenze acquisite durante i corsi con esercitazioni e dispute in un lavoro costante. Si veda a riguardo Ferreira Gomes 1994, pp. 183-189.

<sup>206</sup> La divisione in livelli per l'insegnamento è delineata in maniera più che esaustiva da Batllori 1993b, pp. 64-74 e Solís de los Santos 2013, p. 49.

<sup>207</sup> Da queste discussioni nel XVII secolo prenderà una sua strada la teologia morale, che diventerà una disciplina a sé stante, indipendente dal corso di teologia. Cfr. Batllori 1993b, p. 67.

guendo sempre come testo di riferimento quello della *Summa* di Tommaso d'Aquino. Gli aspiranti professori di Teologia dovevano aggiungere altri due anni di studio a quelli previsti dal *curriculum*; era loro richiesto inoltre, durante i corsi, di insegnare il senso letterale dei testi seguendo quello della *Vulgata*, ma tenendo a mente gli originali greci ed ebraici e di impegnarsi nello sviscerare il vero significato delle singole parole<sup>208</sup>. Il *curriculum* di Filosofia prevedeva lo studio della *Logica*, principalmente incentrato sulla *Dialettica*, seguendo i testi di Aristotele; a questa si aggiungevano i commenti alla *Fisica*, alla *Metafisica* e all'*Etica* aristoteliche, evitando però i commentatori meno ortodossi, che avrebbero potuto portare all'errore le giovani menti<sup>209</sup>; anche in questo caso ai futuri insegnanti veniva imposto un ulteriore anno di studi in aggiunta ai tre curricolari<sup>210</sup>. Infine, il *curriculum* umanistico prevedeva, nella sua forma più estesa, sei anni di studi, ai quali un settimo era incorporato per gli aspiranti professori<sup>211</sup>. Nei primi tre anni la *Grammatica* era la disciplina egemone del piano di studi: oltre alle esercitazioni orali e alle prove di traduzione dal greco e dal latino, coadiuvate dal manuale del gesuita portoghese Manuel Álvares, Cicerone era l'autore più letto durante i corsi, in particolare le opere epistolari e quelle filosofiche, seguendo un avanzamento per gradi di difficoltà sempre maggiori; all'Arpinate venivano affiancate, durante il secondo e il terzo anno, le opere più semplici di Ovidio, Catullo, Tibullo, Propertio, Virgilio e di alcuni autori greci come Esopo e Giovanni Crisostomo. Allo studio della *Grammatica* seguiva un anno di Lettere, nel quale si studiavano le opere retoriche di Cicerone riportate nel manuale del gesuita Cipriano Suárez, gli scritti storici di Cesare, Sallustio, Livio e Curzio Rufo e i testi poetici di Virgilio e Orazio; per quel che riguarda la lingua greca, il piano prevedeva un corso di sintassi, con traduzioni di testi dal latino e dal volgare al greco. Gli ultimi due anni erano interamente dedicati alla *Retorica*, con lo studio di Aristotele (*Retorica*).

---

<sup>208</sup> Così Batllori 1993b, p. 67.

<sup>209</sup> Uno di questi commentatori messo all'indice è Averroè.

<sup>210</sup> Cfr. Batllori 1993b, pp. 66-69.

<sup>211</sup> *Ibid.*

rica e Poetica) e di Cicerone (trattati oratori); in greco veniva insegnata la *mensura* delle sillabe, in modo tale da permettere la lettura della poesia in lingua<sup>212</sup>.

Al principio del capitolo si è accennato ai rapporti tra la Compagnia di Gesù e le comunità ebraiche. La disposizione dei primi gesuiti - e di Ignazio in particolare - nei confronti degli Ebrei è infatti in netta controtendenza rispetto a quanto si può osservare nello stesso periodo in Spagna e nel resto d'Europa.

Nel 1391 nello Stato spagnolo aveva avuto luogo l'ultimo *pogrom* contro gli abitanti di fede giudaica del regno: alle devastazioni e alle mattanze nei ghetti seguirono le conversioni forzate degli Ebrei, che portarono in questo modo la Spagna a ospitare un numero ragguardevole di '*Nuevos Cristianos*', più o meno convinti della conversione<sup>213</sup>. Nel giugno del 1449, invece, nella penisola iberica veniva emanata una legislazione anti-*conversos*. Questa proibiva esplicitamente alle persone di fede cristiana, che fossero però di discendenza ebraica, di ricoprire cariche pubbliche e di testimoniare in tribunali cristiani, a causa della loro sperimentata infamia e inaffidabilità<sup>214</sup>. La raccolta di leggi, denominata *Sentencia-Estatuto*, era stata promulgata dall'*Alcalde Mayor* di Toledo, Pero de Sarmiento, a seguito di una sollevazione popolare contro Álvaro de Luna, converso che era riuscito a guadagnare una posizione preminente all'interno della Corte spagnola, arrivando alla nomina a governatore di Castiglia<sup>215</sup>. Il fattore scatenante della rivolta era stato l'aumento delle tasse nella regione per far fronte a un'invasione da parte

---

<sup>212</sup> Cfr. Batllori 1993b, pp. 70-72. Sulla *Ratio studiorum* cfr. Anche O'Malley 1999, pp. 237-248 e 269-290.

<sup>213</sup> Cfr. Caro Baroja 1986a, pp. 125-132, Blázquez Miguel 1988, pp. 22-32, Pulido Serrano 2003, pp. 18-20 e Maryks 2010, pp. 2-3. Nel 1429 il Concilio di Tortosa obbligava i «neophyti [...] infantes suos infra octo dies a die nativitatis deferre ad baptismum» (Canone 9, cfr. Tejada y Ramiro 1859, pp. 749-750), lasciando così trasparire il carattere forzoso delle conversioni.

<sup>214</sup> Così Maryks 2010, p. 3. Ai *conversos* veniva data la colpa dell'invasione araba della Spagna nel 711 e della conseguente caduta del Regno visigoto, poiché nell'immaginario collettivo erano coloro che avevano collaborato con gli Arabi, a causa degli incarichi relativi all'amministrazione pubblica che questi ultimi assegnarono alle comunità ebraiche spagnole durante la loro reggenza. Successivamente, con un editto reale emanato nel 1492, gli Ebrei di Spagna venivano ufficialmente cacciati dal regno. A questo riguardo la bibliografia è molto ampia: cfr. Bachrach 1973, pp. 32-33 e González-Salineró 1999, p. 150 alle cui pagine si rimanda per approfondimenti sul tema.

<sup>215</sup> Cfr. Caro Baroja 1986a, pp. 133-138 e Maryks 2010, pp. 2-3.



degli Aragonesi<sup>216</sup>. Il malcontento già mal celato nei confronti dei *conversos* esplodeva così nella sollevazione popolare della città, riportando alla luce i dissapori che i cosiddetti ‘*Viejos Cristianos*’ nutrivano nei confronti dei ‘*Nuevos Cristianos*’, sospettati e accusati di continuare a professare ancora occultamente la religione ebraica. Il testo della *Sentencia-Estatuto*, nonostante non avesse raggiunto gli obiettivi prefissati dal suo promotore, divenne in seguito la base per gli *Estatutos* sulla «Pureza de sangre» di Juan Martínez Guijarro<sup>217</sup>. Nel 1547 l’arcivescovo di Toledo e Inquisitore Generale di Spagna (Guijarro, da lui stesso latinizzato in *Siliceus*) promulga gli statuti sulla purezza di sangue, i quali riprendono *in toto* la legislazione di Sarmiento, ottenendo però in più l’approvazione reale e quella pontificia<sup>218</sup>. Nell’ideale dell’inquisitore coloro che erano sospettati di essere *conversos* avrebbero dovuto dimostrare la propria discendenza “pura” davanti al tribunale dell’Inquisizione.

Nella Compagnia di Gesù le leggi che discriminavano i *conversos* erano state rifiutate fin dal primo momento, poiché anche alcuni dei primi compagni di Ignazio di Loyola provenivano da famiglie di Ebrei convertiti: secondo quanto riportato da Pedro de Ribadeneira, biografo del Santo e converso, lo stesso Íñigo avrebbe affermato che «huuiera tenido por gran merced de Dios el auer nascido judíos; y añadió la causa con estas palabras: ¡cómo! Poder ser pariente de X.º nuestro Redemptor según la carne, y de la gloriosa Virgen María nra. Señora!»<sup>219</sup>. Inoltre tra i primi collaboratori di Ignazio, nonché teologi di fama nel mondo cattolico, figurano vari *conversos*, tra i quali spiccano sicuramente Diego Laínez, che nel 1558 diventerà il secondo Generale dell’ordine, e Nicolás Bobadilla, entrambi conosciuti dal Santo di Loyola durante gli studi all’Università di

---

<sup>216</sup> Così Caro Baroja 1986a, p. 133 e Maryks 2010, p. 2.

<sup>217</sup> Cfr. Amrán 2002, pp. 33-56 e Maryks 2010, p. 29.

<sup>218</sup> Guijarro era stato precettore del giovane Filippo II, il quale a sua volta, seguendo le orme del padre Carlo in materia di unità religiosa del regno, metterà mano al testo anti-ebraico del suo maestro, modificandolo nel 1556, dopo alcune variazioni già operate da Paolo IV un anno prima. Cfr. Maryks 2010, pp. 29-30.

<sup>219</sup> MHSI, *Ribadeneira* 2, 375. Questo resoconto può però essere imputato a un interesse personale di Ribadeneira dovuto alla propria condizione di converso: cfr. Caro Baroja 1986b, p. 248 e Maryks 2010, p. 42. Sulla difesa

Parigi<sup>220</sup>; ma anche Juan Alfonso de Polanco, il segretario della Compagnia che si occuperà della stesura in latino delle *Constitutiones*<sup>221</sup>. Tuttavia la storia dei *conversos* nell'ordine dei gesuiti riflette quella nella Spagna di Carlo V e Filippo II: se ancora negli anni Cinquanta del Cinquecento i discendenti di famiglie ebraiche erano ben accetti tra le fila della Compagnia, già nel decennio successivo, dopo la morte di Ignazio, l'ordine comincia ad essere più riluttante nell'ammissione dei *conversos*, fino ad arrivare, nel 1593, alla promulgazione di una regola da parte della V Congregazione Generale, presieduta da Claudio Acquaviva (1543-1615)<sup>222</sup>, che ostacolava l'ingresso nella confraternita a coloro che non potessero provare la propria discendenza cristiana<sup>223</sup>.

---

<sup>220</sup> Cfr. Caro Baroja 1986b, pp. 248-249 e Maryks 2010, p. 48

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> La decisione finale di non permettere ai *conversos* e ai loro discendenti di entrare nella Compagnia vide la dura opposizione di Ribadeneyra: cfr. Prades Vilar 2012, pp. 125-145.

<sup>223</sup> Cfr. Rastoin 2007, p. 14 e Maryks 2010, p. 149.

---

### 3.2: Vita e opere di Jerónimo Román de la Higuera

Sulla vita di Jerónimo Román de la Higuera non è molto quello che può essere detto. Al di fuori della sua attività di falsario, infatti, il gesuita conduce una vita ordinaria, dedicata allo studio e all'insegnamento nei Collegi gesuitici spagnoli. Padre Higuera nasce il 28 agosto del 1538 a Toledo, città nella quale frequenta i corsi di Arti e Teologia presso l'Università di santa Caterina, arrivando a tenere una cattedra di Grammatica dopo aver completato il percorso di studi<sup>224</sup>. Già ordinato sacerdote, nel 1562 si unisce alla Compagnia di Gesù presso l'Università di Alcalá de Henares, dove la congregazione religiosa risiedeva e che aveva già dato all'ordine numerosi e importanti personaggi nel panorama culturale europeo<sup>225</sup>. Il suo periodo di noviziato si svolge molto velocemente e poco tempo dopo Higuera diventa maestro di Grammatica latina e Lettere, insegnando in numerosi collegi della Compagnia<sup>226</sup>.

Probabilmente discendente da una famiglia di origine ebraica<sup>227</sup>, di certo la vita all'interno dell'ordine per padre Higuera non sempre risultò semplice, a causa delle sue frequenti denunce nei confronti dei superiori della Compagnia al tribunale dell'Inquisizione per comportamenti a suo giudizio non conformi alle norme inquisitoriali<sup>228</sup>. Tale comportamento sarebbe da imputare, secondo quanto rileva Olavide, al veto impostogli dall'ordine sulla pubblicazione dei propri lavori storici, nessuno dei quali vide la luce

---

<sup>224</sup> Cfr. Escalera 2001, p. 1923 e Burrieza Sánchez in DBE, s.v. *Higuera, Jerónimo Román de la*. Purtroppo non è stato possibile consultare il lavoro di J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)* del 1991, che tratta diffusamente, fra gli altri, di padre Higuera.

<sup>225</sup> *Ibid.* L'Università di Alcalá, fondata dall'Inquisitore Generale Francisco Jiménez de Cisneros nel 1499, fu la prima istituzione in territorio spagnolo ad adottare il *Modus Parisiensis* nell'insegnamento: cfr. Maryks 2010, p. 48.

<sup>226</sup> Così Escalera 2001, p. 1923 e Burrieza Sánchez in DBE, s.v. *Higuera, Jerónimo Román de la*.

<sup>227</sup> È difficile ricostruire adeguatamente la linea genealogica del padre Higuera, sembra però che fosse il discendente di Fernando de la Higuera (vissuto alla fine del XV secolo), *jurado* e maggiordomo del cardinale Pedro González de Mendoza, sposato con Marí Jarada, a sua volta erede di Diego González Jarada, una delle personalità appartenenti agli Ebrei convertiti di Toledo che persero tutti i propri averi durante la rivolta del 1449: cfr. Caro Baroja 1986a, p. 134, Martz 1988, p. 137, Molénat 1991, pp. 173-174, Roth 2002, pp. 91-92, Martz 2003, p. 25 e Maryks 2010, p. 127 e nota 41. Escalera 2001, p. 1924 annota in maniera criptica la provenienza conversa, affermando che «no es posible apreciar lo que pudo influir en su conducta y sensibilidad religiosa el atavismo converso de su familia».

<sup>228</sup> Così Olavide 1903, pp. 108-110, Escalera 1991a, p. 88, Id. 2001, p. 1924 e Burrieza Sánchez in DBE, s.v. *Higuera, Jerónimo Román de la*.

durante la sua vita<sup>229</sup>. Jerónimo Román de la Higuera muore il 14 settembre 1611 nella città natale, malvisto da una parte della comunità erudita spagnola, il cui esponente più illustre era il vescovo di Segorbe Juan Bautista Pérez (1537-1597), ed elogiato per la sua erudizione dall'altra, in particolare da Francisco Bivar (1584-1634) e Tomás Tamayo de Vargas (1588-1641)<sup>230</sup>.

Tra i primi scritti di padre de la Higuera figurano uno studio sulla Geografia della Spagna Antica e un'edizione commentata dell'*Itinerarium Antonini Pii*, entrambi perduti, i quali gli procurarono fama di grande erudizione nella Compagnia. Inizia una ambiziosa opera sulla storia ecclesiastica della Spagna, che abbandonerà, nel 1595, giunto all'ultimo secolo del regno visigoto, precisamente all'anno 620; contemporaneamente lavora su una storia della città di Toledo, arrivando a coprire con questa fino al 1598, con alcuni *addenda* che si spingono al 1604, a cui si aggiungono altri appunti e scritti di varia natura: compone una *Historia del levantamiento y motín de los nuevamente convertidos en el reino de Granada y algunos ilustres martirios que en ella padecieron algunas personas por la confesión de la Fee Catolica que fueron muchas en numero y sucesos de la guerra desde el año del Señor de 1068*, una *Historia de la casa profesa de la Compañía de Jesús en Toledo*, una *Defensas de las Reliquias del Sacro Monte de Granada*, una *Historia del colegio de Plasencia*, una *Historia del Colegio de Santa Anna y San Vicente martir, de la Compañía de Jesús que fundó el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. Gutierre de Carvajal, obispo de la misma ciudad* e un *Discurso sobre si San Tirso mártir fue español y natural de Toledo*<sup>231</sup>, dimostrando interessi che spaziano dagli argomenti religiosi a quelli archeologici e storici; scrive inoltre esegesi bibliche, martirologi, commenti alle opere di Marziale e perfino inni ed elogi poetici in latino. Le sue

---

<sup>229</sup> Cfr. Olavide 1903, pp. 107-112.

<sup>230</sup> Cfr. Escalera 2001, p. 1923 e Burrieza Sánchez in DBE, s.v. *Higuera, Jerónimo Román de la*. Tra i sostenitori dei lavori di Higuera figurano

<sup>231</sup> Cfr. Escalera 2001, p. 1924 e Burrieza Sánchez in DBE, s.v. *Higuera, Jerónimo Román de la*. Tutte le opere di Higuera si trovano, per lo più manoscritte, nelle biblioteche di Madrid e Salamanca.

opere non offrono una costruzione letteraria molto elaborata, non eccedendo mai la mediocrità e mancano di senso critico nell'esposizione<sup>232</sup>.

Diventa tristemente famoso in vita per un ciclo di false cronache, in circolazione a partire dal 1594, che afferma di aver rinvenuto in alcuni manoscritti del periodo visigoto, provenienti dalla biblioteca di Fulda e rintracciati da un suo allievo presso un privato<sup>233</sup>. Si tratta principalmente di notizie inerenti la storia religiosa della penisola iberica, scritte in un periodo in cui grande entusiasmo avevano provocato alcuni ritrovamenti archeologici del 1588 presso la Torre Turpiana di Granada e, pochi anni più tardi, in un sobborgo del Sacromonte, quartiere della stessa città<sup>234</sup>. Uno dei testi del gesuita di Toledo, una lettera di re Silo all'arcivescovo Cixila<sup>235</sup>, è strettamente collegato con i ritrovamenti di Granada e riporta la notizia di una chiesa dedicata a san Tirso, anticamente presente nella città, confermando nel contempo alcuni dei passaggi più controversi emersi dai Libri plumbei del Sacromonte<sup>236</sup>. Entrambi i reperti sono falsificazioni e nascono come risposta al tentativo, operato coi trattati sulla *limpieza de sangre*, dei 'Vecchi Cristiani' di emarginare ed eliminare le componenti etnico-sociali ebraiche e musulmane dalla Spagna<sup>237</sup>. Attraverso la contraffazione dei Libri plumbei, il loro autore,

---

<sup>232</sup> Cfr. Escalera 1991a, p.80, Id. 2001, p. 1923 e Burrieza Sánchez in DBE, s.v. *Higuera, Jerónimo Román de la*. La sua prolificità come scrittore gli ha valso l'appellativo di "grafomane" da parte di Olavide 1903, p. 111.

<sup>233</sup> Mayer i Olivé 2005, p. 999.

<sup>234</sup> Negli scavi vennero rinvenute una pergamena e numerose tavolette di piombo incise con caratteri arabi e latini. Ritenuti immediatamente dei falsi da parte della maggioranza degli eruditi del XVI secolo, sollevarono ciononostante una lunga disputa tra quest'ultimi e quanti ne sostenevano l'autenticità. Cfr. Mayer i Olivé 2005, pp. 991-993 e García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009, pp. 245-246 per la storia dei ritrovamenti e la soluzione della controversia.

<sup>235</sup> Vissuti entrambi nella seconda metà dell'VIII secolo, Silo era il sovrano delle Asturie e Cixila vescovo di Toledo. Cfr. a riguardo Escalera 1991a, pp. 80-82 per un'analisi degli avvenimenti; in Id. 1991b vengono invece analizzate le conseguenze che la falsificazione di Higuera provocò anche nella letteratura spagnola.

<sup>236</sup> Sono delle lamine di piombo legate insieme a formare circa venti libri di carattere religioso, attraverso i quali vengono collegati gli abitanti *moriscos* spagnoli (i musulmani convertiti al Cristianesimo) al periodo della prima evangelizzazione della penisola iberica. Si rimanda all'articolo di Sánchez-Blanco-Bernabé Pons 2011 per approfondimenti sulla materia.

<sup>237</sup> Così García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009, p. 248.

individuato in Miguel de Luna, vuole dimostrare l'esistenza di una cultura araba in Spagna i cui esponenti si erano convertiti al Cristianesimo in tempi molto primitivi<sup>238</sup>.

Analogamente i testi di Higuera sono gli sforzi del falsario per difendere la propria discendenza da una famiglia di *conversos*, che in quel periodo si trovava sotto l'attento esame dell'Inquisizione. Inizialmente, con la stesura del *Tratado del linaje de Higuera*, cerca di ascrivere il proprio nome tra quello delle famiglie mozarabe<sup>239</sup> più importanti di Toledo, legittimandole dal punto di vista religioso cristiano e adducendo come prove della loro antica presenza sul suolo ispanico alcuni caratteri particolari della lingua araba impiegata da queste. L'uso del patronimico, ad esempio, i Mozarabi lo prendono dagli Arabi, i quali a loro volta lo avrebbero ereditato dagli Ebrei, che lo avevano acquisito dagli Egizi<sup>240</sup> e questo dimostrerebbe, seguendo quanto scritto anche da autorità come Strabone, Erodoto e Plinio, la discendenza del popolo arabo di Spagna da quello ebraico che aveva abitato la penisola arabica in tempi remoti<sup>241</sup>.

Nel testo della Cronaca di Destro, il più famoso tra i suoi falsi, emerge il vero scopo dell'Higuera: dimostrare che gli Ebrei di Spagna (ma di Toledo in particolare) provenivano da un ramo di quel popolo che si trovava nella penisola iberica da molto tempo

---

<sup>238</sup> *Ibid.* Miguel de Luna era un *morisco*, un discendente di una famiglia musulmana convertita alla fede cristiana, perciò interessato a dimostrare l'antichità della conversione dei suoi antenati.

<sup>239</sup> Vengono chiamate così le persone di fede cristiana che, in seguito alla conquista musulmana della Spagna nell'VIII secolo, adottarono numerosi elementi della cultura araba, tra i quali la lingua, introdotta anche nella liturgia.

<sup>240</sup> Cfr. García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009, p. 258.

<sup>241</sup> Cfr. García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009, pp. 261-263. Tale tentativo di collegare Arabi ed Ebrei viene operato in risposta a una critica mossa da Juan Bautista Pérez: i Libri del Sacromonte erano necessariamente dei falsi, poiché i caratteri e la lingua lì usati erano riferibili a un sistema misto di arabo e castigliano, impossibile per la datazione a cui gli stessi rinviavano, ossia l'epoca di Salomone, in quanto quest'ultimo doveva aver scritto in lingua ebraica. Ci fu anche chi accolse favorevolmente le teorie di Higuera e le usò per i propri scopi, come Pedro Guerra de Lorca, autore delle *Memorias eclesiásticas de la Ciudad de Granada* (1595-1597): nella sua opera sostiene che la stessa città di Granada fosse stata da un popolo ebraico da individuarsi con una delle dieci tribù perdute d'Israele, espulse da Nabucodonosor. Ancor più fantasiosa è la teoria di Luis de la Cueva, il quale, partendo dalle posizioni di Higuera, arriva a sostenere nei suoi *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua española* che sarebbe il latino a derivare dal castigliano e non viceversa, poiché l'antico castigliano era la lingua della popolazione di origine fenicia che aveva fondato Granada, i quali in seguito avrebbero colonizzato le coste italiche, portando alla fondazione di Roma e del suo Impero. Infine, Pedro Velarde de Ribera, nella *Historia eclesiástica del monte santo*, sostiene ulteriormente l'idea di una popolazione di fede ebraica ma di lingua araba in Spagna apportando una testimonianza da san Tommaso, il quale avrebbe sostenuto che san Paolo si era recato in Arabia per imparare l'arabo, così da poterlo impiegare per la conversione al Cristianesimo delle dieci tribù sparse per tutto il mondo. Cfr. García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009, pp. 262-266.

prima della crocifissione di Cristo e pertanto dovessero essere assolti dall'accusa di deicidio<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> Id., p. 259.

---

### 3.3: Il *Chronicon Dextri*, le sue continuazioni e loro ricezione

L'idea per la stesura del *Chronicon historiae omnimodae* di Flavio Lucio Destro viene offerta a padre Higuera dall'uso che dello scrittore latino della fine del IV secolo avevano già fatto frate Juan de Rihuela e Lorenzo de Padilla, rispettivamente nel 1525 e nel 1538. I due spagnoli avevano infatti prodotto, sulla scorta delle *Antiquitates* di Annio da Viterbo (Giovanni Nanni, 1437-1502), due cronache inserendo al loro interno citazioni inventate di autori antichi, tra i quali spiccava la figura di Destro<sup>243</sup>. Flavio Lucio Destro<sup>244</sup> si presentava come il candidato ideale per l'opera di contraffazione: i suoi scritti non si erano salvati alla selezione del tempo fino ad arrivare al XVI secolo, ma si conosceva il titolo del suo lavoro grazie alla menzione di Girolamo alla fine del suo *De uiris illustribus*<sup>245</sup>. Il Santo di Stridone conosceva infatti personalmente un *Dexter*, figlio di san Paciano di Barcellona, il quale gli aveva suggerito la composizione di un testo che, sulle orme degli scritti svetoniani, elogiassero gli autori cristiani dimostrandone la validità nel campo della letteratura<sup>246</sup>. Higuera, sfruttando le informazioni riportate da Girolamo e collegandosi con il titolo all'opera da lui citata, mette in circolazione dei frammenti di quanto aveva fabbricato per verificarne l'accoglienza presso gli ambienti eruditi. Questo primo tentativo viene stroncato dalla rapida censura di Juan Bautista Pérez, gesuita e vescovo di Segorbe, e di padre Juan de Mariana (1536-1624), i quali qua-

---

<sup>243</sup> Juan de Rihuela scrive una *Coronyca de las antigüedades despaña dirigida al [...] emperador don carlos [...]*, mentre Lorenzo de Padilla una *Crónica de España*. Cfr. Godoy Alcántara 1868, pp. 19-21, Escalera 1991a, p. 71 e Mayer i Olivé 2005, p. 993. L'intera questione del *Chronicon* di Destro viene sviluppata in maniera più che esaustiva in tutta l'opera di Godoy Alcántara del 1868, specialmente alle pp. 129-179. L'edizione del testo si trova in PL 31, cc. 9-633.

<sup>244</sup> In un primo momento Higuera attribuisce i suoi scritti a un *Flavius Marcus Dexter*, che solo in seguito prenderà la forma definitiva di *Lucius*; è stato identificato con *Nummius Emilianus Dexter*, prefetto del pretorio nel 395, del quale rimane l'iscrizione della statua a Barcellona (CIL II, 4512). Per l'identificazione cfr. Mayer i Olivé 1992, Id. 2004 e Id. 2005, p. 991.

<sup>245</sup> HIER. *uir. ill.* 132: «dexter, paciani de quo supra dixi filius, clarus ad saeculum et christi fidei deditus, fertur ad me omnimodam historiam texuisse, quam necdum legi».

<sup>246</sup> HIER. *adu. Ruf.* 2, 23: «unde etiam ante annos ferme decem, cum dexter amicus meus [...] me rogasset ut auctorum nostrae religionis ei indicem texerem» e HIER. *uir. ill. prol.*: «hortaris, dexter, ut tranquillum sequens ecclesiasticos scriptores in ordinem digeram et, quod ille in enumerandis gentilium litterarum uiris fecit inlustribus, ego in nostris faciam, id est, ut a passione christi usque ad quartum decimum theodosii imperatoris annum omnes qui de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt tibi breuiter exponam». Cfr. anche Mayer i Olivé 2005, p. 45.



lificano i frammenti come falsificazioni<sup>247</sup>: la vicenda sembra distogliere padre Higuera dalla Cronaca di Destro, rivolgendo il suo interesse verso altri argomenti e portandolo a lavorare alla *Historia eclesiástica* spagnola e al trattato genealogico sugli Higuera<sup>248</sup>.

La morte di Juan Pérez nel 1597 offre una seconda occasione al testo storiografico, il quale viene nuovamente fatto circolare, sia in forma di frammenti che intero, emendato degli errori più evidenti che ne avevano compromesso la diffusione al primo tentativo<sup>249</sup>. Uno degli aspetti che Higuera cura maggiormente dopo il fiasco dei primi frammenti è l'imponente catena di storie, trattate in maniera più o meno scientifica, con le quali costruisce l'impalcatura per sostenere la veridicità degli eventi narrati all'interno del *Chronicon historiae omnimoda*<sup>250</sup>. A tale scopo l'origine del testo di Destro viene fatta indicare da una falsa lettera di *Euthrandus*<sup>251</sup> al vescovo *Regimundus Illiberitanus*, entrambi vissuti nel IX secolo, nella quale il primo registra la presenza della cronaca nella biblioteca di Fulda, da dove aveva recuperato anche il materiale per la stesura di una sua prosecuzione<sup>252</sup>. Poiché era fondato il rischio che qualche scrupoloso detrattore si recasse alla biblioteca con l'intenzione di verificare la presenza di tale manoscritto, Higuera, nella prefazione al testo, sostiene di averlo ricevuto in copia dal suo vecchio allievo Tomás de Torralba, il quale era riuscito a reperire gli scritti di Destro, assieme a

---

<sup>247</sup> Cfr. la lettera inviata da Pérez a un bibliotecario di Toledo: «Estos días escrivi al Padre Higuera, diciendole que es fingido el *Chrónico* de Fulda en nombre de Dextro y Máximo, cuya copia aquí tengo: y puedo probar ser fingido con cien argumentos: pero no tengo lugar para escrivillos» citata da Godoy Alcántara 1868, p. 36, nota 1 e, più recentemente, da Escalera 1991a, p. 73, nota 12.

<sup>248</sup> Cfr. Mayer i Olivé 2005, pp. 997-998.

<sup>249</sup> Id., p. 999.

<sup>250</sup> Per dirla con le parole di Córdoba 1985, p. 244: «No se trata de una historiografía sintetizadora sino, por el contrario, de una historiografía proliferante, desmultiplicadora de textos, laberíntica maraña de verdades y mentiras [...]», a cui fa eco Mayer i Olivé 2005, p. 995: «[...] el conjunto de patrañas que envuelven el origen del texto [...] contrastan por su aparente cientifismo con otros procederes del mismo autor que afirmaba tener en su poder una carta “caída del cielo”».

<sup>251</sup> In un secondo momento *Euthrandus* diventerà, negli scritti di Higuera, *Luitprandus*, uno dei continuatori del *Chronicon*. Cfr. Godoy Alcántara 1868, pp. 180-220.

<sup>252</sup> Cfr. Mayer i Olivé 2005, pp. 999-1000.

quelli di altri autori, presso un privato a Worms<sup>253</sup>. Grazie a questo stratagemma il gesuita riesce a rendere plausibile la perdita delle tracce del *Chronicon* nella biblioteca tedesca<sup>254</sup>. Nella seconda apparizione il testo di Destro viene accompagnato dalla continuazione di Marco Massimo, vescovo di Saragozza tra il VI e il VII secolo, cui seguono le aggiunte di Braulio (590-651) e quelle di *Heleca*, presunto vescovo di Cordova del VII secolo.

L'opera, la cui struttura sembra essere influenzata dalle cronache di Prospero di Aquitania<sup>255</sup>, tratta gli avvenimenti dall'anno 1 al 430 d.C. fornendo numerose informazioni che confermano o meno tradizioni e leggende circolanti in Spagna e nel resto del mondo cristiano, come la segreta conversione di Seneca al Cristianesimo nel 64 d.C., in seguito allo scambio epistolare tenuto con san Paolo, le cui lettere falsificate avevano iniziato a circolare a partire dal IV secolo, trovando campo fertile nei secoli successivi<sup>256</sup>.

Le questioni più a cuore dell'Higuera tornano alla luce anche in alcuni passi di questo testo, come la legittimazione dei nomi di santi e martiri elencati nei Libri plumbei del Sacromonte, dei quali molti compaiono nell'anno 794 dalla fondazione di Roma (il 43 dell'era cristiana)<sup>257</sup>; in corrispondenza del 38 d.C. si afferma che Saragozza è stata la prima comunità cristiana a dedicare un luogo di culto alla Beata Vergine, tema trattato anche nelle tavolette di Granada<sup>258</sup>. Nell'anno 37 d.C. (788 a.U.c.) avviene la conversione degli Ebrei di Spagna in seguito agli insegnamenti di san Giacomo, esplicitamente

---

<sup>253</sup> Torralba, effettivamente allievo di Higuera a Toledo, muore a Vienna nel 1595 durante una missione, non meglio specificata, partita dal collegio slovacco di Turóc dove il gesuita risiedeva. Si rimanda alle pagine di Escalera 1991a, spec. p. 75, per la ricostruzione degli spostamenti di Torralba e lo scambio di lettere tenuto con Higuera in quegli anni.

<sup>254</sup> Così Mayer i Olivé 2005, p. 1000.

<sup>255</sup> Vissuto nel V secolo, scrive una *Cronaca* (edita in MGH, *Auct. Ant.* IX, pp. 341-499) a continuazione dell'opera di Girolamo. Cfr. Mayer i Olivé 2005, p. 1002 e Olds 2015, p. 117.

<sup>256</sup> La questione della falsa corrispondenza tra Paolo e Seneca e la conversione di quest'ultimo è trattata in Erbetta 1969, pp. 85-92 e Ehrman 2012, pp. 91-93. Cfr. anche Mayer i Olivé 2005, p. 1002.

<sup>257</sup> Cfr. Mayer i Olivé 2005, p. 1002.

<sup>258</sup> Va ricordato che l'Immacolata Concezione era un argomento dibattuto ancora nel XVII secolo e non era riconosciuto come un dogma dalla Chiesa di Roma. Strenue sostenitrici della verginità di Maria erano la Chiesa e la Corona spagnole. Cfr. García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009, p. 266.

richiesti dal popolo iberico dopo aver ricevuto la notizia delle predicazioni di Cristo in Galilea. Attraverso quest'ultima menzione Higuera intende dimostrare l'innocenza della popolazione giudaica residente nel suolo ispanico rispetto alla crocifissione e morte del Profeta: gli Ebrei spagnoli pertanto, discendendo da queste stesse genti, devono essere considerati prosciolti dall'accusa di deicidio che i Cristiani imputavano loro, invalidando le premesse che stavano alla base dei trattati e delle leggi sulla *pureza de sangre* emanati in quegli anni<sup>259</sup>.

Come già detto, la cronaca di Destro copre il periodo di tempo fino al 430 d.C. Segue poi il *Chronicon Marci Maximi*, che riprende la narrazione degli eventi a partire dalla morte di Agostino d'Ippona, avvenuta nello stesso anno, raccontando gli anni delle invasioni barbariche e proseguendo con le vicende del regno visigoto in Spagna e dei suoi vescovi, fino all'anno 612. Continuano il racconto storico le *Addictiones* di Braulio di Saragozza e di Heleca: il primo autore aggiunge avvenimenti compresi tra il 304 e il 314 d.C., il secondo invece riporta sostanzialmente notizie sui martiri Vincenzo di Saragozza e Vincenzo di Agen<sup>260</sup>. A chiusura dei *Chronica* Higuera inserisce un'opera poetica attribuita a Massimo e raccolta da *Heleca* alla fine delle sue aggiunte.

Sospinto dal consenso raggiunto dalla cronaca di Destro, il gesuita intraprende una nuova narrazione storiografica comprendente il lasso di tempo tra il 606 e il 960, scritta, a suo dire, dal vescovo di Cremona Liutprando<sup>261</sup>. Il *Chronicon Liutprandi* continua il racconto interrotto da Massimo, focalizzandosi in particolare sugli avvenimenti che interessano la penisola iberica, tra i quali va segnalato un presunto passaggio di Maometto in Spagna<sup>262</sup> e una nuova conferma dell'antichità della lingua castigliana, per la quale Liutprando ne segnala l'uso fin dai tempi di Augusto<sup>263</sup>.

---

<sup>259</sup> Cfr. Mayer i Olivé 2005, p. 1001 e García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009, p. 259.

<sup>260</sup> Cfr. Mayer i Olivé 2005, p. 1003 sulla questione dei due martiri.

<sup>261</sup> Vescovo vissuto nel X secolo. L'opera verrà data alle stampe dal diplomatico spagnolo Lorenzo Ramirez de Prado nel 1628. Cfr. Mayer i Olivé 2005, pp. 1000-1001.

<sup>262</sup> Cfr. Godoy Alcántara 1868, pp. 184-185.

<sup>263</sup> Cfr. Id. 1868, p. 191. Si rimanda alle pp. 180-193 dello stesso autore per una descrizione dettagliata dell'opera.

Le cronache di Higuera vengono accolte relativamente con favore dagli ambienti eruditi spagnoli: di fronte a un nutrito numero di detrattori delle opere<sup>264</sup>, altrettanti ne difendono l'autenticità attraverso edizioni commentate e apologie che arrivano ad essere scritte ancora nel XVIII secolo, tra i quali figurano Rodrigo Caro (1573-1647)<sup>265</sup>, Francisco Bivar (1584-1634)<sup>266</sup> e Lorenzo Ramírez de Prado (1583-1658)<sup>267</sup>. Uno dei sostenitori della veridicità dei testi è anche Tomás Tamayo de Vargas<sup>268</sup>, un ex allievo del de la Higuera, che tuttavia, in uno scambio epistolare successivo tenuto col padre gesuita Hernando Pecha (1572-1659), afferma di averlo visto personalmente falsificare numerosi passi, compreso quello del *Chronicon Liutprandi* in cui, in nota, vengono aggiunti i due componimenti attribuiti a Giuliano di cui si parla nel capitolo successivo<sup>269</sup>.

Uno dei maggiori problemi a cui andavano incontro quanti volessero pronunciarsi apertamente contro la cronaca di Destro era l'accusa di empietà da parte della comunità, poiché i testi di padre Higuera offrivano allo Stato spagnolo un passato illustre e cristiano in sintonia con gli intenti unificatori dei regnanti, Carlo V prima e Filippo II poi<sup>270</sup>. Anche la conferma della notizia sulla conversione di Seneca, che come si è visto circo-

---

<sup>264</sup> Già citati in precedenza. Cfr. *supra*, pp. 46-47.

<sup>265</sup> Nel 1627 stampa a Siviglia i *Flavii Luci Dextri V. C. Omnimodae Historiae quae extant fragmenta cum chronico M. Maximi et Helecae S. Braulionis Caesaraugustanorum episcoporum. Notis Ruderici Cari Baetici illustrata*.

<sup>266</sup> Il suo *Flavii Lucii Barcinonensis Chronicon omnimodae Historiae Commentariis apodicticis illustratum* viene stampato a Lione nel 1627. L'apologia del testo viene ripresa nella PL 31, cc. 592-633.

<sup>267</sup> Pubblica nel 1628 il *Juliani Petri Archipresbyteri S. Justae Chronicon* e nel 1640 il *Luitprandi [...] Cremonensis episcopi Opera quae extant [...] P. Hieronymi de la Higuera [...] D. Laurenti Ramírez de Prado notis illustrata*.

<sup>268</sup> Stampa la sua apologia a Madrid nel 1624: *Flavio Lucio Dextro caballero español de Barcelona pre-fecto-pretorio de Oriente governador de Toledo por los años del Sor. de CCCC defendido por Don Thomas Tamayo de Vargas*.

<sup>269</sup> La lettera è edita in Cirot 1906, pp. 90-95 e in realtà è scritta da Hernando Pecha a un ignoto interlocutore in difesa di Higuera contro Tamayo de Vargas. Pecha, un altro dei sostenitori dell'autenticità degli scritti del toledano, afferma di possedere «carta de Don Thomas en que me repite que el P<sup>e</sup> Higuera hiço esto [escribia algunas cossas apocrifas, y otras con poco o ningun fundamento] en Luitprando, y en Juliano, y de palabra me lo dixo muchas vezes, hablando mal de el». E aggiunge, a sottolineare come sia impossibile anche solo pensare una falsificazione di tale portata, «fuera Higuera el hombre mas insigne del Mundo, si de su cabeça los inventara, con las chronologias, que ay en ellos con dia, mes y año; con los nombres de los Emperadores, Reyes, Prelados, Arcobispos, y Obispos Sanctos Martyres, Confessores y Virgines, Ziudades, Villas, y Lugares de España, Italia, y Francia, y Alemania : es increíble tal cossa» (p. 94).

<sup>270</sup> Cfr. Mayer i Olivé 2005, pp. 1004-1005.

lava già da molti secoli, si muove in questo senso, perché, come massimo pensatore del suo tempo, il filosofo aveva intuito l'importanza del messaggio dei Vangeli, andandosi ad aggiungere alla folta schiera di figure di spicco presenti nel panorama cristiano della penisola iberica del periodo romano.

Si dovrà attendere il lavoro dell'erudito Nicolás Antonio (1617-1684) per avere il primo studio che pubblicamente qualifica i testi dell'Higuera come falsi. Prima attraverso la *Bibliotheca Hispana vetus*, poi con l'opera *Censura de historias fabulosas*, pubblicata postuma nel 1742 da Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)<sup>271</sup>, viene pienamente dimostrata l'infondatezza dei *Chronica*. Nonostante ciò, a dimostrazione della credulità, spesso interessata, di alcuni elementi della società spagnola, ancora verso la metà del XIX secolo si rende necessaria un'opera come quella di Godoy Alcántara, che stronca definitivamente le false cronache comparse tre secoli prima<sup>272</sup>.

---

<sup>271</sup> Sebbene Mayans non pubblichi un testo interamente suo, l'opera gli provocò non pochi attacchi da parte del Consiglio di Castiglia, deciso a proibire la circolazione degli scritti di Antonio ancora alla metà del XVIII secolo. Cfr. Mestre Sanchis in DBE, s.v. *Mayans y Siscar, Gregorio*.

<sup>272</sup> Cfr. Córdoba 1985, p. 238, Mayer i Olivé 2005, p. 1005, Olds 2012, pp. 135-184, Id. 2014, p. 2 e Id. 2015, pp. 309-314. Mayer evidenzia come a tutt'oggi si trovino citazioni tratte dai testi di Higuera, nel tentativo di dare, ancora, una base di verità a leggende e storie inventate.

## CAPITOLO 4: I *CARMINA APOLOGETICA*

---

### 4.1: Introduzione

Il testo dei due *Carmina Apologetica* è stato editato per la prima volta in nota al *Chronicon Liutprandi* dall'umanista spagnolo Lorenzo Ramírez de Prado nel 1628 sulla base di alcuni appunti, rinvenuti all'interno di manoscritti che aveva acquistato in Francia qualche anno prima, appartenuti a Jerónimo Román de la Higuera. I due *carmina* si trovano a commento dell'anno 688<sup>273</sup>, nel quale il presunto Liutprando di Cremona registra la riunione della Chiesa iberica nel XV Concilio di Toledo. Il commento è accompagnato, sul margine sinistro della pagina, dalla sigla *P.H.*, per segnalare che l'autore è padre Higuera e permettere così di riconoscere il suo contributo nelle note. Il gesuita riporta due passi da altrettanti storici per convalidare quanto scritto nel *Chronicon* riguardo il Concilio. Il primo è quello di Rodericus Toletanus (Rodrigo Jiménez de Rada), che al capitolo quattordici del terzo libro della sua *Historia Gothica* fornisce, oltre al numero di vescovi presenti e ai temi affrontati, una notizia ripresa dalla cosiddetta *Continuatio Hispana* del 754: l'invio, da parte del metropolitano di Toledo, di un testo poetico assieme all'*Apologeticum* indirizzato al papa a Roma<sup>274</sup>.

Da questa informazione prende spunto padre de la Higuera per accreditare quella che presenta come la scoperta dei testi poetici, dichiarando di averli trovati in un manoscritto della biblioteca di Fulda, dove era giunto da quella di Santa Giusta a Toledo, non a caso attraverso le mani dello stesso Liutprando<sup>275</sup>. I *carmina* trovano nell'edizione seicentesca la loro prima versione stampata, la quale viene poi riproposta nel 1785 nel se-

---

<sup>273</sup> Ps.-Liutprandus Cremonensis *Chronicon*, nota al c. 148, pp. 369-371.

<sup>274</sup> Rodericus Toletanus, *Historia Gothica*, lib. 3 c. 14: «Et apologeticum fecit [Iulianus] et Romam misit per suos legatos [...] cum uersibus etiam acclamatoriis secundum quod et olim transmiserat de laude Romani imperatoris». Il passo ricalca quanto riportato dalla *Continuatio Hispana*, c. 55 (MGH, *Auct. Ant.* XI, p. 350), alla quale Jiménez de Rada si rifà spesso nella sua cronaca.

<sup>275</sup> Il presunto ritrovamento del manoscritto in questione è segnalato già nella introduzione all'edizione del 1640 di Lorenzo Ramírez de Prado a p. XXVIII e nella nota al testo a p. 370.

condo tomo dei *Sanctorum Patrum Toletanorum Opera*, redatto da Francisco de Lorenzana.

Già il Lorenzana, nella sua prefazione ai testi, li aveva entrambi indicati come opera della mente di Jerónimo Román de la Higuera<sup>276</sup>, pertanto una falsificazione, sottolineando come gli elementi extra- e intra-testuali presentati non combaciassero con la cronologia degli avvenimenti conosciuta: del primo, infatti, l'unica notizia che viene registrata è quella della *Continuatio Hispana* già menzionata, la quale tuttavia non trova alcun riscontro in altre fonti, compresa la *Vita Iuliani* di Felice di Toledo, che indica solamente dei generici «carmina diuersa»<sup>277</sup> tra gli scritti del suo predecessore, non segnalando alcun testo poetico di accompagnamento al primo *Apologeticum* indirizzato al papa<sup>278</sup>. In aggiunta a queste lacune nella tradizione delle cronache, Lorenzana sottolinea anche come Higuera affermi di aver rinvenuto la lode in un manoscritto proveniente da Santa Giusta di Toledo, la cui biblioteca si presta particolarmente «ad confingendas, faciliusque obrudendas fabulas»<sup>279</sup>.

Per quanto riguarda il secondo testo, invece, nessuna fonte ricorda un *carmen* espressamente composto in onore di Sergio I, al quale peraltro difficilmente il primate toledano avrebbe potuto dedicare il testo in accompagnamento al secondo *Apologeticum*. Questo perché, come ampiamente dimostrato da Nicolás Antonio<sup>280</sup>, negli atti del XV Concilio di Toledo del 688 si legge che la rettifica al primo testo apologetico, richiesta da papa Benedetto II, fu inviata a Roma due anni prima del consesso episcopale, ossia nel 686, quando sul soglio pontificio sedevano Giovanni V prima e Conone poi<sup>281</sup>. L'*Apo-*

---

<sup>276</sup> Sulla scorta di quanto già affermato un secolo prima da Nicolás Antonio 1788 nella *Bibliotheca Hispana Vetus*, alle pp. 417-419.

<sup>277</sup> PL 96, c. 449, 9.

<sup>278</sup> Cfr. PL 96, cc. 448-449, 8. Felice è solitamente molto preciso nel suo elenco delle opere di Giuliano, segnalando anche le lettere accompagnatorie ai testi del primate di Toledo, come nel caso della lettera inviata a Idalio e posta a prefazione del *Prognosticum futuri saeculi* (PL 96, c. 448, 7), o di quella a re Ervige per il *De comprobatione sextae aetatis* (PL 96, c. 449, 8).

<sup>279</sup> SSPP II, p. 387.

<sup>280</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

<sup>281</sup> Cfr. SSPP II, p. 387 e PL 96, cc. 811-812. Sergio I viene eletto papa verso la fine dell'anno successivo.

*logeticum de tribus capitulis* viene approvato da Sergio I e le posizioni spagnole concernenti il VI Concilio Generale di Costantinopoli vengono aggiunte agli atti del XVI Concilio di Toledo del 693<sup>282</sup>.

Successivamente le poesie vengono raccolte nella *Patrologia Latina*, inserite in appendice alle opere di san Giuliano sotto il nome di pseudo-Giuliano<sup>283</sup>, e viene loro preposto il *monitum* che le accompagnava già nell'edizione del Lorenzana, senza modifiche né commenti aggiuntivi. In seguito vengono escluse totalmente dal volume CXV della collana del *Corpus Christianorum - Series Latina* su Giuliano di Toledo, nel quale viene dato per comprovato il carattere spurio dei testi e pertanto figurano solo tra le opere citate in prefazione. Dopo l'edizione della *Patrologia Latina* i due testi si trovano solamente nel database *Musisque Deoque*, dove vengono attribuiti a Giuliano di Toledo<sup>284</sup>.

Ai testi dei due *carmina* vengono anteposte le poche righe di presentazione scritte da Higuera, già stampate nell'edizione curata da Ramírez de Prado e anteposte anche in quella del Lorenzana, poiché forniscono il contesto ricostruito dal falsario per la contraffazione delle due elegie.

---

<sup>282</sup> Cfr. il testo conciliare in *Sacrorum Conciliorum XII*, cc. 59-85.

<sup>283</sup> PL 96, cc. 812-814.

<sup>284</sup> L'analisi dei versi è stata operata mediante la ricerca di co-occorrenze lessicali e metrico-verbali offerta dal database *Musisque Deoque* (<<http://mizar.unive.it/mqdq/public/>>), unitamente alla ricerca lessicale della *Library of Latin Texts* (<<http://clt.brepolis.net/llta/pages/Results.aspx?qry=516d574f-4bb9-4dfc-b206-e49b23103a36&per=0>>); ove non diversamente esplicitato, tutti i testi latini sono tratti dalle edizioni presenti nei suddetti database. Per le abbreviazioni di autori e opere seguo l'indice del *Thesaurus Linguae Latinae* (<<https://www.thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html>>) implementato, per gli autori più tardi, con il *Mittellateinisches Wörterbuch* (<<https://woerterbuchnetz.de/?sigle=MLW#0>>). Per avere un quadro più completo delle possibili fonti a cui Higuera può aver attinto, la ricerca ha compreso anche autori coevi al falsario, come Giovanni Calvino (1509-1564) e Roberto Bellarmino (1542-1621), la cui presenza nella lista delle citazioni o nell'analisi della distribuzione temporale delle parole esclude definitivamente l'autenticità dei componimenti.



---

## 4.2: *Carmen Apologeticum* 1 (PL 96, 812-813)

### 4.2.1: Testo

[...] Papa Benedictus offensus [...] nouitate uocum, scilicet, quod *Voluntas genuit uoluntatem*, et quod *Christus constaret ex tribus naturis*, uel *essentiis*: scripsit ad illum [S. Iulianum] comiter, et uerbotenus iussit latori, ut illum admoneret de propositionibus. Videns sanctus Doctor aliquos scandalizatos esse nouitate harum uocum, ad ipsum Papam misit libellum responsorium cum Petro Regonario Notario, et simul quaedam carmina de Imperii laude; quae ego excerpsti ex operibus S. Iuliani. Quae sunt huiusmodi:

*Latius Imperii maiestas praeterit orbem,  
si pietas adsit, peruolat astra super.  
Caesaris ensis enim debet defendere sedem  
immotam Petri, cui Deus ipse praeest.*

*A quo suscepit uires titulique cacumen,* 5  
*nonne illi, o Caesar, ferre decebit opem?*

*Romani decus Imperii iuga regibus infert:  
illud agit populos, gentibus illud adest.*

*Iustiniane, tuae frangatur robore dextrae  
barbarus omnis iners, perfidus omnis homo.* 10

*Caesare te celebres portet noua Roma triumphos,  
nomen ei inuideat nobile Roma uetus.*

*Caesare te referat uirides ecclesia lauros,  
portet ab haeretica conditione decus.*

*Et Monothelitae subdant colla impia, papa* 15  
*pastor sancte, tibi clauigeroque Petro.*

*Vincat, et aeterna sedes sacra paces fruatur,  
Caesare te teneat, Iustiniane, solum.*

*Viue diu, Caesar: quae dat Benedictus, adora*  
*iussa libens, felix sic quoque Caesar eris.* 20

## 4.2.2: Traduzione

[...] Papa Benedetto offeso dalla novità delle parole, cioè che *Voluntas genuit uoluntatem* e che *Christus constaret ex tribus naturis, o essentiis*: scrisse a lui [S. Giuliano] cortesemente e solo oralmente ordinò al messaggero di rimproverarlo riguardo a quei temi. Il santo Dottore, che vedeva che alcuni si erano scandalizzati per la novità di quelle parole, inviò, allo stesso Papa, un libello responsorio per tramite di Pietro, notaio regionale, e assieme ad alcuni versi in lode dell'impero; i quali ho estratto dalle opere di S Giuliano. Che sono di questa natura:

*La grandezza dell'impero supera più ampiamente il globo,  
se la pietà è presente, vola oltre le stelle.*

*La spada di Cesare deve infatti difendere la sede  
immutabile di Pietro, a cui Dio stesso è a capo.*

*Per cosa [Dio] difese gli uomini e l'apogeo della gloria, 5  
forse, Cesare, non converrà portare aiuto a lui?*

*L'onore dell'impero Romano porta la schiavitù ai re:  
conduce i popoli, viene in aiuto alle genti.*

*Giustiniano, sia abbattuto con la forza della tua destra 10  
ogni barbaro inerme, ogni uomo perfido.*

*Mentre tu sei Cesare, la nuova Roma porti solenni trionfi,  
la vecchia Roma invidi a lui il nobile nome.*

*Mentre tu sei Cesare, la chiesa ottenga verdi allori,  
rechi onore dall'eliminazione dell'eresia.*

*E i Monoteliti esponcano i colli empi, papa 15  
santo pastore, a te e al clavigero Pietro.*

*Vinca, e goda la sede sacra di eterna pace,  
mentre tu sei Cesare, [la sede sacra] difenda il suolo, Giustiniano.*

*Vivi a lungo, Cesare: invoca i precetti ben disposto, 20  
che dice Benedetto, anche così sarai un Cesare felice.*

### 4.2.3: Commento

Il testo è indirizzato all'imperatore romano d'Oriente Giustiniano II, detto *Rinotmeto*, al quale l'autore si rivolge affinché si erga a paladino della Chiesa romana e, con il nome di Cesare, riporti l'Impero a fasti ancor maggiori che nell'antichità: l'imperatore riuscirà a portare la pace, intesa anche come pace teologica, alla sede di San Pietro, sottomettendo i barbari Ariani e gli eretici monoteliti. Il contesto è quello del III Concilio di Costantinopoli, nel quale la dottrina monotelita viene duramente condannata come eresia<sup>285</sup>: ai vescovi visigoti viene richiesta, da parte del papa Leone II, la conferma di quanto stabilito nei documenti conciliari. La risposta, secondo quanto riportato dalla *Historia Gothica* di Rodericus Toletanus, sarebbe stata inviata «cum uersibus acclamatoriis [...] de laude imperatoris», notizia riportata in nota nell'edizione del *Chronicon Liutprandi* curata da Ramirez de Prado sulla base degli appunti del de la Higuera.

L'elegia può essere divisa in quattro sezioni, ciascuna caratterizzata da un forte *enjambement* al suo interno:

1. i primi otto versi costituiscono l'*incipit*, nel quale l'autore elenca i doveri del nuovo Cesare nei confronti del popolo cristiano; questo si può ulteriormente suddividere in due parti, costituite dai versi 1-2 e 3-8, la prima come blocco di apertura vero e proprio, la seconda contenente il suddetto elenco;
2. i versi da 9 a 14 formano la seconda sezione, nella quale l'autore si rivolge direttamente all'Imperatore attraverso l'uso del congiuntivo ottativo;
3. la terza sezione si estende dalla riga 15 alla 18, caratterizzate anche queste dal congiuntivo ottativo, ma rivolte prima al Papa e successivamente, con la ripresa anaforica della locuzione *Caesare te*, nuovamente all'Imperatore;
4. gli ultimi due versi concludono il componimento con l'augurio di lunga vita al monarca d'Oriente e un ultimo consiglio dato dall'autore a quest'ultimo.

---

<sup>285</sup> Per la trattazione della condanna del Monotelismo si rimanda al cap. 2, §3.

L'intero testo è inoltre debitore di alcune concezioni veicolate, fra gli altri, dalle opere poetiche di Corippo, tra le quali spicca l'indissolubilità fede-impero<sup>286</sup>, probabilmente già presente nella Spagna visigota, meta dei profughi cristiani provenienti dall'Africa a partire dalla seconda metà del VI secolo<sup>287</sup>. Figurano altresì i concetti di *translatio imperii* e di *noua Roma*, unificati nell'appellativo *Caesar*, ripetuto ai versi 11 e 13, e ribaditi dai versi 11 e 12: l'Imperatore d'Oriente, nuovo Cesare, è garante della *secura pax* che solo i Romani possono assicurare - Romani che erano identificati con i Bizantini, eredi della grandezza dei tempi di Virgilio e Augusto<sup>288</sup>.

#### vv. 1-8

I primi otto versi dell'elegia svolgono la funzione di manifesto programmatico di quanto l'imperatore è tenuto a fare per salvaguardare la fede cristiana e la Santa Sede, aiutando Dio nella propria opera. Lo stacco dai successivi versi del testo è reso anche grazie al gioco ritmico che è possibile riscontrare alla fine di ognuno di essi: oltre alla metrica classica, infatti, si intravede uno schema di rime alternate che si conclude con una doppia coppia di rime bacciate (AB AB AA BB), sebbene queste ultime non rispondano perfettamente alla definizione di 'rima' a causa del diverso accento che i due metri prevedono.

Tale ritmicità è una chiara traccia della contraffazione del testo, poiché in netto contrasto con quanto afferma Giuliano stesso nella lettera inviata al vescovo *Modoenus*<sup>289</sup>, nella quale il primate toledano tratta di poesia metrica e ritmica: afferma infatti che solo i versi metrici siano da considerare «uera carmina»<sup>290</sup> mentre si scaglia contro quelli ritmici, considerati plebei<sup>291</sup>.

---

<sup>286</sup> Si vedano a riguardo le pagine introduttive di Tommasi Moreschini 2001, spec. pp. 28-29 e nota 89.

<sup>287</sup> Cfr. Bischoff 1964, p. 482.

<sup>288</sup> Cfr. Tommasi Moreschini, p. 28.

<sup>289</sup> L'edizione del testo si trova in CCSL 115, pp. 259-260, la quale rimanda alla trattazione di Bischoff 1959.

<sup>290</sup> IVL. TOLET. *ep. ad Mod.* 3, 2.

<sup>291</sup> IVL. TOLET. *ep. ad Mod.* 1: «[...] et rithmis uti, quod plebegis est solitum, ex toto refugiat».

## vv. 1-2

L'*incipit* si presenta come una sotto-sezione a sé stante, con la quale l'autore elogia la grandezza dell'Impero romano, che, se supportata dall'idea cristiana di *pietas*, può superare la gloria terrena e giungere a quella celeste. Questi due versi anticipano in maniera poetica quanto viene affermato in quelli successivi: l'imperatore si deve innalzare al fianco di Dio nell'opera di conversione degli infedeli, per riportare nel mondo cristiano la pace e la sicurezza di cui l'Impero romano è l'emblema agli occhi della popolazione ispanica, la quale guardava al periodo della dominazione romana come una *aurea aetas* e che pertanto ne anelava il ritorno.

## v. 1

***Latius***: l'avverbio è raro nella poesia latina: si presenta infatti dodici volte in prima posizione (su un totale di trenta occorrenze) di cui otto al primo piede di un esametro, ma solamente in Rutilio Namaziano<sup>292</sup> nell'ambito del distico elegiaco. Questa parola non trova riscontro nelle altre opere di Giuliano attestate, fatta eccezione per un passo della *Ars grammatica*<sup>293</sup> in cui viene usata, in riferimento alla storia della lingua latina e le modificazioni apportate dalle lingue "barbare", per indicare il periodo basso-imperiale.

***imperii maiestas***: i due termini, presi singolarmente, trovano pochi riscontri in seconda e terza posizione con cesura pentemimera dopo *imperii*, comparando rispettivamente diciannove e quattro volte in esametri<sup>294</sup>. Il nesso è raro nella letteratura latina e in poesia è usato solamente da Orazio<sup>295</sup>, in prosa invece principalmente da Livio<sup>296</sup>, seguito da Cornelio Nepote, Cicerone, Vitruvio, Plinio, Svetonio, Liutprando di Cremona.

---

<sup>292</sup> RVT. NAM. *red.* 1, 397.

<sup>293</sup> IVL. TOLET. *ars* 2, 1, 14.

<sup>294</sup> Principalmente in testi di Ovidio e Claudiano il primo, Ausonio, Claudiano, Prudenzio e Pseudo-Cipriano il secondo termine.

<sup>295</sup> HOR. *carm.* 4, 15, 14-15: «[...] et imperi / porrecta maiestas ad ortus / solis ab Hesperio cubili», dove tuttavia *imperium* deve essere letto come "dominio", piuttosto che nell'accezione più tarda di "impero", inteso nel senso di tipologia di organizzazione statale.

<sup>296</sup> LIV. 8, 34, 5; 8, 35, 4; 44, 41, 1 ne sono alcuni esempi.

na, Ruperto di Deutz e Calvino<sup>297</sup>. Il concetto di *imperus* presso gli autori romani più antichi non rispondeva ai canoni attuali, che si sono sedimentati in periodi successivi<sup>298</sup>, pertanto non deve stupire la scarsità di occorrenze del nesso nella poesia, compreso il genere epico.

***praeterit***: ricorre, su un totale di quarantatré presenze in esametri, diciotto volte al quinto piede del verso, poiché la struttura prosodica del verbo ricalca il dattilo.

***orbem***: è termine molto frequente all'ultimo piede dell'esametro, spesso preceduto dal verbo transitivo che lo sorregge. In particolare, è molto usato in testi epici da Virgilio, Ovidio, Manilio, Lucano, Valerio Flacco, Stazio e Silio Italico.

## v. 2

***si pietas adsit***: l'inciso ipotetico con cui si apre il verso è un *unicum* nel panorama poetico, ma si ritrova uguale in prosa in Agostino e Fulgenzio<sup>299</sup>, mentre è più frequente in mancanza della congiunzione *si* presso altri autori più tardi<sup>300</sup>.

***adsit***: compare soltanto nove volte in terza posizione nei testi poetici latini, ma questa è l'unica volta in cui lo si trova prima della cesura di un verso pentametro.

***peruolat***: generalmente preferito al primo piede dell'esametro<sup>301</sup>, il termine si trova dopo la cesura strutturale del pentametro, come occorre solo altre due volte in Ovidio e in una variante della tradizione manoscritta di Claudiano<sup>302</sup>.

---

<sup>297</sup> NEP. *Pel.* 2,4; CIC. *diu. in Caec.* 69; VITR. 1, *pr.*, 2; PLIN. *paneg.* 12, 2; SVET. *Aug.* 28, 3; LIVTPR. *leg. C.* 25; RVP. TVIT. *trin.* 32, *Dan.*, 1753; IOHAN. CALVIN. *Christ. relig.* 4, 7, 14 e 4, 17, 27.

<sup>298</sup> Si rimanda a de Libero 2005, cc. 754-756 per una panoramica sulle modificazioni di significato che questo termine ha avuto nel corso della storia romana.

<sup>299</sup> AVG. *serm.* 243, 1 e FVLG. RVSP. *c. Fastid.* 1.

<sup>300</sup> In particolare ne fanno uso Agobardo di Lione e Bernardo di Chiaravalle.

<sup>301</sup> *Peruolat* si trova in prima posizione in VERG. *Aen.* 12, 474, LVCAN. *Phars.* 8, 753, CLAVD. *Hon. nupt.* 292 e *Stil. cos.* 2, 409, DRAC. *Romul.* 8, 449, ALC. AVIT. *carmin.* 2, 138 e CORIPP. *Ioh.* 6, 221, ovvero in sette passi su un totale di sedici occorrenze.

<sup>302</sup> In OVID. *fast.* 2, 252 e nelle lezioni tramandate dai codici *Cantabrigiensis* (Cambridge, Coll. Trin. 0. 3. 22 - C), *Laurentianus* (Firenze, S. Marci 250 - F<sub>2</sub>), *Parisinus* (Parigi, lat. 18552 - P) e *Guelferbytanus* (Wolfenbüttel, Gudianus lat. 220 - W<sub>1</sub>) della tradizione manoscritta dei *Carmina minora* di Claudiano, al c. 26, v. 10.

***astra super***: nei pentametri il nesso si trova preferibilmente in penultima posizione, con la preposizione *super* (in questo caso pleonastica) a precedere l'accusativo plurale *astra*; il verbo che ricalca un piede dattilo e l'anastrofe impiegata in questo caso dall'autore portano però alla scelta obbligata *metri causa* dell'ultima posizione, unica nella letteratura poetica latina.

### v. 3

La ripetizione del suono vocalico *e* richiama alla mente la sensazione di pace conseguente alla difesa della fede cristiana da parte dell'imperatore d'Oriente<sup>303</sup>.

***Caesaris ensis***: il genitivo di *Caesar* è frequente al primo piede dell'esametro nella poesia latina, in particolare in Ovidio e nelle *Pharsalia* di Lucano<sup>304</sup>, mentre *ensis* compare solo cinque volte in seconda posizione; il nesso invece si presenta in tutta la tradizione classica altre tre volte, una in Propertio (sebbene con una accezione diametralmente opposta a quella qui presentata) e due in Lucano<sup>305</sup>.

***enim***: è preferito dai poeti latini in seconda posizione rispetto alla terza, come in questo caso, in particolare preceduto da bisillabi, per completare il primo piede del verso<sup>306</sup>.

***defendere sedem***: il nesso non compare in altri testi poetici latini, ma il verbo *defendere* declinato, in penultima posizione, dopo la cesura efemimera è spesso seguito dal complemento oggetto cui si riferisce<sup>307</sup>.

---

<sup>303</sup> Si rimanda a Mortara Garavelli 1993, pp. 192-194, e in particolare a Dogana 1990 per approfondimenti sul fonosimbolismo e l'iconismo linguistico, spec. pp. 131-280 e 336-349.

<sup>304</sup> Circa metà delle occorrenze, sulle sessantatré totali, si trovano in questi due autori: dieci in Ovidio e venti in Lucano.

<sup>305</sup> PROP. *eleg.* 1, 21, 7 e LVCAN. *Phars.* 2, 536 e 10, 528.

<sup>306</sup> Alcuni esempi si riscontrano in Lucrezio, Virgilio, Orazio e Ovidio.

<sup>307</sup> Su un totale di poco meno di settanta occorrenze, circa un terzo è seguito dall'oggetto che va difeso. A titolo esemplificativo si vedano VERG. *Aen.* 12, 586, OVID. *met.* 13, 218 e *trist.* 3, 5, 51, STAT. *Theb.* 4, 402, SIL. ITAL. *Pun.* 12, 557, CORIPP. *Ioh.* 3, 456 e *Iust.* 3, 321.

v. 4

**immotam**: compare una sola volta così declinato alla prima posizione del pentametro, su trentuno totali, in Virgilio<sup>308</sup>, ma questa è l'unica occorrenza riscontrata in un pentametro.

**Petri**: nel verso pentametro si trova altre quattro volte<sup>309</sup> in seconda posizione, prima della cesura strutturale. Associato a *sedes* si presenta per la prima volta in Ottato di Milevi<sup>310</sup>, vescovo della seconda metà del IV secolo; dello stesso periodo è anche la prima occorrenza poetica in Prudenzio di *cathedra Petri*, di analogo significato<sup>311</sup>; ma il nesso *sedes Petri* si trova unicamente in questo testo e in *ICI* 6, 47<sup>312</sup>.

**Deus ipse**: il nesso è abbastanza frequente nella letteratura latina, così come in poesia, ma nel secondo hemiepes del pentametro lo si ritrova solamente in Venanzio Fortunato e in una prefazione al *De trinitate* di Agostino raccolta nella *Anthologia Latina*<sup>313</sup>, attribuita a un certo *Rusticius*<sup>314</sup>.

**praeest**: si tratta di un *unicum* nella poesia latina; associato al soggetto *Deus* lo si ritrova solo in prosa a partire da Agostino<sup>315</sup>. È inoltre da segnalare l'anomalia prosodica che questo verbo viene a creare: il dittongo *ae* (lungo per natura) si unisce alla vocale lunga che segue, costituendo un particolare e audace caso di sinizesi<sup>316</sup>.

**defendere sedem / immotam Petri**: il forte *enjambement* tra i due versi pone il costrutto in una posizione preminente, sottolineata anche dalle cesure (eftemimera prima di *defendere* e strutturale dopo *Petri*), evidenziando in questo modo il fine ultimo dell'imperatore e del ricostituito Impero romano cristiano.

---

<sup>308</sup> VERG. *Aen.* 3, 77.

<sup>309</sup> VEN. FORT. *carm.* 3, 13d, 2 e 7, 12, 52; *CLE* 1394; *CIL* 11, 4765, 4 (= *ICI* 6, 47).

<sup>310</sup> OPTAT. 1, 10, 5.

<sup>311</sup> PRVD. *perist.* 11, 32.

<sup>312</sup> Rinvenuta a Spoleto e datata alla seconda metà del V secolo.

<sup>313</sup> VEN. FORT. *carm.* 5, 5, 98 e ANTH. 785c, 8.

<sup>314</sup> In Mondin 2016, p. 203 viene avanzata l'ipotesi che si tratti di *Rusticius Helpidius*.

<sup>315</sup> AVG. *gen. ad litt.* 8, 24 p. 263, 14.

<sup>316</sup> La sinizesi di due vocali lunghe trova in Virgilio e Orazio due precedenti illustri (VERG. *georg.* 4, 355 e HOR. *carm.* 2, 7, 5), segnalate da Habenicht 1874, p. 20.



Il tema della difesa dell'unità religiosa da parte del potere politico sembra richiamare quanto avvenuto nel regno visigoto nell'ultimo secolo della propria esistenza, quando i sovrani cattolici, affiancati dall'episcopato, usarono i concili per legiferare anche in materia di fede e difesa di quest'ultima: un esempio è il periodo di reggenza di Sisebuto (612-621), il quale, sentendosi paladino della cristianità alle soglie del giorno del Giudizio, emanò severe leggi anti-giudaiche e si adoperò per la conversione forzata degli infedeli<sup>317</sup>.

## v. 5

**A quo:** con valore di complemento di scopo, il nesso si trova al primo piede dell'esametro anche in Lucano, Prospero e Corippo<sup>318</sup>; nel passo di Prospero, in particolare, al complemento segue lo stesso verbo presente al quinto verso di Giuliano, *suscipio*: questo tipo di costruito ha riscontro nella letteratura latina a partire dal IV secolo presso i Padri della Chiesa, ma, fatta eccezione per il caso isolato di Lucano, nessuno nella classicità. Ciò permette di ipotizzare una dipendenza tra lo scrittore aquitano e l'autore dell'*Apologeticum*.

**titulique:** in generale *tituli* si presenta più frequentemente dopo la cesura pentemimera nei testi poetici latini, ma, associato alla particella enclitica *-que*, nell'esametro trova riscontro solamente in altri due passi (Stazio e Giovenale<sup>319</sup>), dei quali solo il secondo nella medesima giacitura metrica dopo cesura efemimera.

**cacumen:** il sostantivo non trova riscontro alcuno nei testi di Giuliano, fatto salvo per l'epitaffio dedicatorio sul sepolcro di re Vamba attribuito al vescovo di Toledo, ma opera, anche in questo caso, di falsificazione<sup>320</sup>. *Cacumen* è usato dagli autori latini in ultima posizione del verso esametro trentaquattro volte, su un totale di trentasei occorrenze, per via della propria struttura prosodica che alterna vocale breve e vocale lunga.

---

<sup>317</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, pp. 6-8.

<sup>318</sup> LVCAN. *Phars.* 10, 370; PROSP. *epigr.* 102, 21; CORIPP. *Iust.* 3, 361.

<sup>319</sup> STAT. *Theb.* 10, 712 e IVV. *sat.* 10, 143.

<sup>320</sup> Si rimanda alle pagine della *Patrologia Latina* per il commento sugli epitaffi attribuiti a san Giuliano (PL 96, 813-814).

## v. 6

L'intero verso si presenta come una domanda retorica rivolta all'imperatore, il quale con il suo operato deve andare in aiuto a Dio nella difesa (materiale e spirituale) degli uomini.

Il primo hemiepes del pentametro ha una costruzione con doppia sinalefe: tale particolarità si riscontra in un verso di Propertio, la cui musicalità ritorna nell'emistichio in esame:

«Cent(um) ill(i) in prato || [...]»<sup>321</sup>

«nonn(e) ill(i) o Caesar || [...]»

Grazie a questo costrutto l'interlocutore, ossia l'Imperatore d'Oriente, viene messo in risalto da tre elementi: una prima, breve, pausa dopo la terza sillaba, la cesura strutturale alla fine dell'hemiepes e l'*ictus* che precede quest'ultima pausa.

**nonne**: ricorre altre sei volte nel pentametro, di cui tre in posizione iniziale del verso<sup>322</sup>. L'autore che ne fa maggiore utilizzo è Propertio, con tre occorrenze presenti nei suoi versi<sup>323</sup>.

**o Caesar**: il nesso vocativo è raro in poesia, così come in prosa<sup>324</sup>, comparando due volte in versi esametri<sup>325</sup> ma mai nel pentametro.

**ferre...opem**: il verbo *opem fero* è molto usato nella letteratura latina e nei versi ricorre spesso, ma in particolare in sei passi viene inserito nella stessa giacitura metrica del pentametro, su otto occorrenze totali, di cui tre in Ovidio e un'altra in Massimiano a incorniciare il verbo reggente<sup>326</sup>.

---

<sup>321</sup> PROP. *eleg.* 4, 1, 14.

<sup>322</sup> PROP. *eleg.* 2, 12, 2; DRAC. *satisf.* 296 e alcune varianti, tramandate dai codici **Vi** (Wien, Österreichische Nationalbibliothek 303), **Sd** (San Daniele del Friuli -Udine-, Biblioteca Civica Guarneriana 105), **H** (København, Kongelige Bibliotek, Thott. 1064 4°), **Bo** (Oxford, Bodleian Library, Bodl. 38 -S.C. 8849-) e **Br** (London, British Library, Add. 21213), di MAXIM. *eleg.* 5, 138.

<sup>323</sup> PROP. *eleg.* 2, 12, 2; 2, 34, 8; 2, 34, 10.

<sup>324</sup> Compare complessivamente nove volte dall'epoca di Cicerone fino al XVII secolo.

<sup>325</sup> In LVCAN. *Phars.* 10, 85 e SIDON. *carm.* 1, 23.

<sup>326</sup> OVID. *epist.* 10, 24: «[...] ferre uolebat opem»; *Pont.* 2, 9, 22: «[...]ferre soletis opem»; *Pont.* 3, 6, 20: «[...]ferre negauit opem» e MAXIM. *eleg.* 1, 168 «[...]ferre solebat opem». Gli altri passi sono in OVID. *epist.* 20, 236, OVID. *Pont.* 3, 2, 26, AVIAN. *fab.* 32, 4, e PROSP. *epigr.* 66, 16.

**decebit**: al futuro si trova nelle poesie solamente in ultima posizione del verso, preferibilmente esametro, con un'unica eccezione in Terenziano Mauro, il quale lo colloca al centro di un verso trocaico<sup>327</sup>.

#### v. 7

Il verso ricalca, invertendone alcuni termini, Corippo nel suo *Panegyricus in laudem Iustini Augusti* (3, 80):

«Romani | iubar imperii | decus addite cunctis»

«Romani | decus imperii | iuga regibus infert»

Sebbene venga modificato *iubar* con *iuga* è evidente la forte assonanza tra le due parole; le cesure tritemimera ed eptemimera vengono mantenute, evidenziando lo *iubar imperii* nel verso corippiano e, specularmente, il *decus imperii* in quello in esame. Tuttavia nella riga di Corippo *iubar imperii Romani* è attribuito riferito a *Iustine*, del verso precedente<sup>328</sup>, mentre in questo caso è *decus* a fare da soggetto all'esametro.

La prevalenza di dattili conferisce un ritmo incalzante al verso, che richiama la foga delle battaglie che provocano *iuga regibus*, concitazione che continua nel verso successivo a completamento di un distico caratterizzato dalla velocità.

**decus imperii**: in nesso i due sostantivi trovano una distribuzione letteraria estremamente rara lungo tutto il periodo repubblicano e imperiale<sup>329</sup>, salvo poi farsi sempre più frequenti a partire da Draconzio e, in particolare, con Corippo<sup>330</sup>.

**iuga...infert**: il nesso non trova riscontri in prosa e viene usato raramente in poesia<sup>331</sup>; a questo costrutto viene infatti preferito dagli autori classici *iugum ferre*.

---

<sup>327</sup> Per il verbo in finale di verso si vedano ad esempio LVCR. *rer. nat.* 2, 891 e 5, 50, CATVLL. *carm.* 62, 18, HOR. *sat.* 2, 4, 65 e *epist.* 1, 17, 26, TIB. *eleg.* 1, 1, 71, OVID. *ars* 3, 135 e *Pont.* 4, 13, 17. Il passo di Terenziano Mauro è invece in TER. MAVR. *metr.* 1440.

<sup>328</sup> CORIPP. *Iust.* 3, 79: «temporibus, Iustine, tuis, spes urbis et orbis».

<sup>329</sup> Si trovano infatti solamente in LVCAN. *Phars.* 7, 588 e 9, 747, TAC. *hist.* 1, 82 e PLIN. *nat.* 7, 95, oltre che in una traduzione del IV secolo di Giuseppe Flavio.

<sup>330</sup> DRAC. *satisf.* 32, CORIPP. *Iust.* 1, 149; 1, 353 e 3, 80.

<sup>331</sup> Sebbene il verbo sia spesso un diverso composto di *fero*, come in CORIPP. *Ioh.* 4, 77: «Hic iuga non potuit saeui sufferre tyranni».

## v. 8

Il verso sembra costruito dall'unione di due passi di Marziale (*epigr.* 12, 2, 15 e 7, 84, 4):

«Ille dabit populo [...]» + «[...] gentibus ille tenet»

producendo così una sorta di parallelismo (con inversione) interno al verso e con l'ultima parte di quello precedente, in modo tale da ribadire con maggiori dettagli i compiti dell'Impero.

**agit populos:** il verbo *ago* è raro in seconda posizione nel verso pentametro<sup>332</sup>, ma non si presenta mai accompagnato a *populos*, fatto salvo in quattro passi di diverso metro<sup>333</sup>.

**gentibus...adest:** il nesso è unico nella letteratura latina. *Gentibus*, invece, dopo la cesura si ritrova altre otto volte, una delle quali nel secondo dei due *Carmina Apologetica* falsificati sotto il nome di Giuliano<sup>334</sup>.

## vv. 9-14

Si apre al verso 9 la seconda sezione del componimento, caratterizzata dal congiuntivo ottativo e dall'anafora della locuzione *Caesare te* ai versi 11 e 13. Anche in questo caso lo stacco dalle altre parti della poesia è segnalato prima con l'*enjambement* ai versi 9 e 10, poi dal gioco ritmico di 11-14, che segue uno schema di rime alternate di tipo AB AB. La prevalenza di dattili in tutta la sezione conferisce velocità alla narrazione per evidenziare questi come i passi di maggiore *pathos*.

Qui l'autore esplicita per la prima volta il nome del *Caesar* a cui il componimento è diretto e con una serie di congiuntivi ottativi prefigura le imprese che si augura Giustiano potrà compiere.

---

<sup>332</sup> In tutto quattro occorrenze: due in Tibullo (*eleg.* 1, 4, 20 e 1, 6, 66) e due in Ovidio (*ars* 3, 186 e *nux* 68).

<sup>333</sup> In PS. OVID. *argum.* *Aen.* 12, 5, SEN. *Phoen.* 325, PAVL. NOL. *carm.* 18, 98 e CORIPP. *Ioh.* 7, 203; a cui va aggiunto per la prosa AVG. *ord.* 2, 10, 47.

<sup>334</sup> È presente in OVID. *trist.* 5, 10, 48, MART. *epigr.* 7, 84, 4; 8, 65, 8 e 14, 199, 2, PAVL. NOL. *carm.* 31, 354 e 31, 568, IVL. TOLET. *carm.* 2, 26 e *ICUR* 2, 4786b.

## v. 9

Il verso sembra scaturito dall'unione di due passi di Corippo (*Ioh.* 1, 15<sup>335</sup> e *Ioh.* 4, 167):

«Iustiniane, tuis [...]» + «[...] funduntur uiscera dextris»

ai quali è forse da aggiungerne uno di Paolino di Nola (*carm.* 19, 43):

«[...] frangant robora uitae»

Insieme questi tre passi richiamano la costruzione e la musicalità del verso in esame.

**Iustiniane**: il vocativo è ovviamente raro in letteratura e lo si trova in poesia solamente nei testi di Corippo per cinque volte; di queste, tre presentano il nome dell'Imperatore in prima posizione<sup>336</sup>.

Il nome proprio del regnante a cui l'autore si appella viene spesso posto in posizione incipitale di verso, conferendogli una certa preminenza rispetto alle altre parole.

**frangatur**: il verbo *frango* in terza posizione, tra la cesura pentemimera e la dieresi bucolica, trova un solo riscontro nella poesia latina in Ovidio<sup>337</sup>.

L'inserimento di questo verbo tra le due pause lo pone in evidenza nell'esametro, perché *frango* sottintende un duplice significato<sup>338</sup>, sia fisico che morale (a differenza di *rumpe* che invece significa 'fare a pezzi' in senso materiale), pertanto l'immagine che ne consegue è quella del *barbarus* e del *perfidus homo* non solo fisicamente sconfitti nel campo di battaglia, ma anche fiaccati moralmente e quindi non più desiderosi di rialzarsi per sfidare la potenza imperiale<sup>339</sup>.

**robore dextrae**: i due termini presi separatamente sono molto frequenti nella poesia latina rispettivamente in penultima e ultima posizione dell'esametro, in particolare *robore* è quasi sempre scelto per occupare il penultimo piede del verso dagli autori

---

<sup>335</sup> Lo stesso inizio di verso si trova anche in CORIPP. *Ioh.* 5, 43: «Iustiniane, tuis pugnet fortissimus armis».

<sup>336</sup> In prima posizione si trova in CORIPP. *Ioh.* 1, 15 e 5, 43 e *Iust.* 1, 251; le altre due occorrenze sono in CORIPP. *Ioh.* 2, 24 e *Iust.* 2, 126.

<sup>337</sup> OVID. *rem.* 31.

<sup>338</sup> Il *TLL* VI (s.v. *frango*, cc. 1240-1252) fornisce questi sinonimi per meglio spiegare il verbo: *comminuo*, *contero*, *contundo*.

<sup>339</sup> Forse un richiamo al *parcere subiectis et debellare superbos* in VERG. *Aen.* 6, 853.

epici<sup>340</sup>. Il nesso invece non trova molti riscontri nei testi sia poetici che in prosa e viene inserito nella clausola solo da Cipriano Gallo<sup>341</sup>.

#### v. 10

**barbarus**: in apertura del pentametro viene usato esclusivamente da Ovidio, nei componimenti dell'esilio<sup>342</sup>, mentre è preferito al primo posto del verso esametro anche da parte di altri autori<sup>343</sup>.

**omnis**: al secondo piede di un pentametro occorre una sola volta in un testo epigrafico (CLE 1248) proveniente dall'Italia centrale. In altri testi invece *omnis* si ritrova principalmente prima della cesura strutturale del pentametro o, in alternativa, al penultimo piede del verso<sup>344</sup>.

**iners**: lo si trova in altri due pentametri prima della cesura strutturale del verso, in Eugenio di Toledo e in un carme epigrafico proveniente da *Iulia Concordia*<sup>345</sup>; in nesso con *barbarus* è un *unicum* sia in prosa che in poesia latina.

**perfidus**: dopo la cesura, ricorre spesso nei pentametri latini, soprattutto in Ovidio, che usa questo aggettivo undici volte<sup>346</sup> sulle venticinque totali, segue Marziale con quattro occorrenze<sup>347</sup>.

---

<sup>340</sup> Così in VERG. *Aen.* 2, 639, OVID. *met.* 14, 454, LVCAN. *Phars.* 4, 600, STAT. *Theb.* 6, 480, SIL. ITAL. *Pun.* 3, 603, IVVENC. *euang.* 4, 100 e CYPR. GALL. *iud.* 166 per citare solo alcuni esempi.

<sup>341</sup> CYPR. GALL. *exod.* 1173 e *iud.* 166.

<sup>342</sup> OVID. *trist.* 4, 1, 82 e 5, 10, 30.

<sup>343</sup> Per esempio in HOR. *epod.* 16, 11, ma anche OVID. *trist.* 5, 10, 37 e, più tardo, CLAVD. *in Ruf.* 2, 125.

<sup>344</sup> Come in PROP. *eleg.* 2, 28, 56 e OVID. *am.* 1, 7, 2 per la posizione pre-cesura, o OVID. *ars* 2, 590 e MART. *epigr.* 7, 32, 4 per la penultima.

<sup>345</sup> EVG. TOLET. *carm.* 43, 4 e CLE 922, 2, quest'ultimo con *terminus post quem* stabilito al 12 d.C. (cfr. la scheda su EDR).

<sup>346</sup> In OVID. *am.* 1, 14, 40 e 3, 3, 10; *rem.* 722; *epist.* 2, 78 e 7, 188; *fast.* 2, 226; 3, 148; 5, 682 e 6, 242; *Pont.* 2, 7, 62; *Ibis* 128 e 168.

<sup>347</sup> MART. *epigr.* 4, 11, 10; 7, 24, 2; 9, 65, 8 e 12, 48, 14.

***perfidus...homo***: il nesso non trova riscontri nella poesia latina, mentre è maggiormente usato in prosa, soprattutto dopo il IV secolo<sup>348</sup>.

## v. 11

Il verso, costituito principalmente da dattili, è caratterizzato da un ritmo veloce e dalla presenza di numerose cesure e dieresi al suo interno: si trovano infatti le cesure tritemimera, pentemimera ed eptemimera, oltre alla dieresi bucolica. Questo espediente permette di soffermarsi maggiormente, durante la lettura, sulle parole che costituiscono il fulcro di quanto l'autore esprime attraverso il congiuntivo ottativo.

Il suono ripetuto della *e* amplifica la sensazione di sicurezza<sup>349</sup> che il mondo cristiano proverà sotto il principato di Giustiniano.

***Caesare te***: all'ablativo *Caesar* compare undici volte in prima posizione in tutta la tradizione poetica, in Orazio, Propertio Ovidio, Lucano e Stazio, ma solo gli ultimi due autori lo collocano in prima posizione del verso esametro<sup>350</sup>. L'ablativo assoluto *Caesare te* invece si trova solamente in questo *Carmen Apologeticum*<sup>351</sup>, senza avere altri riscontri in poesia.

La posizione del nesso, che si colloca prima della cesura tritemimera, evidenzia l'ablativo assoluto, formando una pausa di senso oltre a quella ritmica.

***celebres...triumphos***: l'aggettivo *celebres* compare altre tre volte nella poesia latina tra la cesura semiternaria e quella semiquinaria in Ovidio e in Prisciano<sup>352</sup>, mentre *triumphos* è molto frequente alla fine del verso esametro. In nesso trovano riscontro

---

<sup>348</sup> Prima si hanno solamente CVRT. 5, 12, 1 e PLIN. *epist.* 2, 20, 5. Poi, a partire da AMBR. *spir.* 3, 6, 36, il nesso ricorre con più frequenza.

<sup>349</sup> Cfr. *supra*, v. 3.

<sup>350</sup> LVCAN. *Phars.* 7, 330; 9, 273 e 10, 65; STAT. *silu.* 5, 1, 144.

<sup>351</sup> Ancora ai vv. 13 e 18.

<sup>352</sup> OVID. *ars* 1, 97 e *met.* 13, 261; PRISC. *periheg.* 567.

solo in un testo della *Anthologia Latina*<sup>353</sup> e nelle *Laudes Dei* di Draconzio<sup>354</sup>, mentre lo stesso Giuliano ne fa uso nella sua *Historia Wambae*<sup>355</sup>.

**portet**: tra cesure pentemimera ed eptemimera occorre cinque volte in poesie latine<sup>356</sup>. In questo caso la posizione tra le pause del verso conferisce al congiuntivo ottativo una particolare rilevanza all'interno dello stesso.

**celebres...noua Roma triumphos**: si tratta di un esplicito richiamo al verso di Corippo

«[...] celebret noua Roma triumphis»

nella *Laus Iustini*<sup>357</sup>. La presenza di questa riga ripresa dal testo corippiano permette di fissare il *terminus post quem* per la composizione del componimento al 1581. L'*editio princeps* del *Panegyricus in laudem Iustini Augusti* risale infatti a quell'anno, quando Miguel Ruiz de Azagra pubblicò il testo della lode, fino ad allora sconosciuta, rinvenuto in un manoscritto visigotico del X secolo<sup>358</sup>. Certamente Higuera aveva a disposizione il panegirico, recentemente riportato alla luce<sup>359</sup>, quando falsificò i *Carmina Apologetica* e da quest'opera derivò numerosi passi e idee per i suoi componimenti.

---

<sup>353</sup> Testo 198 R = 189 ShB, intitolato *Verba Achillis in parthenone, dum tubam Diomedis audisset*; il testo si trova alla riga 81.

<sup>354</sup> DRAC. *laud. dei* 2, 804.

<sup>355</sup> Si ritrova sia nel titolo che al capitolo 29.

<sup>356</sup> In HOR. *epist.* 1, 16, 72, STAT. *Theb.* 11, 508, SIL. ITAL. *Pun.* 5, 89, MART. *epigr.* 10, 14, 1 e ALC. AVIT. *carm.* 4, 383.

<sup>357</sup> CORIPP. *Iust.* 4, 141, già segnalato dall'edizione di Antès 1981, p. 78, dal quale dipende Ramírez de Verger 1985, p. 188.

<sup>358</sup> Cfr. le edizioni di Romano 1970, Cameron 1976, Antès 1981 e Ramírez de Verger 1985, oltre a Ramírez de Verger 1988 per la storia del testo di Corippo.

<sup>359</sup> Lui stesso dichiara, a pagina 320 del *Chronicon Liutprandi*, di aver letto degli *scholia* di Ruiz de Azagra a margine dei versi del vescovo africano *Verecundus Iuncensis* (VI sec.) «ex codice Gothico uetusto in membrana»: si riferisce al manoscritto Madrid 10029 da cui Azagra trae il testo per l'*editio princeps* della *Laus Iustini* di Corippo del 1581. Il codice nel 1587 passa alla biblioteca di Toledo, ivi portato dal gesuita Juan Bautista Pérez, dove Higuera deve aver letto gli *scholia* a margine del testo scritti da Ruiz de Azagra.



## vv. 11-12

***noua Roma... / ...Roma uetus***: chiasmo. La *noua Roma* è uno dei *topoi* della letteratura poetica medievale; in contrapposizione alla *uetus Roma* indica la città di Costantinopoli<sup>360</sup> e, per sineddoche, l'Impero bizantino che, secondo la concezione, anch'essa medievale, di *translatio imperii*, era l'erede dell'Impero romano e pertanto l'unico in grado di garantire la pace del mondo cristiano.

Le espressioni *Roma noua* e *Roma uetus* non vengono mai usate da Giuliano di Toledo nei suoi testi, ma sono echeggiate negli atti del XIV Concilio di Toledo (684), dove, al canone 2, è presente la locuzione *antiqua Roma*: se la revisione dei concili è davvero stata operata dal primate, come sembra<sup>361</sup>, può essere annoverata tra le occorrenze nei suoi testi.

## v. 12

***Roma uetus***: si tratta della città di Roma e anche qui, come al verso precedente, in senso più ampio indica l'Impero romano. Il nesso in poesia trova riscontro in Prisciano<sup>362</sup>, dove l'autore, come nei versi in esame, si augura che presto le due città si riuniscano sotto lo stesso Cesare. *Vetus* in ultima posizione del pentametro è usato raramente<sup>363</sup>.

---

<sup>360</sup> Già all'atto di fondazione della città l'imperatore Costantino aveva voluto fondare una seconda Roma. L'espressione viene usata per la prima volta dal filosofo Temistio intorno alla metà del IV sec. (*Or.* 3, 42c), diventando poi un luogo comune nel VI secolo. Cfr. a riguardo Antès 1981, nota a 1, 344 e Straumann 2009, c. 1179.

<sup>361</sup> Cfr. Díaz y Díaz 1958, p. 840, specialmente nota 80 e *supra*, p. 21.

<sup>362</sup> PRISC. *Anast.* 242; è anche la prima volta che compare nella letteratura latina con questo significato: prima trova riscontro solo in TAC. *ann.* 15, 38, che usa il nesso parlando dell'incendio che devastò Roma durante il principato di Nerone, e nel *Codex Theodosianus* (16, 2, 45).

<sup>363</sup> Altre nove volte in tutto: LAVREA *epigr.* 4; OVID. *trist.* 4, 6, 36; MART. *epigr.* 10, 101, 2 e 11, 7, 6; LACT. *Phoen.* 66; RVT. *NAM. red.* 1, 226; VEN. FORT. *carm.* 1, 15, 18; 3, 6, 12 e 10, 6, 18.

### v. 13

Ricalca nella struttura metrica il verso 11, con il quale condivide le cesure tritemimera, pentemimera ed eptemimera e la rima finale; rispetto al precedente vi è una inversione tra il verbo e l'aggettivo che produce un chiasmo all'interno delle due righe:

«Caesare te | celebres | portet | noua | Roma triumphos»

«Caesare te | referat | uirides | ecclesia lauros»

La prevalenza di piedi dattili conferisce velocità al verso, mentre la ripetizione della *e* richiama la sensazione di serenità (come ai vv. 3 e 11) dovuta alle vittorie che l'imperatore assicurerà alla Chiesa.

**Caesare te:** anafora. Come nel verso 11 l'ablativo assoluto si trova prima della cesura tritemimera, venendo in questo modo staccato dal resto del verso dal punto di vista ritmico.

**uirides...lauros:** metonimia. In nesso occorre cinque volte<sup>364</sup> nella letteratura latina fino al III secolo, dopodiché il suo utilizzo aumenta, perlopiù in opere di carattere culinario e medico, nelle quali tuttavia perde il significato retorico.

**uirides:** l'aggettivo viene spesso inserito tra la cesura pentemimera e quella eptemimera nel verso esametro<sup>365</sup>.

**lauros:** questo sostantivo viene impiegato molto di frequente nella clausola dell'esametro: all'accusativo plurale ritorna in otto passi<sup>366</sup>.

### v. 14

**haeretica conditio:** in nesso le due parole si trovano esclusivamente in questo testo.

---

<sup>364</sup> In STRABO *trag.* 1, VERG. *Aen.* 5, 246, OVID. *ars* 2, 3, VAL. FL. *Argon.* 4, 334 e FEST. 254; solo in Ovidio però si trova alla stessa giacitura metrica.

<sup>365</sup> Diciotto occorrenze in questa posizione, di cui LVCR. *rer. nat.* 2, 805, VERG. *ecl.* 2, 30, OVID. *met.* 2, 371, MART. *epigr.* 1, 101, 3 e CORIPP. *Iust.* 4, 19 sono solo alcuni esempi.

<sup>366</sup> VERG. *ecl.* 6, 83; 8, 13 e 8, 82; STAT. *silu.* 4, 2, 9; NEMES. *ecl.* 4, 64; CLAVD. *Stil. cos.* 1, 384; RVT. NAM. *red.* 1, 459; CORIPP. *Ioh. praef.* 1.

*haeretica*: in poesia è molto raro e si trova in due righe di Prospero e una di Aratore<sup>367</sup>. In prosa è più frequente, a partire da Tertulliano<sup>368</sup>: lo stesso Giuliano ne fa uso nel suo *Apologeticum de tribus capitulis* e nel *Liber Anticimen*<sup>369</sup>.

#### **vv. 15-18**

La terza sezione del componimento si apre ancora con una frase al congiuntivo ottativo, con la quale l'autore augura che l'eresia monotelita venga sconfitta. A questa viene fatta seguire una inaspettata apostrofe a papa Benedetto II, salvo poi riprendere il filo con il resto del testo attraverso l'anafora di *Caesare te*, questa volta ripetuto nel pentametro.

L'inserimento in questa sede del poemetto dell'apostrofe al papa provoca una rottura nell'unità dei versi, che viene ristabilita dall'anafora al rigo 18, lasciando intendere che, nonostante il testo sia specificamente diretto all'Imperatore bizantino, anche Benedetto II, in quanto ministro di Dio in Terra, dovesse prendere parte alla rinascita dell'Impero romano al fianco di Giustiniano, braccio armato di Dio. Pertanto il repentino cambio di interlocutore viene qui usato come espediente retorico per presentare il Sommo Pontefice nelle vesti di *magister*, guida dell'Imperatore, presente anche all'atto della lettura del componimento.

#### **v. 15**

La struttura del verso, che vede una parola composta da cinque sillabe (due brevi e tre lunghe) prima della cesura pentemimera dell'esametro, è abbastanza frequente in poesia, con 252 passi così costruiti; in relazione con la cesura eptemimera e la sinalefe al quinto piede invece si ritrova solo in Lucrezio e Virgilio<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> PROSP. *ingrat.* 63 e 82 e ARATOR *apost.* 2, 611.

<sup>368</sup> La prima occorrenza è in TERT. *praescr.* 6.

<sup>369</sup> Nell'*Apologeticum* in quattro passi ai capitoli 12 e 13; tre volte nel *Liber Anticimen*, capitoli 91, 150 e 168 *responsiones*.

<sup>370</sup> LVCR. *rer. nat.* 6, 649 e VERG. *georg.* 2, 259.

L'iterazione delle vocali *a* e *o*, unita alla prevalenza di spondei, rallenta il ritmo del verso, producendo un senso di solennità.

***Monothelitae***: escluso il testo in esame, il termine non ha altre occorrenze nella poesia; compare invece in prosa in 39 brani di 9 autori diversi, a partire dal IX secolo, dei quali 10 in Anastasio Bibliotecario nella *Chronographia Tripertita*, particolarmente nelle traduzioni da Teofane<sup>371</sup>, e 17 in Roberto Bellarmino, arcivescovo gesuita vissuto a cavallo tra XVI e XVII secolo<sup>372</sup>.

***subdant colla***: metonimia. Il nesso è molto usato, in particolare nei testi a partire da Prudenzio<sup>373</sup>. *Subdant* inserito tra le due cesure si trova così evidenziato, sottolineando il gesto dell'inchino alla vera fede cristiana.

***papa***: all'ultimo piede dell'esametro ricorre in Prudenzio e Aratore<sup>374</sup>, ma solo nel primo il sostantivo è al caso vocativo; altri passi che riportano il vocativo collocano preferibilmente il termine in penultima posizione<sup>375</sup>.

## **vv. 15-16**

***papa / pastor sancte***: *enjambement* forte che mette in evidenza il nuovo interlocutore del testo; in nesso, le tre parole non compaiono mai nella letteratura latina, mentre prese a coppie trovano maggiore riscontro.

---

<sup>371</sup> Alle pp. 206-270.

<sup>372</sup> Nelle sue *Disputationes de controuersiis Christianae fidei*, una successione di dispute contro la Riforma Protestante circa le questioni di fede (cfr. Motta 2016, p. 808).

<sup>373</sup> Prima di lui, il verbo *subdo* è spesso sostituito con altri composti del verbo *do*; a partire da PRVD. *ham.* 469, gli autori successivi usano solo il nesso così come nel testo in esame, soprattutto col verbo all'infinito.

<sup>374</sup> PRVD. *perist.* 11, 127 e ARATOR *ad Parth.* 87.

<sup>375</sup> Così ARATOR *ad Vigil.* 3; VEN. FORT. *carm.* 1, 12, 7; 1, 13, 1; 1, 15, 15; 5, 17, 5 e 8, 17, 5.

## v. 16

La particolare costruzione di questo pentametro, che vede una parola costituita da cinque sillabe dopo cesura strutturale, ricorre altre quattordici volte, principalmente in Venanzio Fortunato e Marziale<sup>376</sup>.

*pastor*: al primo piede di un pentametro ricorre al nominativo altre cinque volte, soprattutto nei componimenti di Venanzio Fortunato<sup>377</sup>.

*sancte*: in poesia viene preferito ad anticipare la cesura del pentametro, dove lo si trova circa in metà delle occorrenze totali<sup>378</sup>.

*clauigeroque Petro*: col significato di ‘portatore di chiavi’<sup>379</sup>, *clauiger* ha una distribuzione particolare nel corso dei secoli: usato per la prima volta da Ovidio in riferimento al dio Giano<sup>380</sup>, viene ripreso da Optaziano Porfirio<sup>381</sup> nel IV secolo e nello stesso periodo adattato per indicare san Pietro da parte dell’antipapa Felice II<sup>382</sup>. Un secolo più tardi anche papa Anastasio II<sup>383</sup> accosta l’epiteto all’apostolo; l’aggettivo viene recuperato poi nel VI secolo da Aratore, cui segue Aldelmo di Sherborne<sup>384</sup>. Pertanto, fino all’VIII secolo *clauiger* viene usato con questo significato in tutto sei volte<sup>385</sup>. Dopodiché il termine rifiorisce a partire dal IX secolo, per arrivare tra XI e XIII a un impiego più frequente nella letteratura<sup>386</sup>.

---

<sup>376</sup> Adoperano questa struttura rispettivamente sette e quattro volte, seguiti da Ovidio con due e Propertio e sant’Ambrogio con una.

<sup>377</sup> VEN. FORT. *carm.* 4, 4, 20; 5, 3, 32 e 5, 8, 2; gli altri passi in cui compare in prima posizione sono PROP. *eleg.* 4, 1, 24 e OVID. *trist.* 4, 1, 12. Declinato diversamente è posizionato al primo piede in sedici brani, la metà in opere di Venanzio Fortunato.

<sup>378</sup> In totale 54 volte su 125.

<sup>379</sup> Lo stesso termine può voler dire, infatti, anche ‘portatore di clava’, da *claua* + *gero*, mentre in questo caso è formato da *clauis* + *gero*. Con il primo significato compare solamente in Ovidio e Silio Italico come epiteto dell’eroe Ercole (cfr. *TLL* III, s.v. *1. clauiger*, c. 1316).

<sup>380</sup> OVID. *fast.* 1, 228.

<sup>381</sup> OPT. PORF. *carm.* 18, 29.

<sup>382</sup> EPIST. pontif. Migne 13, 22C.

<sup>383</sup> EPIST. pontif. Thiel *Anast.* 2.

<sup>384</sup> Quest’ultimo nell’VIII secolo: ARATOR *act.* 1, 899 e ALDH. SCIR. *prosa de uirginitate* 55.

<sup>385</sup> Tredici, contando anche le volte in cui il significato è quello di ‘portatore di clava’; cfr. *supra*, n. 89.

<sup>386</sup> Lo si riscontra 71 volte nei testi compresi tra XI e XIII secolo, a fronte di 138 occorrenze fra IX e XX secolo.

Non è inverosimile pensare che una figura erudita come quella di Giuliano di Toledo avesse conosciuto questo vocabolo attraverso le sue letture, tuttavia nei di lui testi tramandati il termine non compare mai, pur menzionando san Pietro in numerosi passi.

In nesso le due parole non trovano alcun riscontro nella poesia latina.

La rima interna del secondo emistichio, rafforzata dall'*ictus*, lega in maniera più marcata il nesso:

«[...] || cláuígeróque Petró»

#### v. 17

*aeterna...pace*: il nesso compare, con *aeterna* a precedere la cesura pentemimera e *pace* dopo la dieresi bucolica, in Virgilio e Paolino di Nola<sup>387</sup>.

*sedes sacra*: è posto in una posizione preminente all'interno dell'esametro, scandito da cesura pentemimera, eptemimera e dieresi bucolica e incorniciato dal nesso *aeterna pace*. Trova un precedente in questa stessa giacitura metrica in Avieno<sup>388</sup>.

#### v. 18

*Caesare te*: ripresa anaforica del verso 13, che costituisce il *trait d'union* con la sezione precedente del componimento, attenuando la rottura che questi versi avevano provocato col cambio di interlocutore.

*Iustiniane*: in penultima posizione del pentametro dopo la cesura strutturale compare una sola volta in letteratura, mentre è più frequente nella stessa posizione di versi esametri<sup>389</sup>.

---

<sup>387</sup> VERG. *Aen.* 12, 504 e PAVL. NOL. *carm.* 13, 18.

<sup>388</sup> AVIEN. *Arat.* 447.

<sup>389</sup> Nel pentametro in VEN. FORT. *carm.* 10, 19, 16; nell'esametro invece compare in quattro passi di Corippo: *Ioh.* 2, 24, *Iust.* 2, 126; 4, 265 e 4, 335.

## vv. 19-20

Questo distico funge da *explicit* del testo poetico, creando assieme all'*incipit* la cornice del componimento. Nei due versi l'autore ammonisce l'imperatore a seguire i precetti del *magister/papa* Benedetto per vivere felicemente.

Anche questa sezione è segnalata dal forte *enjambement* tra i versi, che separa verbo (*adora*) e complemento oggetto (*iussa*).

## v. 19

*Viue...dat...adora*: l'iterazione dell'imperativo ricorda l'epistolario *ad Lucilium* di Seneca, a rimarcare un simile intento precettivo<sup>390</sup>.

*Viue diu*: è poco frequente nella poesia e prosa classica, con altre tre occorrenze totali<sup>391</sup>, che si riducono a zero nei testi tardoimperiali e medievali; viene ripreso solo a partire dal XV secolo<sup>392</sup>.

## v. 20

*felix sic...eris*: gli accenti provocano una assonanza nel verso, in concomitanza della cesura strutturale e della fine della linea, che sembra voler creare una rima interna, ultimo vezzo a chiusura del componimento.

---

<sup>390</sup> L'uso ripetuto dell'imperativo ricorre ad esempio nell'*incipit* della prima epistola morale SEN. *epist.* 1, 1 «Ita fac [...] uindica [...] collige et serua», o ancora in 10, 4 «Sic loquere, sic uiue; uide [...]», 10, 5 «Vide ergo [...] sic uiue [...] sic loquere [...]», 23, 3 «Hoc [...] fac [...] disce [...]», 23, 6 «Fac [...] disce et conculca [...] specta [...] gaude», 47, 13 «uiue [...] admitte [...]», 117, 33 «fac [...] fac [...] fac [...] fac [...]» 120, 6 «Viue [...] et gaude [...]»

<sup>391</sup> VERG. *app. Maecen.* 2, 171, TIB. *eleg.* 1, 6, 63 e STAT. *silu.* 2, 3, 43.

<sup>392</sup> In PIVS II *epist.* 42.

---

### 4.3: *Carmen Apologeticum 2* (PL 96, 814)

#### 4.3.1: Testo

Rescripsit Iulianus, et adhuc mordet; et iussit Iulianum, communicato consilio suo cum Rege Egicane, cogi Toleti Concilium Episcoporum Gentis Gotthicae, et suae nationale et uniuersale, I. anno Regis Egicanis: et illic lectis Epistolis explicuit se, et fecit alium Apologeticum cum carmine in laudem sancti papae Sergii, qui successerat post alios Benedicto anno DCLXXXVII. missis etiam tribus uiris sapientissimis sanctissimisque ex Clericis S. Ecclesiae Toletanae, ut res tanta postulabat, scilicet Felice Archipresbytero, Vlisando Archidiacono, Musairo primicerio uel Subdiacono, cum litteris, ac carmine. Lectis litteris ac libro, approbavit eum sanctus Papa Sergius, et legendum omnibus dedit: et actis gratis de labore et pietate, remisit cum reliquiis, et sua benedictione Nuntios cum litteris responsalibus. Carmina haec sunt deprompta ex eiusdem S. Iuliani Epigrammatis, quae sunt in libro M.S. S. Iustae:

*Ad te mitto libens codicem, sanctissime Sergi,*  
*qui regis innumeras et moderaris oues.*  
*Inclya peruasit nos laudum fama tuarum,*  
*quod bonus et clemens sis, pietatis amans.*  
*Pectore, uoce refers uiuendique ordine Christum,* 5  
*cuius et in terris fungeris officio.*  
*Viue diu nobis et mundo, candide Sergi,*  
*cui Iulianus ouans oscula dat pedibus.*  
*Accipe clementi, Sergi sanctissime, uultu*  
*scripta mea; excubias corrige, Papa, meas.* 10  
*Perlege quodcumque est, quod epistula nostra docebit,*  
*atque animo exiles curre labente notas.*  
*Est censura Dei tua, quidquid dixeris ipse,*  
*hoc Deus in caelo duxerit esse ratum.*  
*A Domino Christo summa est concessa potestas,* 15



*claudere qui caelos, et reserare, uales.*  
*Ergo Pater Sergi, paruo benedicito fratri,*  
*ut fluat in nostrum gratia larga caput.*  
*Regis Egicani, populi memorare fidelis,*  
*Pontificum benedic plebibus inde tuis.* 20  
*Rore tuo uernabit ager Hispanus abunde,*  
*Catholicamque colet tempus in omne fidem.*  
*Quam fera tempestas Phlegethontis turbine nulla*  
*auferet ex linguis pectoribusque piis.*  
*Hei mihi, quam timeo ne nos malus implicet error,* 25  
*demur et infandis gentibus opprobrio.*  
*Africa plena uiris bellacibus arma minatur,*  
*inque dies uictrix gens Agarena furit.*  
*Ne meus iste metus sit uerus, uindice Christo,*  
*ora pro populis, optime Papa, tuis.* 30  
*Vt Deus auertat nostra a ceruice securim,*  
*detque pius ueniam, te lacrimante, reis.*



*Perciò, padre Sergio, benedici l'umile fratello,  
affinché nella nostra testa fluisca una così grande grazia.  
Ricordati del popolo del fedele re Egica,  
benedici da lì la tua folla di vescovi. 20  
Il suolo ispanico rifiorirà abbondantemente con la tua rugiada,  
e coltiverà la fede cattolica in ogni tempo.  
Che nessuna impetuosa tempesta nel vortice del Flegetonte  
strapperà dalle lingue e dai cuori giusti.  
Ahimè! Come temo che il funesto sbandamento ci coinvolga, 25  
e che veniamo assimilati a indicibili genti con disonore.  
L'Africa, piena di uomini bellicosi, minaccia le armi,  
e alla luce del giorno il popolo Agareno vittorioso infuria.  
Affinché questo mio timore non sia vero, con Cristo vendicatore,  
prega per i tuoi popoli, ottimo papa. 30  
Affinché Dio allontani la scure dal nostro collo,  
e , pio, perdoni i colpevoli, mentre tu sei in lacrime.*

### 4.3.3: Commento

L'elegia, come viene affermato nelle poche righe poste a presentazione del testo nelle note di Higuera, doveva essere stata scritta in occasione dell'invio a Roma del secondo *Apologeticum*, con il quale la Chiesa spagnola avrebbe dovuto schierarsi a favore delle risoluzioni prese durante il concilio ecumenico di Costantinopoli del 680-681. A differenza del primo *carmen*, questo non è stato registrato da alcuna fonte medievale, pertanto la sua autenticità poggia su una base ancor più labile. Inoltre a tradirne la falsificazione concorre anche la veloce successione dei papi che da Leone II a Sergio I sedettero sul soglio pontificio: dal 682 al 687 infatti si susseguirono ben cinque vescovi di Roma.

Negli atti del XV Concilio di Toledo viene fatto riferimento alla disputa teologica tra Benedetto II e Giuliano, con il conseguente invio da parte della Chiesa spagnola di un nuovo testo che spiegasse quanto contestato dal papa<sup>393</sup>. Il testo conciliare riporta parte dell'*Apologeticum de tribus capitulis* inviato a Roma, affermando che due anni prima, ovvero nel 686, era stata data risposta al pontefice sulle questioni del VI Concilio Generale di Costantinopoli. Come già visto al principio di questo capitolo<sup>394</sup>, il 2 agosto di quell'anno moriva papa Giovanni V, al quale successe in ottobre papa Conone: pertanto è impossibile che la missiva del 686 fosse stata indirizzata a Sergio I, che diventerà pontefice solo sul finire del 687<sup>395</sup>.

Il componimento può essere diviso in cinque sezioni, sulla base dei contenuti:

1. i primi sei versi costituiscono l'*incipit*, nel quale il poeta, rivolgendosi in prima persona al pontefice, ne elogia le qualità che lo avvicinano alla perfezione cristiana;
2. la seconda sezione è formata dai versi 7-12, nei quali l'autore si spende in una sequenza di frasi volte a sminuire la propria opera teologica (l'*Apologeticum de*

---

<sup>393</sup> *Sacrorum Conciliorum* XII, c. 10 (= IVL. TOLET. *Apologeticum de tribus capitulis* 1).

<sup>394</sup> Cfr. *supra*, pp. 53-54.

<sup>395</sup> Si rimanda a Berto 2000, pp. 554-556 e Bertolini 1983, pp. 21-25 per la trattazione degli avvenimenti che portarono alle elezioni, rispettivamente, di Giovanni V e Conone.

*tribus capitulis*), imperfetta perché ancora non passata al vaglio di Roma (*dubitatio*);

3. i versi da 13 a 18 formano il terzo comparto e sono incentrati sulla similitudine tra il potere divino sulle anime e il potere del pontefice sugli scritti teologici;
4. la quarta sezione comprende i versi dal 19 al 24 ed è caratterizzata dalla metafora agreste che paragona la preghiera di Sergio I alla rugiada, linfa vitale per i campi ispanici;
5. gli ultimi otto versi concludono il componimento esplicitando il grande timore dell'autore nei confronti della sua terra a causa delle popolazioni musulmane che minacciano sempre più da vicino i confini della *Hispania*.

L'intera *laus* è caratterizzata da un tono solenne, dato dai numerosi versi che presentano prevalenza di spondei<sup>396</sup>; inoltre, le citazioni di parabole neotestamentarie e i richiami classici pervadono, elevandolo, il linguaggio del testo, in ottemperanza alle aspettative poste dalla forma elegiaca.

#### **vv. 1-6**

Questa sezione del componimento racchiude le prime lodi che l'autore scrive in onore del pontefice. A differenza della successiva sezione, qui non vi è ancora traccia della professione di inadeguatezza nella quale si profonde il poeta, ma il papa viene fin dal principio moralmente assimilato a Cristo e le sue doti di buon pastore riecheggiano fino alla penisola iberica.

L'uso della prima persona e del vocativo in principio del testo ricrea un'atmosfera epistolare in perfetta sintonia con quanto presentato nelle righe di prefazione di Higuera, ma i toni panegirici rimandano all'*In laudem Anastasii* di Corippo: il componimento è

---

<sup>396</sup> Cinque versi a maggioranza spondei contro tre costituiti prevalentemente da dattili e otto con equilibrio tra i due.

infatti debitore al poeta africano della metafora naturalistica<sup>397</sup> e dei temi tipici del genere panegirico della *dubitatio*, delle lodi alle virtù del destinatario e della *pietas*<sup>398</sup>.

La lettera apre alle tematiche di carattere moraleggiante, riecheggiando il rapporto di subordinazione, sia morale che tecnica, tra il papa/*magister* e il vescovo/*discipulus*, e alla tradizione epistolare in versi del periodo classico rappresentata in modo particolare da Ovidio, a cui l'autore si richiama per la scelta metrica.

#### v. 1

***Ad te mitto libens codicem***: il primo emistichio del verso richiama un pentametro di Venanzio Fortunato, nel quale il vescovo di Poitiers si rivolge all'amico Gregorio di Tours:

«Ad te, care pater, carmina missa uelim»<sup>399</sup>.

Oltre alla concordanza dei termini impiegati, che vede le uniche differenze nell'opposizione *carmina/codicem*<sup>400</sup> e *uelim/libens*, anche la struttura prosodica viene ricalcata nell'emistichio dell'esametro:

«Ād tē [...] || cārmīnā mīssā uēlīm»

«Ād tē mīttō | libēns | cōdīcēm [...]»

***mitto***: al secondo piede del verso, in cesura del secondo trocheo, viene usato esclusivamente da Marziale e Giovenco<sup>401</sup>. Non sembra avere una posizione in cui viene preferito, ma ricorre maggiormente in clausola del verso.

---

<sup>397</sup> Richiama la metafora della sorgente (l'imperatore Giustino) dalla quale il mondo intero si abbevera, compresi l'autore del panegirico e l'albero (Anastasio) che con i suoi frutti sfama il poeta (CORIPP. *Anast.* 18-22).

<sup>398</sup> Riscontrabili rispettivamente ai versi 10-12, 3-5 e 30-32. Cfr. von Albrecht 1999, p. 331.

<sup>399</sup> VEN. FORT. *carmin.* 8, 17, 2.

<sup>400</sup> Assimilabili tuttavia dal punto di vista semantico.

<sup>401</sup> MART. *epigr.* 7, 3, 1 e IVVENC. *euang.* 2, 535.

**libens:** è adoperato prima della cesura pentemimera in particolare da Cipriano Gallo e Venanzio Fortunato<sup>402</sup>; prima di Cipriano si riscontra una prevalenza di inserzioni tra cesura del terzo trocheo e semisettenaria<sup>403</sup>.

**codicem:** è una delle rare occorrenze in cui *codex* non si trova al penultimo piede di un esametro: su un totale di otto passi, infatti, figura sei volte in clausola, mentre nelle rimanenti due è inserito in prima posizione e dopo cesura pentemimera<sup>404</sup>. In questo verso viene collocato tra le due cesure principali, semiquinaria ed eptemimera.

**sanctissime Sergi:** il vocativo posto a fine riga dichiara immediatamente il destinatario dell'opera. Si tratta di papa Sergio I, eletto al soglio pontificio nel 687 dopo la morte di Conone<sup>405</sup>. Sergio, come già ricordato<sup>406</sup>, fu colui che approvò l'*Apologeticum* di Giuliano dopo la sua riscrittura, a seguito della netta critica della prima stesura da parte di Benedetto II.

## v. 2

Il primo emistichio del verso sembra richiamarne uno di Venanzio Fortunato:

«Qui regit hinc iuuenes [...]»<sup>407</sup>

«Qui regis innumeras [...]»

**regis innumeras et moderaris oues:** metafora. Si tratta di un richiamo alla parabola del buon pastore presente nel Vangelo di Giovanni<sup>408</sup>. La parabola è, ovviamente, conosciuta da Giuliano, che la cita in un passo del *Liber Anticimen*<sup>409</sup>.

---

<sup>402</sup> Alcuni esempi sono CYPR. GALL. *gen.* 606 e *leu.* 160; VEN. FORT. *carm.* 3, 30, 17 e 5, 11, 1.

<sup>403</sup> Così ad esempio in VERG. *Aen.* 8, 155, OVID. *met.* 9, 244, STAT. *Theb.* 4, 849, *silu.* 3, 5, 26 e IV-VENC. *euang.* 4, 263.

<sup>404</sup> Rispettivamente in OVID. *met.* 12, 432 e COMM. *instr.* 1, 8, 12.

<sup>405</sup> Per la vita di papa Sergio si rimanda a von Falkenhausen 2018, pp. 115-120.

<sup>406</sup> Cfr. *supra*, cap. 2, p. 18.

<sup>407</sup> VEN. FORT. *carm.* 2, 9, 28.

<sup>408</sup> VVLG. *Ioh.* 10, 11-16.

<sup>409</sup> IVL. TOLET. *Liber Anticimen* 142 *interrogatio e responsio*.

***innumeras...oues***: nella stessa giacitura metrica *innumerus* compare spesso nei pentametri della poesia latina, soprattutto in autori quali Ovidio e Marziale<sup>410</sup>; il nesso invece compare in questo tipo di versi solo in Tibullo e, con *grex* a sostituzione di *ouis*, in Marziale<sup>411</sup>.

***moderaris***: l'autore gioca sulla doppia accezione del verbo, che significa sia 'dirigere' che 'porre un freno': il pontefice non è solo colui che conduce il gregge cristiano, ma è anche quello che impone i limiti del religiosamente lecito.

In penultima posizione del pentametro, in nesso con *grex*, lo si trova in un passo di Venanzio Fortunato<sup>412</sup>.

### v. 3

La prevalenza di spondei nel verso conferisce un ritmo lento e solenne, in accordo col tono della lode scritta dall'autore; ad aumentare ancora la sfarzosità concorre la ripetizione di *a*, a cui si aggiungono i suoni di *o* e del dittongo *au*.

***Inclyta...fama***: il nesso compare nove volte nei testi poetici<sup>413</sup>, dei quali solo in *ICUR* 2, 4120 nella stessa giacitura metrica.

Negli altri testi del vescovo di Toledo *inclitus* compare due sole volte, mai in nesso con *fama*, nella prefazione al *De comprobatione sextae aetatis* e in un passo dell'*Ars grammatica*<sup>414</sup>.

***peruasit***: il verbo non trova molti riscontri nella poesia classica, mentre è più usato a partire dal periodo tardoantico<sup>415</sup>. Prima della cesura pentemimera lo si trova in tre passi<sup>416</sup>.

---

<sup>410</sup> OVID. *ars* 1, 760 e MART. *epigr.* 4, 45, 4 ad esempio.

<sup>411</sup> In TIB. *eleg.* 2, 3, 42 e MART. *epigr.* 5, 13, 8.

<sup>412</sup> VEN. FORT. *carm.* 5, 8, 10. Un altro passo in cui *moderor* è riferito al mondo animale si trova in VERG. *app. Maecen.* 1, 98.

<sup>413</sup> VERG. *Aen.* 2, 82, STAT. *Theb.* 1, 252 e 12, 331, SIL. ITAL. *Pun.* 2, 366, OPT. PORF. *carm.* 8, 19, EPIGR. *Bob.* 26, 17, ALC. AVIT. *carm.* 4, 467, ANTH. *Lat.* 850, 9 e *ICUR* 2, 4120, 13.

<sup>414</sup> IVL. TOLET. *De comprobatione praef.* 2 e *Ars grammatica* 2, 20, 38.

<sup>415</sup> Dal IV secolo, in particolare con Avieno e Ausonio: AVIEN. *Arat.* 1551 e AVSON. *prec.* 3, 8.

<sup>416</sup> SEREN. *med.* 111, AVIEN. *Arat.* 1551 e PAVL. PETRIC. *Mart.* 6, 44.



**laudum...tuarum**: il nesso è frequente in poesia, ma al genitivo plurale compare solamente in Corippo<sup>417</sup>, sebbene la giacitura metrica differisca: *laudum* si trova infatti prima della cesura efemimera e non, come in questo verso, prima della dieresi bucolica.

#### v. 4

**bonus et clemens**: i due aggettivi in correlazione non trovano riscontro in poesia, mentre in prosa vengono impiegati, nell'era cristiana, da Agostino in una citazione della *Vulgata*<sup>418</sup>. Prima di lui solamente in altri due testi compaiono *bonus* e *clemens* collegati tra loro<sup>419</sup>.

**clemens**: in identica giacitura metrica, prima della cesura del pentametro, ricorre in un testo di Ausonio dedicato a *Flavius Sanctus*, suo cognato<sup>420</sup>.

**pietatis amans**: il nesso nella stessa giacitura metrica si trova solo in Eugenio di Toledo e in Sedulio Scoto<sup>421</sup>, il primo vissuto nel VII secolo, il secondo nel IX.

#### v. 5

**Pectore, uoce**: assieme, i due ablativi si presentano solo in Venanzio Fortunato<sup>422</sup>, sebbene lì si trovino separate dalla dieresi bucolica, mentre in questo caso la separazione avviene con il resto del verso attraverso la cesura del secondo trocheo. In altri passi le due parole ricorrono preferibilmente in clausola dell'esametro, ma come *pectore uocem* o *pectore uoces*<sup>423</sup>, pertanto con una diversa funzione narrativa.

---

<sup>417</sup> CORIPP. *Anast.* 1.

<sup>418</sup> VVLG. *psalm.* 111, 5, citato in AVG. *spec.* 6 p. 39, 2.

<sup>419</sup> In PS. SALL. *rep.* 1, 1, 4 e RVT. LVP. 2, 9.

<sup>420</sup> AVSON. *parent.* 18, 4.

<sup>421</sup> EVG. TOLET. *carm.* 74, 4 e SEDVL. SCOT. *carm.* 23, 44.

<sup>422</sup> VEN. FORT. *Mart.* 2, 467.

<sup>423</sup> Alcuni esempi possono essere VERG. *Aen.* 1, 371, OVID. *met.* 15, 657, LVCAN. *Phars.* 2, 285, VAL. FL. *Argon.* 6, 496, STAT. *Theb.* 10, 189, IVVENC. *euang.* 4, 348 e PAVL. PETRIC. *Mart.* 3, 192.

***uiuendique ordine***: il nesso è presente in poesia unicamente nei versi della prima prefazione agli *Euangeliorum Libri* di Giovenco, contenente i simboli degli Evangelisti<sup>424</sup>. In prosa invece si trova in Firmico Materno<sup>425</sup> e in alcune citazioni prosastiche della suddetta *praefatio*.

## v. 6

***in terris***: viene inserito nel pentametro prima della cesura strutturale in particolare da Venanzio Fortunato<sup>426</sup>, a cui si aggiungono vari *carmina epigraphica*<sup>427</sup>.

***fungeris officio***: nel secondo emistichio del pentametro il nesso si ritrova simile in Venanzio Fortunato e in un carme epigrafico<sup>428</sup>.

***officio***: il termine si trova frequentemente in ultima posizione del verso pentametro, ma viene impiegato maggiormente in questa sede dagli autori a partire da Ausonio<sup>429</sup>.

## vv. 7-12

Seconda sezione del componimento caratterizzata dalla *captatio beneuolentiae*, con la quale l'autore, elogiando papa Sergio I, si presenta in una posizione di subordinazione rispetto al destinatario, sia dal punto di vista religioso (chiede infatti di correggere le sue *excubiae*, cioè le veglie notturne di preghiera), sia sotto l'aspetto letterario.

---

<sup>424</sup> Quasi sicuramente non giovenchiana, ma la cui paternità era già discussa all'epoca dell'edizione che ne curò F. Arévalo (cfr. la nota al v. 1 in PL 19, 53C). Contro l'attribuzione di questa *praefatio* a Giovenco è Huemer nell'edizione CSEL 24 (*praef. I*, p. XLVI).

<sup>425</sup> FIRM. *math.* 3, 7, 10.

<sup>426</sup> Sono sei delle diciassette occorrenze in questa giacitura metrica: VEN. FORT. *carmin.* 1, 17, 8; 1, 21, 38; 4, 4, 6; 10, 6, 78; 10, 7, 32 e *carmin. spur.* 1, 72.

<sup>427</sup> CLE 904, 987 e 1166; CIL 11, 4765; ICUR 2, 4109; AE 1928, 73. Tutti i *carmina* citati sono di provenienza centro-italica.

<sup>428</sup> VEN. FORT. *carmin.* 4, 23, 16 e CLE 976, 2.

<sup>429</sup> Prima del IV secolo infatti compare otto volte in clausola del pentametro; invece sono diciassette i passi da AVSON. *epiced.* 62 che lo collocano in questa posizione. È da segnalare tuttavia il massiccio utilizzo che ne viene fatto nei *carmina* epigrafici, nei quali si ritrova in ventuno occasioni.

## v. 7

Il verso presenta un tono grave, caratterizzato dalla prevalenza di spondei che ne rallentano ed elevano lo stile, in modo tale da accentuare la solennità dell'augurio che l'autore dedica al pontefice. Anche in questo caso<sup>430</sup>, l'iterazione di *o* e *u* concorrono all'innalzamento di tono, che prosegue nel verso successivo del distico, creando una continuità di suono che aumenta ulteriormente il *pathos* dei versi.

***Viue diu***: come già affermato al v. 19 del primo *Apologeticum*, questo nesso presenta pochi riscontri nella poesia e prosa classica e nessuno nella letteratura medievale<sup>431</sup>.

***candide***: al caso vocativo, in nesso con il nome a cui si riferisce, ricorre otto volte in poesia, in particolare nei testi di Orazio e Ovidio<sup>432</sup>; di queste, solo tre vedono il termine in penultima posizione di un esametro, dopo la dieresi bucolica<sup>433</sup>.

## v. 8

Il verso sembra voler richiamare la formula devozionale *seruorum domini seruus* che il toledano usa nell'intestazione della sua *epistula ad Modoenum*<sup>434</sup>. Sebbene in questo caso si possa riscontrare un eccesso di umiltà, la locuzione proviene da illustri predecessori: già presente nelle lettere degli Apostoli, viene recuperata da papa Gregorio Magno il quale la impiega nella *salutatio* delle epistole inviate durante il pontificato<sup>435</sup>; prima di lui anche Agostino firma le proprie lettere con la stessa formula<sup>436</sup>.

***ouans***: non viene mai inserito dagli autori prima della cesura strutturale del pentametro, venendo preferito in ultima posizione. È interessante notare come il termine venga

---

<sup>430</sup> Cfr. *supra*, v. 3 di questo *carmen*.

<sup>431</sup> Cfr. *supra*, p. 77.

<sup>432</sup> Le otto occorrenze sono: HOR. *epod.* 14, 5; *carm.* 1, 18, 11; *sat.* 1, 10, 86; *epist.* 1, 4, 1; LYGD. *eleg.* 6, 1; OVID. *fast.* 3, 772; *trist.* 1, 11, 35 e 4, 10, 132.

<sup>433</sup> In HOR. *sat.* 1, 10, 86; *epist.* 1, 4, 1 e OVID. *trist.* 1, 11, 35.

<sup>434</sup> IVL. TOLET. *epistula ad Modoenum, praef.*

<sup>435</sup> La formula *seruus seruorum dei* si trova anche nella lettera dedicatoria delle *Moralia in Iob* inviata a Leandro di Siviglia.

<sup>436</sup> AVG. *epist.* 130, *salutatio*, ma anche *bon. uiduit., salutatio*.

usato principalmente da autori epici nell'antichità, da Virgilio a Silio Italico, da Valerio Flacco a Stazio<sup>437</sup>, mentre un uso più diversificato ne fanno i poeti cristiani<sup>438</sup>.

***oscula dat pedibus***: il nesso, che indica la sottomissione di Giuliano in quanto *seruus seruorum*, fa parte della tradizione letteraria cristiana delle origini<sup>439</sup>, ma in particolare si ritrova nel VII secolo nella liturgia ispanica e nell'agiografia dei vescovi di Mérida<sup>440</sup>.

## v. 9

Il verso ricalca, sia nella struttura che nella scelta delle parole, quello ovidiano dei *Fasti* (1, 3):

«Excipe | pacato, | Caesar | Germanice, | uultu»

somiglianza che continua anche al pentametro seguente, in cui si trova il complemento oggetto dopo un forte *enjambement* («Accipe[...] / scripta mea»).

Molto simile pure il verso di Prisciano (*Anast.* 1):

«Accipe | Romanum | clementi | pectore | carmen»

Anche in questo caso la prevalenza di spondei sottolinea il carattere elevato dell'esametro, che prosegue nella *captatio beneuolentiae* e nella professione di inadeguatezza da parte dell'autore.

***clementi...uultu***: le due parole compaiono in nesso per la prima volta nel *Sacramentarium Gregorianum*, dell'VIII secolo. Nel corso dell'Impero romano, *clemens* è diventato attributo tipico degli imperatori<sup>441</sup>, pertanto usando questo epiteto l'autore compie un parallelo tra la figura dell'Imperatore e quella del Papa, ponendoli sullo stesso piano dal punto di vista politico.

---

<sup>437</sup> Alcuni esempi: VERG. *Aen.* 5, 331; VAL. FL. *Argon.* 3, 223; STAT. *Theb.* 10, 849; SIL. ITAL. *Pun.* 11, 259.

<sup>438</sup> DAMAS. *carm.* 71, 16; PAVL. NOL. *carm.* 21, 335; CYPR. GALL. *leu.* 58; PAVL. PETRIC. *Mart.* 6, 232; ARATOR *apost.* 1, 162 e CORIPP. *Ioh.* 5, 262.

<sup>439</sup> A partire dal III secolo con Tertulliano (TERT. *adu. Marc.* 4, 13), ma la figura era già presente nel Nuovo Testamento (per il quale si rimanda alla VVLG. *Luc.* 7, 38).

<sup>440</sup> In *Hymnodia hispanica* 65, 28 e *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* 1.

<sup>441</sup> Cfr. *TLL* III, s.v. *clemens*, cc. 1331-1333.

*clementi*: viene generalmente preferito dopo la cesura pentemimera, mentre prima della pausa non ricorre, così declinato, in alcun altro componimento<sup>442</sup>.

#### v. 10

*scripta mea*: in nesso le due parole compaiono in totale sette volte nella poesia latina<sup>443</sup>, sebbene nessuna di queste nella stessa giacitura metrica. Lo scritto cui fa riferimento l'autore è l'*Apologeticum de tribus capitulis*, che Giuliano aveva spedito a Roma per ottenerne l'approvazione da parte del pontefice. Continuando nell'elegia questo *Apologeticum* viene definito ancora *excubiae*, *epistula* e *notae*, in un *climax* discendente che accentua l'inadeguatezza di quanto scritto in confronto alla magnificenza di papa Sergio I.

*excubias*: metonimia. Inizialmente le *excubiae* erano le due parti in cui veniva divisa la giornata per il cambio della guardia<sup>444</sup>, che per metonimia sono passate ad indicare il 'fare la guardia' in quelle ore; nel periodo medievale il termine subisce un'ulteriore traslazione di significato e diventa la 'veglia notturna' (per fare la guardia o meno); nel linguaggio ecclesiastico si trasforma in seguito nella veglia per la preghiera notturna<sup>445</sup>.

*corrige*: è l'unica occorrenza in un verso pentametro del verbo all'imperativo presente, dopo la cesura strutturale che mette in risalto il termine e, con esso, uno dei punti salienti della dichiarazione di carenza di competenza.

#### v. 11

L'intero verso è ripreso, senza troppe modifiche, da Ovidio, *epistulae heroides* 4, 3:

«Perlege, quodcumque est. Quid epistula lecta nocebit?»

---

<sup>442</sup> In seconda posizione viene infatti preferito al caso nominativo, come in PRISC. *Anast.* 43 e CORIPP. *Iust.* 1, 34; dopo la cesura pentemimera si trova in CATVLL. *carm.* 64, 272, VAL. FL. *Argon.* 6, 747, CLAVD. *carm. min.* 25, 120, PRISC. *Anast.* 1 e VEN. FORT. *carm.* 5, 10, 3.

<sup>443</sup> In HOR. *sat.* 1, 4, 22; PROP. *eleg.* 2, 10, 8 e 2, 13, 12; OVID. *ars* 3, 340; *trist.* 4, 1, 94; *Pont.* 4, 2, 37; PHAEDR. *fab.* 4, 7, 1.

<sup>444</sup> Cfr. Le Bohec 2010, c. 408 e ISID. *orig.* 9, 3, 42.

<sup>445</sup> Cfr. MLLM s.v. *excubiae*, pp. 389-390.

Ad eccezione del primo emistichio, che non presenta modifiche, nel secondo viene mantenuta l'assonanza tra le parole, con il verbo in finale di riga che riprende anche la coniugazione di quello nel verso ovidiano:

«Perlege, quodcumque est. Quid epistula lecta nocebit?»

«Perlege quodcumque est, quod epistula nostra docebit»

Si tratta del richiamo a Ovidio più evidente fatto dall'autore.

La prevalenza di piedi dattili nel verso ne aumenta la velocità, fornendo così l'immagine del *discipulus* che davanti al *magister* attende impaziente la correzione del proprio lavoro.

#### v. 12

I due emistichi del pentametro presentano un simile costrutto, che vede alternare in un chiasmo interno sostantivi e aggettivi (*animo exiles [...] labente notas*).

***animo...labente***: in nesso i due vocaboli si trovano in poesia unicamente in Virgilio, nella variante di alcuni manoscritti<sup>446</sup>, mentre in prosa è presente in quattro passi<sup>447</sup>.

***exiles...notas***: il nesso non presenta riscontri nella letteratura poetica latina, così come in quella in prosa.

#### vv. 13-18

Questi versi formano la terza sezione dell'elegia caratterizzata dalla metafora, che continua la *captatio benevolentiae* verso il papa, con toni più elevati, sottolineando come la sapienza del pontefice sia ispirata direttamente da Dio: come Dio ha la possibi-

---

<sup>446</sup> A onor del vero in quasi tutti i manoscritti della tradizione dell'*Eneide*. Viene però considerata *lectio faciliior* dall'editore, sulla scorta anche della testimonianza di Servio. Cfr. VERG. *Aen.* 4, 22 e varianti in apparato.

<sup>447</sup> SEN. *dial.* 9, 17, 12; PS. QVINT. *decl.* 14, 8; GARG. MART. *med.* 24; IVL. VAL. 1, 14.

lità di condurre alla salvezza le anime, così il pontefice è in grado di aprire le porte della gloria letteraria all'autore<sup>448</sup>.

#### v. 13

***censura Dei***: il nesso ricorre quattro volte<sup>449</sup> nella poesia latina, in posizione metrica più avanzata nell'esametro: in tutti si trova infatti dopo la cesura tritemimera ed è separato dalla cesura del terzo trocheo, mentre nella linea di questo componimento è prima di quella pentemimera, separato dalla cesura del secondo trocheo. Il nesso non trova riscontro nei testi di Giuliano.

#### v. 15

Il ritmo del verso viene ancora una volta rallentato per elevare il tono del componimento; la ripetizione delle vocali *a* e *o* dilata maggiormente la sensazione di solennità che l'argomento del verso richiede: al vescovo di Roma viene infatti concessa l'autorità direttamente da Dio e la sentenza, che richiama questo concetto fondamentale della cristianità, deve riecheggiare tale imponenza.

***Domino Christo***: nella stessa giacitura metrica, con *Christus* compreso tra le cesure tritemimera e pentemimera, ricorre altre tre volte in poesia, nei passi di Tertulliano e Paolino di Nola<sup>450</sup>, mentre è più frequente in altre posizioni metriche. Nei testi di Giuliano il nesso è molto usato, soprattutto nella locuzione *Dominus noster Iesus Christus*.

***summa...potestas***: negli esametri latini solo una volta il nesso si presenta coi due termini non affiancati<sup>451</sup>, venendo in genere adoperato in clausola del verso. Il vescovo di Toledo invece non usa mai questa locuzione nei suoi testi.

---

<sup>448</sup> Con le dovute precauzioni, in quanto il riferimento è sempre all'*Apologeticum* sopra menzionato, che pertanto porterebbe a una gloria legata alle questioni conciliari che il testo affronta.

<sup>449</sup> In PAVL. NOL. *carm.* 20, 223; CYPR. GALL. *exod.* 1117; DRAC. *laud. dei* 1, 544 e 2, 416. A questi passi si aggiunge la riedizione di Eugenio di Toledo del poema di Draconzio (EVG. TOLET. *hex.* 426).

<sup>450</sup> TERT. *adu. Marc.* 5, 139; PAVL. NOL. *carm.* 12, 4 e 16, 12.

<sup>451</sup> In ANTH. *Lat.* 570, 3.

## v. 16

**coelos:** nella tradizione manoscritta di san Giuliano l'ortografia oscilla tra *caelum* e *coelum*, con una preponderanza del primo dittongo sul secondo. Tuttavia *coelum* è grafia più tarda rispetto a *caelum*<sup>452</sup> e perciò si potrebbe inferire che Higuera, a fronte di numerosi altri dittonghi invece scritti correttamente, lo avesse voluto inserire per dare al testo una patina tardoantica che lo rendesse più verosimile agli occhi del pubblico<sup>453</sup>.

**reserare uales:** il nesso ricorre solamente in due testi poetici di Optaziano Porfirio e Venanzio Fortunato e in un sermone di Ambrogio Autperto<sup>454</sup>. Non viene mai usato invece da Giuliano.

## v. 17

**Ergo pater:** vengono impiegati all'inizio dell'esametro da Tertulliano e Prudenzio<sup>455</sup>: *pater* nel primo autore è riferito ai profeti, nel secondo è invece accostato a Dio.

**paruo...fratri:** nell'accezione di 'umile fratello' le due parole non trovano alcun riscontro nella poesia come nella prosa latina fino al periodo compreso tra XII e XIII secolo, quando l'Ordine dei frati minori porta il nesso a un utilizzo più generalizzato. Suona pertanto anacronistico all'interno di questo componimento, tradendone il carattere spurio.

**benedicito:** l'uso dell'imperativo futuro con funzione di presente richiama il formulario tipico di numerosi libri *Sacramentorum*<sup>456</sup> e molte orazioni di secoli diversi. È un

---

<sup>452</sup> Cfr. *TLL* III, s.v. *caelum*, cc. 78-95.

<sup>453</sup> Sebbene il dittongo *oe* in luogo di *ae*, da una disamina quantitativa effettuata sulla piattaforma della *Library of Latin Texts*, sembri essere preferito nei testi latini del XV secolo, pertanto potrebbe trattarsi di un semplice gusto estetico dell'epoca.

<sup>454</sup> OPT. PORF. *carm.* 17, 12 e VEN. FORT. *Mart.* 2, 394; AMBROS. Autpertus *Sermo in purificatione sanctae Mariae*, cap. 3.

<sup>455</sup> TERT. *adu. Marc.* 3, 266 e PRVD. *apoth.* 104.

<sup>456</sup> Ad esempio l'*Augustodunensis*, l'*Engolismensis* o il *Gelasianum*.



*unicum* nella produzione poetica latina cristiana, nonostante sia una forma attestata nella Bibbia<sup>457</sup> che viene ripresa anche da Agostino<sup>458</sup>.

#### v. 18

Questo verso, che funge da chiusa della terza sezione, segna un termine all'interno della *captatio benevolentiae* con una subordinata finale con la quale l'autore esprime l'ultima richiesta al pontefice. L'impiego del costrutto *ut fluat* in senso figurato, per indicare lo scorrere di una qualità cristiana da una persona a un'altra, viene recuperato da Venanzio Fortunato, che in chiusura del terzo libro della *uita Martini* scrive:

«ut de fonte pio fluat indulgentia laeso»<sup>459</sup>

Analogamente in questo *Apologeticum* la proposizione finale viene impiegata a conclusione della sezione, provocando una cesura netta con i versi seguenti, rivolti sempre al papa, ma innalzando ancora di una spanna il tono dei versi e usando la metafora come filo conduttore.

***nostrum...caput***: il nesso viene spezzato all'interno del verso, con il primo elemento in *ictus* prima della cesura strutturale e il secondo alla fine della riga. Proprio i due accenti collegano materialmente gli elementi del nesso, che ricorre solamente una volta in versi pentametri, in Propertio<sup>460</sup>, ma in diversa giacitura metrica. Ciononostante la costruzione del verso richiama l'elegia properziana, che incornicia come in questo caso, con chiasmo interno, il sostantivo e l'aggettivo che completano la frase:

«in nostrum [...] || uerba superba caput»

«[...] in nostrum || gratia larga caput»

---

<sup>457</sup> VVLG. *Sirach* 32, 17.

<sup>458</sup> AVG. *spec.* 23, p. 146, 16.

<sup>459</sup> VEN. FORT. *Mart.* 3, 527.

<sup>460</sup> PROP. *eleg.* 2, 8, 16.

*gratia larga*: in nesso le due parole non trovano molti riscontri nella poesia latina, figurando in soli quattro passi<sup>461</sup>, nessuno di questi in pentametro. Inoltre nei testi di san Giuliano non è possibile rintracciare la suddetta locuzione.

#### **vv. 19-24**

La quarta sezione dell'elegia si apre con una richiesta di preghiera per la popolazione della *Hispania*; è caratterizzata da una metafora che occupa due distici, la quale descrive figuratamente gli effetti della salvifica preghiera concessa dal pontefice.

#### **v. 19**

Il verso è costituito principalmente da piedi dattili, che conferiscono un ritmo veloce e concitato alla richiesta dell'autore.

*Egicani*: si tratta di re Egica, sovrano della Spagna visigota dal 687 al 702<sup>462</sup>. La grafia del nome oscilla, già nel VII secolo, tra la seconda e la terza declinazione, provocando anche nei documenti ufficiali la coesistenza di forme come *Egicani* al genitivo, a fianco ad altre che invece seguono la terza declinazione, con desinenza *-em* all'accusativo<sup>463</sup>. In questo modo Higuera contribuisce ad aumentare la patina altomedievale che era già stata stesa con la parola *coelos* scritta al verso 16.

#### **v. 20**

*pontificum...plebibus*: il nesso non presenta altre occorrenze nella letteratura latina. La scelta di *plebs* per rappresentare la folla dei vescovi ha in sé una accezione spregiatiava che richiama la professione di inadeguatezza dei versi precedenti, in contrapposizio-

---

<sup>461</sup> In TERT. *adu. Marc.* 4, 12; PAVL. *NOL. carm.* 20, 394 e 33, 8; MAR. VICTOR *aleth.* 2, 361.

<sup>462</sup> Per l'ascesa di Egica al trono e gli anni del suo regno, si rimanda al cap. 2 del presente lavoro (spec. pp. 15-18) e alla bibliografia lì riportata.

<sup>463</sup> A queste si aggiunge la forma *Egiga*, presente a sua volta nei registri legislativi. Cfr. *Leg. Vis., Chronica Regum Visigothorum* p. 461, 49 e *Leg. Vis., suppl.* 3, *Tomus Egicani regis* p. 481 e segg.

ne al *populus* governato da Egica: a differenza del normale popolo visigoto, i vescovi, le più alte cariche ecclesiastiche dello Stato, vengono raffigurati con una connotazione che ne mette in risalto la condizione di *serui seruorum*.

#### vv. 21-22

Il distico avvia la metafora della sezione, nella quale l'azione salvifica della preghiera del papa, richiesta nei versi precedenti, viene assimilata a quella della rugiada che, posandosi sul territorio iberico, permette di coltivare il terreno della fede. La metafora agreste consente all'autore di giocare sia sul doppio significato del verbo *colo*, 'coltivare' o 'venerare', che su quello altrettanto carico di simbolismo di *ros*, ovvero 'rugiada' intesa come un insieme di qualità vivificanti.

Le quattro cesure principali del distico (tritemimera, del terzo trocheo ed efemimera nell'esametro, strutturale quella del pentametro) evidenziano le parole topiche della metafora, tutte di carattere rurale, segnalate anche dagli accenti.

#### v. 21

**Rore:** con il significato figurato viene impiegato abbondantemente dalla letteratura latina; in poesia si trova sedici volte al principio dell'esametro, di cui sette in autori cristiani<sup>464</sup>. L'assimilazione della rugiada alle virtù salvifiche della religione viene fatta in un passo del libro della *Genesi*<sup>465</sup>, che il primate toledano cita nel suo *De comprobatione sextae aetatis* (1, 18).

**uernabit:** il verbo continua la metafora campestre, infatti il suo campo semantico è quello del rinnovamento che avviene in primavera (*uer*), come il fiorire delle piante. Tra

---

<sup>464</sup> Questi sono PRVD. *ham.* 894; PS. CYPR. *Sod.* 13; PAVL. NOL. *carm.* 15, 44 e 357; CORIPP. *Ioh.* 2, 456; VEN. FORT. *Mart.* 2, 27. Gli altri passi di autori pagani si trovano in Ovidio, Stazio e Claudiano.

<sup>465</sup> VVLG. *gen.* 27, 28.

cesure tritemimera e del terzo trocheo dell'esametro si trova in sette passi totali<sup>466</sup>, mentre Giuliano non ne fa uso in alcun testo.

**ager Hispanus**: in nesso le due parole vengono usate soltanto da Avieno<sup>467</sup> in poesia e il vescovo di Toledo non le menziona mai in collegamento tra loro. Entrando più nel dettaglio, *Hispanus* viene usato nella stessa giacitura metrica solamente da parte di Ausonio<sup>468</sup>, in quanto preferito nel primo emistichio del verso negli altri passi in cui si trova<sup>469</sup>.

**abunde**: questo avverbio non è molto impiegato dai poeti latini, venendo impiegato in totale in diciotto passi, dei quali circa la metà sono esametri: *abunde* compare in clausola del verso in quasi tutti questi esametri<sup>470</sup>.

## v. 22

Il secondo hemiepes è ripreso da Ovidio, *ars* 2, 314:

«atque adimit merito || tempus in omne fidem»

«Catholicamque colet || tempus in omne fidem»

**Catholicam...fidem**: incorniciano il verso con una posizione di rilievo nella riga; in nesso i due termini compaiono undici volte in poesia. Nel pentametro sono usati da Prudenzio e Venanzio Fortunato<sup>471</sup>, in entrambi i casi raggruppati all'interno dello stesso hemiepes (nel primo in Venanzio, nel secondo in Prudenzio).

---

<sup>466</sup> CLAVD. *carm. min.* 30, 93; PAVL. NOL. *carm.* 23, 20; DRAC. *laud. dei* 1, 262; LVX. *anth.* 345, 12; ARATOR *apost.* 2, 456; EVG. TOLET. *hex.* 144 e ANTH. *Lat.* 864, 12.

<sup>467</sup> AVIEN. *orb. terr.* 479.

<sup>468</sup> AVSON. *prof.* 23, 5.

<sup>469</sup> Alcuni esempi sono MART. *epigr.* 7, 88, 7; AVIEN. *orb. terr.* 479; CLAVD. *bell. Gild.* 81 e PRISC. *perihg.* 330.

<sup>470</sup> In HOR. *sat.* 1, 2, 59; *epist.* 1, 4, 10; OVID. *met.* 15, 759; *trist.* 1, 7, 31; NEMES. *ecl.* 4, 47; ANTH. *Lat.* 791, 15; CLE 1186.

<sup>471</sup> PRVD. *perist.* 11, 24; VEN. FORT. *carm.* 6, 5, 246.

**colet:** il significato ambiguo di *colo* permette di inserirlo nella metafora senza tuttavia rendere il passo oscuro. Nella stessa giacitura metrica ricorre in un verso di Marziale<sup>472</sup>.

**tempus in omne:** questa locuzione, interessata da anastrofe, viene impiegata quasi esclusivamente da Ovidio nella stessa giacitura metrica del pentametro, in dieci passi<sup>473</sup>. La stessa inversione compare anche in tre esametri, dove viene usata in clausola del verso<sup>474</sup>.

#### **vv. 23-24**

In questo distico viene evocata l'immagine di uno dei fiumi infernali che con il suo vortice cerca di eliminare la fede dal cuore del popolo visigoto. Il Flegetonte può essere letto come una allegoria in riferimento all'eresia oppure, in accordo con quanto l'autore afferma nei versi successivi, come la turba dei musulmani che minacciano sempre più da vicino il regno.

#### **v. 23**

**fera tempestas:** la locuzione viene impiegata tre volte nella poesia latina, da Ovidio, Seneca e Licenzio<sup>475</sup>, delle quali due in esametro e nella stessa giacitura metrica prima della cesura pentemimera.

**tempestas Phlegethontis turbine:** l'allitterazione della *t* riproduce foneticamente il roboante rumore della tempesta nel fiume infernale. Le tre parole si trovano separate dalla cesura semiquinaria e dalla dieresi bucolica, che portano il lettore a soffermarsi sull'immagine complessiva che il verso vuole ricreare.

---

<sup>472</sup> MART. *epigr.* 12, 48, 10.

<sup>473</sup> OVID. *am.* 3, 2, 62; *ars* 2, 314 e 3, 488; *epist.* 12, 82; *trist.* 1, 3, 34; 1, 6, 36; 3, 4, 36 e 5, 5, 16; *Pont.* 4, 5, 40 e 4, 9, 70. Ci sono altre due occorrenze in *CLE* 926, 2 e 1844, 2.

<sup>474</sup> In OVID. *Pont.* 3, 1, 93 e 4, 7, 53; PRISC. *Anast.* 288.

<sup>475</sup> OVID. *fast.* 1, 495; SEN. *Thy.* 959; LICENT. *carm.* Aug. 57.

**Phlegethontis**: il sostantivo *Flegetonte* viene impiegato abbastanza di frequente nella letteratura latina fino al V secolo, dopodiché sembra subire una sorta di oblio lungo tutto il medioevo, ricorrendo solamente tre volte<sup>476</sup> in questo periodo sulle 65 di tutta la latinità (38 volte fino al V secolo<sup>477</sup>, altre 23 dal XV): questa discrepanza può essere letta come eccesso di erudizione da parte di Higuera, che inserisce una parola forse recentemente riscoperta dalle ricerche umanistiche, ma caduta in disuso già da tempo nel VII secolo. *Phlegethon* non viene mai usato da Giuliano di Toledo nei suoi testi, sia religiosi che grammaticali.

#### v. 24

**Auferet**: il verbo *aufero* viene impiegato al primo piede del pentametro in dieci passi della poesia latina, in particolare da Ovidio<sup>478</sup>; in generale, composti del verbo *fero* vengono molto spesso scelti per occupare il primo piede di un verso pentametro.

**linguis pectoribusque piis**: l'aggettivo *pius* regge entrambi i sostantivi: in nesso *lingua pia* si trova solo due volte in Ovidio<sup>479</sup>, in poesia; più usato è invece *pectus pium*,

---

<sup>476</sup> Cioè in PROB. *app. gramm.* IV p. 197, RATHERIUS VERONENSIS *Phrenesis* 12 e SAXO GRAMMATICUS *Gesta Danorum* 2, 7, 21.

<sup>477</sup> Il Flegetonte è immaginato come un fiume di fuoco, come descritto in VERG. *Aen.* 6, 551: «[...] rapidus flammis ambit torrentibus amnis, / Tartareus Phlegethon [...]»; STAT. *Theb.* 4, 523: «fumidus atra uadis Phlegethon incendia uoluit»; SIL. ITAL. *Pun.* 13, 836: «ardenti Phlegetonte natat [...]»; CLAUD. *in Ruf.* 2, 467: «[...] Phlegethonque [...] / [...] igne redundat»; ancor più esplicite sono le parole di Servio a commento di Virgilio, che fornisce anche una spiegazione etimologica (SERV. *auct. Aen.* 6, 265): «Per Phlegethonta, inferorum fluuium, ignem significat: nam φλόξ graece, latine ignis est».

La ripresa del termine nel periodo bassomedievale è testimoniata anche da Dante, che nel XII canto dell'*Inferno* lo descrive come un fiume di sangue bollente (vv. 47-48).

Da segnalare è quanto afferma invece sant'Agostino, che ritiene il Flegetonte una invenzione di poeti ed eretici (AVG. *epist.* 7, 4: «In hoc genere [delle cose immaginate] sunt etiam illa, quae siue sapientes aliquid ueri talibus inuoluentibus figuris siue stulti uariarum superstitionum conditores pro uero attulerunt, ut est tartareus Phlegethon et quinque antra gentis tenebrarum et stilus septentrionalis continens caelum et alia poetarum atque haereticorum mille portenta»).

<sup>478</sup> In PROP. *eleg.* 2, 11, 4; LYGD. *eleg.* 1, 28; OVID. *am.* 2, 4, 8; *fast.* 2, 562 e 4, 448; *Pont.* 4, 5, 26; *Ibis* 130; ORIENT. *comm.* 2, 140; SEDVL. *hymni* 1, 62; CLE 1178, 54 (un'iscrizione proveniente da Como).

<sup>479</sup> OVID. *epist.* 15, 68; *fast.* 3, 336.

con tredici occorrenze<sup>480</sup>, sebbene nessuna in un pentametro. Nessuno dei due nessi viene mai impiegato nei testi del primate toledano.

#### vv. 25-32

Quinta e ultima sezione del componimento, nella quale il poeta esprime le proprie preoccupazioni riguardanti le popolazioni musulmane, che in quegli anni si stavano rafforzando in vista dell'imminente conquista del regno visigoto.

#### v. 25

Il verso è formato principalmente da piedi dattili, che conferiscono un ritmo veloce alla lettura, simulando la concitazione e le preoccupazioni che assalgono l'autore a causa dello spettro della guerra contro i Musulmani. La presenza di numerose cesure permette, durante la lettura, di soffermarsi sui termini-chiave del verso, che forniscono un primo campione di quanto verrà detto in seguito, nei versi successivi: *timeo*, *malus* ed *error*.

***Hei mihi***: ad aprire il primo esametro della sezione si trova un'esclamazione, che attribuisce maggiore enfasi al resto della frase. Questo stesso artificio retorico viene usato soltanto da altri due autori al primo piede del verso in tutta la latinità, Draconzio e Aratore<sup>481</sup>.

***timeo ne***: in questa giacitura metrica, che vede le due parole separate dalla cesura pentemimera, il *uerbum timendi* seguito dalla congiunzione *ne* viene usato solo in un passo da Ovidio<sup>482</sup>.

***nos malus implicet error***: richiama il secondo emistichio di un verso virgiliano delle *Eclogae*:

---

<sup>480</sup> SIL. ITAL. *Pun.* 16, 581; IVVENC. *euang.* 1, 381; PRVD. *perist.* 7, 41; *ditt.* 116; PAVL. NOL. *carm.* 15, 282; 20, 327; SEDVL. *carm. pasch.* 3, 306; AEGR. *Perd.* 177; ALC. AVIT. *carm.* 3, 408; CORIPP. *Ioh.* 7, 198; *Iust. praef.* 44; HYMNI *Christ.* 52, 2.

<sup>481</sup> DRAC. *laud. dei* 3, 592 e ARATOR *apost.* 2, 701.

<sup>482</sup> OVID. *trist.* 3, 14, 49.

«[...] me malus abstulit error»<sup>483</sup>

riprodotto anche da Ovidio nei *Tristia*<sup>484</sup>.

#### v. 26

**demur et**: anastrofe. *Demur* in prima posizione non viene mai usato nella poesia latina.

**infandis gentibus**: epiteto spregiativo per indicare i Musulmani, come esplicitato al distico successivo, evidenziato dalla cesura strutturale interposta tra i due termini. *Infandus* prima della pausa del pentametro viene usato anche da(Ilo) (pseudo-)Ovidio, da Seneca e Paolino di Nola<sup>485</sup>. *Gens* invece ricorre spesso dopo la cesura<sup>486</sup>. In nesso non ci sono riscontri nella poesia latina, né nella produzione letteraria di Giuliano di Toledo.

**opprobrio**: in ultima posizione di un pentametro compare solo altre tre volte<sup>487</sup>.

#### v. 27

Il ritmo del componimento riprende velocità grazie alla maggioranza di piedi dattili che compongono il verso. L'autore ricrea in questo modo nuovamente l'agitazione che lo pervade nella narrazione.

**uiris bellacibus**: epiteto, ancora una volta spregiativo, per indicare le popolazioni musulmane. Il nesso non trova alcun riscontro in tutta la produzione letteraria latina.

*Bellax* viene usato un totale di sette volte in poesia, nei testi di Lucano, Silio Italico e in particolare modo da Prisciano<sup>488</sup>; nessuna occorrenza si riscontra nei testi di Giuliano. Il termine non sembra godere di molta fortuna fino al XVI secolo, quando viene impie-

---

<sup>483</sup> VERG. *ecl.* 8, 41.

<sup>484</sup> OVID. *trist.* 2, 109.

<sup>485</sup> OVID. *Ibis* 376; SEN. *epigr.* 10, 2; PAVL. NOL. *carm.* 25, 130.

<sup>486</sup> Per il termine declinato si rimanda al v. 8 del primo *Carmen Apologeticum* trattato e alla relativa nota.

<sup>487</sup> AVSON. *epigr.* 85, 4; PAVL. NOL. *carm. app.* 3, 190; ENNOD. *carm.* 2, 119, 2.

<sup>488</sup> LVCAN. *Phars.* 4, 406; SIL. ITAL. *Pun.* 16, 475 e 17, 428; PRISC. *periheg.* 274; 294; 314 e 706.



gato in maniera più consistente<sup>489</sup>: questo porta inevitabilmente a pensare che ancora una volta Higuera sia caduto in un eccesso di erudizione con una parola di sicuro gusto classico, ma poco adoperata nella realtà.

v. 28

*uictrix gens Agarena*: locuzione per indicare, ancora una volta con termini spregiati-vi, i popoli di fede islamica. *Victrix* e *gens* sono divisi dalla cesura strutturale del pentametro, che li pone in evidenza all'interno del verso. L'appellativo *uictrix* fa riferimento alle numerose vittorie che i Musulmani avevano ottenuto dal momento della nascita del loro impero, nella prima metà del VII secolo<sup>490</sup>.

*Agarena* è un termine biblico usato a partire dal IV secolo, ma caratterizzato da Isidoro di Siviglia nel VII per indicare in particolare i Saraceni<sup>491</sup>, i quali venivano chiamati così perché discendenti di Agar (e di conseguenza di Ismaele), concubina di Abramo e pertanto discendenti illegittimi del patriarca; nel corso del medioevo il termine passò poi a indicare genericamente i popoli di fede islamica. Il termine ricorre 333 volte in totale, di cui 22 fino al VII secolo. L'elemento più curioso, in questo caso, è il fatto che delle restanti 311 citazioni, ben 244 sono raccolte tra XII e XIII secolo e a loro volta, di queste 244, 103 si trovano nella *Chronica Hispana* e 57 nella *Historia de rebus Hispanie* di Rodrigo Jiménez de Rada.

---

<sup>489</sup> Una pura analisi quantitativa effettuata sul *database* della *Library of Latin Texts* di questa parola dimostra che nel XVI secolo essa compare ben 47 volte sulle 74 totali individuate, mentre nel periodo compreso tra il I e il XV secolo le occorrenze sono 21.

<sup>490</sup> Per le vittorie musulmane in Africa e nel Vicino Oriente e le conseguenze che queste hanno sulle dottrine escatologiche del VII secolo, si rimanda al cap. 2, pp. 6-7.

<sup>491</sup> Cfr. ISID. *orig.* 9, 2, 6 e 9, 2, 57, ma anche *chron.* I p. 30, 2 (= *chron.* II p. 31, 2).

## v. 29

***iste metus***: in nesso prima della cesura pentemimera dell'esametro e con i due termini separati dalla cesura del secondo trocheo, ricorre tre volte nei testi poetici latini, in Ovidio e Ausonio<sup>492</sup>.

***uindice Christo***: *uindex* porta un duplice significato: si tratta infatti sia del 'difensore' che, con una estensione a 'difensore della giustizia', del 'vendicatore'. L'attributo riferito a *Christus* compare una sola volta in poesia, in Orienzio<sup>493</sup>, a fronte di otto occorrenze in tutta la letteratura. Il nesso non viene usato da Giuliano, nei cui testi *uindex* si trova solo due volte, accostato a *gladius*<sup>494</sup>.

## v. 30

***ora pro populis...tuis***: richiama il formulario delle litanie cristiane. In nesso l'imperativo non trova riscontro nella poesia latina, mentre in prima posizione del pentametro ricorre solo in Marco di Cassino<sup>495</sup>, con il verbo all'indicativo presente.

***populis***: viene inserito spesso prima della cesura strutturale del pentametro, in particolare in autori quali Ovidio e Venanzio Fortunato, ai quali appartengono più di metà delle occorrenze<sup>496</sup>.

***optime papa***: il vocativo viene impiegato solamente da Prudenzio<sup>497</sup>, in un verso esametro. *Optime* nella poesia latina viene solitamente usato in penultima posizione nella riga, ma trova un unico corrispondente nel verso pentametro in Ausonio<sup>498</sup>.

---

<sup>492</sup> OVID. *Pont.* 3, 6, 55; AVSON. *epist.* 23, 32 e 24, 104.

<sup>493</sup> ORIENT. *comm.* 1, 251.

<sup>494</sup> Nella *Historia Wambae regis*, *Historia*, capp. 19 e 21.

<sup>495</sup> MARC. CASIN. *Bened.* 16.

<sup>496</sup> Poco più di 60 su un totale di circa 110 passi in cui il termine si trova in questa posizione metrica. Alcuni esempi sono OVID. *ars* 1, 262; *epist.* 7, 22; *fast.* 3, 90; *trist.* 1, 1, 60; *Pont.* 3, 4, 54; VEN. FORT. *carm.* 1, 5, 6; 3, 14, 20; 8, 15, 4; *carm. app.* 2, 44.

<sup>497</sup> PRVD. *perist.* 11, 127, riferito tuttavia al vescovo Valeriano, amico di Prudenzio, a cui il *perist.* 11 è dedicato.

<sup>498</sup> AVSON. *epist.* 2, 4.

### v. 31

Il distico che funge da *explicit* del componimento si apre con una subordinata finale, che richiama quella al verso 18 con la quale si chiudeva la *captatio benevolentiae* rivolta a Sergio I. Il ritmo della riga viene rallentato dalla prevalenza di piedi spondei per enfatizzare la solennità della richiesta di intercessione presso Dio.

**auertat:** è il verbo cardine del verso, segnalato dal doppio *ictus* e separato dal secondo emistichio tramite la cesura pentemimera.

**nostra a ceruice:** anastrofe. Il nesso *nostra ceruice* presenta in tutto quattro occorrenze<sup>499</sup> in versi esametri, nessuna di queste vede però l'inversione dell'ordine sintattico degli elementi che costituiscono il periodo.

**securim:** si trova spesso all'ultimo piede dell'esametro. In ultima posizione, preceduta da *ceruice*, trova riscontro in un verso dell'*Eneide* di Virgilio e in Silio Italico<sup>500</sup>.

### v. 32

La chiusa del componimento carica in maniera artificiosa di patetismo la richiesta fatta al pontefice, che viene raffigurato nell'atto del perdono, inteso come sommo gesto cristiano, mentre è in lacrime, massima rappresentazione di *pietas* cristiana.

**detque pius ueniam:** il primo hemiepes dell'ultimo verso del *carmen* riprende una riga da Draconzio:

«dátquē rēpēntē pīūs uēñiām [...]»<sup>501</sup>

«Détquē pīūs uēñiām [...]»

Sebbene i due versi siano rispettivamente un esametro e un pentametro, i termini in comune presentano lo stesso schema prosodico, compresi anche gli *ictus*.

<sup>499</sup> In OVID. *epist.* 15, 127; *Pont.* 2, 8, 65; LVCAN. *Phars.* 7, 645; PAVL. NOL. *carm.* 11, 44.

<sup>500</sup> VERG. *Aen.* 2, 224; SIL. ITAL. *Pun.* 6, 694.

<sup>501</sup> DRAC. *laud. dei* 2, 566.

*te lacrimante*: come ablativo assoluto il nesso non trova riscontro nella letteratura poetica latina; il solo *lacrimante* invece si trova in penultima posizione in tre passi, dei quali solo uno in pentametro<sup>502</sup>.

*reis*: è in antitesi al *pius* della prima metà del verso. Viene spesso impiegato in ultima posizione nel pentametro.

---

<sup>502</sup> VERG. *app. culex* 314; SEDVL. *car. pasch.* 3, 133; CLE 972, 2. Quest'ultimo presenta *lacrimante* nel pentametro.

## CAPITOLO 5: CONCLUSIONI

Riepilogando quanto emerso dall'analisi dei due testi poetici, è possibile delineare il profilo letterario-culturale del falsario Jerónimo Román de la Higuera, i cui lavori, anche nella costruzione di testi e storie che fungono da cornice all'opera storiografica principale, riflettono gli scopi di quest'ultima.

Il primo *Carmen Apologeticum*, il cui destinatario è, indirettamente, Filippo II, si presenta come un elogio all'istituzione imperiale e all'Imperatore stesso, di cui il monarca spagnolo è diretto erede per la sua discendenza da Carlo V, l'ultimo sovrano ufficialmente incoronato da un Papa. Come Carlo Magno era stato insignito da Leone III del nome di *Imperator Romanorum*, con le conseguenze ideologiche sottese in maniera intrinseca a tale investitura, analogamente Carlo V, dopo l'incoronazione avvenuta a Bologna nel 1530 ad opera di Clemente VII, si trova a ricoprire il ruolo di sovrano del popolo cristiano, nonché protettore dell'ortodossia cattolica contro il dilagare della riforma protestante in Europa. Filippo, come figlio dell'Imperatore, ne eredita gli oneri, ma nel contempo, ideologicamente, anche gli onori. Seguendo il testo poetico, si possono identificare le seguenti analogie:

- vv. 1-2: la vastità dell'impero spagnolo, assimilata a quella del dominio romano, supera i confini del Vecchio Mondo (*Latius imperii maiestas praeterit orbem, / [...] peruolat astra super*);
- vv. 3-6: Filippo II si è fatto carico dell'arduo compito di difensore della cristianità al fianco di Dio (*Caesaris ensis enim debet defendere / sedem immotam Petri, vv. 3-4; nonne illi [...] ferre decebit opem? v. 6*) negli anni più difficili per la Chiesa di Roma, durante i quali la sua unità è messa a dura prova dagli scismi dei Protestanti in Germania e Inghilterra;
- vv. 7-14: la Corona spagnola sottomette sovrani e popoli non cristiani del Nuovo Mondo (*iuga regibus infert, v. 7; frangatur [...] / barbarus omnis iners, vv. 9-10*),

apportando onore al nome di Madrid (*portet ab haeretica conditione decus*, v. 14), che può considerarsi ormai una nuova Roma (*celebres portet noua Roma triumphos*, v. 11), tanto da essere oggetto d'invidia dell'antica capitale imperiale (*nomen ei inuideat nobile Roma uetus*, v. 12);

- vv. 15-18: con il rientro degli scismatici nell'ortodossia cattolica (*Monothelitae subdant colla impia*, v. 15) la Chiesa romana godrà infine di una pace duratura (*aeterna sedes sacra pace fruatur*, v. 17), garantita dall'impero spagnolo (*Caesare te*, v. 18);

- vv. 19-20: a chiusura del componimento viene posto un distico che esalta la collaborazione tra il Papa e il sovrano, per sottolineare come solo attraverso la concordia tra le due figure il monarca potrà regnare a lungo.

Nel caso del secondo *Apologeticum* non è realizzabile una pari analogia a causa del carattere più generale dei versi che lo costituiscono. È possibile invece notare come anche in questo testo Higuera riesca a toccare i punti che caratterizzano la sua intera produzione quale falsario. I primi 26 versi del componimento riprendono, in accordo con l'*explicit* del primo *carmen*, il tema della concordia tra il pontefice e, a gradi sempre maggiori, il mittente del componimento, il collegio *pontificum* - assimilabile ai Gesuiti spagnoli - e l'intero popolo della penisola iberica nella lotta contro il *malus error* e le *infandes gentes* - la riforma protestante e chi vi aderiva. Con i versi 27 e 28 (*Africa plena uiris bellacibus arma minatur, / inque dies uictrix gens Agarena furit*) viene ribadita indirettamente la tesi, già avanzata da Higuera in altre occasioni, prima fra tutte la difesa dell'autenticità dei Libri plumbei del Sacromonte, secondo la quale i *moriscos* spagnoli discenderebbero da un popolo arabo stanziatosi in Spagna prima dell'invasione dell'VIII secolo: la *gens Agarena* che premeva sui confini iberici al tempo di Giuliano altro non è che un'antenata di quegli Ottomani contro i quali aveva combattuto nel 1529 Carlo V a Vienna, al cui scontro il distico sembra alludere.

Anche la scelta di impersonare il primate di Toledo del VII secolo risponde a una precisa identificazione di Higuera con questo, poiché numerose sono le analogie riscon-

trabili tra le due figure, prima e più evidente fra tutte la comune discendenza ebraica, sicuramente conosciuta dal falsario, sebbene non menzionata nel testo del *Chronicon Liutprandi* né nelle note da lui curate<sup>503</sup>. La famiglia di origine ebraica, la conversione forzata e lo zelo religioso offrono a padre Higuera il giusto appiglio per potersi immedesimare in una delle figure più carismatiche della Spagna del VII secolo, della cui cornice storica il gesuita non può fare a meno di notare le affinità con il proprio tempo, comparando l'eminenza dei teologi visigoti alla posizione preminente che la Compagnia di Gesù era riuscita velocemente a conquistare nel panorama cattolico del XVI secolo e, in particolare, nella questione protestante.

Attraverso l'analisi testuale possono essere formulate alcune ipotesi circa i modelli letterari sottesi al lavoro di Higuera. Risultano evidenti nei componimenti i richiami ad autori classici e cristiani studiati nei collegi gesuitici, accanto ad altri provenienti dalle letture personali del falsario, denotandone il notevole interesse letterario che abbraccia anche le riscoperte testuali più recenti. Complessivamente nelle due elegie le reminiscenze comprendono principalmente Virgilio, Ovidio, Orazio, Marziale, Paolino di Nola, Corippo e Venanzio Fortunato, ai quali si aggiungono Properzio, Lucano, Stazio, Silio Italico e Prisciano<sup>504</sup>: il primo componimento presenta 14 richiami ai testi virgiliani, 39 da quelli ovidiani, 6 da Orazio, 8 da Properzio, 11 nei testi di Lucano, 6 da Stazio, 14 da Marziale, 3 da Silio Italico, 5 da Paolino di Nola, 2 da Prisciano, 26 da Corippo e 15 da Venanzio Fortunato; il secondo *carmen* invece ne comprende 10 virgiliani, 47 da Ovidio, 9 da Orazio, 4 properziani, 3 da Lucano, 8 nei testi di Stazio, 5 da Marziale, 7 da Silio Italico, 14 da Paolino di Nola, 9 da Prisciano, 6 da Corippo e 22 da Venanzio Fortunato. A questi autori devono essere aggiunte alcune corrispondenze rinvenute nei testi dei *Carmina epigraphica*<sup>505</sup> - 17 occorrenze totali, di cui 4 nella prima e 13 nella seconda elegia - e 15 richiami alle opere di Giuliano di Toledo.

---

<sup>503</sup> Una delle fonti citate da padre Higuera nelle note a commento è la *Historia Gothica* di Rodrigo di Toledo che esplicitamente menziona la discendenza ebraica di Giuliano (cfr. *supra*, cap. 2, p. 12).

<sup>504</sup> Segnalo solo i richiami che superano le dieci occorrenze totali.

<sup>505</sup> L'uso degli epitaffi da parte di Higuera per la costruzione dei propri testi non deve stupire, poiché tra gli interessi del falsario toledano rientrava anche lo studio epigrafico: cfr. Hernando Sobrino 2009, pp. 185-203, in particolare la bibliografia alle pp. 198-201.

Tra le citazioni, intere o parziali, dei versi presenti nei due testi, sono ascrivibili al programma di studi della Compagnia di Gesù i seguenti autori latini<sup>506</sup>:

VERG. <i>ecl.</i> 8, 41 (= OVID. <i>trist.</i> 2, 109)	<i>apol.</i> 2, 25
OVID. <i>fast.</i> 1, 3	<i>apol.</i> 2, 9
OVID. <i>her.</i> 4, 3	<i>apol.</i> 2, 11
OVID. <i>ars</i> 2, 314	<i>apol.</i> 2, 22
PROP. <i>eleg.</i> 4, 1, 14	<i>apol.</i> 1, 6
PROP. <i>eleg.</i> 2, 8, 16	<i>apol.</i> 2, 18
MART. <i>epigr.</i> 12, 2, 15 + <i>epigr.</i> 7, 84, 4	<i>apol.</i> 1, 8
PAVL. NOL. <i>carm.</i> 19, 43	<i>apol.</i> 1, 9
PRISC. <i>Anast.</i> 1	<i>apol.</i> 2, 9

Sono invece specchio degli interessi personali di Higuera i poeti i cui richiami sono più evidenti:

DRAC. <i>laud. dei</i> 2, 566	<i>apol.</i> 2, 32
CORIPP. <i>Iust.</i> 3, 80	<i>apol.</i> 1, 7
CORIPP. <i>Ioh.</i> 1, 15 (= <i>Ioh.</i> 5, 43) + <i>Ioh.</i> 4, 167	<i>apol.</i> 1, 9
CORIPP. <i>Iust.</i> 4, 141	<i>apol.</i> 1, 11
VEN. FORT. <i>carm.</i> 8, 17, 2	<i>apol.</i> 2, 1
VEN. FORT. <i>carm.</i> 2, 9, 28	<i>apol.</i> 2, 2
VEN. FORT. <i>Mart.</i> 3, 527	<i>apol.</i> 2, 18

Da questa sintesi delle fonti usate dal falsario per i propri componimenti, emerge la figura di un uomo la cui cultura può essere accostata a quella di Giuliano di Toledo. Tutti gli autori dai quali trae spunto il gesuita vengono infatti citati anche dal vescovo, rendendo così difficile discernere il vero ideatore dei versi apologetici. Lo stile, in mancanza di testi poetici di Giuliano con i quali confrontarlo, sembra costruito per essere quan-

<sup>506</sup> Indico come ‘*apol.* 1’ il primo *carmen*; analogamente il secondo è ‘*apol.* 2’.



to più possibile aderente a quello che il primate toledano avrebbe potuto impiegare, frutto di uno studio paziente da parte dell'Higuera delle fonti e dei contenuti sui testi prosastici di quest'ultimo<sup>507</sup>, in ottemperanza al metodo di scrittura adottato dal falsario già durante la stesura dei *Chronica*, nei quali la scrittura ricalcava lo stile delle storiografie che completava. I sintomi della falsificazione devono essere ricercati perciò nei dati presenti in accompagnamento ai componimenti, poiché nella costruzione del contesto storico sfuggono al falsario alcuni minimi elementi che sfatano quanto da lui riportato: nel caso dei *carmina* in esame, la rapida successione dei papi nei primi anni Ottanta del VII secolo e le difficoltà di comunicazione tra le province iberiche e la sede di Roma<sup>508</sup>.

La presenza di citazioni tratte da Draconzio, Corippo e Venanzio Fortunato evidenziano la curiosità di Jerónimo Román de la Higuera nei confronti delle nuove scoperte. I testi dei tre poeti vengono infatti riportati alla luce nella seconda metà del Cinquecento, l'ultimo dei quali, la *Laus Iustini* di Corippo, nel 1581 ad opera di Miguel Ruiz de Azagra<sup>509</sup>. Come già ricordato Higuera conferma, a pagina 320 del *Chronicon Liutprandi*, di aver avuto accesso ai testi editi da Azagra e al manoscritto da quest'ultimo consultato e conservato dal 1587 a Toledo. È invece da evidenziare la citazione di due passi dalla *Iohannis* dell'autore africano - la fusione di 1, 15 e 4, 167 nel verso 9 del primo *carmen*: l'*editio princeps* del testo corippeo risale infatti al 1820 ad opera di Pietro Mazzucchelli dall'unico *codex Triuultianus*, conservato a Milano<sup>510</sup>. La distribuzione dei manoscritti contenenti i versi di Corippo - Buda, Montecassino, Milano e Verona - non permette di asserire con sicurezza che Higuera avesse a disposizione l'intero testo della *Iohannis*. È

---

<sup>507</sup> Le edizioni dei testi di Giuliano di Toledo iniziano ad essere pubblicate nella prima metà del Cinquecento, venendo poi riproposte nella seconda metà dello stesso secolo. In particolare il *Prognosticon*, già pubblicato nel 1536, vede una seconda edizione nel 1564 (cfr. Hillgarth 1976, p. XXII), mentre il *De comprobatione* compare nuovamente nel 1589, dopo la prima pubblicazione nel 1532 (cfr. Hillgarth 1976, pp. LXVII-LXVIII).

<sup>508</sup> Cfr. *supra* cap. 2, p. 18 e cap. 4, pp. 53-54.

<sup>509</sup> Cfr. cap. 4, p. 70. L'*editio princeps* di Draconzio risale al 1560, mentre quelle di Venanzio Fortunato al 1511 (*Vita Martini*, ripubblicata nel 1574 e nel 1578 migliorata) e al 1578 (*Carmina*). Cfr. MGH, *Auct. Ant.* XIV, pp. XXX e Moussy-Camus 1985, p. 132 per il primo, MGH, *Auct. Ant.* IV, I, p. XIV, Quesnel 1996, pp. LXXXIV e LXXXIX (*Vita Martini*) e Reydellet 1994, p. LXXXVI (*Carmina*) per il secondo.

<sup>510</sup> Codice del XIV secolo proveniente dalla biblioteca del marchese Trivulzio. Altri due codici, provenienti da Montecassino e da Buda, a cui si aggiungono degli *excerpta* da un codice della Biblioteca Capitolare di Verona, riportavano il testo della *Iohannis*, ma andarono perduti già in epoca tardoumanistica o barocca. Cfr. Tommasi Moreschini 2001, pp. 38-39.

possibile però ipotizzare che avesse avuto accesso almeno a degli *excerpta* dell'opera, dai quali trae l'ispirazione per i propri componimenti.

In ultima analisi, attraverso i parallelismi tra l'imperatore Giustiniano e il monarca spagnolo Higuera sembra voler attirare il consenso del sovrano, elogiandone il regno e l'operato, con il fine evidente di guadagnare una posizione privilegiata all'interno dello Stato. Ne emerge una figura opportunistica e anzi incline alla mitomania, il cui scopo primario è quello di salvaguardare la propria persona di fronte alle accuse di una discendenza non *limpia* che, tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII, stavano smembrando il tessuto sociale della Spagna e della Compagnia di Gesù in particolare. Per riuscire nell'intento, il falsario non si trattiene dall'invenzione di *historias fabulosas*, difese in seguito attraverso nuove creazioni, in una concatenazione senza fine di castelli di carte<sup>511</sup> che non coinvolge solamente le false Cronache, ma arriva a comprendere anche elementi più prettamente 'accessori', ciononostante infusi da Higuera di tutta la propria conoscenza letteraria e storica.

---

<sup>511</sup> Per citare Rivera Recio: «a la manera que en un lugar de la Mancha Don Quijote se desvía por hacer reales las aventuras de los libros de caballería, él [Higuera], también contagiado de “quijotismo histórico”, dió en la manía de inventar documentación histórica.» (Rivera Recio 1973, p. XV).

## BIBLIOGRAFIA

Abel 1975 = E.L. Abel, *The Roots of Anti-Semitism*, New Jersey, Fairleigh Dickinson University, 1975.

Adams 1987 = J.D. Adams, *The Eighth Council of Toledo (653): Precursor of Medieval Parliaments?*, in *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, eds. T.F.X. Noble, J.J. Contreni, Kalamazoo (Mich.), Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 1987, pp. 41-54.

Aherne 1966 = C.M. Aherne, *Late Visigothic Bishops, their Schools and the Transmission of Culture*, «Traditio» 22, 1966, pp. 435-444.

von Albrecht 1999 = M. von Albrecht, *Roman Epic. An Interpretative Introduction*, Leiden, Brill, 1999.

Amrán 2002 = R. Amrán, *De Pedro Sarmiento a Martínez Silíceo: la “génesis” de los estatutos de limpieza de sangre*, in *Autour de l’Inquisition: études sur le Saint-Office*, eds. R. Amrán, D.C. Morale Muñiz, Parigi, Indigo-Université de Picardie, 2002, pp. 33-56.

Antès 1981 = S. Antès, *Corippe (Flavius Cresconius Corippus). Éloge de l’empereur Justin II*, Parigi, Les Belles Lettres, 1981.

Antonio 1788 = N. Antonio, F. Pérez Bayer, *Bibliotheca Hispana Vetus, siue Hispani scriptores qui ab Octauiani Augusti aeuo ad annum Chirsti MD floruerunt, auctore D. Nicolao Antonio Hispalensi I.C., curante Francisco Perezio Bayerio*, 2 voll., Madrid, Joaquín Ibarra, 1788.

Bachrach 1973 = B.S. Bachrach, *A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711*, «AHR» 78 (1), 1973, pp. 11-34.

Bangert 1990 = W.V. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Marietti, 1990.

- Barata Dias 2015 = P. Barata Dias, *L'idéal monastique, les moines et les monastères du monde wisigothique selon Isidore de Séville*, «AntTard» 23, 2015, pp. 143-154.
- Batllori 1993a = M. Batllori, *San Ignacio y la fundación de los jesuitas*, in *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*, coord. B. Delgado Criado, Madrid, Ediciones Morata, 1993, pp. 57-64.
- Batllori 1993b = M. Batllori, *La pedagogía de la Ratio studiorum*, in *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*, coord. B. Delgado Criado, Madrid, Ediciones Morata, 1993, pp. 64-74.
- Berto 2000 = L.A. Berto, *Giovanni V, papa*, in DBI, 55, Catanzaro, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2000, pp. 554-556.
- Bertolini 1983 = P. Bertolini, *Conone, papa*, in DBI, 28, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1983, pp. 21-25.
- Bischoff 1959 = B. Bischoff, *Ein Brief Julians von Toledo über Rhythmen, Metrische Dichtung und Prosa*, «Hermes» 87 (2), 1959, pp. 247-256.
- Bischoff 1964 = B. Bischoff, *Scriptoria e manoscritti mediatori di civiltà dal sesto secolo alla riforma di Carlo Magno*, in *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'Alto Medioevo*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 18-23 aprile 1963), 11, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1964, pp. 479-504.
- Bischoff 1989 = B. Bischoff, *Centri scrittorii e manoscritti mediatori di civiltà dal VI secolo all'età di Carlomagno*, in *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, a cura di G. Cavallo, Bari-Roma, Editori Laterza, 1989, pp. 27-72.
- Blázquez Miguel 1988 = J. Blázquez Miguel, *Inquisición y Criptojudaismo*, Madrid, Ediciones Kaydeda, 1988.

- Blázquez Miguel 1989 = J. Blázquez Miguel, *Toledot. Historia del Toledo judío*, Toledo, Arcano, 1989.
- Boas 1930 = M. Boas, *Cato und Julianus von Toledo*, «RhM» 79 (2), 1930, pp. 183-196.
- Brunhölzl 1990 = F. Brunhölzl, *De Cassiodore à la fin de la renaissance carolingienne. I: L'époque Mérovingienne*, in *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1990.
- Burrieza Sánchez 2008 = J. Burrieza Sánchez, *La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía hispánica*, «Hispania Sacra» 60 (121), 2008, pp. 181-229.
- Cabrera Montero 2014a = J.A. Cambra Montero, *Dos episodios conflictivos entre el episcopado hispano y la sede apostólica de Roma durante el siglo VII*, «Stud-Rom» 62, 2014, pp. 103-116.
- Cabrera Montero 2014b = J.A. Cambra Montero, *La cita atanasiana del Apologeticum de tribus capitulis de Julián de Toledo*, «Augustinianum» 54, 2014, pp. 217-236.
- Cameron 1976 = A. Cameron, *Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, Londra, University of London, The Athlone Press, 1976.
- Carlucci 2012 = G. Carlucci, *I Prolegomena di André Schott alla Biblioteca di Fozio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2012.
- Caro Baroja 1986a = J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea. I*, Madrid, Istmo, 1986.
- Caro Baroja 1986b = J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea. II*, Madrid, Istmo, 1986.

- Castillo Lozano 2017 = J.A. Castillo Lozano, *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Biclario, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo*, «A&Cr» 33-34, 2017.
- Charrone-Michelette 2019 = J.P. Charrone, P.T. Michelette, *Uma perspectiva sobre as escolas na Hispânia Visigoda nos séculos VI-VII*, «Acta Scientiarum Education» 41, 2019, <<https://doi.org/10.4025/actascieduc.v41i1.48068>>.
- Cirot 1906 = G. Cirot, *Documents sur le faussaire Higuera*, «Bulletin Hispanique» 8 (1), 1906, pp. 87-95.
- Crespo López 2014 = M. Crespo López, *Rodrigo Jiménez de Rada. Vida, obra y bibliografía*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2014.
- Collins 1977 = R. Collins, *Julian of Toledo and the Royal Succession of Kings in Late Seventh-Century Spain*, in *Early Medieval Kingship*, eds. P.H. Sawyer, I.N. Wood, Leeds, University of Leeds, 1977, pp. 30-49.
- Collins 1992 = R. Collins, *Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh-Century Spain*, in *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain. Item III*, ed. R. Collins, Aldershot, Variorum, 1992, pp. 1-22.
- Córdoba 1985 = P. Córdoba, *Las leyendas en la historiografía del Siglo de Oro: el caso de los "falsos cronicones"*, «Críticón» 30, 1985, pp. 235-253.
- Coupeau 2008 = J.C. Coupeau, *Five Personae of Ignatius of Loyola*, in *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. T. Worcester, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 32-51.
- De Jong 1999 = M. De Jong, *Adding Insult to Injury: Julian of Toledo and his Historia Wambae*, in *The Visigoths. From the Migration Period to the Seventh Century: an Ethnographic Perspective*, ed. P. Heather, Woodbridge, The Boydell Press, 1999, pp. 373-402.

- de Libero 2005 = L. de Libero, s.v. *Imperium*, in *BNP* 6, 2005, cc. 754-756.
- Deneker 2018 = T. Deneker, *Condensing cultural knowledge in 7th-century Spain: the «inventors of letters» in Julian of Toledo's Ars Grammatica*, «Emerita» 86 (1), 2018, pp. 151-162.
- Diago Jiménez 2018 = J.M. Diago Jiménez, *Las instituciones educativas de carácter religioso en el reino hispanovisigodo de los siglos VI y VII a través de los cánones conciliares y las reglas monásticas*, «ETF(hist)» 31, 2018, pp. 197-220.
- Díaz 1998 = P.C. Díaz, *Rey y poder en la monarquía visigoda*, «Iberia» 1, 1998, pp. 175-195.
- Díaz 2014 = P.C. Díaz, *Concilios y obispos en la península ibérica (siglos VI-VIII)*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*, settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 4-9 aprile 2013), 61, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 1095-1158.
- Díaz y Díaz 1958 = M.C. Díaz y Díaz, *La cultura de la España visigótica del siglo VII*, in *Caratteri del secolo VII in Occidente*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 23-29 aprile 1957), 5, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1958, pp. 813-844.
- Díaz y Díaz 1969 = M.C. Díaz y Díaz, *La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIIIe au XIe siècle (à suivre)*, «Cahiers de civilisation médiévale» 47, 1969, pp. 219-241.
- Díaz y Díaz 1971 = M.C. Díaz y Díaz, *Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica*, «Anales Toledanos» 3, 1971, pp. 33-58.
- Dogana 1990 = F. Dogana, *Le parole dell'incanto. Esplorazioni dell'iconismo linguistico*, Milano, FrancoAngeli, 1990.

- Ehrman 2012 = B.D. Ehrman, *Sotto falso nome. Verità e menzogna nella letteratura cristiana antica*, Roma, Carocci, 2012.
- Erbetta 1969 = M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. III: lettere e apocalissi*, Torino, Marietti, 1969.
- Escalera 1991a = J. Martínez de la Escalera, *Jerónimo de la Higuera S.J.: falsos cronicos, historia de Toledo, culto de san Tirso*, in *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)*, atti del convegno di studi (Toledo-Madrid 1988), coord. La Casa de Velázquez, Madrid, Casa de Velázquez, 1991, pp. 69-97.
- Escalera 1991b = J. Martínez de la Escalera, *La circunstancia toledana de una "tragedia" de Lope de Vega y el nombre Tirso (1596)*, «Revista de Literatura» 53 (106), 1991, pp. 631-639.
- Escalera 2001 = J. Martínez de la Escalera, *Higuera, Jerónimo (Romano, Román) de la*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, 4 voll., eds. C.E. O'Neill, J.M. Domínguez, Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad pontificia Comillas, 2001, II, pp. 1923-1924.
- von Falkenhausen 2018 = V. von Falkenhausen, *Sergio I, papa, santo*, in DBI, 92, Torino, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2018, pp. 115-120.
- Ferreira Gomes 1994 = J. Ferreira Gomes, *O "Modus Parisiensis" como matriz da pedagogia dos Jesuítas*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 50 (1-3), 1994, pp. 179-196.
- Ferreiro 1988 = A. Ferreiro, *The Visigoths in Gaul and Spain. A.D. 418-711. A bibliography*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E.J. Brill, 1988.
- Fontaine 1967 = J. Fontaine, *Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne*, in *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 14-19 aprile 1966), 14,



Spoletto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1967, pp. 87-147.

Fontaine 1972 = J. Fontaine, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoletto 15-21 aprile 1971), 19, Spoletto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1972, pp. 145-202.

García-Arenal-Rodríguez Mediano 2009 = M. García-Arenal, F. Rodríguez Mediano, *Jerónimo Román de la Higuera and the Lead Books of Sacromonte*, in *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, ed. K. Ingram, Leiden, Brill, 2009, pp. 243-268.

García Cárcel 1991 = R. García Cárcel *et al.*, 3. *La España moderna: siglos XVI-XVII*, in *Manual de historia de España*, ed. J. Tusell, 6 voll., Madrid, García Nobleja, 1991.

García Iglesias 1978 = L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, Cristianidad, 1978.

García López 1993 = Y. García López, *La cronología de la «Historia Wambae»*, «Anuario de Estudios Medievales» 23, 1993, pp. 121-139.

García Moreno 1974 = L.A. García Moreno, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974.

García Moreno 1989 = L.A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, Madrid, Catedra, 1989.

García Moreno 1992 = L.A. García Moreno, *Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII)*, in *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, eds. F.J. Lomas, F. Devís, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1992, pp. 135-158.

- García Moreno 1993a = L.A. García Moreno, *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Rialp, 1993.
- García Moreno 1993b = L.A. García Moreno, *La legislación antijudía del reino visigodo de Toledo. Un ensayo sociopolítico*, «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos» 42 (2), 1993, pp. 37-49.
- García Moreno 1993c = L.A. García Moreno, *Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas*, «Habis» 24, 1993, pp. 179-192.
- García Villada 1918 = Z. García Villada, *Crónica de Alfonso III*, Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1918.
- Gil 1977 = J. Gil, *Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII*, «Hispania Sacra» 30 (59), 1977, pp. 9-102.
- Godoy Alcántara 1868 = J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, Rivadeneyra, 1868.
- Gómez Heredia 1999 = A. Gómez Heredia, *Julián de Toledo, su Ars grammatica y la doctrina métrica de su Conlatio de generibus metrorum*, «Florilib» 10, 1999, pp. 147-161.
- González García 1982 = T. González García, *Los judíos en la España visigoda*, «Studium» 22, 1982, pp. 521-547.
- González-Salineró 1999 = R. González-Salineró, *Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain*, in *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, ed. A. Ferreiro, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 123-150.
- Görres 1903 = F. Görres, *Der Primas Julian von Toledo (680-690). Eine kirchen-, kultur- und litterargeschichtliche Studie*, «Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie» 46, 1903, pp. 524-553.

- Habenicht 1874 = K.R.L. Habenicht, *Principi di prosodia e metrica latina del prof. Habenicht. Traduzione di G.B. Monticolo. Con tre appendicie coi principî di prosodia metrica italiana del prof. D.A. Riccoboni*, Padova, Tipografia Ed. F. Sacchetto, 1874.
- Hernández Martín 1967 = R. Hernández Martín, *La España visigoda frente al problema de los judíos*, «Ciencia Tomista» 94, 1967, pp. 627-685.
- Hernando Sobrino 2009 = M. del Rosario Hernando Sobrino, *Jerónimo Román de la Higuera y la epigrafía de Ibahernando (Cáceres)*, «Zephyrus» 63, 2009, pp. 185-203.
- Hillgarth 1957 = J.N. Hillgarth, *El Prognosticum Futuri Saeculi de san Julián de Toledo*, «Analecta Sacra Tarraconensia» 30, 1957, pp. 5-61.
- Hillgarth 1958 = J.N. Hillgarth, *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, «JWI» 21, 1958, pp. 7-26.
- Hillgarth 1961-1963 = J.N. Hillgarth, *Visigothic Spain and Early Christian Ireland*, «Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature» 62, 1961-1963, pp. 167-194.
- Hillgarth 1963 = J.N. Hillgarth, *Julian of Toledo in the Liber Floridus*, «JWI» 26, 1963, pp. 192-196.
- Hillgarth 1971 = J.N. Hillgarth, *Las fuentes de San Julián de Toledo*, «Anales Toledanos» 3, 1971, pp. 97-118.
- Hillgarth 1976 = J.N. Hillgarth, *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera*, in CCSL, Turnhout, Brepols, 1976, vol. 115.
- Huemer 1891 = J. Huemer, *Gai Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum libri quattuor*, in CSEL, Praga-Vienna-Lipsia, Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1891, vol. 24.

- Isaac 1956 = J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paris, Clamann-Levy, 1956.
- Juster 1912 = J. Juster, *La condition légale des juifs sous les rois visigoths*, in *Etudes d'histoire juridique offertes a Paul Frédéric Girard par ses élèves*, 2 voll., ed. P.F. Girard, Paris, Paul Geuthner, 1912, pp. 275-335.
- Lattocco 2020 = A. Lattocco, *Iuliani Toletani episcopi ars grammatica edidit et emendavit*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Macerata, a.a. 2019-2020, relatore G. Flammini.
- Law 1983 = V. Law, *The Study of Latin Grammar in Eighth-Century Southumbria*, «ASE» 12, 1983, pp. 43-71.
- Le Bohec 2010 = Y. Le Bohec, s.v. *Vigiliae*, in *BNP* 15, 2010, c. 408.
- Levison 1910 = W. Levison, *Historia Wambae regis auctore Iuliano episcopo Toletano*, in *MGH, Scriptores rerum Merovingicarum. Tomus V. Passiones uitaeque Sanctorum aevi Merouingici*, Hannoverae et Lipsiae, 1910, pp. 488-538.
- Madoz 1952a = J. Madoz, *Fuentes teologico-literarias de San Julián de Toledo*, «Gregorianum» 33 (3), 1952, pp. 399-417.
- Madoz 1952b = J. Madoz, *San Julián de Toledo*, «Estudios Eclesiásticos» 26, 1952, pp. 39-70.
- Madoz 1953 = J. Madoz, *Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles*, «SEJG» 5, 1953, pp. 105-132.
- Madroñal 2016 = A. Madroñal, *Jerónimo Román de la Higuera y la literatura de su tiempo*, in *Saberes (in)útiles. El enciclopedismo literario áureo entre acumulación y aplicación*, eds. M. Albert, U. Becker, Madrid-Frankfurt a. M., Iberoamericana-Vervuert, 2016, pp. 109-125.

- Manitius 1911 = M. Manitius, *Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, in *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Bech, vol. 1, 1911.
- Martin 2003 = C. Martin, *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Ville-neuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- Martin 2020 = C. Martin, *Julián de Toledo, los judíos y el judaísmo*, «Veleia» 37, 2020, pp. 211-226.
- Martín 2011a = J.C. Martín, *La cultura literaria latina en Hispania en el 700*, in *711. Arqueología e historia entre dos mundos*, 2 voll., eds. L.A. García Moreno, A. Vigil-Escalera, Alcalá de Henares, Museo Arqueológico Regional, 2011, I, pp. 53-77.
- Martín 2011b = J.C. Martín, *Los Antikeimena (CPL 1261) de Julián de Toledo (s. VII): ensayo de reconstrucción con traducción y elenco de las fuentes*, «Helmantica» 62 (187), 2011, pp. 7-242.
- Martín 2011c = J.C. Martín, *Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción: Ildefonso y Julián de Toledo (BHL 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180)*, «Veleia» 28, 2011, pp. 209-242.
- Martín-Elfassi 2008 = J.C. Martín, J. Elfassi, *Iulianus Toletanus Archiep.*, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Medieval Latin Texts and their Transmission. Te.Tra.3*, a cura di P. Chiesa, L. Castaldi, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 373-431.
- Martín Iglesias 2012 = J.C. Martín Iglesias, *Julián de Toledo, san*, in *Diccionario Biográfico Español*, 28, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, pp. 409-410.
- Martínez Díez 1971 = G. Martínez Díez, *Los Concilios de Toledo*, «Anales Toledanos» 3, 1971, pp. 119-138.

- Martz 1988 = L. Martz, *Converso Families in Fifteenth- and Sixteenth-Century Toledo: the Significance of Lineage*, «Sefarad» 48 (1), 1988, pp. 117-196.
- Martz 2003 = L. Martz, *A Network of Converso Families in Early Modern Toledo: Assimilating a Minority*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.
- Maryks 2010 = R.A. Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- Mayer i Olivé 1992 = M. Mayer i Olivé, *Numi Emilià Dextre, un col•laborador barceloní de l'emperador Teodosi*, «Revista de Catalunya» 64, 1992, pp. 41-50.
- Mayer i Olivé 2004 = M. Mayer i Olivé, *La question de Dexter*, in *Pacien de Barcelone et l'Hispanie au IV<sup>e</sup> siècle*, eds. D. Bertrand, J. Busquets, M. Mayer i Olivé, Parigi, 2004, pp. 89-97.
- Mayer i Olivé 2005 = M. Mayer i Olivé, *Cuando lo falso parece realidad. La crónica de Dextro*, «Salesianum» 67, 2005, pp. 989-1005.
- Merlin 2004 = P. Merlin, *La forza e la fede: vita di Carlo V*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2004.
- Molénat 1991 = J.-P. Molénat, *L'oligarchie municipale de Tolède au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)*, atti del convegno di studi (Toledo-Madrid 1988), coord. La Casa de Velázquez, Madrid, Casa de Velázquez, 1991, pp. 159-177.
- Mondin 2016 = L. Mondin, *Talia in cattedra: usi didascalici dell'epigramma tardolotino*, atti dell'incontro internazionale di studi (Trieste 2015), a cura di L. Cristante e V. Veronesi, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2016, pp. 189-235.
- Mortara Garavelli 1993 = B. Mortara Garavelli, *Le figure retoriche. Effetti speciali della lingua*, Milano, Bompiani, 1993.

- Motta 2016 = F. Motta, *Roberto Bellarmino, santo*, in DBI, 87, Torino, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2016, pp.806-812.
- Moussy-Camus 1985 = C. Moussy, C. Camus, *Dracontius. Œuvres. Tome I: Louanges de Dieu, Livres I et II*, Parigi, Les Belles Lettres, 1985.
- Munzi 1976 = L. Munzi, *Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda. Estudio y edición crítica por Maria A.H. Maestre Yenes* (book review), «RFIC» 104, 1976, pp. 471-479.
- Munzi 1980 = L. Munzi, *Cipriano in Giuliano Toletano*, *Ars Gramm.* 197, 52-54 M.Y., «RFIC» 108, 1980, 320-321.
- Murphy 1952 = F.X. Murphy, *Julian of Toledo and the fall of the Visigothic Kingdom in Spain*, «Speculum» 27, 1952, pp. 1-27.
- Murphy 2008 = P.V. Murphy, *Jesuit Rome and Italy*, in *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. T. Worcester, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 71-87.
- Nelson 1971 = J.L. Nelson, *National Synods, Kingship as Office and Royal Anointing: an Early Medieval Syndrome*, «Studies in Church History» 7, 1971, pp. 41-59.
- Obirek 2008 = S. Obirek, *Jesuits in Poland and eastern Europe*, in *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. T. Worcester, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 136-150.
- Olavide 1903 = I. Olavide, *La Inquisición, la Compañía de Jesús y el p. Jerónimo Román de la Higuera*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» 42 (2), 1903, pp. 107-119.
- Olds 2012 = K. Olds, *The Ambiguities of the Holy: Authenticating Relics in Seventeenth-Century Spain*, «RenQ» 65 (1), 2012, pp. 135-184.

- Olds 2014 = K. Olds, *The "False Chronicles", Cardinal Baronio, and Sacred History in Counter-Reformation Spain*, «CHR» 100 (1), 2014, pp. 1-26.
- Olds 2015 = K. Olds, *Forging the Past. Invented Histories in Counter-Reformation Spain*, New Haven-London, Yale University Press, 2015.
- O'Malley 1999 = J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- Orlandis 1966 = J. Orlandis, *El elemento germánico en la iglesia española del siglo VII*, «Anuario de Estudios Medievales» 3, 1966, pp. 27-64.
- Orlandis 1980 = J. Orlandis, *Hacia una mejor comprensión del problema Judío en el reino visigodo-católico de España*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 30 marzo - 5 aprile 1978), 26, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1980, pp. 149-178.
- Orlandis 1987 = J. Orlandis, *Época visigoda (409-711)*, in *Historia de España*, 15 voll., coord. A. Montenegro Duque, Madrid, Gredos, vol. 4, 1987.
- Orlandis 1991 = J. Orlandis, *La vida en España en tiempo de los godos*, Madrid, Rialp, 1991.
- Palomo 1997 = F. Palomo, «*Disciplina Christiana*». *Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*, «Cuadernos de Historia Moderna» 18, 1997, pp. 119-136.
- Parente 1980 = F. Parente, *La controversia tra Ebrei e Cristiani in Francia e Spagna dal VI al IX secolo*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 30 marzo - 5 aprile 1978), 26, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1980, pp. 529-639.



- Parkes 1934 = J.W. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, London, The Soncino Press, 1934.
- Pérez de Rada y Díaz Rubín 2002 = F.J. Pérez de Rada y Díaz Rubín Marqués de Jaureguizar, *El arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada*, Madrid, Fundación Jaureguizar, 2002.
- Prades Vilar 2012 = M. Prades Vilar, *Pedro de Ribadeneyra escribe a Claudio Aquaviva. Un episodio de la polémica jesuita sobre los estatutos de pureza de sangre*, «Ingenium» 6, 2012, pp. 125-145.
- Pulido Serrano 2003 = J.I. Pulido Serrano, *Los conversos en España y Portugal*, Madrid, Arco Libros-La Muralla, 2003.
- Quesnel 1996 = S. Quesnel, *Venance Fortunat. Œuvres. Tome IV: Vie de Saint Martin*, Parigi, Les Bells Lettres, 1996.
- Rabello 1999 = A.M. Rabello, *The Legal Status of Spanish Jews during the Visigothic Catholic Era: from Reccared (586) to Recceswinth (672)*, «Israel Law Review» 33, 1999, pp. 756-786.
- Ramírez de Verger 1985 = A. Ramírez de Verger, *El panegírico de Justino II*, Siviglia, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1985.
- Ramírez de Verger 1989 = A. Ramírez de Verger, *Sobre la historia del texto del Panegírico de Justino II de Coripo (568-882 d.C.)*, «RHT» 18, 1989, pp. 229-232.
- Rastoin 2007 = M Rastoin, *From Windfall to Fall: the Conversos in the Society of Jesus*, in *Friends on the Way. Jesuits Encounter Contemporary Judaism*, ed. T. Michel, New York, Fordham University Press, 2007, pp. 8-27.
- Raynes 1957 = E.M. Raynes, *Ms. Boulogne-sur-Mer 63 and Ælfric*, «MAev» 26 (2), 1957, pp. 65-73.

- Reydellet 1994 = M. Reydellet, *Venance Fortunat. Poèmes. Tome I: Livres I-IV*, Parigi, Les Belles Lettres, 1994.
- Rivera Recio 1971 = J.F. Rivera Recio, *Los arzobispos de Toledo en el siglo VII*, «Anales Toledanos» 3, 1971, pp. 181-217.
- Rivera Recio 1973 = J.F. Rivera Recio, *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, Toledo, Diputación Provincial, 1973.
- Romano 1970 = D. Romano (a cura di), *Corippo. In laudem Iustini*, Palermo, Palumbo, 1970.
- Roth 2002 = N. Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, 2002.
- Saitta 1995 = B. Saitta, *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1995.
- Sánchez-Blanco-Bernabé Pons 2011 = R.B. Sánchez-Blanco, L.F. Bernabé Pons, *A proposito di "Un oriente español" di Mercedes García-Arenal e Fernando Rodríguez Mediano*, «Quaderni Storici» 46 (138), pp. 813-827.
- Solís de los Santos 2013 = J. Solís de los Santos, *Los jesuitas y la cultura humanística en Sevilla*, in *Fondos y procedencias: Bibliotecas en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla: exposición virtual 2013*, coord. E. Peñalver Gómez, Siviglia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2013, pp. 41-59.
- Stancati 1996 = T. Stancati, *Alle origini dell'escatologia cristiana sistematica: il Prognosticon futuri saeculi di san Giuliano di Toledo (sec. VII)*, «Angelicum» 73 (3), 1996, pp. 401-433.
- Strati 1982 = R. Strati, *Venanzio Fortunato (e altre fonti) nell'Ars grammatica di Giuliano di Toledo*, «RFIC» 110, 1982, pp. 442-445.

- Strati 1984 = R. Strati, *Ancora sulle citazioni di Giuliano di Toledo (Ars grammatica e De partibus orationis)*, «RFIC» 112, 1984, pp. 196-200.
- Straumann 2009 = B. Straumann, s.v. *Rome. I. History and Interpretation. E. Rome as Idea and Vindication*, in *BNPCT IV*, 2009, cc. 1177-1183.
- Tejada y Ramiro 1859 = J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América. III*, Madrid, Imprenta de D. Pedro Montero, 1859.
- Thompson 1960 = E.A. Thompson, *The Conversion of the Visigoths to Catholicism*, «Nottingham Medieval Studies» 4, 1960, pp. 4-35.
- Thompson 1969 = E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Tommasi Moreschini 2001 = C.O. Tommasi Moreschini (a cura di), *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos liber III*, Firenze, Felice Le Monnier, 2001.
- Worcester 2008 = T. Worcester, *Introduction*, in *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. T. Worcester, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1-10.
- Zeumer 1902 = K. Zeumer, *Die Chronologie der Westgothenkönige des Reiches von Toledo*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» 27, 1902, pp. 409-444.

## SITOGRAFIA

Burrieza Sánchez = J. Burrieza Sánchez, *Higuera, Jerónimo Román de la*, in DBE <<http://dbe.rah.es/biografias/12028/jeronimo-roman-de-la-higuera>>.

DBE = <<http://dbe.rah.es>>.

EDR = <<http://www.edr-edr.it/default/index.php>>.

García Moreno = L.A. García Moreno, *Ervigio*, in DBE <<http://dbe.rah.es/biografias/6816/ervigio>>.

García Moreno = L.A. García Moreno, *Wamba*, in DBE <<http://dbe.rah.es/biografias/5990/wamba>>.

Library of Latin Texts = <<http://clt.brepolis.net/lita/pages/Results.aspx?gry=516d574f-4bb9-4dfc-b206-e49b23103a36&per=0>>.

Mestre Sanchis = A. Mestre Sanchis, *Mayans y Siscar, Gregorio*, in DBE <<http://dbe.rah.es/biografias/12423/gregorio-mayans-y-siscar>>.

Mittellateinisches Wörterbuch = <<https://woerterbuchnetz.de/?sigle=MLW#0>>.

Musisque Deoque = <<http://mizar.unive.it/mqdq/public/>>.

Ruiz de la Peña Solar = J.I. Ruiz de la Peña Solar, *Alfonso III. El Magno*, in DBE <<http://dbe.rah.es/biografias/6360/alfonso-iii>>.

Thesaurus Linguae Latinae = <<https://www.thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.-html>>.

## ELENCO ABBREVIAZIONI

BNP = H. Cancik, H. Schneider (eds.), C.F. Salazar (English Edition), Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World, 15 voll., Brill, Leiden-Boston, 2002-2010.

BNPCT = M. Landfester (ed.), F.G. Gentry (English Edition), Brill's New Pauly. Classical Tradition, 6 voll., Brill, Leiden-Boston, 2006-2011.

CCSL = Corpus Christianorum. Series Latina, Brepols, Turnhout, 1953-.

Continuatio Hispana = T. Mommsen, Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi. XI. Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII. Volumen II. Additamentum V. Continuatio Hispana a. DCCLIV, Berolini, apud Weidmannos, 1894, pp. 323-369.

Crónica de Alfonso III = Z. García Villada, Crónica de Alfonso III, Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1918.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften-De Gruyter, Wien-Berlin, 1866-.

DBE = Diccionario Biográfico Español, Madrid, Real Academia de la Historia.

DBI = Dizionario Biografico degli Italiani, 1960-.

EDR = Epigraphic Database Roma.

Leg. Vis. = K. Zeumer, Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio I. Leges nationum Germanicarum. Tomus I. Leges Visigothorum, Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

MHSI, Ribadeneira = Monumenta Historica Societatis Iesu. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu Sacerdotis. Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita, 2 voll., Madrid, La Editorial Ibérica, 1920-1923.

MLLM = J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, Brill, 1976.

PL = J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 221 voll., Paris, 1844-1855.

Sacrorum Conciliorum = G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum noua et amplissima collectio*, 28 voll., Firenze-Venezia, A. Zatta, 1759-1785.

SSPP = F. de Lorenzana, *Sanctorum Patrum Toletanorum Opera quotquot extant opera*, 3 voll., Madrid, Ibarra, 1782-1793.

TLL = *Thesaurus Linguae Latinae*, xx voll., Lipsiae, in aedibus Teubneri, 1900-.