Ana Martín Minguijón
José Nicolás Saiz López
Karen María Vilacoba Ramos
(Coordinadores)

VIAJES, COMERCIO E INTERCAMBIOS EN LA ANTIGÜEDAD.

Estudios desde la interdisciplinariedad

Volumen I

AYUNTAMIENTO
DE COLINDRES

Dykinson, S.L.

VIAJES, COMERCIO E INTERCAMBIOS EN LA ANTIGÜEDAD

Estudios desde la interdisciplinariedad

COLECCIÓN: CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD

Directora de la colección:
Ana Martín Minguijón (Catedrática de Derecho Romano, UNED)

Secretario de la colección:
José Nicolás Saiz López (Profesor Tutor, UNED)

Consejo editorial:
Minerva Alganza Roldán (Catedrática de Filosofía, Universidad de Granada)
Rosa María Cid López (Catedrática de Historia Antigua, UNIOVI)
Miguel Ángel Elvira Barba (Catedrático de Historia del Arte, UCM)
Federico Fernández de Buján Fernández (Catedrático de Derecho Romano, UNED)
Carmen Guiral Pelegrín (Catedrática de Arqueología, UNED)
Ana Jiménez San Cristóbal (Catedrática de Filología Griega, UCM)
Antonio Moreno Hernández (Catedrático de Filología Latina, UNED)
María Teresa Oñate Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED)
Fernando Reinoso Barbero (Catedrático de Derecho Romano, UCM)
Víctor Revilla Calvo (Catedrático de Historia Antigua, UB)
Carmen Sánchez Fernández (Catedrática de Historia del Arte, UAM)
Beatriz Santamarina Campos (Catedrática de Antropología, UV)
Mar Zarzalejos Prieto (Catedrática de Arqueología, UNED)

Coordinadores temáticos:
Carlota Hernández García (Profesora Tutora, UNED)
Karen María Vilacoba Ramos (Profesora Permanente Laboral, UNED)

VIAJES, COMERCIO E INTERCAMBIOS EN LA ANTIGÜEDAD

Estudios desde la interdisciplinariedad

Ana Martín Minguijón
José Nicolás Saiz López
Karen María Vilacoba Ramos
(Coordinadores)

Volumen I

AYUNTAMIENTO DE COLINDRES

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).
Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2026

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com

ISBN obra completa: 979-13-7047-171-2
ISBN volumen I: 979-13-7047-391-4
ISBN electrónico: 979-13-7047-545-1

Depósito Legal: M-16138-2026
DOI: https://doi.org/10.14679/5032
Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

Índice Volumen I

SINE SPE SEPULTURAE (SÉNECA, *NAT. QUEST*. 5, 18): LOS PELIGROS DE LA NAVEGACIÓN Y LOS TEMORES AL NAUFRAGIO ENTRE PAGANOS Y CRISTIANOS 13
Silvia Acerbi

TRA STRADE ROMANE E ANTICHE ODISSEE: IL VIAGGIO A ROMA DI ELIO ARISTIDE 29
Elisabetta Berardi

MERCATOR ITINERANS Y QUINTALADA COMO GERMEN DEL CONTRATO DE TRANSPORTE MARÍTIMO DE MERCANCÍAS 47
Martín Bintaned Ara

LA MOVILIDAD GEOGRÁFICA DE LOS LIBERTOS DE *HISPANIA* ROMANA 59
Fernando Blanco Robles

ISIS: REFLEJO Y EVOLUCIÓN MÍSTICA EN EL MEDITERRÁNEO DE LA GRECIA CLÁSICA 81
Beatriz Cabrera Ortiz

BREVE NOTA SU: IL DEPOSITO IRREGOLARE NEL DIRITTO ROMANO 103
Carla Cambria

DIALÉCTICA DEL INTERCAMBIO SIMBÓLICO Y RELACIÓN CON LA NATURALEZA. LA FORMA HOMÉRICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA DEL VIAJE ALEGÓRICO EN LA *ODISEA* 113
Juan Canet Cabestany

EL PUERTO PROTOHISTÓRICO DE HUELVA: NUEVOS DATOS A PARTIR DE LOS MATERIALES DE LA EXCAVACIÓN DEL SOLAR DE PLAZA DE LA CONSTITUCIÓN Nº 1 133
Alejandro Cano Pérez, Clara Toscano-Pérez y Javier Bermejo Meléndez

FLUSSI COMMERCIALI E DINAMICHE MIGRATORIE: UNA PROSPETTIVA STORICO-GIURIDICA 155
Valeria Carro

CAUPONAE ET POPINAE: ESPACIOS DE SERVICIO, SEXUALIDAD Y MARGINALIDAD EN EL MUNDO ROMANO 173
Francisco Cidoncha-Redondo

LA *FIDES* EN LAS RELACIONES DE DERECHO 'INTERNACIONAL' ENTRE GUERRA Y PAZ: EL CASO DEL PRIMER TRATADO ENTRE ROMANOS Y CARTAGINESES DEL 509 A.C. 193
Eugenio Ciliberti

DEL MAR A SIRMIO: ITINERARIOS VITALES Y LITERARIOS EN LA POESÍA DE CATULO 213
Luna Clavero Agustín

EN TORNO A LA AMISTAD Y EL INTERCAMBIO EN FILODEMO DE GADARA 225
Javier Climent Montell

«LOS GRIEGOS SOIS SIEMPRE NIÑOS»: OTRO VIAJE AL PAÍS DE NUNCA JAMÁS 247
Jordi Crespo Saumell

EL ABASTECIMIENTO ALIMENTARIO EN ROMA ENTRE *CRIMEN ANNONAE* Y DARDANARIADO 263
Matteo Cristinelli

LEGAL FORMS OF INTERNATIONAL COMMERCE: BRIEF NOTES ON *STIPULATIO PER INTERPRETEM*..... *285*
Alessandro Cusmà Piccione

MOVILIDAD Y PRESENCIA DE LOS *INCOLAE* EN LA BÉTICA ROMANA: TESTIMONIOS EPIGRÁFICOS.....301
María Teresa de Luque Morales

ΎΛΗΕΝΤΑ ΔΙΫΑ ΠΛΟΟΝ (ANTIMACO FR. 77 M.): *NAVIGARE PER VIA DI TERRA TRA RACCONTO MITICO E IMMAGINI LETTERARIE* 321
Paola Dolcetti

DE AQUÍ PARA ALLÁ: MOVIMIENTOS DE PERSONAS A TRAVÉS DE LA EPIGRAFÍA: EL CASO BALEAR.....333
Laura Durán López

ARQUEOLOGÍA IMAGINARIA Y RECREACIÓN DE LA ANTIGÜEDAD EN LA SERIE *ENEIDE* (FRANCO ROSSI, 1971) 349
Carlos Espí Forcén

ALTERIDAD Y PATRIA EN LAS TRAGEDIAS DE SÉNECA.....367
Josefa Fernández Zambudio

EL TRÁNSITO LIMINAL DE IXIÓN. MITO Y CULTURA VISUAL EN LA ITALIA MERIDIONAL DEL SIGLO IV A.C.....385
Francisco Javier García Martín

MODALIDAD Y ÉPICA: UNA LECTURA ESTÉTICA DE HOMERO Y LA *ILÍADA* 403
Eulalia García Nos

LA MÚSICA EN LAS *INSTITUTIONES* DE CASIODORO: ¿UN INTERCAMBIO FIDEDIGNO DE LA TRADICIÓN MUSICAL ANTIGUA? 423
Fuensanta Garrido Domené

ANGELICA KAUFFMAN Y EL VIAJE VISUAL AL MUNDO ANTIGUO: DEL REPERTORIO CERÁMICO A LA CONSTRUCCIÓN DEL RETRATO ALEGÓRICO Y LA PINTURA DE HISTORIA.....455
Alba González Molinero

AMPLIANDO EL CICLO DEL METAL: NUEVAS LECTURAS SOBRE LAS CONTRAMARCAS *D D* EN LAS MONEDAS DE *EBORA, IULIA TRADUCTA, SAGUNTUM* Y *EMPORIAE* 477
Helena Gozalbes García

EL REFLEJO DE LOS PODERES ROMANOS EN LAS ACUÑACIONES PROVINCIALES HISPANAS 497
Lucía Jiménez Samos

SABIDURÍA EN TRÁNSITO: EL EXILIO COMO VÍA FILOSÓFICA EN DION DE PRUSA 517
Pablo Lamas Naranjo

PERICULUM MARIS: RISCHIO E RESPONSABILITÀ NEL TRASPORTO MARITTIMO ROMANO 537
Vincenzo Lardo

INTERPRETACIONES Y REESCRITURAS DE LA TRAVESÍA DE ULTRATUMBA EN LA *ODISEA* 553
Jorge J. Linares Sánchez

ENTRE EL DEBER Y LA DISTANCIA: CONTROL Y EVOLUCIÓN DE LOS DESPLAZAMIENTOS PRIVADOS DEL *ORDO SENATORIUS* (SIGLOS II A.C.-VI D.C.) 565
Mª Luisa López Huguet

VIVIR ROMA EN LA FRONTERA: *ARUCCI* Y LA CONSTRUCCIÓN ACTIVA DE LO ROMANO 587
Amanda López Sánchez y Javier Bermejo Meléndez

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL BUCEO EN LA ANTIGÜEDAD 607
Massimo Manca

EL VIAJE MISIONERO DEL *SENIOR ARRIANUS* ÁYAX: CONVERSIÓN Y DIPLOMACIA EN EL REINO SUEVO (466) 619
Benito Márquez Castro

ROMA Y LA SEGURIDAD MARÍTIMA. GÉNESIS Y DESARROLLO DEL PODER NAVAL EN EL *MARE NOSTRUM* 633
Gonzalo Martín Fernández

COMMERCIAL NETWORKS IN ROMAN AND LATE ROMAN OXYRHYNCHUS (1ST-7TH CENTURIES AD) 655
José Javier Martínez García

DEL *DESCENSUS AD INFEROS* AL *DESCENSUS AD IMAGINATIONEM*: LA CATÁBASIS CLÁSICA Y SU REESCRITURA EN LA NARRATIVA CERVANTINA 677
Mónica María Martínez Sariego

VIAJES Y NAVEGACIÓN EN LAS TUMBAS PRIVADAS DEL REINO NUEVO: HACIA UNA GRAMÁTICA VISUAL DEL TRÁNSITO.....699
María Del Mar Mateos Collar

Sine spe sepulturae (Séneca, *Nat. Quest.* 5, 18): los peligros de la navegación y los temores al naufragio entre paganos y cristianos

Silvia Acerbi
Universidad de Cantabria

ὁ γὰρ θάνατος ἐν θαλάσσῃ οὔτε τάφον οὔτε μνήμην ἔχει.
(La muerte en el mar no tiene ni tumba ni memoria).
Sinesio de Cirene, Epístola 5.

Fear death by water
T. S. Eliot, *The Burial of the Dead* (1922).

La metáfora de los peligros incumbentes sobre el destino de una *polis* o del Estado con la imagen de un naufragio ha representado un *topos* muy habitual en la literatura de un pueblo como el griego, que vivió de cara al mar; los romanos lo hicieron suyo demostrando cuán acertado, en la literatura como en tantas otras manifestaciones no solo culturales, fue aquel célebre verso de Horacio: «*Graecia capta ferum victorem coepit*»[1]. Para comprenderlo es suficiente leer este fragmento de la Oda XV, donde el poeta de Venosa, siguiendo las huellas de Alceo, advierte de los peligros que amenazaban al estado romano ante la guerra civil que se asomaba al horizonte:

> «¿Las nuevas olas te llevarán de nuevo al mar, oh Nave? Ay, ay, ¿qué haces? Queda y no te alejes del puerto. ¿No ves cómo tu lado es desnudo de remos? ¿No ves quebrantado el mástil que el ábrego violentó, y cuál crujen las antenas y apenas podría, sin maromas, contrastar tu carena el mar imperioso? No tienes vela sana ni dioses a quien llames en tu amparo; aunque tú seas pino del Ponto, hijo de una selva noble, y te precies de un linaje y de un nombre inútil. Nada confía el marinero tímido en las pintadas popas. Tú, guárdate bien, si no quieres ser ludibrio del viento»[2].

[1] Hor., *Ep.* II, 1, 156.
[2] Hor., *Od.* I, 14, RIEBER, L.1960: 647.

Sondeando en la rica literatura que, desde Homero a Sófocles, de Lucrecio a Séneca, de Ovidio a Cicerón hasta Shakespeare, Goethe, Novalis, Melville, Coleridge, José María Pereda y muchos otros, nos ha regalado memorables descripciones de arriesgados viajes marítimos al borde de la muerte (la génesis repentina de la galerna, el furor del oleaje en medio del silbido cortante del viento, el regreso de la calma, la angustia de los pasajeros hasta la salvación en tierra firme…), he podido confirmar que el leitmotiv del naufragio, tanto aquél vivido por sus protagonistas en primera persona como el descrito desde la perspectiva del observador al borde del mar[3], es central no solo en el mundo poético greco-latino[4] sino también en la literatura cristiana donde algunos textos ofrecen datos de gran interés para la historia de los viajes marítimos en la Antigüedad tardía. Como Virgilio cantó en hexámetros inolvidables el llanto de Eneas por la muerte, al dormirse y caer al mar en medio de una tempestad, de su experto timonel Palinuro, así, cuatro siglos después, Gregorio de Nacianzo con gran trepidación describió en su célebre poema autobiográfico *De vita sua* aquella tormenta que parecía acabar en mortal naufragio en las costas de Chipre durante la cual prometió a Cristo bautizarse si se le concedía la salvación; unos pocos años más tarde el filósofo y futuro obispo de Cirene, Sinesio, revivió en una amena carta dirigida a su hermano Eupoptio, escrita probablemente a finales del año 396 (el autor tenía unos veinticinco años)[5] los azares a que se expuso el barco en que viajaba cuando una plácida navegación en la costa libia se transformó en turbulenta travesía a la merced de olas enfurecidas, tal como podían haber hecho presagiar a los tripulantes algunos *omina* muy negativos (el barco había encallado en el fondo del puerto tres veces seguidas; el número infausto de los 13 marineros a bordo…), además del hecho de que el timonel abandonara incautamente su puesto dejando a la tripulación en albur de las embestidas del mar.

El texto de Sinesio, más conocido por formar parte de su rica colección de cartas, ha sido mencionado como fuente para la reconstrucción de varios aspectos de la singladura marítima tanto en obras generalistas[6] como en estudios más especializados, entre los cuales recordamos el de L. Casson[7] , atento a aspectos técnicos la velocidad de los vientos, la elección de rutas, y otras maniobras de pilotajes, o el artículo de J. Long, que trata de poner fecha a la aterradora aventura marítima del futuro obispo de Cirene en base

[3] BLUMENBERG, H., 1985 y POMEY, P., 1987.

[4] CURNIS, M., 2003: 259-273.

[5] Es precisamente desde las playas de Azarium donde Sinesio, atrapado como un náufrago junto a sus compañeros de desdicha a la espera de que la tripulación consiguiera reparar el barco, escribe la carta. *Vid.* F.A. GARCÍA ROMERO, 1995.

[6] *Vid.*, por ejemplo, el delicioso estudio monográfico JANNI, P., 2003.

[7] CASSON, L., 1952.

a las lunaciones[8]. El de Gregorio de Nacianzo, quizá por estar incluido en una obra en verso, me consta haber sido objeto de una menor atención, si se excluyen las eruditas y sugerentes exégesis de B. Coulie[9] y C. Crimi[10]. Las fechas de ambas descripciones no están muy alejadas: 350, la de Gregorio; 402 o 407 la de Sinesio. Se da la circunstancia de que en ambos casos el punto de partida de las peligrosas aventuras *via mare* fue la gran Alejandría, mientras diferente era el destino final: en el caso de Gregorio la isla de Egina y Atenas, y en el de Sinesio su ciudad natal, Cirene, en la costa africana. En ambos textos el protagonista absoluto es el mar observado a través de la mirada de dos herederos privilegiados de la *paideia* griega: el antiguo Mediterráneo oriental, griego, asiático y africano, con los puertos que marcan sus costas y promontorios, y que mucho se parece, en el bien y en el mal, al Mediterráneo de hoy, con barcos repletos de una humanidad abarrotada y desesperada, a veces conflictiva y otras solidaria.

El patrón del barco de Sinesio era un judío de Siria de nombre Amaranto y la mayor parte de los marineros era de ese mismo *ethnos,* hacia el cual el cirenense manifiesta cierta mal disimulada antipatía. La tripulación del de Gregorio debía de ser en su mayoría griega –la nave era egineta–, pero durante la tempestad fueron rescatados por otro navío cuyo equipaje estaba formado por expertos marinos fenicios que salvaron a todos los ocupantes acogiéndolos en su embarcación antes de que la propia se hundiese. La tripulación de Sinesio era judía y, en cuanto a la composición de los pasajeros, ofrece un dato curioso: una parte estaba formada por un destacamento de soldados árabes con destino a la Cirenaica y un tercio de los restantes eran mujeres (y unos pocos niños), que viajaban en una zona de la nave separadas de los hombres por una gran cortina: una vieja vela de reserva había sido reducida en jirones para crear un *separée* con el que las pudorosas pasajeras se protegían de las miradas indiscretas de los hombres.

Gregorio no proporciona detalles de la fe de los viajeros, pero, como veremos, de su narración se deduce que una parte debían de ser paganos y otros cristianos, o quizá simples catecúmenos como él. El joven Sinesio escribe y piensa todavía como un pagano que ha recibido una formación literaria y retórica tradicional, embebida de filosofía neoplatónica (sabemos que fue bautizado y consagrado como obispo más por su posición social y

[8] LONG, J., 1992. Añado a los trabajos mencionados el artículo de FERNÁNDEZ NIETO, F. J., 1991, sobre el cual volveré.

[9] COULIE, B., 1988.

[10] CRIMI, C., 2004-2005. Para el uso en Gregorio de metáforas marinas *vid.* LORENZ, B., 1979, y FREISE, R., 1983 y, en particular, por la imagen de la Iglesia como barco y de los cristianos como viajeros que atraviesan el azaroso mar de la vida, *vid.* DANIÉLOU, J., 1961: 65 y ss.

perfil cultural que por sus creencias religiosas solo en el 410) y, además de los judíos, otros debían ser paganos, pues dice que cada pasajero invocaba a los propios dioses.

Tras estas premisas, me centraré en un análisis en clave comparativa de los dos textos focalizando la atención en un aspecto socio-religioso al que ambas dedican una parte importante de la narración: las creencias que existían entre paganos y cristianos sobre el destino final de aquellos que morían ahogados en el mar[11]. Si a los paganos les angustiaba la idea de acabar su existencia en los abismos como ἄταφοι *(inhumati),* es decir, sin que su cuerpo pudiese recibir sepultura y entrar en el Hades, los cristianos como Gregorio, que aún no habían recibido el bautismo, sabían que tampoco podrían, sin el sacramento, disfrutar de la otra vida, por lo que se arriesgaban a la que él capadocio define «una doble muerte», la del alma y la del cuerpo.

Gregorio dedica a este tema la última parte su narración, pues la promesa del inmediato bautismo, si sobrevivía, representó un momento decisivo en su aventura humana y espiritual. Así recordaba los temores que invadían a todos:

> «El interior se llenaba de agua que superaba ambos lados de la nave. Gritos confusos y lamentos de los marineros, de los cómitres (u *hortatores*[12]), de los oficiales y de los pasajeros que al unísono invocaban a Cristo y los había entre ellos los que en el pasado no habían conocido a Dios»[13].

Pero después se centra en sus aprensiones personales, aterrorizado por la idea de perecer en el naufragio sin estar aún bautizado, a pesar de ser creyente (sabemos que su padre era ya obispo de su pequeña localidad natal, Nacianzo y, como aquí manifiesta, su madre, muy piadosa, lo había consagrado a Dios desde antes de alumbrarlo: era frecuente en los primeros siglos retrasar lo más posible, por motivos diferentes, la edad del bautizo). Así recoge el nacianceno estos temores personales y los del resto de la tripulación:

> «Y, mientras todos temían la muerte ordinaria, yo estaba más aterrorizado aún por aquella muerte que está oculta. De hecho, por culpa

[11] A este propósito nos aportan muchas informaciones los epitafios funerarios y la poesía: por ej., Apolónides de Esmirna, poeta epigramático en lengua griega que vivió durante el reinado de Augusto y Tiberio (inicios del siglo I), redactó varios epigramas ahora disponibles en la *Antología Griega,* y *carmina* funerarios de pescadores víctimas de naufragios (VII, VIII, IX e X) llenos de afirmaciones gnómicas a cerca de la peligrosidad del mar; sobre el tema, *vid.* ROMERO RECIO, M., 2010 y 2012.

[12] Así eran denominados aquellos que a grandes voces marcaban el ritmo de los remeros.

[13] JUNGCK, C. ed., 1974: 137-142. Las traducciones del poema son de la autora del trabajo.

> de las olas destructoras, estaba alejado de las aguas lustrales por las que nos convertimos en santos. ¡Este era mi lamento, esta mi desgracia! Por este motivo, elevando al cielo las manos, lanzaba gritos que superaban el poderoso fragor de las olas, yaciendo con el rostro inclinado al suelo de manera miserable y con los vestidos rasgados. Y todos, navegantes piadosos por el común peligro –algo difícil de creer, pero realmente cierto–, olvidando la propia desgracia unían a los míos los gritos de sus plegarias. ¡Hasta tal punto compartían mis sufrimientos!»[14].

Sigue con el recuerdo de las plegarias que elevaba a Cristo cuando «no quedaba ninguna esperanza, no se veía ninguna isla, ni continente, ni cumbre de los montes, ni fuegos, ni estrellas, guías de los navegantes…» (vv. 175-180). Y continúa: «Añadiendo mis invocaciones a aquellas del pasado, yo decía: "Soy tuyo, lo he sido, y lo soy todavía. Tú me acogerás dos veces, preciosa posesión tuya, don de la tierra y del mar, consagrado a ti por voto de mi madre y por mis grandísimos temores. Viviré para ti si logro huir de este doble peligro"»[15].

De hecho, la tempestad amainó una vez realizada, entre suplicas, la promesa del bautismo a la que Gregorio atribuye el final feliz de la navegación[16], junto con la conversión de todos los pasajeros y marineros por lo que, frente al «doble peligro", al que aludía en el citado v. 199, ahora todos recibieron una «doble salvación»:

> «Esto dije, y cesó la furia de los vientos, se calmó el mar y la nave reprendió su navegación en dirección correcta. Este buen final hay que atribuirlo a mi plegaria. Tripulación y pasajeros, todos sin excepción, se convirtieron piadosamente a la grandeza de Cristo recibiendo de Dios una doble salvación. Dejada atrás Rodas, poco después, navegando con vientos favorables, atracamos en el puerto de Egina, pues egineta era la nave»[17].

La descripción de Gregorio de Nacianzo salía de la pluma de un cristiano. Por el contrario, la de Sinesio es producto de un filósofo neoplatónico, simpatizante con el cristianismo, que se expresa de manera bastante escéptica sobre los temores que experimentaban ante la muerte en el mar tanto los paganos, como quizás también aquellos que habían abrazado la nueva religión superficialmente, siguiendo en realidad apegados a las viejas creencias. Sabemos que Sinesio solo aceptó de la religión de los cristianos aquello que

---

[14] Vv. 162-174.

[15] Vv. 195-199.

[16] Hay que dejar constancia, sin embargo, que en su *Oratio* XVIII, 21, Gregorio declara que se había salvado de la tempestad que duró veinte días por las plegarias de sus padres quienes, advertidos en sueños del peligro, suplicaron a Dios por su salvación.

[17] Vv. 2002-2011.

encontraba similitud o coincidencia con su filosofía[18], resultándole muy ajenas tanto la herencia judía como la centralidad de la figura de Jesucristo redentor en la historia de la Salvación, e incluso expresando dudas a la hora de aceptar algunos dogmas centrales de la teología cristiana, en particular el de la resurrección de la carne.

Desde luego también para Sinesio el morir asfixiado en el agua implicaba que el alma no saliese del cuerpo y que, por tanto, este, no recibiendo sepultura, no pudiese entrar en el Hades. Lo recuerda aludiendo, como es habitual en su descripción, a algunos versos homéricos:

> «A mí, en ese trance (te lo juro por la divinidad a la que venera la filosofía) me inquietaba el que pudiera ser verdad aquello de Homero, que la muerte bajo el agua acarrea la aniquilación también de la propia alma. Pues hay un verso de sus poemas en el que dice: "Y quedó Ájax aniquilado al tragar agua salobre" (Od. IV, 511), suponiendo así que la muerte en el mar es el aniquilamiento más absoluto»[19].

Ájax no aparece en ninguna de las *nekyiai* homéricas porque, a causa del ahogamiento, su alma nunca llegó al mundo inferior, al contrario de la de Aquiles, que alcanzó aquel paraje aun sin hallar allí la paz deseada (Hom. *Il.*, XXI, 281). La referencia homérica apunta realmente a la creencia de que las almas de aquellos que habían sufrido muertes violentas (*βιαιοθάνατοι)*[20] o prematuras *(ἀῶροι)*, o cuyos cuerpos habían permanecido sin enterrar (*ἄταφοι /inhumati*) como mínimo podían ver retrasada durante mucho tiempo la llegada a los lugares que les habían sido asignados en el mundo ínfero[21]: las

---

[18] Años después, en el 411, escribirá sobre su elección al episcopado por decisión del patriarca de Alejandría Teófilo: «Yo pongo por testigo al dios al que veneran la filosofía y la amistad: mil veces habría preferido la muerte antes que aceptar el sacerdocio. Pero, como Dios me impuso no lo que yo le pedía sino lo que él deseaba, le ruego que, siendo como ha sido el pastor de mi vida, sea también patrono de este deber que se me ha asignado», Sinesio, ep. 96; nos servimos del texto griego de A. GARZYA,1989 y de la traducción de F. A. GARCÍA ROMERO 1995.

[19] Ep. 5, 107-111 Traducción de F. A. García Romero; el inicio del hexámetro tal como lo cita Sinesio no coincide con el texto homérico transmitido. Sinesio alude a Áyax el menor, el hijo de Oileo, que pereció ahogado en la costa de Eubea.

[20] *Dysthanatoi* para Atenágoras, *cf. De resurrectione mortuorum* IV (Migne, PG, VI, 981) Recordemos que *Dysthanatos* se titula un poema de A. Ch. Swinburne dedicado a la victima de un violento naufragio.

[21] El outillage filosófico es ciertamente platónico: Platón (*Fedón* 81c–e) está claramente presente en el trasfondo intelectual de Sinesio que emplea su vocabulario técnico: «αἱ τῶν ἀώρων τε καὶ βιαίως τεθνεώτων ψυχαί *(«las almas de los que murieron antes de tiempo y de los que murieron violentamente»)*. También para βιαιοθάνατοι (biaiothánatoi) v. Platón, *Fedón* 81d; y Porfirio, *De abstinentia* 2.47: αἱ τῶν βιαιοθανάτων ψυχαὶ περὶ τὰ σώματα πλανῶνται *(«las almas de los muertos violentamente vagan alrededor de sus cuerpos»);* Plutarco, *De sera numinis vindicta* 563E: «τοὺς

almas de los *ἀῶροι* y los *βιαιοθάνατοι* se veían obligadas a vagar por la tierra hasta que hubieran completado lo que habría sido el término de su existencia natural, mientras que las de los ἄταφοι tenían que agolparse por la orilla del Aqueronte durante cien años, o al menos hasta que recibieran un entierro ritual[22]. También Porfirio creía que las almas de los no enterrados esperaban a un lado del Aqueronte, mientras que las de los sepultados podían cruzarlo si estaban libres de culpa[23], idea que Tertuliano expresa de este modo en *De anima* 56: *«Aiunt et immatura morte praeventas [*sc. animas*] eo usque vagari istic* [i.e en la tierra]*, donec reliquatio compleatur aetatum quas tum pervixissent, si non intempestive obiissent»*[24].

Como nos recuerdan la epigrafia y numerosos *carmina* de la *Antología Palatina,* la muerte en el mar, entidad inconmensurable con su máxima profundidad y máxima superficie[25], era considerada la más cruel posible porque representaba la total aniquilación, física y espiritual, del difunto. Ya para los sumerios y babilonios las aguas (especialmente las de las profundidades, el Abzu) eran el dominio de Enki/Ea. Morir en el mar significaba acabar en manos de deidades primordiales a menudo impredecibles. La falta de una tumba física significaba que el difunto no podía recibir las ofrendas acostumbradas por parte de sus descendientes, convirtiéndose en un *edimmu* (fantasma) maléfico. También para los egipcios la muerte por ahogamiento estaba reservada a los enemigos extranjeros y a los traidores al Estado, y el miedo a la pérdida del cuerpo por la furia del oleaje siempre estuvo presente en su mentalidad[26]. Para los judíos las exequias fúnebres con la inhumación

---

ἀώρους καὶ ἀδίκως ἀποθανόντας*» («los que murieron antes de tiempo y de manera injusta»).* Las tres categorías aparecen en una fórmula tardoantigua fija, casi estereotipada presente en PGM VII, 466-470: «ἀώρους καὶ βιαιοθανάτους καὶ ἀτάφους *(«muertos antes de tiempo, muertos violentamente y no enterrados»).* En *De providentia* I, 6 Sinesio alude a almas que no acceden correctamente al orden divino: «αἱ ψυχαὶ αἱ μὴ κατὰ φύσιν ἀπαλλαγείσαι τοῦ σώματος ταραχώδεις γίνονται».

[22] Palinuro, en Eneida VI, 337, suplicó a Eneas que lo enterraran, y la Sibila le prometió que los Troyanos levantarían un cenotafio en su honor.

[23] *Apud Stobaeus* [Wachsmuth, I, 422, línea 24-425, línea 3].

[24] Tertuliano, *De anima* 56 (Migne, PL, II, 791 A-B). Servius, *Coment. Aeneid* IV 386: «Dicunt physici *biothanatorum* [sic] animas non recipi in originem suam nisi vagantes legitimum tempus fati conpleverint». Norden, 1893, 386-89, y Aquiles Tatius v. 16 interpreta de este modo Verg. Aen.VI: «Dicen que las almas de aquellos que han encontrado su fin en las profundidades nunca descienden al Hades, sino que vagan en el mismo lugar sobre la superficie de las aguas». En cuanto a la insistencia de Sinesio en que al ahogarse el alma queda totalmente aniquilada, y no simplemente retrasada en su progreso hacia su destino final, parece una radicalización del principio neoplatónico de que el alma siente antipatía por la humedad o lo que está mojado, *vid.* Synes. *Insomn.* 1293 A-B.

[25] Mar en su doble dimensión de horizontalidad –la infinita extensión de agua– y de verticalidad –su hondura oscura e impenetrable, que no permitía ver con claridad lo que escondía en su interior–: de allí el pavor de quienes tenían que desafiarlo.

[26] De hecho, en el mito Osiris, aunque ya muerto, fue rescatado con cierta prisa de las aguas del Nilo y se le dio un entierro digno según la tradición. La integridad del cuerpo

del cuerpo dentro de las veinticuatro horas sucesivas a la muerte –la cremación estaba prohibida– era un ineludible acto de misericordia (‘*chesed shel emet*’) que terminaba con la colocación, en lugar de flores, de piedras sobre la tumba (a menudo con la mano izquierda) para honrar al difunto y recordar los orígenes nómadas del pueblo cananeo.

Morir en un naufragio, quedar sin ser sepultura o ser enterrado en tierra extranjera era un destino que todo navegante era consciente de correr cuando abandonaba la costa y se aventuraba en aguas oscuras y profundas que, en cualquier momento, podían convertirse en abismos fatales, tal como le ocurre a Phlebas, el marinero fenicio del célebre poema de Th. S. Eliot: subía y bajaba entre el hondo oleaje, mientras «una corriente submarina recogía sus huesos en susurros» (*Death by water*)[27]. El ahogamiento en muchas religiones era un castigo destinado a las víctimas sacrificales, o era considerado la peor maldición que se podía lanzar contra un enemigo[28]. No acaso una de las penas de muerte más crueles en Oriente y Grecia era el *katapontismos*, que el derecho penal romano sucesivamente reservará a los parricidas (*poena cullei:* la pena del saco, porque era donde se encerraba el cuerpo del acusado, con algunas piedras, para arrojarlo al mar). Tanto en Oriente como en Occidente era relativamente común, sobre todo al principio de las persecuciones, infligir el ahogamiento a los condenados al martirio[29]. La naturaleza sagrada del castigo

---

seguía siendo fundamental para alcanzar una vida plena y feliz en el Más Allá, pero eso no impidió que los egipcios desarrollaran la convicción de que las aguas «sagradas» del Nilo, por proceder del cielo, eran en cualquier caso fuente de vida y que la desgracia de ahogarse debía ser recompensada con la vida eterna y el apoyo de las deidades

[27] Me atrevo a sugerir que algunos de los poemas de *The waste land* (1922) del Nobel de Literatura T.S. Eliot, en particular los de la sección “*Death by water*”, estén inspirados más en esta carta de Sinesio que en su propio tenebroso poema en francés *Dans le Restaurant* (1918) –que evoca la figura del marinero fenicio Phlebas (*the drowned Phoenician sailor*) y la carta de la baraja del ahogado de la vidente *Madame Sosostris* –o que en motivos presentes en la Tempestad de W. Shakespeare (“A cinco brazas yace tu padre / Sus huesos se han convertido en coral”) y en la leyenda del Rey Pescador. Un clasicista finísimo como Eliot, formado en Harvard en filología clásica, filosofía y literatura comparada, no podía no conocerlo. Lo que me induce a esta hipótesis hermenéutica es la mención a *«the one-eyed merchant»* que me hace pensar inmediatamente a la tripulación del barco de Amaranto donde cada uno de los marineros es caracterizado por estar lisiado en una parte de su cuerpo. (“Y por eso, cuando ningún peligro nos amenazaba, todos hacían chistes y se llamaban unos a otros no por sus nombres sino por sus taras: el bizco, el cojo, el manco...”). La muerte no ofrece al ahogado un renacimiento fértil y glorioso como el de los *dying gods*, evocados por Phlebas, sino un cese silencioso del ser y el total olvido.

[28] *Vid.*, entre otras muchas referencias, Horacio, *Épodo* X donde desea un naufragio a su enemigo Mevio: «Sale en mal hora la nave que lleva al fétido Mevio. Austro, no te olvides de batir sus dos costados con horrísonas olas».

[29] Su uso legal también se refleja en las *Acta Martyrum*. En varios casos, se dice que los restos de los mártires cristianos torturados hasta la muerte con diferentes suplicios eran arrojados a los ríos o al mar para que quedaran sin una sepultura identificable y se borrara así

también se sugiere en la motivación, ya que el condenado se veía privado de los elementos principales de la existencia: el aire, es decir, el cielo hasta el final de su vida, y la tierra, es decir, la tumba después de la muerte, como recoge el Codex Theodosianus: «*... vel in vicinum mare vel in amnem proiciatur, ut omni elementorum usu vivus carere incipiat, ut ei caelum superstiti, terra mortuo auferatur*»[30].

Se explican así algunos datos de gran interés que Sinesio ofrece en su narración. Como recordaba anteriormente, la mayor parte de la tripulación y el capitán del barco eran judíos. Por ello, en lo más intenso de la tempestad, el piloto de la nave, Amaranto, al llegar la *paresceve*, es decir, la caída del sol del viernes que da inicio al reposo sabático, abandonó el timón y se puso a leer, se supone que la Biblia:

> «Consideran estos (los judíos) como un todo esa noche y el día siguiente, durante el cual no se le permite a nadie poner mano en ningún trabajo, y es que, para dar realce a la jornada, la dedican al descanso. Así pues, el piloto quitó las manos del timón, en cuanto se imaginó que el sol había abandonado la tierra y, echándose en la cubierta, se dejaba pisotear por cualquier marinero»[31].

Sin duda las afirmaciones de Sinesio, quizás influidas por los círculos de Alejandría donde en aquellos años existía un fuerte sentimiento antijudío animado por los ritos y tabúes de la religión de Israel, especialmente el descanso del sábado, respondían de alguna manera al *topos* del judío enemigo del género humano. No es correcto hablar de un verdadero antisemitismo. Se trata de un repertorio de tópicos recurrentes, tanto en la epistolografía como en la novela protobizantina que Sinesio condimenta con un tono de serena ironía nutrido de espontaneidad y humor.

Al constatar los hechos, todos los pasajeros increparon al timonel e incluso uno de los soldados árabes del grupo de caballería que formaban parte del pasaje, desenvainó su espada amenazándole con acabar con su vida:

> «Así que, cuando comprendimos la razón de su abandono del gobernalle (en efecto, mientras nosotros le pedíamos que salvara la nave… él continuaba leyendo su libro) desistimos de la razón para

su recuerdo. Durante el periodo que va desde Trajano, a principios del siglo II, hasta Numeriano y Diocleciano, se sabe de al menos una docena de mártires ahogados, cuya historicidad no es fácil de demostrar.

[30] «(…) o que sea arrojado al mar cercano o a un río, para que, estando aún vivo, comience a carecer del uso de todos los elementos, y para que se le quite el cielo mientras vive y la tierra cuando haya muerto». Th. 9, 15, 1.

[31] Ep. 5, 75-80. Cf. Sófocles, Áyax 1146

> acudir ya a la fuerza. Incluso un soldado bizarro (pues navegaban con nosotros bastantes árabes del escuadrón de caballería) desenvainó la espada y amenazó al sujeto con cortarle la cabeza si no volvía a hacerse cargo del barco»[32].

Sinesio explica cuál era el motivo de las amenazas de los árabes: el miedo a perecer ahogados sin que sus almas hubiese podido abandonar sus cuerpos, creencia hacia la que Sinesio, bien por convicción, bien por apego a la tradición pagana, no plantea ninguna objeción:

> «Veo que los militares han desenvainado las espadas y, al preguntarles el motivo, me enteré de que, según ellos, es hermoso exhalar el alma cuando todavía están al aire libre sobre el puente y no con la boca abierta contra el oleaje. Consideré yo que estos eran homéridas[33] de pura cepa, y aprobé su parecer»[34].

Sinesio recuerda a continuación las medidas tomadas por los restantes pasajeros en lo más duro de la tempestad para que, si morían ahogados, pudiesen recibir sepultura y no permanecer eternamente *átaphoi:* las mujeres se ataron al cuello pequeños objetos de oro e invitaron a todos a hacer lo mismo, compartiendo sus joyas con quien no las poseía. De esta manera, en caso de acabar ahogándose, cualquiera que encontrara sus cuerpos podría sufragar con ese oro los gastos necesarios para un entierro digno.

> «Luego, alguien proclama que quienes tengan objetos de oro se los cuelguen; y quienes tenían se los iban colgando, tanto los objetos de oro como cualquier cosa de valor semejante. Las mujeres se ataviaban ellas mismas y repartían cordones entre los que carecían de ellos. Es cosa bien sabida que esto se hace de antiguo y su sentido es el siguiente: el muerto en un naufragio debe llevar encima el precio de su entierro. Por supuesto, quien lo encuentre y se lucre habrá de sentir miedo reverencial ante las leyes de Adrastea por no reservarle una pequeña parte a quien tanto le ha favorecido»[35].

---

[32] Ep. 5, 92-99.

[33] Es decir, que compartía las creencias de Homero, pues con anterioridad ha recordado que "incluso Aquiles se acobardaba ante la muerte en el agua y llega a llamarla «calamitosa»", Il. XXI, 281ss.

[34] Ep. 5, 119-121. La mayoría de las tribus de la Arabia preislámica eran nómadas o seminómadas. Su mundo simbólico estaba ligado a la tierra firme del desierto. El mar, en cambio, era visto como un territorio imprevisible e insidioso.

[35] Ep. 5, 122-129. Un reflejo literario de esta costumbre está presente en la *Historia Apollonii Regis Tyri,* novela tardoantigua que inspiró a Shakespeare para su *Pericles, príncipe de Tiro*: se cuenta cómo la joven esposa del rey de Tiro, muerta o, más bien, creída muerta durante una travesía, al no poder permanecer a bordo del barco su cadáver, ya que se consideraba una maldición

En la mención a las Leyes de Adrastea, según F. J. Fernández Nieto, se alude a *nómoi* (mencionados por Sinesio también en *Sueños* 8)[36], que no eran verdaderas normas legales, dictadas por una autoridad terrenal, sino prescripciones cuya eficacia se fundaba en el justo e inexorable deber religioso del hombre griego de prestar sepultura a un cadáver arrojado a la orilla por el mar. La sanción por obliterar tal deber moral era cosa de los dioses y por eso eran denominadas *ágraphoi vómoi,* normas no escritas[37]. De este modo, con una especie de *damnatio memoriae* en el ámbito religioso, ético y afectivo, el condenado quedaba expulsado para siempre de la comunidad local. El significado de la tumba para la conservación de la memoria del difunto siempre ha estado presente[38], como lo demuestran los casos en los que los restos mortales de los condenados a diferentes penas capitales eran hundidos en los abismos para borrar su recuerdo.

Concluyendo: ambos textos, en verso el de Gregorio, en prosa el de Sinesio, a pesar de su carácter literario, o quizá precisamente en virtud de ello, constituyen dos de las mejores descripciones que nos ha dejado la literatura de la Antigüedad tardía sobre los peligros que entrañaba la navegación por el Mediterráneo. Se trata, en ambos casos, de las temidas tempestades del verano –similares a las galernas del Cantábrico– pues es sabido que se acostumbraba a respetar el denominado *mare clausum*, la interrupción de la navegación desde noviembre hasta marzo, para reanudarla en primavera con las fiestas en honor de Isis, protectora de los navegantes (como lo será después entre los cristianos la Virgen del Carmen, la Virgen marinera).

Como he dicho, la navegación se inició para los dos protagonistas en Alejandría, el puerto quizá más importante del Mediterráneo en época tardo-romana junto con el de Ostia. Gregorio de Nacianzo había terminado sus estudios en la ciudad egipcia, y en el 350 se dirigía a Atenas para completar su formación en la vetusta y todavía prestigiosa capital cultural de la ecúmene mediterránea. La tormenta estalló mientras navegaban entre las islas de Chipre y Rodas y se prolongó durante varios días, aunque la travesía tuvo un final feliz. Para Gregorio la trágica experiencia de la tempestad marcó de tal modo

---

para el viaje y los viajeros, este fue colocado en un ataúd estanco en el que el marido había depositado veinte monedas de oro para que, quienquiera que la encontrara, pudiera tributarle un entierro adecuado. El suicidio para anticiparse al naufragio era una práctica bastante extendida en el mundo mediterráneo, a pesar de que Sinesio parece ignorarlo: *vid.* Dión Cris., *Oratio* VI, 42.

[36] Synes. *Insomn.*, 8.

[37] FERNÁNDEZ NIETO, F. J., 1991: 20-21.

[38] Además, el hecho de que muchos epitafios de naufragos no indicasen su nombre implicaba un obstaculo más para la pervivencia de su alma: en los ritos funerarios se pronunciaba en voz alta el nombre del difunto para que su alma pudiera volver a la vida al menos en aquellos instantes.

su vida que no solo fue motivo de su bautismo, sino que la recordará en otros muchos momentos de su vida[39]. Recojo al respecto este bello tetrástico de su *Carmen* 1, 2, 33 en que se sirve de la metáfora marinera de la vida como un viaje entre las incertidumbres y los peligros del mar:

> «No decir palabras engreídas antes de arribar, mientras todavía estás en alta mar./ A muchos que navegaban plácidamente, se les ha hundido la nave cerca del puerto;/otros muchos, sin embargo, han atracado salvos de una violentísima tempestad. /Una cosa es segura: no recriminar tu suerte ni la de otro».

Mucho más que una παρέκβασις, una digresión, el tema del naufragio en la autobiografía del capadocio es una metáfora central para su conversión y su camino espiritual: el episodio de un peligro muy real durante un viaje marítimo fue el impulso para su consagración espiritual, simbolizando la salvación de la «tormenta» del mundo, la promesa de una vida ascética y el paso de la vida mundana a la verdadera vida de fe en Cristo, el «Navegador» –*kybernauta*– que lo conduce a la salvación eterna, transformando el riesgo físico en ocasión para un renacimiento espiritual. Se trata de un naufragio oximóricamente dulce, como el «*dulce naufragium*», recordado por Máximo de Turin, contemporáneo de Ambrosio de Milán, en su sermón pascual *De Cruce Christi*, mencionado por Lettieri en una densa exégesis leopardiana[40]. A mí me vienen a la memoria las plegarias de Paulino de Nola, salvado por Cristo de un naufragio, que inspiraron, muchos siglos después, *The Rime of the Ancient Mariner* de Simon Taylor Coleridge (1798).

Sin embargo para Sinesio la narración epistolar del naufragio y de su feliz final constituyó poco más que un ejercicio literario donde da muestra no solo de un exuberante *outillage* clásico rico de alusiones mitológicas fruto de su esmerada formación literaria –él mismo confiesa que necesita de todo su arsenal de figuras retóricas para no caer en lo trivial al momento de describir peligros tan grandes– sino de un dispositivo narrativo como la ironía, que muchas veces desborda en un finísimo y prudente humorismo. Pagano todavía, se complace en describir las reacciones ante el peligro de fenecer en el mar que anidaban entre los no cristianos, aunque también estas creencias pervivieron entre los que lo eran, como prueba el rechazo a destruir los cuerpos mediante la incineración o el temor a su desaparición en el mar, que muchos creían incompatible con la creencia en la resurrección. Sinesio tenía serias dificultades para aceptar ciertos dogmas centrales de la teología cristiana y, como buen neoplatónico, se aferraba a la preexistencia del alma y a su

[39] *Vid.* CRIMI, C., 2004-2005.
[40] LETTIERI, G., 2021.

inmortalidad, pero no aceptaba la resurrección de la carne que en su Epístola 105, define «una alegoría sagrada y misteriosa», *ἱερόν τι καὶ ἀπόρρητον*[41]. Tanto Gregorio como Sinesio nos demuestran que las navegaciones marítimas en la antigüedad eran enfrentadas con legítimos temores, ya que muchas veces se trataba de viajes sin retorno[42].

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR NUÑO, A. (ed.) (2010). *El viaje y sus riesgos. Los peligros de viajar en el mundo greco-romano*. Liceus.

BEAULIEU, M. C. (2016). *The Sea in the Greek Imagination*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

BLUMENBERG, H. (1985). *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*. Mulino.

BRATOI, R. (2005). Il Martirio per annegamento nella persecuzione dioclezianea. *Antichità Alto Adriatiche*, 40, 111-146.

BREGMAN, J. (1982). *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*. University of California Press.

CASSON, L. (1952). Bishop Synesios' Voyage to Cyrene, *The American Neptune*, 12/4, 194-296.

CASSON, L. (1995). *Ships and Seamanship in the Ancient World*. John Hopkins University Press.

COLAZILLI, A. (2014). La morte per annegamento nell'antico Egitto. Privilegio e dannazione. En BAGLIONI, I. (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, I, 37-47. Quasar.

COULIE, B. (1988). Les trois récits de la tempete subie para Gregoire de Nazianze. En IDEM, *Versiones orientales repertorium Ibericum et studia ad editiones curandas*. Turnhout.

CRIMI C. (2004-2005). Nazianzenica. 13, I tre racconti della tempesta sedata. *Koinonia*, 28-29, 203-215.

CRIMI C., (2005). Nazianzenica. 14, La tempesta sedata nella Vita Sancti Gregorii Theologi (BHG 723). *Nea Rhome*, 2, 29-39.

[41] BREGMAN, J. 1982: 98-111 y 160-161. Recordemos que el elemento semicorpóreo que permanece unido al alma después de la muerte, según Porfirio (Porph. *Sent.*, XXIX), no es más que un residuo físico que se adhiere a las almas que no se han purificado suficientemente de las preocupaciones mundanas, ya que el objetivo último de la filosofía neoplatónica es que el alma se libere por completo de la carga del cuerpo. El neoplatónico Celso, al atacar a los cristianos, se refiere a ellos como «gente que ama el cuerpo» *(φιλοσώματον γένος)*, exactamente la misma palabra que Eunapio utilizó para definir lo contrario de la práctica filosófica, sin duda en una velada referencia al cristianismo; y la misma afirmación hecha por Plotino: debemos permanecer puros y sin afecto por el cuerpo *(φιλοσωματεῖν)*.

[42] LINDENLAUF, A. 2003: 416-433.

CRISCUOLO, U. (2016). Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene. En: CRISCUOLO, U. y LOZZA, G. (eds.), *Sinesio di Cirene nella Cultura Tardo-Antica*, 9-46. Ledizioni.

CURNIS, M. (2003). Un topos quasi immancabile: la tempesta marina tra teatro e romanzo. En GUGLIELMO, M. y BONA, E. (eds.), *Forme di comunicazione nel mndo antiguo e metamorfosi del mito*, 259-273. Edizioni dell'Orso.

DANIÉLOU, J. (1961). *Les symboles chrétiens primitifs*. Éditions du Seuil.

DEL BARRIO VEGA, M. L. ed. (1992). *Epigramas funerarios griegos*. Trad. esp. de. Gredos.

ELIOT, T. S. (2001). *La tierra baldía*. Círculo de Lectores.

ENCINAS REGUERO, M. C. y NIETO IBÁÑEZ, J. M. (2025). El agua en la mitología y cultura de la Antigüedad grecorromana. *Agua y territorio*, 26, 7-10.

FENET, A. (2011). Voyages en mer dans le monde grec et romain. *ThesCRA*, 6, 405-414.

FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (1991). Un "ágraphos nómos" en el epistolario de Sinesio de Cirene. *Antigüedad y Cristianismo*, 8, 17-22.

FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2012). Morir en el agua, morir en el mar. En FERRER, E., MARÍN, M. C. y PEREIRA, A. (eds.), *Creencias, conductas y formas morales en la Grecia Antigua*, 91-106. Editorial Universidad de Sevilla/Archidiócesis de Sevilla.

FREDE, M. (1999). Monotheism and Pagan Philosophy in Late Antiquity. En ATHANASSIADI, P. y FREDE, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, 41-67. Oxford University Press.

FREISE, R. (1983). Zur Metaphorik der Seefahrt in den Gedichten Gregors von Nazianz. En J. MOSSAY, J. (ed.), *II. Symposium Nazianzenum*, 159-163. Schöningh.

GARCÍA ROMERO, F. A. ed (1995). *Sinesio de Cirene. Cartas*. Trad. esp. de. Gredos.

GARZYA, A. (1958). *Per l'edizione delle epistole di Sinesio 1-3*. Bollettino dei Classici 6, 29-39. Republicado en: GARZYA, A. (1974). *Storia e interpretazione di testi bizantini. Saggi e ricerche*. Variorum Reprint.

GARZYA, A. ed. (1989*). Sinesio de Cirene Opere*. Ed. de. Unione Tipografico-Editrice Torinese.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (1992-1993). Epitafios de naufragios recogidos en la Antología Palatina. *MHA*, 13-14, 33-42.

GRAU, S. (2022). The Body among Neoplatonists and Christians at the End of the Fourth Century: Synesius of Cyrene's and Eunapius of Sardis' Perspective. *Literature*, 2/4, 361-373.

JANNI, P. (2003). *Sinesio. La mia fortunosa navigazione da Alessandria a Cirene. (Epistola 4/5 Garzya)*. Olschki.

JUNGCK, C. ed. (1974). *Gregorio Nacianceno, De vita sua*. Carl Winter Universitätsverlag.

LETTIERI, G. (2021). Un Dolce Naufragio. L'infinito di Leopardi tra i Padri e Pascal. En: FOLIN, A. (ed.), *Interminati spazi. Leopardi e "L'infinito"*, 99-137. Donzelli Editore.

LINDENLAUF, A. (2003). The Sea as a Place of No Return in Ancient Greece. *World Archaeology,* 35/ 3, 416-433.

LONG, J. (1992). Dating an Ill-Fated Journey: Synesius, Ep. 5. *TAPhA*, 122, 351-380.

LORENZ, B. (1979). Zur Seefhart des Lebens in den Gedichten von Gregor von Nazianz, *Vig. Chr.*, 33, 234-241.

MARROU, H. I. (1952). La conversion de Synésios. *Rev. Ét. Grec.*, 65, 474-484.

MARROU, H. I. (1963). Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism. En MOMIGLIANO, A. (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, 126-150. Oxford University Press.

MOROCHO GAYO, M. (1988). *Dión Casio, Discursos I-XI*. Ed. esp. de. Gredos.

NORDEN, E. (1893). Vergilstudien. *Hermes* 28, 3, 501-521.

PACK, R. (1949). Folklore and Superstition in the Writings of Synesius. *The Classical Weekly*, 43/4, 51-56.

POMEY, P. (dir.) (1987). *La navigation dans l'Antiquité*. Edisud.

ROMERO RECIO, M. (2010). "Los dioses de los navegantes" En ALVAR NUÑO, A. (ed.), *El viaje y sus riesgos. Los peligros de viajar en el mundo greco-romano*, 223-239. Liceus.

RIBER, L. ed. (1960) *Virgilio y Horacio. Obras Completas*. Edición de Aguilar.

ROMERO RECIO, M. (2012). Recetas para tratar el miedo al mar: las ofrendas a los dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo Antiguo. En FERRER, E., MARÍN, M. C. y PEREIRA, A. (eds.), *Creencias, conductas y formas morales en la Grecia Antigua*, 107-118. Editorial Universidad de Sevilla/Archidiócesis de Sevilla.

RUIZ BUENO, D. ed. (2003). *Actas de los mártires*. Biblioteca de Autores Cristianos.

SANTOS YANGUAS, J. DÍAZ ARIÑO, B. (Coords.) (2011). *Los griegos y el mar*. Vitoria-Gasteiz (España), Universidad del País Vasco.

STRUFFOLINO, S. (2010). La poetica del naufragio nell'epigrafia sepolcrale greca. En INGLESE, A. (ed.), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini,* 345-376. Tored.

WALTZ, P. (1960). *Anthologie grecque* (IV-V s.). Les Belles Lettres.

ZINK, M. ed. (2006). *Le Roman d'Apollonius de Tyr*. Hachette.



El cráter del naufragio, siglo VIII a. C. (Museo Arqueológico de Pitecusa, Lacco Ameno, Isquia, Italia).

El célebre cráter fue encontrado en la necrópolis de San Montano, en la isla tirrénica de Isquia, para los Romano *Pithecusae*, "la isla de los monos". Se trata de una de las cerámicas más antigua pintada no sólo con motivos geométricos sino también con figuras, y una de las poquísimas que representa una escena de naufragio: podemos ver un barco volcado, los marineros que buscan refugio nadando entre peces, mientras uno de ellos está a punto de ser devorado por un gigantesco ejemplar.

Tra strade romane e antiche Odissee: il viaggio a Roma di Elio Aristide

Elisabetta Berardi
Università degli Studi di Torino

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE. II. IL VIAGGIO A ROMA DI ARISTIDE, TRA AMBIZIONI E DIFFICOLTÀ. III. SULLE TRACCE DEL VIAGGIO DI UN GIOVANE RETORE. IV. RIPENSARE IL VIAGGIO: I *DISCORSI SACRI*. IV.A. L'ANDATA. LA VIA 'ROMANA' DI UN ORATORE GRECO. IV.B. IL RITORNO: L'ODISSEA DI UN PREDILETTO DAGLI DÈI. V. CONCLUSIONE. VI. BIBLIOGRAFIA.

I. INTRODUZIONE

Nella vita e nella carriera di Elio Aristide, famoso oratore misio del II sec. d.C., il viaggio a Roma compiuto durante il regno di Antonino Pio avrebbe potuto costituire un momento significativo. Partito dalle regioni orientali dell'impero per far conoscere la propria eloquenza nella capitale, Aristide si muove infatti all'interno di una rete di relazioni intellettuali e politiche che collegano l'*élite* grecofona e la cultura retorica alla corte di Roma. Quando però, diversi anni dopo, Aristide offre al pubblico dei *Discorsi sacri* (orr. 47-52) il racconto di quel suo tragitto, le ambizioni personali che dovevano averlo indotto al viaggio non trovano più alcuna eco. La rilettura dell'esperienza a distanza di molto tempo conferisce alla narrazione del viaggio un significato diverso, trasformando un itinerario reale e professionale in un momento decisivo della propria esistenza. Il viaggio, con le sue sofferenze e le sue inaspettate salvazioni, diventa così un preludio necessario alla dimensione religiosa della retorica di Aristide e alla relazione privilegiata con il dio Asclepio.

II. IL VIAGGIO A ROMA DI ARISTIDE, TRA AMBIZIONI E DIFFICOLTÀ

A metà degli anni '40 del II secolo d.C., il giovane Aristide si mette in cammino dalla natia Asia Minore per giungere a Roma, dove intende promuovere la sua carriera. Aveva già mietuto successi in patria e Roma avrebbe potuto consacrarlo definitivamente sul palcoscenico del mondo, in un periodo

favorevole per simili progetti. L'eloquenza e la cultura greche godevano infatti di notevole influenza presso la corte di Antonino Pio. In particolare, si trovavano a Roma in quegli anni il famoso oratore Erode Attico, console nel 143, e il celebre *grammaticus* Alessandro di Cotieo. Alessandro già da diverso tempo risiedeva nell'Urbe, chiamato a corte perché divenisse precettore di greco dei principi Marco Aurelio e Lucio Vero[1], mentre a Erode ne era stata affidata la formazione retorica. Aristide conosceva bene entrambi dai tempi della propria educazione: aveva svolto gli studi grammaticali sotto la guida di Alessandro, con cui era rimasto in stretti rapporti di stima e corrispondenza[2]. Si era poi perfezionato in eloquenza presso Erode, anche se non pare fosse stato ammesso nel circolo ristretto degli allievi più promettenti, il *Klepsydrion*[3].

Plausibilmente anche per sfruttare la sua rete di conoscenze, contando forse sul suo antico maestro Alessandro per una presentazione a corte, Aristide non indugia e parte. Di questo viaggio veniamo a sapere davvero poco dal suo discorso *A Roma* (or. 26), che con ogni probabilità risale a quella occasione. Aristide però, diverso tempo dopo, ne racconta molti particolari e soprattutto spiega il significato che quel tragitto ebbe nella sua vita. Siamo nel 171[4], Aristide ha superato i cinquant'anni, è ormai oratore famoso, quando ripercorre nel *Secondo discorso sacro* (or. 48) il cammino che l'ha portato, di ritorno dal viaggio a Roma, a incontrare il dio guaritore Asclepio e a consacrarsi in modo esclusivo a lui e all'arte retorica (48.5-7; 60-70). Ricorda poi un momento del suo *nostos* da Roma nel *Quarto discorso* (50.1-2; 31-37), narrando un episodio salvifico avvenuto durante la navigazione nell'Egeo.

Il racconto dell'esperienza del viaggio nell'Urbe ha una funzione cruciale, quella di spiegare al pubblico dei *Discorsi sacri* le circostanze dell'incontro di Aristide con il suo dio. Il giovane, infatti, ritornato dall'Urbe in condizioni fisiche terribili, impossibilitato ormai a condurre l'attività oratoria, comprende di doversi affidare ad Asclepio per la sua sopravvivenza. Ne avverte la chiamata, la *klesis*, e si reca al santuario di Pergamo. Lì risiede per due anni, recuperando grazie al dio le capacità oratorie. Il racconto del viaggio a Roma nei *Discorsi* prepara quindi e introduce la gloria di Asclepio e del suo devoto e, come vedremo, offre una lettura peculiare del *nostos* di Aristide: questo diventa una vera e propria Odissea 'moderna', in cui l'unico momento del viaggio a contare è quello del ritorno, un cammino che permette di iniziare a comprendere qualcosa di sé.

---

[1] Alessandro è a Roma verosimilmente dal 139 (BEHR, C. A., 1968: 10 n. 22; 1981: 395 n. 14), forse anche già dal 135 (PERNOT, L., 2025: xxv e n. 3).

[2] BERARDI, E, 2006: 212-216.

[3] PAPALAS, A. J., 1979: 90.

[4] Per la datazione dei *Discorsi* al 171 BEHR C. A., 1994: 1155-1163.

Per i moderni restano due incertezze sul viaggio a Roma: sulla base di quanto Aristide riferisce, l'anno esatto in cui fu nell'Urbe può oscillare, sia pure in modo minimo, tra il 143 e il 144. Ignoriamo poi se Aristide compì questo viaggio più di una volta, ovvero se, come è stato ipotizzato, si recò di nuovo nella capitale, a circa dieci anni di distanza, per declamare in quell'occasione il suo encomio *A Roma* in ben diverse condizioni di salute[5]. Non è escluso che questi particolari, anno di viaggio ed eventuale seconda andata a Roma, comparissero nel *Sesto discorso sacro* (or. 52). Del *Sesto discorso* è giunto a noi solo l'inizio (52.1-3), per un problema di trasmissione dei codici, e nel testo sembra si trovassero resoconti di avvenimenti e successi degli anni 155-166[6]. Tuttavia, i *Discorsi* non narrano gli eventi lungo una linea temporale progressiva: sono composti per glorificare Asclepio, e riferiscono fatti e circostanze solo nella misura in cui questi sono rilevanti per il tema principale[7], deformandoli spesso per adattarli a tale *focus,* come vedremo anche nel caso del soggiorno a Roma e del *nostos* di Aristide[8]. Il *Sesto discorso* insomma non sarebbe forse stato decisivo per le nostre conoscenze su questo punto.

Poiché Aristide individua nel disastroso viaggio a Roma degli anni '40 l'inizio del percorso che lo porta al santuario di Pergamo, se esaminiamo il racconto in questa prospettiva, le due incertezze sopra esposte perdono la maggior parte della loro rilevanza. L'anno esatto del viaggio, che sia il 142/143 o il 143/144, non incide sulla descrizione di esso nei *Discorsi sacri*, né sulle possibili tracce dell'esperienza dello spostamento osservabili nel discorso *A Roma*. Se invece pensiamo che Aristide si sia recato una seconda volta nell'Urbe a dieci anni di distanza, nulla muta sul significato di quel 'primo' viaggio narrato nei *Discorsi*. Solo i pochissimi accenni che paiono trasparire nell'encomio *A Roma* circa il tragitto che l'ha portato nell'Urbe potrebbero riferirsi ad altro, restituire cioè tracce di un secondo viaggio forse condotto senza disagi o sventure personali.

Presento qui di seguito quella che appare la ricostruzione plausibile dell'esperienza romana di Aristide, ricostruzione che resta quella maggiormente condivisa dagli studi: l'unico soggiorno nella capitale si compie nel 144 e il discorso *A Roma* è pronunciato in tale occasione[9].

---

[5] BEHR, C. A, 1968: 24 n. 6; 88 n. 2; 1981: 373 n. 1. Tuttavia, Aristide mostra di aver goduto di remissioni dal suo stato di malattia, almeno per la composizione del peana: non è necessario ipotizzare questo secondo viaggio. Si veda *infra*. n. 39.

[6] BEHR, C. A., 1968: 91-104.

[7] Per una analisi della struttura letteraria dell'opera in relazione a spazio e tempo, CASTELLI, C., 1999; 2009.

[8] Per le due diverse versioni sul rientro in patria in relazione ad Alessandro di Cotieo, *infra*, 36-37 e 40; per le due differenti versioni del *nostos* nell'Egeo, *infra,* 41-44.

[9] PERNOT, L., 2025: xxvi-xxxi (con sintesi di posizioni e argomenti).

Aristide, che aveva da poco compiuto 26 anni, parte alla volta dell'Urbe nell'inverno del 143/144. Quasi tutti i punti salienti si desumono dal suo racconto nei *Discorsi sacri*: il giovane si muove presumibilmente dai suoi possedimenti in Misia, poco dopo aver contratto una infreddatura alle Terme dell'Esepo (50.1-2). Prova ancora disagio fisico, ma questo non ferma l'avvio del suo progetto.

L'andata si compie per via prevalentemente di terra: la scelta dell'inverno come momento di partenza lo porta a rinunciare alla navigazione come mezzo principale di spostamento. Supera i Dardanelli, si avvia lungo l'Egnazia ma le sue precarie condizioni di salute, unite a un terribile, persistente maltempo, gli causano sofferenze quasi inenarrabili e lo costringono a una lunga sosta a Edessa. Ripresa la via Egnazia, giunge a Durazzo; da lì si imbarca per un breve tragitto sino a Brindisi da dove, risalendo la via Appia, giunge finalmente nell'Urbe. Il suo viaggio dura cento giorni per un tragitto che di consueto non ne avrebbe richiesti più di trenta. Quando giunge, il suo fisico è provato in maniera straziante da molte afflizioni, che i medici cercano senza successo di sanare.

Rimane a Roma per pochi mesi, dall'aprile al settembre. In luglio, come racconta nel *Quarto discorso sacro,* plausibilmente in un momento di remissione della malattia, compone un carme in onore di Apollo in concomitanza con la celebrazione dei *Ludi Apollinares* (or. 50.31). Forse in un altro momento di tregua dalle afflizioni pronuncia davanti a un pubblico romano il discorso in gloria dell'Urbe, ma di questo, per quanto risulta dai testi che possediamo, Aristide non parla. Roma, in luogo di rivelarsi palcoscenico di consacrazione, diventa il cimitero delle sue speranze[10]. Prostrato dalle sofferenze, probabilmente anche deluso dal relativo insuccesso, decide di ritornare.

A causa delle malferme condizioni fisiche, il ritorno avviene in prevalenza per via marittima: si imbarca a Ostia, naviga nel Tirreno e nell'Adriatico. Da Patrasso giunge allo stretto Acaico, passa brevemente alla via di terra, forse attraverso il *diolkos*[11], e riprende la navigazione nell'Egeo per approdare a Mileto; da qui un breve percorso, di nuovo con ogni probabilità terrestre, lo riporta finalmente a Smirne: il ritorno in patria è compiuto.

Come più volte accennato, il resoconto che noi possediamo del viaggio di Aristide affiora in tre testi o poco più, separati tra loro da un notevole scarto temporale: l'encomio *A Roma*, del 144; il *Secondo* e il *Quarto discorso sacro*, la cui composizione risale al 171.

[10] BEHR, C. A., 1968: 24.
[11] MILETTI, L., 2020: 110 n. 6.

III. SULLE TRACCE DEL VIAGGIO DI UN GIOVANE RETORE

Sono davvero pochissime le tracce del viaggio che paiono emergere dal discorso *A Roma*[12]. Con l'or. 26 Aristide si rivolge a un pubblico di *élite*, romani ellenofoni che lo sentono celebrare l'Urbe come centro dell'amministrazione dell'Impero a sua volta celebrato come un'unica grande città, le cui mura difensive sono poste ai lontani confini. Nel proemio, Aristide afferma di aver concepito l'idea del discorso durante il cammino che l'ha portato a Roma come *ex voto* agli dèi in cambio del suo viaggio in sicurezza per via terrestre e di acqua:

> È usanza di coloro che compiono un viaggio per mare o per terra far voto (Ἔθος τοῖς πλέουσι καὶ ὁδοιποροῦσιν εὐχὰς ποιεῖσθαι) di quello che a ciascuno venga in mente; e infatti un poeta già disse per scherzo di aver fatto voto di incenso con corna d'oro; ma noi signori, durante il viaggio compiuto fin qui sulla terra e sul mare, abbiamo fatto un voto (παρὰ τὴν ὁδὸν τὴν ἐνταῦθα καὶ τὸν πλοῦν εὐχὴν ταύτην ἐποιησάμεθα) che non è né privo di grazia né stonato, né privo di dottrina, che cioè, se fossimo arrivati sani e salvi (εἰ σωθείημεν), avremmo salutato l'urbe con un discorso pubblico (26.1).

Due punti nell'esordio paiono alludere all'esperienza di spostamento fatta dal giovane retore misio, arrivato a Roma dopo un tragitto lungo e impegnativo: il voto agli dèi per la salvezza e la natura del viaggio stesso, terrestre e marittimo. Il motivo dell'eloquenza sacra perché consacrata al dio e/o dal dio proveniente, cruciale in molta parte della produzione della maturità di Aristide, è qui confinato solo all'inizio e appare un *topos*. Date le abitudini compositive dell'oratore, si potrebbe pensare che Aristide abbia ideato per tempo, ancora in Asia Minore, l'impianto generale del discorso, a cui affida la sua ambizione di successo; elaborarlo poi, mentre percorre le strade romane, sarebbe anche servito ad alleviare i malesseri dovuti alle sue condizioni fisiche da lui descritte come molto precarie[13]. In ogni caso, circostanze di composizione nel segno divino non sono insolite in Aristide e trasmettono ai suoi lavori un valore aggiuntivo[14], coinvolgendo gli dèi nel discorso. Inoltre, il tema dell'*ex voto*, per quanto topico, ricorda agli ascoltatori che anche sull'eccellente rete viaria dell'impero rischi e pericoli erano ancora in agguato: il viaggio, non solo per il valetudinario Aristide, era pur sempre una incognita che di consueto necessitava di voti e auspici[15]. La *variatio* lessicale e

[12] Le traduzioni dell'*A Roma* sono di FONTANELLA, F., 2007.

[13] KLEIN, R., 1981: 340.

[14] PERNOT, L., 1993: 629 (il dio è vincolato a garantire il successo dell'opera così come ha garantito la richiesta avanzata dall'orante con il voto, *da quia dedisti*);1997: 19; 2025: 55-56.

[15] CONTINI, A. M. V., 1991: 349.

la struttura chiastica con le quali Aristide passa dalla menzione del viaggio in generale, di chi si muove "per mare e per terra", a quella del proprio viaggio in particolare, che procede "per terra e per mare", sembrano riportare alla realtà del suo cammino, in cui la prima e principale parte del percorso di andata si svolge sulla terraferma.

Prima di procedere all'elogio dell'*arché* di Roma, Aristide propone una breve lode dell'Urbe e del suo porto (26.9-13), con argomenti collaudati: è una città smisurata, espressione della perfezione del centro in ogni sua parte. Non ricorre invece a una struttura altrettanto topica che può ritrovarsi in discorsi simili, ovvero la presentazione della città al pubblico lungo un percorso di avvicinamento che simula o ricalca il cammino del viaggiatore: uno sguardo che coglie l'oggetto di lode in prospettiva complessiva (o non riesce a coglierlo, a causa delle sue dimensioni) e procede lungo i punti di maggior significato[16]. Se forse si può avvertire nel testo lo sguardo impressionato di un provinciale giunto nell'Urbe di fronte all'altezza delle *insulae*[17], è del tutto improbabile invece che nel fugace cenno al frequentatissimo porto risuoni l'eco di uno sbarco di Aristide: il viaggio, come appare nel *Secondo discorso sacro,* lo ha portato alla città per via di terra; da Ostia verosimilmente si imbarcherà per il suo *nostos* solo alcuni mesi dopo[18].

Quasi in chiusa del discorso, Aristide loda l'Impero per l'accessibilità e la sicurezza degli spostamenti. L'oratore proclama l'incredibile organizzazione della rete viaria romana; ricorda le opere di assestamento, la costruzione di ponti, il livellamento dei monti, la presenza di stazioni postali. Lo straordinario sviluppo urbano fa sì che il viaggiatore non avverta quasi soluzione di continuità tra le varie città e allo stesso tempo goda della facilità di movimento che Roma nel presente garantisce. La storia recente sembra riecheggiare nella menzione che Aristide fa di territori e luoghi che ora si possono percorrere senza timore, dalle Porte Cilicie, oggetto delle operazioni dei Flavi e di Traiano, ai passaggi sabbiosi di Arabia per l'Egitto[19]. La Roma di Aristide riceve elogi superiori a quelli che Polibio attribuisce ad Alessandro Magno per aver reso il mondo più ampio e sicuro: i *Realien* del viaggio sono più confortanti all'epoca di Antonino[20]. Nel passo si può forse avvertire l'eco di una esperienza personale. L'accenno ai viaggi complessi e con bagagli pare risentire del

[16] PERNOT, L., 1993: 199-200; PETSALIS-DIOMIDIS, A., 2008: 141-142.

[17] BERARDI, E., 2026: 10-11.

[18] Nella descrizione del porto affiora una tradizione letteraria già di epoca classica (FONTANELLA, F., 2007: 86-87); tuttavia, emerge anche la specificità del 'comune emporio' costituito da Ostia - Portus (LO CASCIO, E., 2013).

[19] PERNOT, L., 2025: 201; non va dimenticato che Aristide, prima di recarsi a Roma, aveva compiuto un viaggio e un soggiorno in Egitto. Plausibilmente nell'encomio si riflette anche questa esperienza.

[20] FONTANELLA, F., 2007: 149.

recente spostamento per giungere nell'Urbe, una circostanza che Aristide riporta nel *Secondo discorso sacro*, quando accenna alla sorte degli animali da soma che aveva portato con sé a Roma[21].

> Ora è infatti possibile al Greco e al barbaro, sia portandosi dietro i suoi beni, sia senza di essi, viaggiare facilmente (καὶ τὰ αὑτοῦ κομίζοντι καὶ χωρὶς τῶν αὑτοῦ βαδίζειν ὅποι βούλεται ῥᾳδίως) dove vuole, proprio come se passasse da una patria all'altra (26.100).

Viaggio per terra e per mare, *ex voto* una volta giunti, uno sguardo (forse) sul porto di Ostia, un ricordo di uno spostamento con bagagli consentito dall'eccellente rete viaria dell'impero: l'orazione restituisce davvero pochi labilissimi indizi di un'esperienza concreta[22].

Prima che Aristide offra nel 171 il racconto del viaggio a Roma nei *Discorsi sacri*, un fugace ricordo del momento del ritorno in patria si intravede ancora nel *corpus* delle sue opere, in un testo composto intorno al 150. E forse ancora prima, nel 144 stesso, il *nostos* attraverso l'Egeo potrebbe aver ispirato un'altra singolare orazione di Aristide.

Se prendiamo nel suo valore facciale la narrazione del viaggio di ritorno in Asia Minore del *Secondo discorso sacro*, Aristide è semimorto, quasi incapace di reazioni, in balia del mare e della dissennatezza dei marinai. Se però leggiamo nel *Quarto discorso* il resoconto dell'avventura occorsa durante la tappa a Delo, il quadro si fa più complesso: Aristide è provato, certo, ma sa affermare la sua volontà in modo caparbio, tanto che, una volta giunto sull'isola, si rifiuta di imbarcarsi di nuovo per due giorni. Grazie a questo, i compagni, e i marinai che erano venuti per indurlo a salpare, restano a Delo e scampano così a una terribile tempesta che si scatena di lì a poco: Aristide si rivela in quel frangente un salvatore per gli altri. L'*Inno al mare Egeo* (or. 44) potrebbe forse rimandare a questo momento e a questi luoghi. Nell'inno, Aristide celebra il mare riconoscendogli una natura divina e in chiusa si congeda da questo singolare *laudandus* ricordando come anche chi tema l'Egeo desideri solcarlo una seconda volta e chiedendo al mare di essere costante portatore di salvezza per sé e i compagni di navigazione (44.18). L'*Inno al mare Egeo* appare ripetibile in più luoghi e in più tempi; il congedo, tuttavia, e le menzioni e le allusioni all'isola di Delo che innervano il testo potrebbero lasciar trapelare la connessione con una specifica traversata e con l'isola, in relazione a un tema salvifico[23]. Nelle restanti opere del *corpus* non vi sono ricordi di altre

[21] *Infra,* 40.

[22] Sul fatto che non sia necessario ipotizzare un secondo viaggio, le cui esperienze si rifletterebbero nell'*A Roma, supra,* n. 5.

[23] Per questa ipotesi cautamente GOEKEN, J., 2012: 527-529; MILETTI, L., 2020: 116.

navigazioni dell'Egeo, oltre a quella narrata nei *Discorsi sacri*[24]. Se, pur in assenza di indizi decisivi, possiamo pensare di riportare l'inno alla circostanza del ritorno dall'Urbe, dobbiamo comunque constatare che il testo, come e più dell'*A Roma,* non restituisce elementi significativi di un'esperienza di tragitto.

Esplicita e sicura invece è un'altra menzione riferibile al *nostos* di Aristide. A distanza di almeno cinque anni dagli eventi del suo viaggio a Roma, l'oratore, restituito da Asclepio a un nuovo cammino di successo nell'eloquenza, si trova a scrivere in forma di lettera alla comunità di Cotieo l'*Epitafio per Alessandro* (or. 32). Ha infatti saputo la notizia della morte del maestro, avvenuta in tardissima età. Nell'*Epitafio* celebra il defunto e incoraggia la città a prendere ulteriori provvedimenti in suo ricordo. Quasi in chiusa, tributa alta riconoscenza ad Alessandro per quello che lui fece nel garantirgli la possibilità del ritorno in patria, testimoniando così l'amicizia che il *grammaticus* gli aveva sempre manifestato, oltre che a parole, con le sue azioni:

> Lo dimostrò, senza contare le sue altre azioni, con quanto fece quando mi trovai ammalato a Roma, rivelandosi sostegno indispensabile per la mia salvezza: fu, dopo gli dèi, autore primo del mio ritorno salvo in patria (τοῦ γε εἰς τὴν οἰκείαν σωθῆναι μετὰ τοὺς θεοὺς αὐτὸς αἰτιώτατος κατέστη, 32.39).

Sia pure in una forma fugacissima, affiora qui il ricordo dell'evento drammatico dell'imbarco e del ruolo esercitato in quella circostanza da Alessandro, secondo solo agli dèi nel garantire la *soteria* di Aristide.

Nell'*Epitafio* pare avvertirsi una invidia latente nei confronti della salute eccellente di Alessandro, che consente al *grammaticus* di vivere fino a una età avanzatissima senza dolori e sofferenze e di godere anche di una bella morte[25]. La metafora dello spostamento lineare ne innerva tutto il ritratto: ogni viaggio di Alessandro è stato completo, prospero e senza incidenti: quello della vita che percorre fino alla meta (ἅπασαν δὴ τὴν πορείαν τοῦ βίου διεξελθών**,** 32.33); quello degli studi, che indaga in modo compiuto muovendo dai principi fino alla fine come in un cammino (ὁ δ'ὥσπερ ὁδόν τινα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἠρευνήσατο, 32.7); quello della professione che lo conduce al culmine della carriera a Roma:

> In verità tenne le sue lezioni agli imperatori proprio come se avesse percorso un cammino (ὥσπερ ὁδῷ τινι χρησάμενος): dopo aver infatti ottenuto il primato in tutto il mondo greco e dopo aver dato infinite

[24] GOEKEN, J., 2012: 528.
[25] BEHR, C. A., 1968: 10 n. 26. BERARDI, E., 2013: 393 n. 11.

> prove di sé, giunse (ἀφίκετο) così alla corte dell'imperatore e trovò ascolto (32.13).

Nell'*Epitafio* si riflette il pensiero di Aristide sul significato della retorica e della tradizione classica, in relazione a rapporti di magistero e di discepolato[26]. E l'*Epitafio* lascia intuire la divergenza di cammino tra maestro e allievo. Alessandro rinuncia all'eloquenza per divenire un *grammaticus* (32.10) e trova la sua definitiva consacrazione nella centralità della posizione romana, mentre Aristide la trova nel ritorno alla sua terra e all'oratoria, in cui si realizza il pieno significato della cultura greca sotto l'impero. Quello che nell'*Epitafio* sembra esistere sottotraccia, il percorso ben diverso di carriera intrapreso da Aristide, si fa scoperto nei *Discorsi sacri*: un bilancio di vita, di successi e di divina ispirazione retorica, che sottolinea l'unicità di Aristide, un ripensamento che muove proprio dal viaggio a Roma.

IV. RIPENSARE IL VIAGGIO: I *DISCORSI SACRI*

Nella relazione tra Aristide e il suo dio celebrata nei *Discorsi sacri*, Roma si rivela cruciale non perché costituisca, come invece per Alessandro, il termine di un cammino, ma perché diventa la preparazione al vero inizio, la *klesis* del dio che porta Aristide al santuario di Pergamo e alla guarigione, sia pur mai definitiva[27].

Nel *Secondo discorso* Aristide ricorda la totale prostrazione in cui versa a Smirne nell'inverno del 144/145 come conseguenza degli strapazzi affrontati nel viaggio a Roma, in stato di salute già non ottimale: dall'Italia è riportato in patria in condizione di assoluta passività[28]. Trascorsi alcuni mesi di sofferenza, Aristide avverte finalmente la chiamata del dio e si trasferisce a Pergamo. Dopo aver narrato terapie paradossali cui si sottopone da quel momento su indicazione di Asclepio (48.8-59), Aristide offre al pubblico un'ampia digressione che lo riporta di nuovo indietro nel tempo, per spiegare "da dove tutto ebbe origine" (Πόθεν οὖν συνεσκευάσθη τοσοῦτον πρᾶγμα, 48.60). Aristide presenta quindi il racconto del viaggio: una andata e un ritorno, in cui il soggiorno romano è una pausa dai contorni sfocati, ma non certo una pausa dalle sofferenze.

---

[26] BERARDI, E., 2013.

[27] Sulla ripartenza di Aristide a Pergamo NICOSIA, S., 1979; BERARDI, E., 2022.

[28] "Quando dunque mi riportarono in patria dall'Italia (Ἐπειδὴ γὰρ ἐκομίσθην ἀπὸ τῆς Ἰταλίας), avevo ormai contratto una serie svariata di malanni, conseguenza dei continui strapazzi e delle intemperie affrontate nel viaggio di andata attraverso la Tracia e la Macedonia – ammalato peraltro lo ero già al momento di partire da casa mia [...]" (48.5-7). Tutte le traduzioni dei *Discorsi sacri* sono di NICOSIA, S., 1984.

IV.A. L'andata. La via 'romana' di un oratore greco

Aristide descrive il proprio cammino in termini scopertamente odissiaci. Il racconto che Odisseo fa del suo *nostos* presso la corte di Alcinoo, re dei Feaci (*Odissea* 9-12), è inevitabile riferimento per un uomo greco che narra un viaggio e soprattutto un faticosissimo ritorno per mare. Il resoconto delle sue traversie, afferma Aristide, andrebbe "oltre il racconto di Alcinoo" (πέρα ἢ κατ' Ἀλκίνου ἀπόλογον)[29]: perciò intende riferirle "in modo cursorio" (ἐξ ἐπιδρομῆς, 48.60). Ancora una volta, in Aristide la metafora di un cammino serve a inquadrare il racconto di un cammino.

Se nel discorso *A Roma* gli dèi erano destinatari di un voto per il viaggio in sicurezza (26.1), nella descrizione della partenza contenuta nel *Secondo discorso* (48.60) il giovane pare muoversi fidente solo nella sua buona sorte[30] e nella sua *askesis*, mentre sceglie di trascurare la malattia che lo affligge. Aristide percorre una via romana, mostrando incredibili capacità di resistenza: alle intemperie (ghiaccio e allagamenti); alle imperizie degli altri personaggi; alla propria sofferenza nei disagi, acuita dallo stato di malattia. Il giovane mostra un vigore di animo quale ci si aspetta che un perfetto oratore possegga: piega e sottomette il proprio fisico per il raggiungimento degli obiettivi, in forma antagonistica con il corpo[31], con gli elementi e con gli altri uomini. Nel viaggio sembra attuarsi una singolare dinamica tra l'urgenza e lo sforzo di Aristide e i rallentamenti che gli elementi e il fisico nonostante tutto impongono. Il disaccordo della natura con se stessa - fiumi congelati, campi che si fanno distese di acqua, spazi chiusi più flagellati dalla pioggia di uno spazio aperto - e lo stato di sofferenza di Aristide sono enfatizzati e collegati dalla descrizione della rapidità del viaggio che è in contrasto con entrambi[32]. Abbiamo già accennato al fatto che plausibilmente Aristide intendeva approfittare a Roma di circostanze favorevoli alla sua introduzione nell'ambiente, ma la fretta non pare in relazione a questo. Aristide nei *Discorsi sacri* tende a raccontare i suoi viaggi, ovunque diretti, brevi o lunghi, in toni spesso di grande urgenza, agonismo e antagonismo[33].

> Mi misi in viaggio per Roma nel cuore dell'inverno, ammalato già al momento di partire a causa dei bagni e del raffreddore, ma incurante dello stato in cui mi trovavo, e fiducioso nella mia resistenza fisica e

[29] Il 'racconto di Alcinoo' diventa poi proverbiale, a indicare un lungo discorso che sfuma in chiacchiere (*CPG* I 210).

[30] Aristide comprenderà a posteriori che nel suo *nostos* è in azione una sorte divina, una *theia tyche*. *Infra,* 42.

[31] CONNOLLY, J., 2003: 312-313.

[32] PETSALIS - DIOMIDIS, A., 2010:149.

[33] MICHENAUD, G., in MICHENAUD, G., DIERKENS, J., 1972: 5-8; RUTHERFORD, J. C., 1999: 136-139.

> nella buona stella che sempre mi accompagnava (τῇ δ' ἀσκήσει τοῦ σώματος πιστεύων καὶ τῇ περὶ πάντα ἀγαθῇ τύχῃ). Quando giunsi all'Ellesponto avevo un mal d'orecchi straordinario, e non stavo affatto bene neppure per il resto, e solo dopo una breve tregua potei riprendere il viaggio. Dopodiché, piogge, gelate, ghiaccio e tutti i venti; il fiume Ebro, una compatta massa di ghiaccio che si poteva traghettare soltanto perché era stata tagliata poco prima; i campi a perdita d'occhio sommersi dalle acque; le scarse locande, dai cui tetti l'acqua veniva giù assai più copiosa che fuori dal cielo aperto: e in tutto questo la mia fretta, e una urgenza non adeguata a quella stagione, e alle mie forze (48.60-61).

Tradizione greca e attualità romana si mescolano nelle immagini del suo progredire: i *Realien* del viaggio nell'Impero affiorano nella orgogliosa rivendicazione di superare addirittura in rapidità i corrieri militari[34]. Nelle guide che cercano di sfuggirgli "come barbari" si avverte una fusione di immagini classiche e del presente, di lotte tra Greci e Barbari nel glorioso passato ateniese e di contrasti tra Romani e Parti nell'impero[35]. Su tutto si staglia la figura di Aristide, orgogliosamente isolato nell'azione.

> Non ci superarono neppure i corrieri militari (οὔτε γὰρ οἱ τὰς ἀγγελίας κομίζοντες τῶν στρατιωτῶν ἡμᾶς γε παρῆλθον), per non dire altro, e la maggior parte dei miei servi se la prendeva comoda. Le guide, se ce n'era bisogno, le andavo a cercare io stesso, e neppure questa era un'impresa facile, perché sfuggivano come barbari (ὑποφεύγοντας οἷα βαρβάρους ἀνθρώπους), e dovevo trascinarli un po' con le buone, talvolta anche con le maniere forti. Per tutti questi motivi la mia malattia continuava ad aggravarsi (48.61).

Le sofferenze del giovane si fanno sempre più impressionanti: mal di denti, dolori alle mani, difficoltà di nutrizione che non sia semplice latte. Il respiro gli si mozza; all'asma si aggiungono le febbri (48.62). Tutto questo lo obbliga a fermarsi alle cascate di Edessa per recuperare. Ciò spiega perché, nonostante il vigoroso slancio iniziale, giunga a Roma solo dopo più di tre mesi[36]. Quando è nell'Urbe, se possibile le sofferenze aumentano, mentre i medici lo sottopongono a dolorose e inefficaci terapie (48.62-64). Nel settembre del 144 giunge quindi il momento del *nostos*. La decisione del ritorno sembra quasi a lui esterna, espressa da una forma impersonale in cui paiono cogliersi solo le opinioni altrui; la navigazione è l'unica forma di trasporto che il corpo stremato del giovane può tollerare. In qualche misura Aristide torna ad agire

[34] Sulla rapidità di questo servizio in età imperiale PFLAUM, H. G., 1940: 380-388.

[35] BEHR, C. A., 1981: 431 n. 100.

[36] "Rimasi a riposarmi presso le cascate di Edessa; e solo dopo cento giorni che ero partito da casa giunsi finalmente a Roma" (48.62).

nei preparativi per la partenza, in un plurale che parla di provvedimenti presi. Affiorano qui i *Realien* del viaggio nel ricordo degli animali sopravvissuti a quella dura andata che ora vengono venduti in previsione dell'imbarco.

> Fu deciso che dovevo essere riportato in patria *(*ἐδόκει δὴ χρῆναι κομίζεσθαι οἴκαδε*)*, se mai potevo farcela. Per via di terra era impossibile, non essendo il mio corpo in grado di resistere a quello sballottamento, e perciò affrontammo la navigazione. Degli animali da soma che avevamo portato con noi, alcuni erano morti a causa delle intemperie, quelli sopravvissuti li vendemmo (τῶν δ' ὑποζυγίων τὰ μὲν ὑπὸ τῶν χειμώνων ἐτεθνήκει, τὰ δὲ περιόντα ἀπεδιδόμεθα, 48.64).

Il racconto tace dell'intervento salvifico di Alessandro di Cotieo, così come era narrato nell'*Epitafio,* nei momenti che lo portano sulla via del ritorno[37]. Questo silenzio non stupisce. Il racconto dei *Discorsi* è un racconto orientato su Aristide, e spesso il suo isolamento è rafforzato dall'opposizione agli 'altri', che non sono in grado di comprenderlo e di sostenerlo e anzi nel loro agire finiscono per metterlo in ulteriore difficoltà.

IV.B. Il ritorno: l'Odissea di un prediletto dagli dèi

Se per un uomo greco il ritorno per antonomasia è quello di Odisseo, a maggior ragione lo è per Aristide, che sempre nutre interesse per la figura dell'eroe in relazione a temi identitari di cultura greca e retorica[38], e ora è giunto a quella parte del 'racconto di Alcinoo' in cui il *nostos* lo porta ad affrontare, come l'eroe, una perigliosa navigazione. Introdotto dalla rievocazione esplicita di un'Odissea (συμβαίνει τις Ὀδύσσεια), il racconto è costellato di naufragi scampati, timoni dalla presa non sicura, terribili tempeste e inenarrabili sofferenze. Qua e là, nel ricordo di situazioni eroiche, affiora inevitabilmente un lessico omerico. Il *nostos* obbliga Aristide a fronteggiare le sue Scilla e Cariddi, Capo Peloro; a vivere un rapporto antagonistico con i marinai, che 'traducono' nel presente i compagni di Odisseo restii a dare ascolto all'eroe; a sperimentare a Cefalonia l'illusione di un approdo felice e a portata di mano, come Odisseo quasi di fronte a Itaca (10.28-49), per poi essere bruscamente deluso.

La prima tappa del *nostos* è il Tirreno. Da subito sul ritorno di Aristide si staglia una minaccia di morte e una inadeguatezza generale: il timoniere abbandona il suo posto e Aristide assiste alla desolazione della nave, mentre l'armatore e i marinai già si danno a un lamento funebre. L'arrivo a Capo Peloro mostra una 'traduzione' delle minacce di Scilla e Cariddi in un

[37] *Supra,* 36-37.
[38] SCHRÖDER, H. O., 1987.

andirivieni in balia degli elementi, che la nave sembra destinata a non riuscire a superare.

> Fu una specie di Odissea *(*καὶ συμβαίνει τις Ὀδύσσεια*)*. Appena nel mar Tirreno, bufera e tenebre e libeccio, e uno sconvolgimento incontenibile del mare (εὐθὺς μὲν ἐν τῷ Τυρρηνικῷ πελάγει ζάλη καὶ ζόφος (*Odissea* 10.190) καὶ λίψ καὶ ταραχὴ τῆς θαλάττης ἀκατάσχετος), e il timoniere abbandonò il timone, e l'armatore e i marinai, con il capo cosparso di cenere piangevano accoratamente se stessi e la nave. L'acqua marina a dirotto irrompeva a prua e a poppa ed io venivo sommerso continuamente dai flutti e sferzato dal vento, per tutto il giorno e la notte. Era già quasi mezzanotte quando ci accostammo al capo Peloro, in Sicilia. Poi nello stretto la nave vagò senza direzione, avanti e indietro (ἔπειτα ἐν πορθμῷ πλάναι καὶ δρόμοι, τὰ μὲν εἰς τὸ πρόσθεν, τὰ δὲ εἰς τοὐπίσω, 48.65-66).

Nell'Adriatico si accampa un'illusione ingannevole: il battello gode di correnti favorevoli e si prepara allo sbarco a Cefalonia, ma subito il mare grosso li allontana in modo brusco e inaspettato dalla meta. Costante poi è l'antagonismo con i marinai. Voluti silenzi narrativi lasciano intendere al pubblico la portata drammatica di quanto è taciuto, come le disavventure avvenute all'equinozio d'autunno nello stretto Acaico.

> Il mare Adriatico lo attraversammo in due notti e un giorno, sospinti da una leggera corrente. Al momento di attraccare a Cefalonia, di nuovo mare grosso, e il vento che non tirava, per cui vagammo a lungo su e giù (ὡς δ' ἔδει πρὸς τὴν Κεφαλληνίαν προσχεῖν, αὖθις αὖ κῦμα ὑψηλὸν, καὶ τὸ πνεῦμα οὐκ ἔφερεν, ἀλλ' ἐπλανώμεθα ἄνω καὶ κάτω). Sofferenze fisiche di ogni genere e sfinimento totale. Quel che accadde poi nello stretto Acaico, quando i bravi marinai – era esattamente l'equinozio d'autunno – vollero salpare da Patrasso malgrado io fossi decisamente contrario fin dall'inizio, non si può veramente narrare (οὐδ' ἂν λέγων εἴποις): e in tutto questo il mio petto e le altri parti del corpo, subivano danni ancora più gravi (48.66-67).

Nell'Egeo la breve narrazione che rievoca le sofferenze di Aristide è amplificata dalla durata della traversata: per due settimane l'oratore è sottoposto a intemperie e frequenti privazioni, ancora una volta inascoltato dal timoniere e dai marinai incapaci di svolgere il proprio mestiere. Aristide approda finalmente a Mileto e riesce poi a risalire a Smirne, la sua patria amata: l'Odissea è giunta al termine. Arriva allo stremo delle forze, "oltre ogni aspettativa" (πέρα πάσης ἐλπίδος), così come erano "oltre il racconto di Alcinoo" le sofferenze del viaggio:

> Non diversamente andarono le cose nel mare Egeo, per l'inettitudine del timoniere e dei marinai i quali pretesero di prendere il mare controvento, senza prestarmi il minimo ascolto (μηδὲν ἀκούειν ἐθελόντων ἐμοῦ). Furono quattordici giorni e notti di intemperie, sballottati qua e là in mare aperto (τέτταρες πάλιν αὖται πρὸς ταῖς δέκα ἡμέραι καὶ νύκτες, χειμῶνος κύκλῳ διὰ παντὸς τοῦ πελάγους φερομένων), e costretti a frequenti digiuni, e finalmente riuscimmo ad approdare a Mileto. Non ero in grado neppure di reggermi in piedi… eppure a piccole tappe giungemmo a Smirne quando ormai non ci speravamo più (48.68).

Aristide chiude qui la digressione sul viaggio a Roma, ma questo non è l'unico punto dei *Discorsi* in cui ne parla. Come ricordato, il *focus* dei *Discorsi sacri* induce Aristide al rifiuto di una narrazione continua: ogni aspetto del potere di Asclepio è potenziale occasione per parlare di sé e del dio in un modo spesso diverso, secondo una diversa prospettiva. Nel *Quarto discorso* Aristide racconta di come a Pergamo sia riuscito a riprendere la sua attività e anche a comporre inni; in verità, si era già accostato alla poesia in un tempo precedente per ispirazione di Apollo. Aristide torna così sul racconto di quel viaggio, offrendo uno sguardo ravvicinato al soggiorno dell'Urbe e alla traversata dell'Egeo. A Roma, un sogno lo spinge a comporre un peana per Apollo, di cui sente risuonare anche il verso di apertura. Una volta sveglio, così ispirato, procede a creare il suo primo carme e scopre una circostanza straordinaria: proprio in quel momento sono in corso nell'Urbe i *Ludi Apollinares* consacrati al dio[39].

Il fatto lo porta a ricordare quanto avvenuto in seguito, durante la traversata dell'Egeo, e a riconoscere come certo si stesse muovendo assistito da "una sorte divina" (*theia tyche*), lungo una rotta nel segno di Apollo, dal santuario di Delo a quello di Mileto, entrambi sacri al dio. Il racconto della sua Odissea si precisa quindi in una prospettiva diversa: quei quattordici giorni e quelle quattordici notti rievocati dal *Secondo discorso*, in cui Aristide soffre, inascoltato dai marinai, lasciano il passo a una narrazione di *soteria* di un uomo protetto da Apollo delio e salvatore.

> E fu certo per un qualche intervento divino (τύχῃ δή τινι θείᾳ) se nel viaggio di ritorno, dopo esserci allontanati dalla Grecia, colti dalla tempesta riuscimmo a scampare prima a Delo e poi a Mileto, entrambe sacre ad Apollo. E ad Apollo delio e salvatore va anche attribuito il merito di ciò che dirò ora, visto che siamo arrivati a questo punto del discorso (50.32).

[39] 50.31. Con ogni evidenza, nei mesi trascorsi nell'Urbe tra susseguirsi di sofferenze e terapie inefficaci, Aristide gode di momenti di relativa salute e può quindi aver declamato il suo *A Roma* (*supra*, n. 5).

Come già nel racconto del *Secondo discorso*, un antagonismo forte oppone Aristide e i marinai, ma questa volta Aristide agisce: si risolve infatti a prolungare la sosta a Delo. Una volta sull'isola, da devoto, tributa i dovuti sacrifici al dio, restando anche a lungo nel santuario, per apprestarsi poi a trascorrere nel porto un paio di giorni. Sfida quindi il timoniere a partire senza di lui, se così crede (50.33). Ecco che, quando si è appena addormentato, giungono i marinai: in preda al vino come gli Achei alla vigilia del loro *nostos*[40], pretendono di partire per sfruttare quello che a loro pare un tempo meraviglioso, ma sono respinti dai servi, secondo le istruzioni lasciate da Aristide. All'alba scoppia un incredibile uragano che devasta molte navi al riparo nel porto; la loro stessa imbarcazione viene strappata via dagli ormeggi e recuperata a fatica. Una terribile pioggia giunge poi a flagellare l'isola.

> Ed ecco al canto del gallo più o meno scoppia un tremendo uragano: squassato da un turbine furioso il mare spazza via ogni cosa, e delle barche che erano nel porto alcune venivano scaraventate sul molo, mentre altre cozzando tra loro si fracassavano; rotti gli ormeggi la nave su cui viaggiavamo fu sballottata su e giù, e solo a gran fatica si riuscì a recuperarla, tra le urla e l'agitazione dei marinai (καὶ μόλις σὺν βοῇ πολλῇ καὶ ταραχῇ τῶν ναυτῶν διασώζεται); e alla fine arrivò una pioggia abbondante e impetuosa che suscitò nell'isola lo stesso scompiglio che regnava sulla nave (50.35).

A quel punto gli amici che stavano navigando a sue spese - si precisa solo qui un contorno del viaggio, il patronato di Aristide verso i compagni - gli riconoscono il titolo di salvatore, mentre i marinai sono stupefatti e ammirati di aver potuto scampare la rovina[41]. Nella narrazione, la protezione di Aristide nei confronti dei compagni di viaggio scivola nella sfera religiosa da lui garantita: *soteria* e meraviglia prodotta dalla azione di Asclepio nel santuario di Pergamo sono il naturale parallelo che il pubbico dei *Discorsi sacri* può cogliere nel racconto della salvazione nell'isola sacra ad Apollo delio[42].

Chiudendo la digressione sull'episodio, Aristide riflette su come possa considerarsi superiore a quell'antico poeta Simonide, perché costui fu ricompensato dai Dioscuri per il carme in loro onore con la sola salvezza

---

[40] "*E vennero gravati di vino* (οἱ δ' ἦκον οἴνῳ βεβαρηότες) i marinai che eravamo più o meno nel primo sonno". Cf. *Odissea* 3.139: οἱ δ' ἦλθον οἴνῳ βεβαρηότες υἷες Ἀχαιῶν.

[41] "Sul far dell'alba gli amici che avevo portato con me in viaggio a mie spese si premurarono di venirmi a trovare, chiamandomi "benefattore" e "salvatore", e congratulandosi del provvidenziale intervento da parte degli dei (εὐεργέτην, σωτῆρα ὀνομάζοντες, συγχαίροντες τῆς παρὰ τῶν θεῶν προνοίας); e vennero pure i marinai, questa volta a ringraziarmi e a manifestare il loro sbalordimento per essere scampati a una così tremenda incombente sventura" (χάριν ἤδη εἰδότες καὶ θαυμάζοντες ἐξ οἵων κακῶν ἐπικειμένων ἐσώθησαν, 50.36).

[42] PETSALIS - DIOMIDIS, A., 2010: 137.

personale[43], mentre grazie ad Apollo Aristide riesce a portare salvezza anche ai suoi (50.36). Ma probabilmente c'è dietro agli eventi un progetto più grande di predestinazione: Apollo nella sua prescienza lo salva e gli garantisce ulteriore *soteria,* anticipando il ruolo eccezionale che di lì a poco avrebbe avuto anche suo figlio Asclepio nel risanare Aristide:

> Ognuno la pensi come vuole: o che quello fu il compenso e il ringraziamento per il peana, causa quindi della nostra salvezza, oppure che doveva in ogni caso accadere così, e che il dio, nella sua prescienza di tutte le cose future, aveva voluto farmi delle rivelazioni: che sul mare ci sarebbero stati pericoli da cui intendeva salvarmi, e che il guaritore dei miei travagli fisici sarebbe stato lui e colui che è il primo dei suoi figli, e sa come lenire tutte le umane sofferenze (τῶν περὶ τὸ σῶμα ἀποριῶν ἔσται παιὼν αὐτός τε καὶ τῶν αὐτοῦ παίδων ὁ πρῶτός τε καὶ πάντα παύειν εἰδὼς ὁπόσοις κάμνουσιν ἄνθρωποι, 50.37).

Negli eventi del viaggio di ritorno, Aristide, tracciando di sé una immagine odissiaca e al tempo stesso attivamente salvifica, riconosce a posteriori un segno inequivocabile del favore del dio Peana Apollo e soprattutto del suo glorioso figlio Asclepio.

V. CONCLUSIONE

Quello che all'origine dovette essere esperienza formativa e professionale per una via romana, in senso proprio, perché Aristide nell'andata percorre la rete viaria dell'impero, e figurato, perché il giovane cerca nell'Urbe il suo trionfo, si trasforma dopo l'insuccesso in un ritorno in patria di un uomo greco, attraverso una Odissea per una via marittima già consacrata dal mito e da Omero. Il viaggio in mare riporta Aristide a Smirne e soprattutto lo porta, dopo eventi salvifici, alla ripartenza e alla futura consacrazione. Alla luce dei *Discorsi sacri*, gli eventi vissuti lungo il percorso, i momenti di sofferenza, pericolo e salvezza, vengono reinterpretati da Aristide come manifestazioni di un disegno divino. In questa prospettiva, l'intervento di Apollo e il successivo incontro con Asclepio segnano una svolta decisiva, orientando l'oratore verso una nuova consapevolezza della propria missione. Il viaggio si configura come una tappa fondamentale nel processo di costruzione della sua identità, in cui carriera retorica, esperienza personale e dimensione religiosa si intrecciano

[43] La tradizione secondo cui Simonide scampò la morte grazie ai Dioscuri come ricompensa per il carme composto in loro onore era diffusa nell'antichità: cf. Cicerone, *de oratore,* 2.86.352-354.

profondamente. Attraverso questa rilettura, Aristide trasforma il proprio passato in una narrazione dotata di significato provvidenziale.

VI. BIBLIOGRAFIA

BEHR, C.A. (1968). *Aelius Aristides and* the Sacred Tales. Hakkert.

BEHR, C. A. (1981). *P. Aelius Aristides, The Complete Works, Volume II, Orations XVII-LIII.* Brill.

BEHR, C. A. (1993). Studies in the Biography of Aelius Aristides. In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* II 34.2, 1140-1233. W. de Gruyter.

BERARDI, E. (2006). *Elio Aristide, Epicedio per Eteoneo; Epitafio per Alessandro.* Edizioni dell'Orso.

BERARDI, E. (2013). Migliori dei padri: modelli di giovani retori in Elio Aristide. *Rhetorica,* 31.4, 388-401.

BERARDI, E. (2022). Il dio, l'oratore e il dono alla città: una immagine di ripartenza in Elio Aristide (*Genetliaco per Apella*, or. 30, 4). In BORGNA, A., LANA, M. (Eds.), *Epistulae a familiaribus: per Raffaella Tabacco*, 47-57. Edizioni dell'Orso.

BERARDI, E. (2026). I Greci guardano Roma: Elio Aristide e Luciano nell'Urbe. *Compagni di classici,* 6, 173-180. Liceo classico statale "Massimo D'Azeglio".

CASTELLI, C. (1999). Intenzionalità espressiva e ordine della narrazione nei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide. *Acme,* 52, 197-211.

CASTELLI, C. (2009). Dominante spaziale e struttura argomentativa nel V *Discorso Sacro* di Elio Aristide. *Rhetorica,* 27.4, 404-419.

CONNOLLY, J. (2003). Like the Labors of Heracles: *Andreia* and *Paideia* in Greek Culture under Rome. In ROSEN, R. M., SLUITER, I. (Eds.), *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, 287-317. Brill.

CONTINI, A. M. V. (1991). A.M.V. (1991). I viaggi in età adrianea. In CAMASSA, G., FASCE, S. (Eds.), *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, 341-358. ECIG.

FONTANELLA, F. (2007). *Elio Aristide. A Roma.* Introduzione di DESIDERI, P. Edizioni della Normale.

GOEKEN, J. (2012). *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose.* Brepols.

KLEIN, R. (1981). Zur Datierung der Romrede des Aelius Aristides. *Historia,* 30.3, 337-350.

LO CASCIO, E. (2013). Roma come «mercato comune del genere umano». In DESIDERI, P., FONTANELLA, F. (Eds.), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma,* 185-201. Il Mulino.

MICHENAUD, G., DIERKENS, J. (1972). *Les rêves dans les "Discours sacrés" d'Aelius Aristide. II*e *siècle ap. J.-C. Essai d'analyse psychologique, publié à l'initiative et avec le concours de R. Crahay*, Université de Mons.

MILETTI, L. (2020). Il Mediterraneo in Elio Aristide. In VALENTI, R., LONGOBARDI, C. (Eds.), Dissona nexio: *rotte del sapere, tra storia e futuro. Per Marisa Squillante*, 107-118. EdiPuglia.

NICOSIA, S. (1979). *Elio Aristide nell'Asclepieo di Pergamo e la retorica recuperata*. Istituto di filologia greca dell'Università di Palermo.

NICOSIA, S. (1984). *Elio Aristide. Discorsi sacri*. Adelphi.

PAPALAS, A. J. (1979). Marcus Aurelius and Three Sophists. *Aevum*, 53.1, 88-93.

PERNOT, L. (1993). *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain. I. Histoire et technique. II. Les valeurs*, Institut d'Études Augustiniennes.

PERNOT, L. (1997). *Éloges grecs de Rome*. Les Belles Lettres.

PERNOT, L. (2025). *Aelius Aristide. En l'honneur de Rome (discours 26)*. Texte établi, traduit et commenté par L. P. avec la collaboration de DI FRANCO, M. Les Belles Lettres.

PETSALIS-DIOMIDIS, A. (2008). The Body in the Landscape: Aristides' *corpus* in the Light of *The Sacred Tales*. In HARRIS, W., V., HOLMES, B. (Eds.), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods,* 131-150. Brill.

PETSALIS-DIOMIDIS, A. (2010). *Truly beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford University Press.

PFLAUM, H. G. (1940). *Essai sur le* cursus publicus *sous le haut-empire romain*. Imprimerie Nationale.

RUTHERFORD, J. C. (1999). To the Land of Zeus. Patterns of Pilgrimage in Aelius Aristides. *Aevum Antiquum*, 12, 133-148.

SCHRÖDER, H. O. (1987). Das Odysseusbild des Aelius Aristides. *Rheinisches Museum für Philologie,* 130.3/4, 350-356.

«*Mercator itinerans* y quintalada como germen del contrato de transporte marítimo de mercancías»

Martín Bintaned Ara
Universidad de Oviedo

SUMARIO: I. *LOCATIO CONDUCTIO*: ORIGEN ACEPTADO DEL CONTRATO DE TRANSPORTE. II. *BI-QINTĀRĀT*: TRANSPORTE "A QUINTALADAS" SEGÚN EL CICLO ANDALUSÍ. III. *ΠΑΡΑΣΠΟΔΙΑ*: REMUNERACIÓN AL MARINERO COMO RACIONAL ECONÓMICO DEL FLETAMENTO. IV. BIBLIOGRAFÍA.

I. *LOCATIO CONDUCTIO*: ORIGEN ACEPTADO DEL CONTRATO DE TRANSPORTE

Una cuestión central, de la que hemos debido ocuparnos al tratar de esclarecer el origen y naturaleza del primero de los Incoterms®, es el fundamento del contrato de transporte marítimo por espacio (conocido como póliza de fletamento en el Derecho histórico español o como transporte por conocimiento de embarque en el régimen internacional actual[1]).

Sea como fuere su designación, nos referimos a aquella relación contractual para el transporte de mercancías que comparten espacio en una embarcación y que se diferencia por su objeto de la disposición temporal de un medio para la conducción de la carga. Este segundo caso se corresponde con una figura original de arrendamiento identificada con precisión, tal y como veremos[2].

En nuestro caso de estudio, podríamos aceptar que el origen del régimen actual responde al papel que juega la documentación asociada al transporte como soporte de las prácticas basadas en la *locatio conductio* tipo *operis*.

---

[1] El contenido de esta comunicación recoge los resultados de nuestra investigación en la Universidad de Oviedo, dentro del área de Derecho romano y bajo la dirección de la Prof.ª D.ª Carmen López-Rendo, con la tesis: "*El sentido propio de las palabras. Fundamentos romanísticos del transporte marítimo de mercancías por espacio bajo la condición* Free on Board".

[2] Para un análisis profundo de la *locatio navis*, Vid. AZAUSTRE FERNÁNDEZ, M. J., 2017: 207-240.

En cuanto al régimen documental y sin entrar en la diferencia entre las diferentes formas históricas, mencionaremos como principal referencia el *Bill of lading* (conocimiento de embarque), clave en el régimen internacional actual de la navegación marítima y aérea[3].

Otro precedente ampliamente admitido se corresponde con la *carta partita* que encontramos en las ciudades italianas desde el siglo XI-XII (también en nuestras *Partidas*) y que se suele asociar con el ciclo de Poniente. Para ilustrar a qué nos referimos por aceptación general, baste citar que la *Encyclopaedia Britannica* sitúa el *charter party* como origen común a los contratos de transporte marítimo bajo tres tipologías: *time charter*, *voyage charter* y *space charter*[4].

Como precedentes, sirvan de ejemplo diferentes documentos que datan de los primeros tiempos de la navegación en Mesopotamia y Egipto, así como el *χειρόγραφον* citado por Digesto 4, 9, 1,3[5] o la *relatoria* mencionada por el Código Theodosíano 13, 5, 8[6]; con un papel similar al moderno en las ciudades italianas medievales, claramente en Ancona desde el siglo XIV[7]. En todo caso, todos ellos funcionan como soporte a la operación, sea como recibo o talonario, y finalmente como prueba de la formalización de un contrato.

---

[3] El conocimiento de embarque es una figura regulada en diversas normas como los arts. 706 y siguientes del Código de Comercio o la Ley de Transporte Marítimo de 22 de diciembre de 1949, así como en los principales convenios internacionales del sector, entre ellos las Reglas de La Haya-Visby de 1924 y las Reglas de Hamburgo de 1978. Este documento es la base de un régimen regulado por el "contrato en el que el porteador marítimo se compromete, a cambio de un precio denominado flete, a realizar el transporte de mercancías determinadas por su peso, medida o clase, figurando las condiciones del contrato en el conocimiento de embarque u otro documento similar", de acuerdo con lo dispuesto en la Ley 14/2014, de 24 de julio, de Navegación Marítima, en su artículo 205 "Fletamento para el transporte de mercancías determinadas en régimen de conocimiento de embarque", dentro del Capítulo II "Del contrato de fletamento". Vid. https://dpej.rae.es/lema/conocimiento-de-embarque, https://dpej.rae.es/lema/contrato-de-transporte-mar%C3%ADtimo-de-mercanc%C3%ADas-en-r%C3%A9gimen-de-conocimiento-de-embarque, y https://boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2014-7877#a205, consultado 25/02/2026.

[4] Vid. https://www.britannica.com/topic/maritime-law/Components-of-maritime-law, consultado 01/06/2025.

[5] D. 4, 9, 1, 3 (Ulpiauns libro 14 ad edictum): Et sunt quidam in navibus, qui custodiae gratia navibus praeponuntur, ut naufulakes et diaetarii. Si quis igitur ex his receperit, puto in exercitorem dandam actionem, quia is, qui eos huiusmodi officio praeponit, committi eis permittit, quamquam ipse navicularius vel magister id faciat, quod xeirembolon appellant. Sed et si hoc non exercet, tamen de recepto navicularius tenebitur.

[6] CTh. 13, 5, 8 (Imp. Constantinus a ad. Severum): navicularios hispaniarum neque ad extraordinaria teneri officia neque alicubi retentos moras sustinere oportet, sed relatorias traditarum specierum intra decem dies a susceptoribus percipere, cumque ad aliquas insulas portus litora stationes accesserint, ostensis relatoriis nullam prorsus inquietudinem sustinere. dat. xiiii kal. iun. nepotiano et facundo conss. (336 mai. 19).

[7] Cfr. Referencias clásicas del marco marítimo romano, como ARIAS RAMOS, J., 1948 y RUBIO, J., 1953; o la posición de la romanística contemporánea en SALAZAR REVUELTA, M., 2007 y ZAMORA MANZANO, J. L., 2009.

Ahí es donde encontramos el marco de la *locatio conductio* como segundo pilar reconocido.

Este tipo de contrato que ha servido como fondo por su versatilidad, es el vehículo para canalizar una operación finalista de entrega en destino, *si merces vehendas locaverant / locatio operis vehendarum mercium*[8], que proviene del Derecho privado romano, con un importante aporte del *receptum* y del *ἀποτέλεσμα* griego[9].

Definido por su paralelismo con el contrato *emptio venditio* y entendido hoy por la tricotomía medieval[10] fue utilizado, siguiendo la romanística actual, por la flexibilidad de su sistema de acciones –*actio locatio* y *actio conductio*[11]– y para integrar la *Lex Rhodia de Iactu*[12]. Sin embargo, el triple uso medieval con el que fue sistematizado no implica –al menos en el caso del transporte marítimo– que podamos igualar los objetos contractuales: el racional que sustenta la disposición de la nave completa difiere al uso de una parte de su espacio, aunque el vehículo contractual sea el mismo –arrendamiento para toda la nave o una parte–.

En el caso de la *locatio conductio* del medio, su origen en las XII Tablas nos permite advertir la figura como disposición temporal de la cosa. Así lo cita Catón para la locación de olivares en *De Agricultura* 144-145[13], o Gayo en sus *Instituciones* 4. 28 para el arrendamiento de animales de tiro –*locatio iumenti*–.

---

[8] Digesto 14.2.2.pr. *Paulus libro 34 ad edictum* (De lege Rhodia de iactu): "…*si laborante nave iactus factus est, amissarum mercium domini, si merces vehendas locaverant, ex locato cum magistro navis agere debent…*". Para la reconstrucción doctrinal del *locatio operis vehendarum mercium* véase RUBIO, 1953, pp. 11-18.

[9] De acuerdo con lo recogido en Digesto 50, 16, 5, 1. Cfr. FERNÁNDEZ DE BUJÁN, F., 2004: 300.

[10] Cfr. TORRENT, A., 2012: 378-420.

[11] Vid. PANERO, 2015: 498: "*La flexibilidad de las acciones que protegen el arrendamiento motivó su uso para dar efectividad jurídica al conjunto de prácticas profesionales de derecho marítimo, vigentes en el Mediterráneo, bajo el nombre de la lex Rhodia de iactu, que regula el transporte por mar*".

[12] A nuestro modo de ver, el sistema de acciones romano se convierte así en herramienta de sincronización entre el Derecho privado romano y el consuetudinario. La cláusula de recepción general la tenemos en D. 14, 2, 9 (Volusio Meciano, ex lege Rhodia): "…*lex autem maris, lege Rhodia de re nautica res iudicetur, quatenus nulla lex ex nostris ei contraria est. Idem etiam divus Augustus iudicavit*", donde el emperador Antonino Pío afirma, frente a un naufragio y rapiña en las Cícladas, que él es "*dominus orbis terrarum*", pero que en materia de mar debe juzgarse según la "ley de Rodas", siempre que no contradiga al derecho romano, confirmando lo que Augusto ya había decidido.

[13] Catón, De Agricultura: 144 Oleam legendam hoc modo locare oportet. Oleam cogito recte omnem arbitratu domini, aut quem custodem fecerit, aut cui olea venierit. Oleam ne stringito neve verberato iniussu domini aut custodis. Si adversus ea quis fecerit, quod ipse eo die delegerit, pro eo nemo solvet neque debebitur. Qui oleam legerint, omnes iuranto ad dominum aut ad custodem sese oleam non subripuisse neque quemquam suo dolo malo ea oletate ex fundo L. Manli. Qui eorum non ita iuraverit, quod is legerit omne, pro eo argentum

No es así en la disposición de un espacio para el transporte: el Digesto no nos ofrece una definición precisa al tratar de la *locatio conductio*, y nos apoyamos en reconstrucciones doctrinales posteriores. En este sentido y según nuestra opinión, el esquema bosquejado por Gayo en D. 19, 2, 25, 7 (Gaius libro decimo ad edictum provinciale) nos permite examinar con mayor claridad el instituto del transporte, dividido en las tres que lo caracteriza[14]:

> *"Qui columnam transportandam conduxit, si ea, dum tollitur aut portatur aut reponitur, fracta sit, ita id periculum praestat, si qua ipsius eorumque, quorum opera uteretur, culpa acciderit: culpa autem abest, si omnia facta sunt, quae diligentissimus quisque observaturus fuisset. idem scilicet intellegemus et si dolia vel tignum transportandum aliquis conduxerit: idemque etiam ad ceteras res transferri potest".*

Así, podemos diferenciar entre *tollitur* para entender la subsunción del *Receptum nautarum* en la *locatio*; *portatur* para la conducción; y *reponitur,* para comprender la garantía de resultado propia del cuidado diligente, la garantía

---

nemo dabit neque debebitur. Oleam cogi recte satis dato arbitratu L. Manli. Scalae ita uti datae erunt, ita reddito, nisi quae vetustate fractae erunt. Si non erunt redditae, aequom viri boni arbitratu deducetur. Siquid redemptoris opera domino damni datum erit, resolvito; id viri boni arbitratu deducetur. Legulos, quot opus erunt, praebeto et strictores. Si non praebuerit, quanti conductum erit aut locatum erit, deducetur; tanto minus debebitur. De fundo ligna et oleam se deportato. Qui oleam legerit, qui deportarit, in singulas deportationes SS. N. II deducentur neque id debebitur. Omnem oleam puram metietur modio oleario. Adsiduos homines L praebeto, duas partes strictorum praebeto. Nequis concedat, quo olea legunda et faciunda carius locetur, extra quam siquem socium inpraesentiarum dixerit. Siquis adversum ea fecerit, si dominus aut custos volent, iurent omnes socii. Si non ita iuraverint, pro ea olea legunda et faciunda nemo dabit neque debebitur ei qui non iuraverit. Accessiones: in M° ∞CC accedit oleae salsae M° V, olei puri P. VIIII, in tota oletate aceti Q. V. quod oleae salsae non acceperint, dum oleam legent, in modios singulos SS. V dabuntur. 145 Oleam faciundam hac lege oportet locare. Facito recte arbitratu domini aut custodis, qui id negotium curabit. Si sex iugis vasis opus erit, facito. Homines eos dato, qui placebunt aut custodi aut quis eam oleam emerit. Si opus erit trapetis facito. Si operarii conducti erunt aut facienda locata erit, pro eo resolvito, aut deducetur. Oleum ne tangito utendi causa neque furandi causa, nisi quod custos dederit aut dominus. Si sumpserit, in singulas sumptiones SS. N. XL deducentur neque debebitur. Factores, qui oleum fecerint, omnes iuranto aut ad dominum aut ad custodem sese de fundo L. Manli neque alium quemquam suo dolo malo oleum neque oleam subripuisse. Qui eorum non ita iuraverit, quae eius pars erit, omne deducetur neque debebitur. Socium nequem habeto, nisi quem dominus iusserit aut custos. Siquid redemptoris opera domino damni datum erit, viri boni arbitratu deducetur. Si viride oleum opus siet, facito. Accedet oleum et sale suae usioni quod satis siet, vasarium vict. II.

[14] El caso del transporte de columnas ha sido analizado en profundidad por la romanística para determinar el alcance de la responsabilidad del prestador del servicio. En este sentido, debemos remitir de nuevo a nuestras investigaciones para explicar cómo definimos el instituto romano del transporte puesto que excedemos el espacio asignado.