

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași  
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 5-1/2010

# CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași

*Classica et Christiana*  
Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine  
Fondator: Nelu ZUGRAVU  
**5/1, 2010**

*Classica et Christiana*  
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani  
Fondatore: Nelu ZUGRAVU  
**5/1, 2010**

**ISSN: 1842 - 3043**

**Comitetul științific / Comitato scientifico**

Ovidiu ALBERT (Würzburg)  
Marija BUZOV (Zagreb)  
Dan DANA (Rouen)  
Mario GIRARDI (Bari)  
Attila JAKAB (Budapest)  
Domenico LASSANDRO (Bari)  
Aldo LUISI, direttore del Dipartimento di Studi Classici  
e Cristiani dell'Università degli Studi di Bari  
Giorgio OTRANTO (Bari)  
Evalda PACI (Scutari)  
Marcin PAWLAK (Torun)  
Vladimir P. PETROVIĆ (Beograd)  
Luigi PIACENTE (Bari)  
Mihai POPESCU (Paris)

**Comitetul de redacție / Comitato di redazione**

Mihaela PARASCHIV (Iași)  
Claudia TĂRNĂUCEANU (Iași)  
Nelu ZUGRAVU, direttore del Centro di Studi Classici e Cristiani  
della Facoltà di Storia dell'Università „Alexandru I. Cuza” di Iași  
(*director responsabil / direttore responsabile*)

*Correspondența / Corrispondenza:*

Prof. univ.dr. Nelu ZUGRAVU  
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine  
Bd. Carol I, nr 11, 700506 – Iași, România  
Tel. ++40 232 201634 / ++ 40 742119015, Fax ++ 40 232 201156  
e-mail: [nelu@uaic.ro](mailto:nelu@uaic.ro)

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” IAȘI  
FACULTATEA DE ISTORIE  
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

***Classica et Christiana***

**5/1**

**2010**

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU  
Coperta: Manuela OBOROCEANU

**ISSN: 1842 - 3043**  
Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”  
700511 - Iași, str. Păcurari nr. 9, tel./fax ++ 40 0232 314947

## SUMAR / INDICE

### ABREVIERI – ABBREVIAZIONI / 7

Anton ADĂMUȚ, Note asupra pragmatismului ambrozian / 11

Neil ADKIN, More additions to Maltby's *Lexicon of Ancient Latin Etymologies*  
and Marangoni's *Supplementum Etymologicum*: The scholia to Lucan / 31

Nicola BIFFI, La rinuncia di Plauto al *miles* / 77

Antonella BRUZZONE, Sull'*ethos* militare di Aezio: congettura a Merob. *Paneg.*  
*pros.* frg. IA 18 / 93

Alessandro CAPONE, Società ed eresia alla fine del IV secolo: Costantinopoli 379-  
383 / 103

Mario GIRARDI, L'unità della Chiesa (*I Cor* 1, *Ef* 4) in Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo / 121

Attila JAKAB, Paul de Samosate, un évêque pas comme les autres? L'église  
d'Antioche dans la tourmente politico-religieuse au milieu du III<sup>e</sup> siècle / 141

Giovanni Antonio NIGRO, L'unità della Chiesa nelle omelie di Giovanni Crisostomo (*I Cor* 1, 10-13 ed *Eph* 4, 1-16) / 161

Francesco SCODITTI, Immagini sonore in Ovidio: da Roma a Tomi / 181

Ilaria TRABACE, Eph 4 nelle *Omelie sul Cantico dei cantici* di Gregorio di Nissa / 193

Heather WHITE, Observations on Latin Poetry / 207

Nelu ZUGRAVU, *Itineraria ecclesiastica* nella Scythia Minor / 227

## SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI<sup>1</sup>

<i>ActaMN</i>	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca
<i>ActaMP</i>	<i>Acta Musei Porolissensis</i> , Zalău
<i>AE</i>	<i>L'Année Épigraphique</i> , Paris
<i>AEM</i>	<i>Archaeologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn</i> , Wien
<i>AISC</i>	<i>Anuarul Institutului de Studii Clasice</i> , Cluj(-Sibiu)
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , II, <i>Prinzipat</i> , Berlin-New York
<i>Apulum</i>	<i>Apulum. Acta Musei Apulensis</i> , Alba Iulia
<i>ArchÉrt</i>	<i>Archaeologiai Értesítő</i> , Budapest
<i>BE</i>	<i>Bulletin Épigraphique</i> , Paris
<i>BOR</i>	<i>Biserica Ortodoxă Română</i> . Buletinul oficial al Patriarhiei Române, București
<i>CCIS</i>	<i>Corpus Cultus Iouis Sabazii</i> , 1, <i>The Hands</i> , by Maarten J. Vermaseren, with the assistance of Eduard Westra and Margreet B. de Boer, E. J. Brill, Leiden, 1983; 2, <i>The Other Monuments and Literary Evidence</i> , by E. N. Lane, with a frontispiece, one figure, 40 plates and a map, E. J. Brill, Leiden, 1985; 3, <i>Conclusions</i> , with 2 plates, E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1989.
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout, 1953 ss.
<i>CI</i>	<i>Corpus iuris civilis</i> , II, <i>Codex Iustinianus</i> recognovit et retractavit P. Krueger, Frankfurt am Main, 1967
<i>CIG</i>	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> , Berlin
<i>CIGD</i>	Ligia Ruscu, <i>Corpus Inscriptionum Graecarum Dacicarum</i> , Debrecen, 2003
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , Berlin
<i>Cl&amp;Chr</i>	<i>Classica et Christiana</i> , Periodico annuale del Centro di Studi Classici e Cristiani, Iași
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien, 1865 ss.
<i>CTH</i>	E. Laroche, <i>Catalogue des textes hittites</i> , coll. <i>Études et commentaires</i> no. 75, Éditions Klincksieck, Paris, 1971
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>DAGR</i>	Ch. Daremberg, Ed. Saglio (ed.), <i>Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines</i> , Akademische Druck - u. Verlag Sanstalt, Graz – Austria, 1898 (reprint 1963-1968)

<sup>1</sup> Cu excepția celor din *L'Année Philologique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique*

<i>DECA</i>	<i>Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien</i> , sous la direction de A. Di Berardino, adaptation française sous la direction de F. Vial, I-II, 1990
<i>DHGE</i>	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique</i> , Paris, 1909 ss.
<i>DR</i>	M. Eliade, I. P. Culianu, <i>Dicționar al religiilor</i> , cu colaborarea lui H. S. Wiesner, traducere din C. Baltag, Ed. Humanitas, București, 1993
<i>DS</i>	J. Chevalier, A. Gheerbrant, <i>Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere</i> , Ed. Artemis, București, I, A-D, 1994; II, E-O, 1995; III, P-Z, 1995
<i>EMÉ</i>	<i>Erdélyi Múzeum-egylet Évkönyvei</i> , Kolozsvár
<i>EphD</i>	<i>Ephemeris Dacoromana</i> , Roma
<i>EphNap</i>	<i>Ephemeris Napocensis</i> , Institutul de Arheologie și Istoria Artei Cluj-Napoca
<i>FGrHist</i>	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , Berlin
<i>FHDR</i>	<i>Fontes historiae Dacoromaniae pertinentes</i> , București, 1970
<i>FHDRCh</i>	<i>Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis</i> , Iași, 2009
<i>FHG</i>	<i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i> , Paris
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte</i> , Berlin-Leipzig
<i>HAC</i>	<i>Historiae Augustae Colloquia Nova Series</i> , Bari
<i>IDR</i> , III/1; III/2	<i>Inscripțiile Daciei romane</i> , București, III/1 (1975); III/2 (1980)
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin
<i>IGB</i>	G. Mihailov, <i>Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae</i> , Sofia
<i>IGLR</i>	E. Popescu, <i>Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România</i> , București, 1976
<i>IGR</i>	<i>Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes</i> , Paris
<i>ILD</i>	C. C. Petolescu, <i>Inscripțiile latine din Dacia (ILD)</i> , București, 2005
<i>ILS</i>	H. Dessau, <i>Inscriptiones Latinae selectae</i> , I-III, Berlin, 1892-1916
<i>ISM</i> , I-II	<i>Inscripțiile din Scythia Minor grecești și latine</i> , București, I (1983), II (1987)
<i>IzdHAD</i>	<i>Izdanja Hrvatskog arheološkog društva</i> , Zagreb
<i>LSJ</i>	H. G. Liddell, R. Scott, H. Stuart Jones, <i>A Greek English Lexicon</i> , Oxford, 1968
<i>MA</i>	<i>Mitropolia Ardealului</i> . Revistă oficială a Mitropoliei Ardealului, Sibiu
<i>MAMA</i>	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i> , edd. W. H. Buckler & W. M. Calder, Manchester, 1928
<i>Mansi</i>	J. D. Mansi, <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , rist. anast., Graz, 1960
<i>MemAntiq</i>	<i>Memoria Antiquitatis</i> , Piatra Neamț
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Hannover-Berlin



<i>NP</i>	<i>Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike</i> , Herausgegeben von H. Cancik und H. Schneider, 12/2, Stuttgart-Weimar, 2003
<i>Peuce</i>	<i>Peuce. Studii și cercetări de arheologie</i> , Tulcea
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris
<i>PLRE</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , Cambridge, 1971-1980
<i>Pontica</i>	<i>Pontica</i> , Muzeul de Istorie Națională și Arheologie, Constanța
<i>PSB</i>	<i>Părinți și scriitori bisericești</i> , București
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart
<i>RB</i>	<i>Revista Bistriței</i> , Bistrița-Năsăud
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München
<i>Riječi</i>	<i>Riječi, Časopis za književnost, kulturu i znanost Matice Hrvatske</i> , Sisak
<i>SAA</i>	<i>Studia Antiqua et Archaeologica</i> , Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Facultatea de Istorie, Iași
<i>SAI</i>	<i>Studii și articole de istorie</i> , Societatea de Științe Istorice, București
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon
<i>SCIVA</i>	<i>Studii și cercetări de istorie veche și arheologie</i> , Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan” București
<i>SEG</i>	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> , Leiden
<i>Spomenik</i>	<i>Spomenik Srpske akademije nauka i umetnosti</i> , Beograd
<i>Starinar</i>	<i>Starinar. Arheološki Institut SANU</i> , Beograd
<i>TAM</i>	<i>Tituli Asiae Minoris</i> , Wien
<i>TLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i>
<i>VAMZ</i>	<i>Vjesnik Arheološkog muzeja</i> , Zagreb
<i>Viminacium</i>	<i>Zbornik radova Narodnog muzeja u Požarevcu</i> , Požarevac
<i>ZČ</i>	<i>Zgodovinski časopis</i> , Ljubljana
<i>ZNM</i>	<i>Zbornik radova Narodnog muzeja u Beogradu</i> , Beograd

## NOTE ASUPRA PRAGMATISMULUI AMBROZIAN

Anton ADĂMUȚ  
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași)

**Keywords:** *Ambrose, pragmatism, Church, Empire, Christianity*

**Abstract:** *The premise that I start from, in this text, is that according to which, at least in the West, Ambrose is one of the first pragmatics. That is why Tixeront, for example, will name him „political bishop”, and Labriolle „diplomatic bishop”. What does Ambrose do? Chairs the councils, introduces the Ambrosian hymns in the Church, takes care of Augustine’s conversion, studies the Scripture, the Greeks and Latins. Philo and Origen are his masters in exegesis, Athanasius, Basil the Great, Cyril, Didymus and Gregory of Nazianzus in dogma and moral. However, he is not attracted by metaphysics and does not excessively value the philosophers. His teachings are first of all practical. He will never reach the depth of Augustine or the verve and incisive language of Saint Jerome. Labriolle says that Ambrose makes a „second order” literature. His style is dominated by a temperate force, kindness and harmony. This made Ambrose neither a dogma „creator” nor a speculative spirit. The aim, at least in the dogmatic treatises, is to educate the Christians on what they think or to control the errors that could threaten faith.*

### ***1. Ambrozie – episcopul politic, episcopul diplomat***

Premisa de la care plec în textul de față este aceea potrivit căreia, cel puțin în Apus, Ambrozie este unul dintre primii pragmatici. Din acest motiv Tixeront, de pildă, îl va numi „episcop politic”, iar Labriolle îi spune „episcop diplomat”. Ce face Ambrozie? Prezidează conciliilor, introduce imnurile ambroziene în Biserică, se ocupă de convertirea lui Augustin, studiază Scriptura, pe greci și latini. Filon și Origen îi sunt maștri în exegeză, Atanasie, Vasile cel Mare, Ciril, Didim și Grigore de Nazianz în dogmă și morală. Cu toate acestea, nu e ademenit de metafizică și nu prețuiește excesiv pe filosofi. Învățăturile lui sunt în primul rând de ordin practic. Nu va ajunge niciodată la profunzimea lui Augustin și nici la verva și limbajul incisiv al Sfântului Ieronim. Labriolle spune că Ambrozie face o literatură de „ordin secund”. Stilul lui e dominat de o forță temperată, de blândete și armonie. Asta face ca Ambrozie să nu fi fost nici „creator” de dogmă și nici un spirit speculativ. Scopul urmărit, cel puțin în tratatele dogmatice, este acela de a

instrui pe creștini asupra a ceea ce ei cred sau de a combate erorile care puteau amenința credința<sup>1</sup>.

A compus versuri, și o atare îndeletnicire pare cu totul străină atitudinii pragmatice. Nu este așa la Ambrozie! Dacă a compus versuri, nu a făcut-o decât pentru a sluji un interes practic imediat. Trei astfel de interese urmărește:

- un imn cântat farmecă, și episcopul este convins că în acest fel creștinul se apropie mai ușor de Cristos (e un aspect bine sesizat și conservat de și din tradiția homerică; Platon însuși aprecia muzica din perspectiva unei „cenzuri” pe care-o putea exercita filosoful, considerat în calitate de conducător, asupra celor guvernați; e aici, platonician vorbind, un soi de cenzură explicită);

- se poate instrui prin muzică. Imnul e cântat cu plăcere, și ce e cântat/învățat cu plăcere se uită greu. Imnul mângâie și instruește (*genus hoc consolationis et exhortationis*);

- în fine, imnul ambrozian este o replică dată arienilor care și-au pus învățătura în versuri și reușeau, în acest fel, să atragă mulți creștini de partea lor.

Imnul ambrozian e simplu, natural, intim. Aceasta din perspectiva conținutului; din aceea a stilului, imnul e neafectat, sincer, nepretențios, fără să fie și neîngrijit<sup>2</sup>. Nota comună (pragmatică) a imnurilor poate fi astfel ordonată:

- elementul religios / dogmatic e prezent în imnuri, dar nu într-un mod excesiv; el se concretizează în formule dogmatice rareori, și chiar atunci fără de subtilități dialectice;

- versurile imnurilor sunt fidele textului sacru;

- ca versificator, Ambrozie nu filosofează și nici nu teologhisește (imnurile lui Ambrozie au un caracter popular și evită caracterul savant al unei atari producții, caracter pe care-l întâlnim la Grigore din Nazianz sau Ilarie al Pictaviei<sup>3</sup>).

---

<sup>1</sup> J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Gabalda, Paris, 1927, 310-319. Este de văzut și Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II/1, Editura Polirom, Iași, 291-310.

<sup>2</sup> Nicolae Corneanu, *Studii patristice*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, 196-222.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 204. Despre Ambrozie-poetul scrie Dan Negrescu în volumul *Apostolica et Patristica*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2002, capitolul intitulat *Un episcop poet*, 47-60.

Pragmatismul lui Ambrozie e de recuperat în varii circumstanțe. Amintesc doar câteva:

a. Ambrozie, într-un imn celebru (*Aeterne rerum conditor*), crede (învață, în fapt) că Dumnezeu ar fi creat ziua și noaptea pentru a cruța omului plictisul:

Tu veșnic creator al lucrurilor,  
Ce stăpânești asupra zilei și a nopții  
Și faci ca timpurile să aibă fiecare timpul lor,  
Ca să îndulcești plictiseala.

Este un imn de dimineață și care laudă pe Dumnezeu ca dăruitor al luminii. O altă strofă spune:

Lumină, Tu, Soare-n simțiri,  
Din somn trezești și duhul meu,  
Doar ție dăm în cor cinstiri,  
Spre cer trimitem rugi mereu.

b. un astfel de imn este completat cu unul de seară (*Deus creator omnium*) și el, imnul, aduce, în completarea celui de dimineață, mulțumiri lui Dumnezeu pentru binefacerile de peste zi. Credinciosul cere, oricât de mare ar fi întunericul nopții, să nu-i fie umbrită credința;

c. interpretarea unui loc extrem de dificil din *Exod* (3, 14: *Ego sum qui sum*, e drept, pe linia lui Hilarie din Poitiers) este astfel văzută: verbul „a fi” este identificat strict cu „a fi totdeauna”, și în tratatul ambrozian *Despre psalmul 43* formula din Scriptură este astfel tradusă: „pentru că nimic nu îi e mai propriu lui Dumnezeu ca faptul că există veșnic”. Termenul *essentia* se potrivește lui Dumnezeu pentru că are un sens identic cu *ousia* (etimologia este – *ousia aei*: „totdeauna există”);

d. ispitirea primului om este astfel desfășurată:

- șarpele = imaginea desfătării;
- femeia = imaginea senzualității;
- bărbatul = simbolul intelectului care se lasă înșelat de simțuri.

Sunt locuri mult mai potrivite la Ambrozie și din care atitudinea pragmatică să poată fi scoasă la iveală. Chiar dacă nu le-am ales pe cele mai sem-

nificative, scopul este același: Ambrozie e un reprezentant al pragmei<sup>4</sup>, al aceleia creștine. Aflu astfel de modele în *Epistolele* lui Ambrozie:

- *Epistola* a VIII-a (către Justus): „Mulți nu recunosc că ai noștri au scris cu artă. Poate n-au scris cu artă, dar au scris cu har, care este mai presus de orice artă”;

- *Epistolele* XVII, XVIII sunt adresate împăratului Valentinian pe care-l roagă să nu aprobe cererea prefectului Romei, Symmachus (același Symmachus, maniheu, de altfel, care-l va ajuta pe Augustin să obțină postul de profesor de retorică la Milano!) de a reintroduce în sala Senatului statuia zeiței Victoria. Împăratul, tânăr la vremea cu pricina, influențat și de mama sa, Iustina, și de Ambrozie, nu aprobă cererea<sup>5</sup>;

- un pragmatism deopotrivă retrospectiv și prospectiv aflu în *Epistola* XXXVIII (către Simplicianus, părintele spiritual al lui Ambrozie). Aici apare ideea potrivit căreia în om există doi oameni. Am spus că este un pragmatism retrospectiv întrucât chestiunea apare la Petru (*I Petru* 3,3-4: omul ascuns, omul tainic, acela al inimii) și, prospectiv, la Augustin (omul interior și omul exterior). Spune Ambrozie: „Nimeni înainte de Petru nu s-a folosit de o astfel de expresie, încât să zică omul cel din afară al inimii, fiindcă omul are cele mai multe mădulare în sine, pe când cel lăuntric al inimii este în întregime plin de har, plin de frumusețe”;

- *Epistola* L (1-3): „Oare minte Dumnezeu cumva? Nu minte, fiindcă este peste puțină ca Dumnezeu să mintă. Dar acest peste puțină nu este cumva o slăbiciune (este aici, la drept vorbind, o splendidă anticipare a pariului pascalian de mai târziu – *n.m.*)? În nici un caz nu. Cum ar mai fi Atotputernic dacă n-ar putea face ceva? Dar ce-I este peste puțină? Nu ceea ce este greu puterii, ci ceea ce este potrivnic făpturii Sale. Deci îi este peste puțină să mintă. Iar acest peste puțină nu este slăbiciune, ci putere și măreție. Fiindcă adevărul nu primește minciuna și nici puterea lui Dumnezeu nu îngăduie greșala slăbiciunii... Ceea ce nu este adevărat este minciună. Iar minciuna nu este putere ci slăbiciune... Totuși, ceea ce este pentru oameni puternic, pentru Dumnezeu este ceva slab și ceea ce este pentru oameni înțelepciune, pentru Dumnezeu este nebunie. Dar una este crucea și alta este dumnezeirea. Iar dacă slăbiciunea Lui este Putere, cum poate fi puterea slabă? Să fie deci de la sine înțeles pentru noi că Dumnezeu nu minte!”;

<sup>4</sup> E. R. Curtius, *Literatura Europeană și Evul Mediu Latin*, Editura Univers, București, 1970, 105; Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995, 103-104; Nicolae Corneanu, *op. cit.*, 200-201.

<sup>5</sup> Pe larg, episodul este de aflat în Pierre de Labriolle, *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, Société d'édition „Les Belles Lettres”, Paris, 1924, 360-362.

- un diptic îmi va servi acum pentru a evidenția în Ambrozie pe episcopul politic și diplomat (pe vremea aceea se știau păstra distincțiile și corelativele!). Este vorba, mai întâi, de afacerea de la Callinicum. În această localitate (din Mesopotamia), călugării, hărțuiți de partizanii unei secte gnostice locale, au incendiat, drept represalii, un sanctuar al acestei secte. Apoi este arsă o sinagogă la instigarea episcopului diecezan. Împăratul, Theodosie, ordonă ca sinagoga să fie reconstruită și îl consideră pe episcop responsabil de tot ceea ce s-a întâmplat. Ambrozie vrea să se opună în mod formal măsurii imperiale. Nefiind primit în audiență, trimite o scrisoare împăratului în care încearcă să-l convingă să revoce măsura<sup>6</sup>. Îi reproșează de a nu fi cerut episcopului un raport și de a-l fi condamnat fără să-l asculte. Spune împăratului: „Dacă ai măcar puțină încredere în mine, poruncește să fie de față episcopii pe care vei crede de cuviință, să se hotărască, împărate, ceea ce trebuie făcut pentru apărarea credinței. Dacă te sfătuiești cu sfinții tăi în chestiuni bănești, cu atât mai drept este să te consfățuiești cu preoții pentru religia Domnului”<sup>7</sup>. Împăratul nu răspunde. Ambrozie pregătește o nouă intervenție pe care o relatează într-o scrisoare către sora sa<sup>8</sup>. În timpul prediciei, îl invită pe împărat să „apere trupul lui Cristos” pe motiv că și Cristos îi apără imperiul.

În al doilea rând, este vorba despre faimoasa penitență impusă împăratului după masacrul de la Tesalonic. Reședința a guvernatorului roman al Macedoniei, Tesalonicul a fost, în 390, teatrul unei răzvrățiri în care câțiva funcționari imperiali și-au pierdut viața. Prost sfătuit, Theodosie poruncește masacrarea unei mari părți din populația orașului. La Milano tocmai avea loc un sinod, și când vestea se află, opinia generală a episcopilor a fost că trebuie să se ceară împăratului ispășire publică. Prin *Epistola* LI, Ambrozie transmite împăratului ceea ce i se cerea de către sinod: căință și penitență, iar David<sup>9</sup> și alte personaje biblice sunt date ca exemplu. Problema se complică atunci când este vorba de atitudinea lui Theodosie față cu această ireverențioasă și dură somație. Că se va căi, lucrurile par să fie clare. În ceea ce privește detaliile penitenței, lucrurile rămân obscure. Istoricul grec Theodoret spune că, în momentul în care Theodosie a vrut să intre în Biserică, Ambrozie

---

<sup>6</sup> *Ep.* XL.

<sup>7</sup> *Ep.* XL, 27.

<sup>8</sup> *Ep.* XLI.

<sup>9</sup> „L'imperatore umiliatio e confuso, volendo discolparsi, addusse l'esempio di David infedele ed omicida. Sta bene, rispose Ambrogio; e tu che imitasi David nel peccato, imitalo nella penitenza” (Fulgenzio Maria Scariiglia, *S. Agostino. Vescovo E Dottore Della Chiesa. Biografia*, Roma, 1936, 72).

i-a interzis accesul<sup>10</sup> (la Milano există și astăzi o coloană în dreptul căreia tradiția spune că s-au întâlnit cei doi). Interesant este faptul că doar Theodoret amintește episodul. El nu este menționat nici de Rufin și nici de Augustin. Este prea posibil ca episodul să fi fost atât de violent, încât să nu fi avut nevoie de a fi consemnat și confirmat. Spun asta pentru că epistola lui Ambrozie a fost suficientă în a-l determina pe împărat să înfrunte umilința unei penitențe publice. Transmite Ambrozie împăratului: „Am scris acestea nu ca să te supăr, ci ca să te înduplece pildele regilor să ridici acest păcat din împărăția ta. Și-l vei ridica umilindu-ți sufletul în fața lui Dumnezeu. Om ești, și ți-a venit ispita; birui-o. Păcatul nu se șterge decât cu lacrimi și pocăință ... De crezi, urmează; de crezi, zic, iartă ceea ce-ți spun. Iartă că în ceea ce fac îl pun mai presus pe Dumnezeu”<sup>11</sup>.

Ce rămâne în urma acestui pragmatism? Un triplu aspect față cu „politică religioasă” a lui Ambrozie:

- protejarea Bisericii împotriva violențelor și indiscrețiilor statului. În *Epistola XXI*, 4, spune că în probleme de credință episcopii sunt judecătorii împăraților, iar nu împărații judecătorii episcopilor;

- puterea lumească este silită la a respecta legile moralei;

- realizarea unei intime uniuni între Stat și Biserică în așa fel încât Statul (Imperiul) să descurajeze celelalte culte și să-l favorizeze pe acela unic (nu este vorba aici de intoleranță, este vorba, mai curând, de un reflex care urmează persecuțiilor, unul pe cât se poate de înțeleș)<sup>12</sup>.

E unanimă părerea potrivit căreia Vasile cel Mare este imitat de Ambrozie și în ceea ce privește scrisul și în privința administrării Bisericii. Nu întâmplător, cea mai importantă parte a operei lui Ambrozie este corespondența. Aici vedem omul de acțiune și înțelepciunea practică a episcopului diplomat. Nu în literatură și speculație se simte Ambrozie în largul lui. Activitatea practică îi convine cel mai mult, și elocvenței pastorale datorează în primul rând influența de care se bucură<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Theod., *HE*, V, 17 (*PG* 82, col. 1232).

<sup>11</sup> *Ep.* LI, 11, 17.

<sup>12</sup> Ambrozie, *Scrieri*, partea a II-a, *Scrisori*, *Imnuri*, EIBMBOR, București, 1994; Pierre de Labriolle, *op. cit.*, 360-367; J. Alzog, *Manuel de Patrologie*, Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1867, 349-351.

<sup>13</sup> Aug., *Conf.*, V, 13, 23.

## 2. Un fel aparte al pragmei ambroziene – *De officiis Ministrorum*

În Apus, *De officiis Ministrorum* e considerat a fi cel dintâi tratat despre preoție. Îi urmează, pe tema aceasta, și lui Ambrozie și tratatului, Grigore cel Mare. În Răsărit problema a fost tratată, pentru vremurile acelea, de Ioan Gură de Aur, Grigore de Nazianz și Efrem Sirul. Tratatul lui Ambrozie face notă „separată” dintr-un singur motiv: are cele mai multe elemente practice pentru viața morală și spirituală a preotului. Dacă, de pildă, la Ioan Gură de Aur elementul practic are în vedere mai mult viața individuală a preotului, la Ambrozie, aspectul social, acela colectiv al vieții morale a preotului este accentuat. Nu fondul este pus în discuție, ci nuanțele, și ele sunt de regăsit, poate, în formația specifică a lui Ambrozie și în mediul pe care l-a frecventat. La fel de adevărat este că, din perspectiva lui Ioan Gură de Aur, aceleași argumente sunt la fel de valabile. De aceea am spus că dacă nuanțele îi despart, pe unul de altul și pe Ambrozie de toți, fondul îi unește.

*De officiis Ministrorum* e un manual de morală pentru și spre folosul tuturor creștinilor, chiar dacă în unele pasaje se ocupă cu precădere de oficiile preotului (în fond, își asumă accentul aceasta încă din titlu). Ambrozie pleacă de la faptul că Biserica este o formă particulară a dreptății, și numai în Biserică și în ministerul ei avem a cerceta modelul vieții morale.

În *De officiis*, tratatul lui Cicero, romanul spune: „voi urma în această chestiune în primul rând pe stoici, nu ca tălmăcitor, ci, după obiceiul meu, mă voi adăpa din izvorul lor cât și cum voi găsi cu cale după judecata și buna mea plăcere”<sup>14</sup>. Precizarea o face gânditorul nostru întrucât își îngăduie repetate licențe în raport cu stoicii. Cărțile I și II din Cicero urmează lucrarea lui Panaetius – *Despre îndatoriri*, în vreme ce a treia carte este un colaj după Posidonius (elev al lui Panaetius). Asemenea remarci bibliografice aflăm și la Ambrozie, și ele sunt tot atât de rare ca și acelea ale lui Cicero. Ambrozie citează nemijlocit pe Cicero numai în prima carte (VII, 24), când spune că despre îndatoriri au mai scris „câțiva filosofi”, „Panaetius la greci, Cicero la noi”. Tot în cartea I (XII, 43), Cicero este amintit alături de Platon (*Republica* și *De republica*). În rest, aluzii și preluări din lucrarea lui Cicero, ceea ce e deja un pragmatism cu rădăcini în poziția însăși a lui Cicero față cu stoicii.

Sfântul Ambrozie a fost un imitator al lui Cicero așa cum a fost și acesta imitator al predecesorilor pe care nu se rușinează să-i urmeze și să-i numească. Vreau să scot în evidență faptul că Ambrozie este, e drept, un

---

<sup>14</sup> Cic., *Off.*, I, 2.



imitator, dar nu e numai atât. Premisa episcopului de Mediolanum este: se cere viață morală de la orice individ care trăiește în lume, indiferent de ideile sale religioase; cu atât mai mult este ea cerută de le creștin care este instruit anume pentru acest lucru și, mai cu seamă, de la clerici. Preoții vremii se plâneau adesea: „ce îmi folosește să rămân în cler, să sufăr nedreptăți și o muncă neobosită? Mai curând aș putea să-mi cultiv ogorul”. A suferi nedreptăți și a avea doar apăsare părea prea mult pentru unii preoți ai acelor vremuri. Ambrozie le spune: „trebuie să nu vă gândiți la acestea și fiți ceea ce arată numele – *clerici* – adică proprietatea lui Cristos”. Deseori se servește Ambrozie de Cicero, și faptul acesta nu face scrierea lui nici mai ușoară și nici mai înțeleasă<sup>15</sup>.

Ambrozie cedează voinței lui Dumnezeu, este botezat și consacrat fără să primească în prealabil vreo instrucție teologică. Creștinii din Milano văd în el episcopul ideal, Biserica vede în el pe unul din cei mai abili și mai curajoși apărători ai credinței și drepturilor ei, iar nefericiții și oprimații îl privesc ca pe un protector. Ne oferă în *De officiis Ministrorum* o interesantă comparație între morala creștină și morala păgână. Diferența dintre cele două iese în evidență mai ales atunci când dezvoltă cele patru virtuți cardinale: înțelepciunea (prudența), dreptatea, curajul și temperanța. Iată, pe scurt, ce spune Ambrozie:

- viața veșnică este scopul suprem al omului și raporturile omului cu Dumnezeu sunt reglate de *înțelepciune*;

- raporturile cu umanitatea cad sub incidența *dreptății*;

- cele cu fenomenele vieții țin de *curaj* iar

- raporturile cu sine de *temperanță*.

În ceea ce privește poziția lui față de instituția cezarilor afirmă: împăraților le arăt respect, nu supunere; împăratul e în Biserică, nu deasupra ei – *imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est*. Étienne Gilson spune că, inspirându-se din Cicero, Ambrozie scoate de aici învățături pentru preoți și creștini. „Mai întâi, încredințat că filosofii greci își împrumutaseră o parte din cunoștințe din Biblie, considera că se folosește de un drept de recuperare atunci când îl vămuiește pe Cicero în folosul creștinilor; și mai ales credea că transformă morala lui Cicero care era, în esență, un cod de îndatoriri ale omului față de cetate, reinterpretând-o în sensul unei morale religi-

<sup>15</sup> *De officiis Ministrorum* (Despre datoriile clericilor) tratează despre datoriile speciale ce revin clericilor și se ocupă, în același timp, de întreaga morală creștină care trebuie să-și afle expresia cea mai curată în viața preoților. Pe scurt, tratatul expune întreaga morală creștină față cu morala păgână. Lucrarea aceasta a lui Ambrozie a fost tradusă în limba română, ca teză de licență, în 1909, de preotul Gh. Făcăoaru.

oase întemeiate pe îndatoririle omului față de Dumnezeu”<sup>16</sup>. Biserica este conducătorul lumii romane, este capul întregii lumi romane (*totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam*)<sup>17</sup>. Stabilește o legătură între credință și Imperiu: când slăbește credința față de Dumnezeu, slăbește și credința față de Imperiu, căci Imperiul este mână în mână cu Biserica. Scrie în *De fide: ut ubi primum fides Romana imperior frangeretur, ubi fracta est Deo* („credința față de imperiu e slăbită acolo unde credința față de Dumnezeu e slăbită”)<sup>18</sup>.

Perioada aceasta corespunde primei înțelegeri între creștinism și Imperiu. Promulgat în ianuarie 313 de Constantin, „Edictul de la Milan” inaugurează sistemul libertății pentru creștini, dar o libertate deja privilegiată și care acordă creștinilor câteva lucruri în plus față cu justele reparații la care aveau dreptul. Constantin acordă favoarea sa creștinismului construind și dotând somptuoasele basilici din Constantinopol, Nicomedia, Antiohia, Ierusalim, Neapole, Ostia, Betleem. Acordă imunitate clerului creștin și competență juridică episcopilor. Constantin nu ezită să numească religia tradițională *superstitio* prin legea din 25 mai 323. Toate acestea îl îndreptățesc pe Ambrozie să vorbească despre timpul său ca despre o „epocă creștină” (*christiana tempora*)<sup>19</sup>. Povestea e mai veche și intervenția lui Constantin e la mijloc. Cum au stat lucrurile? Iată: la 30 aprilie 311, din Sardica, în acord cu Licinius și Constantin, Galerius dă un edict de toleranță pentru creștini în care se spune: „să existe din nou creștini și să țină adunările lor” – *ut denuo sint christiani et conventicula eorum*. Așa ne spun Lactantius<sup>20</sup> și Eusebie<sup>21</sup>. Cum Galerius moare curând, la 5 mai 311, edictul s-a aplicat doar parțial. Asta pe de o parte. Pe de altă parte, în iunie 313, Licinius adresează guvernatorului Bithyniei o ordonanță destinată Orientului care va fi afișată la Nicomedia și în care cultul creștin este recunoscut ca licit. Între acestea două, din câte îmi pot da seama, avem edictul de la Milan.

*De officiis Ministrorum libri tres* (scris în 386)<sup>22</sup> vine să completeze o lipsă. În afară de *Instituțiile* lui Lactantius, creștinismul nu avea, în secolul al IV-lea, o sinteză a problemelor morale tratate teoretic și practic, așa cum aveau grecii și romanii. Acest gol îl va umple *De officiis Ministrorum*. Ambrozie nu va considera lucrarea sa o *summa*. Cartea lui e o simplă conversație

<sup>16</sup> Étienne Gilson, *op. cit.*, 104.

<sup>17</sup> *Ep.* XI, 4.

<sup>18</sup> Ambr., *De fide*, II, 16.

<sup>19</sup> Pierre de Labriolle, *op. cit.*, 305-382.

<sup>20</sup> Lact., *Mort.*, XXXIV.

<sup>21</sup> Eus., *HE*, VIII, 17.

<sup>22</sup> *PL* 16, col. 25-184.

asupra lucrurilor morale și un bun prilej de a corecta unele noțiuni filosofice curente printre păgâni. Afirmă că nu vrea să ofere un expozeu metodic, ci se mulțumește să parafrazeze exemplele oferite de Scriptură. În realitate, spune Labriolle, aflăm în această lucrare, ca și la Cicero, destule capricii și incoerențe<sup>23</sup>. Îl urmează Ambrozie îndeaproape pe Cicero și în planul general (cu excepția câtorva digresiuni), și în detaliu, iar, uneori, chiar și în expresii. În fiecare exhortație regăsim un amestec de stoicism și creștinism, dar acesta din urmă este preponderent și decisiv. Panaetius dintre greci și Cicero dintre romani îi dau ideea acestei cărți. Ambrozie nu-și propune însă doar de a civiliza pe omul lumii, ci de a forma cetățeanul cerului și, în particular, ministerul altarului. Vrea, cum am spus, să umple vidul lăsat de Cicero în morala sa și pleacă de la premisa că pentru creștin e util tot ceea ce cinstit, onest, și tot ceea ce este onest este și util. Cine este înțelept ca toată lumea este un înțelept de circumstanță, pentru sine și pentru propriul interes. Datoria preotului este de a vrea și de a putea să fie util tuturor.

Peste tot Ambrozie și-a „creștinat” modelul, pe Cicero, face să reintre morala naturală în morala supranaturală și pune în locul exemplelor păgâne exemple biblice. Scrierea ca atare (în primul rând de ordin practic, căci acolo unde face speculații Ambrozie e dependent de greci), este mai valoroasă prin detalii decât în ansamblu, și Ambrozie e mai curând pragmatic decât speculativ. Cum cei mulți, „averea Bisericii”, nu pot fi instruiți cu tratate metafizice, el adoptă principiul horatian *movere et docere*. Pragmatismul său s-a manifestat pregnant în calitate de consilier a trei împărați și instituția imperială află astfel că există o forță care-o obligă inclusiv la penitență, pe de o parte, iar pe de altă parte, cei mulți se simțeau apărați de episcop în fața abuzurilor puterii lumești<sup>24</sup>. Un atare pragmatism se manifestă, firesc de altfel, nu în tratate abstracte ci, mai ales, în epistole (91 de epistole păstrate) unde sfătuiește blând (prieteni și rude), categoric (pe împărați) sau deraiază antisemit, inexplicabil și penibil<sup>25</sup>. Cert este că Ambrozie e în continuarea pragmatismului roman (a fost avocat înainte de a fi ales episcop, a fost și guvernator al provinciilor Liguria și Aemilia).

Pentru Ambrozie preotul e mai întâi creștin și abia apoi un creștin ales. „Preotul trebuie să fie ca aurul”, zice Ambrozie: fără sunet fals și fără amestec cu alte metale. Preotul (*ministrator* = „ajutor”, „slujitor”; este echi-

<sup>23</sup> Pierre de Labriolle, *op. cit.*, 370.

<sup>24</sup> Dan Negrescu, *Literatură latină, autori creștini*, Editura Paideia, București, 1996, 79-80.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 80, 89. Vezi de același autor și *Patristica Perennia*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2004, 81-84.

valentul latin al grecescului *diacon*) trăiește transformarea omului în slujitor al lui Dumnezeu. De aceea, multe din cele îngăduite omului de rând nu sunt îngăduite preotului. El e model de viață creștină și Ambrozie spune că „viața clericilor este evanghelia laicilor”. Motivul este simplu: nu poate fi crezut cineva care e superior prin sfat dar inferior prin viața și comportamentul său. Comoara preotului e viața lui curată și viața lui trebuie să fie mai desăvârșită decât a acelor care trăiesc în singurătate, căci de răspunderea lui ține mântuirea celorlalți. Virtuțile vor fi podoabele preotului<sup>26</sup>.

Când vorbește despre termenul *officium*, Ambrozie spune că a fost întrebuințat nu numai de filosofi, ci și de scriitorii sfinți. În *Luca* (1,23) se arată că Zaharia, după ce a rămas mut în templu, „după ce i s-au împlinit zilele de slujbă /*ad officium* – n.n./, s-a dus acasă”<sup>27</sup>. Conchide Ambrozie: „deci poate fi întrebuințat și de noi cuvântul *officium*. Nici rațiunea însăși nu zice altfel, când socotim că *officium* s-a zis de la *efficere* ca și *efficium*; dar pentru podoaba cuvântului, schimbându-se o literă, s-a numit *officium*, foarte probabil ca să faci acelea ce nu aduc pagubă nimănui, ci folosesc tuturor”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Nestor Vornicescu, *Viața și morala duhovnicească a preotului (după lucrarea Sfântului Ambrozie “De officiis Ministrorum”)*, BOR, LXXVI, 3-4, 1958, 333-347.

<sup>27</sup> La fel citim în 2 *Regi* (11, 5): „O treime din voi care intră în slujbă (*ad officium*) în ziua Sabatului, să facă de strajă la casa Împăratului”.

<sup>28</sup> Ambrozie, *De officiis Ministrorum*, I, 8, 25-26. *Efficio (ere)* înseamnă: „a face”, „a îndeplini”, „a produce”. *Theoria* (cunoașterea în planul intelectului activ la Platon și Aristotel) și *theoreîn* (acțiunea *nous*-ului) sunt traduși în latină prin *contemplatio* și *contemplor-contemplari*, „care semnifică respectiv «acțiunea de a privi» și «a-și îndrepta privirile spre ceva», «a se absorbi în privirea a ceva». Aceasta este evident o traducere a sensului obișnuit, dar scriitorii latini au arătat și un alt sens al acestor termeni. După cum au observat ei, verbul *contempro* – «privesc» – se compune din prepoziția *cum* (cu) și *templum* – templu (în ablativ). Prin urmare, *contempro* putea fi citit «a fi în templu» – *cum templo*. Această interpretare apare la Cicero în *Visul lui Scipio*” (vezi Anton Dumitriu, *Alétheia*, Editura Eminescu, București, 1984, 158). *Somnium Scipionis* apare în cartea a VI-a a *Republicii* lui Cicero și aici aflăm prima interpretare a lui *contempro* ca însemnând „a fi în templu”. La fel va susține Festus: „*Contemplari* se spune de la *templum*, adică de la locul care poate fi văzut din orice parte, sau din care poate fi văzută orice parte” (*ibidem*, 158-159). Remarc întregul capitol X din Anton Dumitriu în legătură cu tema de față. Mai spun doar că așa cum Ambrozie a urmat pe Cicero în *De officiis Ministrorum*, la fel a urmat Cicero dialogul platonician *Republica* în omonimul său opus. „În tot cursul tratatului, Cicero trimite la sursa sa platoniciană, enunță opinii similare celor ale marelui gânditor atenian asupra justiției, providenței, nemuririi. Anumite episoade corespund simetric celor din tratatul platonician: visul lui Scipio răspunde mitului lui Er armeanul” (Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, I, Societatea “Adevărul” S.A., București, 1994, 183-184). Nu insist asupra faptului că „textul tratatului *Despre stat* are o «istorie»” (vezi pentru aceasta Gheorghe Ceaușescu, *Notiță introductivă la Despre stat*, în Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, Editura

Cartea a II-a din *De officiis Ministrorum* se ocupă de ceea ce este util (folositor), și Ambrozie spune că util este tot ceea ce face să înainteze pieta-tea noastră prin care devenim plăcuți lui Dumnezeu și oamenilor. Este util

Științifică și Enciclopedică, București, 1983, 235). Spun doar că sfârșitul tratatului e păstrat de Macrobius într-un *Comentariu la Visul lui Scipio*. Aici ne arată gramaticianul Macrobius de ce „înainte de a comenta cuvintele visătorului, trebuie să arătăm din ce categorie de oameni fac parte cei despre care Cicero spune că și-au bătut joc de povestea lui Platon și de care s-a temut și el. El nu are în vedere vulgul ignorant, ci categoria celor care, sub masca științei, nu cunosc adevărul... Întreaga tagmă a epicureilor... și-au bătut joc de un volum sacru și de cele mai ascunse taine ale naturii. Într-adevăr Colotes, un epicureu ilustru, mai vestit prin vorbăria sa, a scris chiar o carte în care a ironizat în chip amar aceasta. Insultele sale care nu privesc visul... trebuie omise; trebuie să avem în vedere calomnia care i-ar lovi deopotrivă pe Platon și Cicero... El /Colotes – n.n./ declară că un filosof n-ar trebui să imagineze povești, fiindcă nici un fel de ficțiune nu este potrivită unui predicator al adevărului” (*ibidem*, 344-345). Macrobius apără, deopotrivă, „pe platonicele Er” și personajul nostru – „visătorul Africanus”. În vis apar patru personaje: visătorul (Scipio Aemilianus) și visații (regele Numidiei – Massinissa, gazda onirică, așa-zicând; Scipio Africanul, bunicul lui Scipio Aemilianus și Paulus Aemilius, tatăl lui Scipio Aemilianus). Prin urmare, într-un cadru extern (regele Numidiei care este însă educat la Cartagina, element care trebuie luat în seamă) se desfășoară un episod de genealogie onirică (bunic-tată-nepot). Nepotul e nerăbdător în vis, se adresează tatălui în virtutea autorității bunicului: „Spune-mi, te rog, prea sfinte și prea bunule tată, de vreme ce aceasta este adevărata viață, așa cum afirmă Africanus /bunicul – n.n./, de ce mai zăbovesc pe pământ? De ce nu vin mai repede aici la voi?” „Nu este atât de ușor, spuse el /tatăl visătorului, Paulus Aemilianus – n.n./; dacă zeul, al cărui templu este întreg spațiul de aici cât îl poți cuprinde cu ochii, nu te va elibera de cătușele corpului, nu poți ajunge în aceste locuri” (*ibidem*, 347, subl. n.). „Iar tu, Scipio, cultivă dreptatea și pietatea ca și bunicul tău aici de față /de unde faptul că oniologia cultivă prin excelență ideea de prezență – n.n./...; trăind astfel pe pământ îți asiguri drumul spre cer și spre comunitatea celor ce au murit și locuiesc, eliberați de trupuri, în spațiul *contemplat* acum de tine /adică prezența – bunicul – dublată de prezența repetată – tatăl – nu poate sfârși decât într-o intenție care vizează tot prezența, ceea ce vrea să spună *fiul, recte – constituirea – n.n./*... Pe măsură ce priveam pământul cu uimire, Africanus /bunicul – n.n./ zise: «Spune-mi, te rog, cât timp îți va rămâne sufletul ținut de pământ? Nu vezi în ce temple ai venit?»” (*ibidem*, 348, subl. n.).

Acestea sunt locurile din *Somnium Scipionis* care convin interpretării mele. Teoriile pitagoreice, în locul acesta, nu fac obiectul preocupărilor textului și notei de față. Altceva vreau să evidențiez, anume aceea că, în lumea antică, nu pământul se afla foarte aproape de cer; cerul se afla foarte aproape de pământ. Este de înțeles în acest caz de ce era foarte aglomerată circulația între cer și pământ (Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, I, Editura Polirom, Iași, 2004, 150). „Această ocazie l-a determinat pe Scipio să-și povestească visul pe care l-a ascuns, după mărturisirea sa multă vreme în tăcerea sa” (Cic., *Rep.*, VI, 2). Apoi Scipio își povestește visul, „arătând că sunt mai trainice și mai frumoase răsplățile văzute de el în cer”. Ce visează Scipio, în contextul pe care-l asum, aproape că nu mai contează.

tot ceea ce ne îndreaptă spre desăvârșire, și datoria omului este de a năzui neîncetat către aceasta. Capitolul 6 din cartea a II-a spune clar că sub noțiunea utilului (aducător de folos) nu aflăm altceva decât creșterea în pietate. Acesta este folosul pietății, de unde și deosebirea dintre folosul material (extern) și folosul pietății. Primul („exercițiul corpului”), este necesar, dar nu și suficient. Folosul intern (utilitatea) și onestitatea sunt același lucru: „între aceea ce este bine moral și cinstit, pe de o parte, și între aceea ce aduce folos, pe de altă parte, este nu numai un raport intim; mai mult încă, ele coincid”<sup>29</sup>. Cel care vrea să deschidă altora împărăția cerurilor nu caută ceea ce este folositor pentru el, ci ceea ce aduce folos altora, iar cel dintâi mijloc pentru a ne recomanda este iubirea (care nu poate fi despărțită de credință). Nevinovăția și știința aduc fericirea; ea nici nu se micșorează și nici nu crește prin lucrurile exterioare. Dovadă e și faptul că nimeni nu cere sfat viciosului. De la Paul să cerem sfat, căci el știa să aibă îndestularea, deși nu avea comoara celui bogat<sup>30</sup>. Concluziile celei de-a doua cărți le aflăm în capitolul 30:

- fugiți de cei nelegiuiți (căci nelegiuitul este mândru de „binele” său);
- păziți-vă de cei invidioși (căci invidiosul este chinuit în sinea lui de binele altuia).

Nelegiuitul iubește răul, invidiosul urăște binele (cu toate acestea, este mai de acceptat acela care voiește binele numai pentru sine decât acela care voiește răul pentru toți).

Cartea a III-a debutează cu un rezumat al principiilor expuse în precedentele două cărți și stabilește scopul final al vieții omenești: asemănarea cu Dumnezeu. Apoi va arăta că fiecare trebuie să-și întocmească în așa fel viața încât nu numai el, ci și aproapele, să tindă către atingerea scopului suprem al vieții. Programul lui Ambrozio este formulat astfel: „în ambele cărți am tratat despre binele moral și despre util; ne rămâne încă să vedem dacă trebuie să comparăm onestitatea și utilitatea între ele și să cercetăm ce trebuie a urma... Trebuie a cerceta dacă este ceva bun moralmente sau dacă este aducător de folos”<sup>31</sup>. Pentru creștin e util numai ceea ce este drept, iar cel înțelept dă sfat altuia întocmai ca și cel drept; de aceea forma ambelor virtuți co-

<sup>29</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, II, 7, 28.

<sup>30</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, II, 17, 91.

<sup>31</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, III, 2, 8. Câteva paragrafe mai apoi precizează: „ca regulă sigură pentru a evita orice greșală cu privire la raportul dintre ceea ce este onest și ceea ce este util, trebuie să servească formula: cel drept niciodată nu poate voi să-și mărească folosul său propriu păgubind pe altul” (III, 2, 13). Iar „regula regulii” o află Ambrozio în *I Corinteni* (10, 23-24): „toate lucrurile sunt îngăduite, dar nu toate sunt de folos. Nimeni să nu caute folosul lui, ci fiecare să caute folosul altuia”.

incide. Cel drept nu face nimic împotriva datoriei chiar dacă ar ști că ar rămâne ascunsă fapta lui, și Ambrozie adaugă: „acest lucru îl putem arăta nu prin fabule închipuite cum fac filosofi, ci prin exemplele adevărate ale bărbaților dreți”<sup>32</sup> și continuă: „eu nu am nevoie ca să nascocesc o crăpătură în pământ în care este introdus de Platon acel Gyges...”<sup>33</sup>. Aidoma lui Cicero va conchide și Ambrozie: pentru cel înțelept nu speranța nepedepzirii (căci s-ar putea face nevăzut întorcând inelul), ci numai conștiința nevinovăției îi conferă un loc sigur de odihnă. În locul mitului Ambrozie propune exemplele lui David și Ioan Botezătorul. Iată o singură analiză: „Cum i-ar fi fost de trebuință lui Ioan acel inel al lui Gyges! Numai dacă ar fi tăcut, el ar fi fost ucis de Irod. Putea prefera tăcerea sa chiar inelului aceleuia, care să fie și văzut și totuși să nu fie ucis. Fiindcă disprețuia nu numai scăparea prin păcat, dar nici nu putea suferi în liniște crima altuia, pentru aceea și-a procurat el însuși cauza morții”<sup>34</sup>. Chiar Dumnezeu intervine în favoarea celor ce preferă onestitatea utilului<sup>35</sup>. La fel nu avem a promite ceea ce se împotrivesc onestității, după cum nu este de ținut o promisiune nedreaptă. Ioan Botezătorul și-a închinat viața „folosului” onestității. „Acestea le încredințez vouă, *filios meos*, ca să le păstrați în inimile voastre dacă vă sunt de folos... Deși limba nu are tocmai mult farmec, istoria trecutului, rezumată în exemple, vă va oferi învățătură bogată”<sup>36</sup>.

În mod cert Ambrozie a fost imitatorul lui Cicero. Până unde merge însă imitația? Diferența care desparte cele două tratate e imensă; cei pentru care scrie Ambrozie (*filios meos*) sunt creștinii și, între ei, în mod special, viitorii slujitori ai Bisericii. Morala este, la Ambrozie, mai severă după cum, din cei trei „termeni” care fac obiectul cărții lui Cicero (onest – util – compararea lor), Ambrozie suprimă unul, al treilea, întrucât, pentru creștini, nu se poate pune problema comparării onestității cu utilul: pentru creștini e onest ceea ce este drept, nu ceea ce este util<sup>37</sup>; mai mult, creștinul nu recunoaște ca

<sup>32</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, III, 5, 29.

<sup>33</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, III, 5, 29. Era de așteptat ca să întâlnim exemplul acesta al lui Platon (din *Republica*, 350d–361e; câteva pagini înainte de sfârșitul *Republicii*, 612b, Platon revine la Gyges și asociază inelul lui Gyges căștii lui Hades, care cascadează îl făcea invizibil pe cel care o purta) în *De officiis* al lui Cicero. Acesta îl analizează tot în cartea a III-a a tratatului său (*Off.*, III, 9), la fel Ambrozie.

<sup>34</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, III, 5, 35.

<sup>35</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, III, 8, 53–56: aceste locuri tratează despre preferința aceasta a divinității.

<sup>36</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, III, 22, 139. La fel termină tratatul său și Cicero (*Off.*, III, 33).

<sup>37</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, III, 2, 8–14.

util și onest decât ceea ce se raportează la viața viitoare. Ambrozie, de altfel, se desparte de Cicero în multe locuri, de pildă când vorbește despre binefacere. Ceea ce numește Cicero *liberalitate* (sau *benignitate*), va numi Ambrozie *caritate* (*miserecordia*). Recomandând *liberalitatea* („facerea de bine”), Cicero o restrânge și e precaut: trebuie să dăruim, dar să fim atenți cui, să ne ferim să dăruim prea mult ca să nu mărim binele celui alt reducând binele nostru până la mizerie. Ambrozie nu cunoaște asemenea precauții, este fără de limite în caritate, ceea ce nu înseamnă că este nesăbuit. În caritate, săracul dă mai mult decât primește (*debitor salutis*). Aflăm chestiunea aceasta și la Cicero: trebuie să faci bine, spune el, dar să faci binele cu bună voință și trebuie să dăruiești și să fii fericit că ai făcut-o, și acest sentiment va impune acțiunii tale și valoarea ei și numele ei.

Încă un aspect legat de chestiunea utilului: problema proprietății. Cicero ține mult la ea; Ambrozie e opusul lui Cicero. Spune Ambrozie: *Sic Deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio fecit jus privatum*<sup>38</sup> (asta vrea să spună, în termenii lui Ambrozie, că dacă natura a dat totul oamenilor în comun și din abundență, Dumnezeu a ordonat fiecărui lucru să se nască și tot ceea ce a produs era comun tuturor, după cum pământul era al tuturor. Natura a făcut, prin urmare, dreptul comun, iar uzurparea pe cel privat). Concluzia? În ciuda imitației în aparență așa de frecvente și a raporturilor inevitabile, tratatul lui Ambrozie nu e atât o copie cât un *opus* al cărții lui Cicero. Distanța dintre cele două cărți e aceea dintre morala creștină și aceea păgână. Cartea lui Ambrozie e codul slujitorilor Bisericii și a celor care frecventează Biserica; tratatul lui Cicero e codul onestității, dar nu al Legii celei noi, ci a Senatului. Regula se aplică la Cicero societății în întregime și scopul declarat este acela de a forma omul onest și pe cetățeanul cel bun. Ce vrea el este de a vedea cum putem ajunge pe căi cinstite la onoruri, glorie, bogăție, cum putem uni binefacerea și economia prudentă (a nu da/oferi prea mult). Aceasta se poate numi înțelepciune, dar morala creștină vrea mai mult. Acțiunea ei nu se încheie în lumea aceasta; orizontul ei este altul. Unde se încheie pentru Cicero morala, pentru Ambrozie abia începe. Cicero e mulțumit de a ajunge la poalele muntelui. Ambrozie de acolo abia începe să urce. Omul lui onest nu este atât cetățeanul Republicii (deși este și așa ceva), cât candidatul la locuirea cerului. Una dintre temele favorite ale lui Ambrozie este imoralitatea contrastului între extrema sărăcie a unora și luxul afișat de alții. Semnificativă este *Epistola XXVIII*, 8, unde

<sup>38</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 28, 132.



vorbește despre cei doi vecini: regele Ahab și săracul Nabot, precum și „Cuvântarea împotriva lui Auxențiu după prădarea bisericilor” (*Epistola XXI*). Dar, pentru a avea idee despre cateheza lui Ambrozie, e de văzut *De mysteriis* (anul 397), o serie de cuvântări catehetice, la origine. Cuvântările ni s-au transmis sub forma unui mic tratat împărțit în nouă capitole. Ambrozie, aici, se adresează catecumenilor care primiseră Botezul în noaptea Paștilor. Explică neofitilor înțelesurile istorico-simbolice (tainice) ale riturilor și ceremoniilor liturgice săvârșite înaintea lor sau asupra lor. Ambrozie, asemenea lui Ciril al Alexandriei în cele cinci cateheze numite mistagogice (ținute, cel mai probabil, în săptămâna luminată a anului 348), se arată un maestru al inițierii creștine. Ideea ambroziană este că sacramentele sunt vălul mistereleor, sunt „loc al transformării”. Sunt, de asemenea, explicate primele trei taine: botezul, mirul, euharistia<sup>39</sup>.

### 3. *Un dublu opis*

În felul lui Ambrozie fac acum un dublu opis al lucrării *De officiis Ministrorum*.

*Primul opis*: în cea dintâi carte a tratatului său, Ambrozie deduce întreaga morală din două principii fundamentale: cuviința (*decorum*) și folosința (*utile*). Ceea ce este cuviincios (moral / *decorum*) corespunde rațiunii adevărate în purtarea (cuvinișioasă) omului față de Dumnezeu, lume, semenii, sine. Cuvinișia este determinată de cele patru virtuți cardinale:

- înțelepciunea (*prudentia*) este aceea care dă seamă de purtarea noastră față de Dumnezeu;
- dreptatea (*justitia*) mă plasează într-un raport normal cu semenii și societatea (de asemenea, cu mine însumi);
- curajul (*fortitudo*);
- cumpătarea (*temperantia*).

În cartea a II-a, Ambrozie se ocupă de ceea ce este util (în prima carte problema este *honestum*, în a doua este utilul – *utilis* –, ceea ce e folositor, util, bun). Ce este ceea ce este util? Tot ceea ce face să înainteze pietatea noastră. Ce se ascunde în spatele acestei „utilități”? Tot ceea ce ne face plăcuți lui Dumnezeu și semenilor. Ce ne face să fim plăcuți e același lucru cu ce ne face să fim desăvârșiți (un soi de maximă pragmatică ambroziană). Toate acestea se rotunjesc în ceea ce Ambrozie numește „datoria omului”.

<sup>39</sup> Ambrozie, *Scrieri*, partea a II-a, *Despre Sfintele Taine*, EIBMBOR, București, 1994, 9-25.

Cartea a III-a reprezintă, la limită, un rezumat, pragmatic, al principiilor din cărțile I și II. Firește, prin urmare, să avem aici stabilit scopul vieții omenești. Scopul este asemănarea cu Dumnezeu. Fiecare își întocmește viața în așa fel încât să tindă către atingerea scopului suprem al vieții. Da, dar cum clericii trebuie să devină ei înșiși, mai întâi, desăvârșiți, nu e de mirare că tratatul ambrozian le este adresat cu precădere.

*Al doilea opis*: dezvoltă opisul cel dintâi.

A. *Cartea I*: pragmatismul lui Ambrozie ține de un fel special de *cap-tatio benevolentiae*: „gloria apostolatului n-o pretind eu pentru mine; cine poate aceasta afară de aceia pe care Domnul însuși i-a ales? Unul este adevăratul învățător care singur nu a învățat ceea ce instruim pe alții, oamenii însă învață mai înainte de a instrui, și primesc de la acela ceea ce ei predau altora”<sup>40</sup>. Altminteri, există un remediu al vorbirii: tăcerea. „Legea zice: «Ascultă Israele!» Ea nu zice: «vorbește» ci «Ascultă». Eva a căzut fiindcă a vorbit către bărbat ceea ce nu primise de la Domnul”<sup>41</sup>. Tema tăcerii e una favorită lui Ambrozie. Capitolele 2, 3, 4, 5, 6 vorbesc despre tăcere, despre faptul că ea nu poate fi veșnică: „Cum oare? Să fim noi muți? Nicidecum!”<sup>42</sup>. E o vreme pentru a tăcea, alta pentru a vorbi (*Eclesiastul* 3, 7 – *tempus tacendi et tempus loquendi*; *Amos* 5, 13 – *Ideo prudens in tempore illo tacet*). Și acum aflăm un loc foarte interesant la Ambrozie: capitolul 10 din prima carte reia tema tăcerii. Ambrozie spune că Pitagora însuși a împrumutat de la David tema tăcerii și a impus-o alor săi. Există însă o diferență: „El (Pitagora) a făcut însă aceasta numai pentru a interzice școlarilor săi întrebarea limbii pentru durata de cinci ani; din contră, David nu voia să restrângă capacitatea naturală de a vorbi, ci să învețe numai băgarea de seamă la vorbire; Pitagora dă prescripțiunea de a învăța vorbirea prin nevorbire! David însă de a ne hotărî pe noi să învățăm vorbirea prin vorbire”<sup>43</sup>. Ambrozie face o răsucire către *Psalmul* 39, unde psalmistul, David, spune că poate păcătui cu vorba (limba), că își pune frâu gurii cât cel rău va sta înaintea lui. Unde ajunge Ambrozie după ce invocă această pericopă? Foarte semnificativ: „dacă meditez acest psalm, atunci mă silește pe mine în spiritul meu ca să scriu despre datorii... Precum scria Cicero spre povățuirea fiului său, așa scriu și eu spre a vă povățui pe voi, fiii mei”<sup>44</sup>. Apoi Ambrozie se întreabă dacă și la noi, la creștini, poate fi întrebuițat cuvântul *officium*, sau dacă nu cumva

<sup>40</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 1, 3.

<sup>41</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 2, 7.

<sup>42</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 3, 9.

<sup>43</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 10, 31.

<sup>44</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 7, 23-24.

acest cuvânt este de folosit doar în școlile filosofilor? Urmează exemplul din *Luca* 1, 23, cu vedenia lui Zaharia și, în urmă, diferența dintre ce înseamnă „datorie” pentru filosofi, pe de o parte, și pentru creștini, pe de altă parte: „filosofii și-au exprimat părerea lor că ființa datoriei trebuie a o reduce la binele moral și la utilitate, respectiv la aceea de a alege din amândouă ceea ce este mai bine... Aceasta este părerea filosofilor... Noi nu măsurăm cu simplitate nimic cu măsura lucrurilor de dincolo, nici cu aceea a timpului, decât ceea ce este bine moral și permis; noi nu declarăm nimic ca folositor decât ceea ce servește pentru dobândirea vieții veșnice, nicidecum ceea ce servește spre desfătarea vieții actuale. De asemeni nu recunoaștem nici un fel de precădere în strălucirea și în abundența bunurilor pământești... Noi înțelegem datoria după cu totul alte principii decât filosofii păgâni”<sup>45</sup>. Tot ceea ce este rest, este spre pagubă.

În cartea I, 11, preluând o împărțire din Cicero<sup>46</sup>, Ambrozie deosebește între *medium officium* (datoria de mijloc) și *perfectum officium* (datoria desăvârșită). Cum explică Ambrozie o atare distribuție? Făcând apel la *Matei* 19, 16-22, acolo unde aflăm pilda tânărului bogat. Avem aici două secvențe:

a. *medium officium*: tânărul întreabă ce este bine să facă pentru a dobândi viața veșnică. Isus răspunde: să nu ucizi, să nu furi, să nu preacurvești etc. Ambrozie conchide: toate acestea sunt datorii de mijloc întrucât cu ele este unită o lipsă oarecare<sup>47</sup>;

b. *perfectum officium*: tânărul, după ce spune că toate aceste datorii (de mijloc) le-a păzit, le-a respectat, întreabă ce-i mai lipsește. Răspunde Isus (*Matei* 19, 21) spunându-i că dacă vrea să fie desăvârșit, trebuie să vândă tot, să dea la săraci și doar așa va avea o comoară în cer – *Si vis perfectus esse, vade, quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo*. Apoi Isus îi cere să-L urmeze – *et veni, sequere me*. Tânărul pleacă întristat; avea prea multe bogății.

Când se întâmplă așa cum cere Isus, ne aflăm în fața datoriei desăvârșite (la care Ambrozie adaugă locul din *Matei* 5, 44 – *Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros et orate pro persequentibus vos*).

Alături de datoriile de mijloc și de datoria desăvârșită (să observăm aici pluralul și singularul), Ambrozie amintește și de îndemnul la milostivire.

<sup>45</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 9, 27-29.

<sup>46</sup> Cic., *Off.*, I, 3. Ambrozie justifică împărțirea cu mărturii scripturistice.

<sup>47</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 11, 36.

La ce este aceasta bună? De ce este bună? Pentru că imită pe Tatăl cel desăvârșit din ceruri și recomandă cel mai nimerit sufletul creștin<sup>48</sup>;

B. *Cartea II*: începe cu analiza fericirii și ea, fericirea, se câștigă prin practicarea onestității. O precizare semnificativă: dreptatea și înțelepciunea deși sunt nedespărțite (fiindcă unde este una din ele acolo sunt amândouă), noi avem a rămâne credincioși împărțirii obișnuite care le distinge ca virtuți cardinale<sup>49</sup>. Iată virtuțile și scurtele lor definiții:

- *dreptatea* = a da fiecăruia ceea ce este al lui (Ambrozie e aici departe de Socrate, acela din *Republica*, 331d–332b);

- *curajul* = suportarea ostenețelor și pericolelor (în felul în care adevărata răbdare constă în a răbda ceea ce nu poate fi răbdată);

- *înțelepciunea* = alegerea exactă a bunurilor; ea deosebește ceea ce este folositor de ceea ce este spre pagubă;

- *cumpătarea* = disprețuirea plăcerilor; ceea ce este în felul firii e plăcere. Restul cade sub sancțiunea disprețului.

C. *Cartea III*: este așezată în jurul unei spuse pauline: chiar dacă toate lucrurile sunt îngăduite, nu toate zidesc! (*1 Corinteni* 10, 23 – *Omnia licent! Sed non omnia expedient. Omnia licent! Sed non omnia aedificant* – cu trimiteri la 6, 12 – *Omnia mihi licent! Sed non omnia expedient. Omnia mihi licent! Sed ego sub nullius redigar potestate*).

\*\*\*

Ambrozie citează frecvent din filosofii greci, din Cicero, Homer, Vergiliu, Euripide. Pare clar programul lui: conversiunea vechii culturi în folosul creștinismului. Pragmatic și diplomat, Ambrozie este fidel tradiției, clar și precis în limbă și adept al ideii conform căreia credința este mai presus de știință; eroarea vine din filosofie, este convins Ambrozie, dintr-un fel anume al filosofiei însă, nu din filosofia ca atare, măcar că Ambrozie nu este în nici un fel filosof (în felul grecilor). Toate acestea fac cel puțin curioasă poziția lui Ieronim în cele câteva rânduri pe care le dedică episcopului de Mediolanum: „Ambrozie, episcop al Milanului, scrie până în ziua de azi; dat fiind că este în viață, mă țin departe de orice judecată, ca nu cumva – din vreo parte sau alta – să-mi fie învinuită admirația, sau spiritul adevărului”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, I, 11, 38. Cartea a I-a are 50 de capitole, a II-a, 30, și a III-a 22. Se înțelege de ce am preferat varianta opisului.

<sup>49</sup> Ambr., *De officiis Ministrorum*, II, 9, 48–49.

<sup>50</sup> Hier., *Vir. ill.*, CXXIV (Editura Paideia, București, 77).

Revine, e drept, în *Epistola către Desiderius* și spune: „Fratele Ambrozie, răpit de aripa adâncurilor, dar și zburătoare a văzduhului, când se scufundă în hău, pare să culeagă rodul din înalt. Și toate cugetările sale sunt puternici stâlpi ai credinței Bisericii și ai tuturor virtuților”. Ieronim însuși, se vede, recunoaște în Ambrozie un episcop deopotrivă pragmatic și diplomat.

## MORE ADDITIONS TO MALTBY'S *LEXICON OF ANCIENT LATIN ETYMOLOGIES* AND MARANGONI'S *SUPPLEMENTUM ETYMOLOGICUM*: THE *SCHOLIA* TO LUCAN

Neil ADKIN

(University of North Carolina at Chapel Hill)

**Keywords:** *latin etymology, Lucan, scholia*

**Abstract:** *In general the student of classical etymologizing is well served by the works of Maltby and Marangoni, which can however be shown to require supplementation. This paper furnishes addenda from the scholia to Lucan.*

Etymological studies continue to flourish. Scholarship in this field is now fortunate to have at its disposal two aids of the utmost usefulness: Maltby's *Lexicon* and Marangoni's *Supplementum*<sup>1</sup>. Despite their merit both works stand in need of amplification: this is especially true in the case of the scholiastic tradition<sup>2</sup>. The present article restricts itself to the scholia on

---

<sup>1</sup> R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1991, repr. Cambridge, 2006; C. Marangoni, *Supplementum etymologicum latinum*, I, Trieste, 2007. The latter's second volume will be devoted exclusively to Keil's *Grammatici*; it has not yet appeared.

<sup>2</sup> Cfr. the present writer, *Further Supplements to Marangoni's Supplementum Etymologicum: The Commentators on Horace*, *InvLuc*, 30, 2008, 261-277; *id.*, *Further Supplements to Marangoni's Supplementum Etymologicum: The Scholia to Persius and Juvenal*, *BStudLat*, 39, 2009, 173-182; *id.*, *Further Supplements to Marangoni's Supplementum Etymologicum: Servius and Servius Auctus on Virgil*, forthcoming in *Studies in Latin Literature and Roman History XV*, ed. C. Deroux; *id.*, *Supplements to Marangoni's Supplementum Etymologicum: The Commentators on Terence*, forthcoming in *Eos*; *id.*, *More Additions to Maltby's Lexicon of Ancient Latin Etymologies and Marangoni's Supplementum Etymologicum: The Scholia to Statius*, forthcoming in *ACD*. For omission of material that does not come from the scholiasts cfr. *id.*, *Some Additions to Maltby's Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, in *Studies in Latin Literature and Roman History XII*, ed. C. Deroux, Brussels, 2005, 74-96; *id.*, *Further Additions to Maltby's Lexicon of Ancient Latin Etymologies: Priscian*, in *Studies in Latin Literature and Roman History XIII*, ed. C. Deroux, Brussels, 2006, 462-478; *id.*, *Further Supplements to Marangoni's Supplementum Etymologicum: The Collections of Differentiae Published by Beck and Brugnoti*, *Euphrosyne*, 37, 2009, 407-414; *id.*, *More Additions to Maltby's Lexicon of Ancient Latin*

Lucan<sup>3</sup>.

\***Abatos**, -i f.: Schol. ed. Web. 10,323 *quae* (sc. *membra Osiris*) *inventa ... cum sepelire vellet* (sc. *Isis*), *elegit difficillima palude tutissimum locum, ultra quem Abatos est insula inhabitabilis*. \*\***abruptus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,450 *abruptum, quasi circa ruptum, vel valde ruptum*. **abscondo**, -ere: Schol. ed. Web. 1,15 *condit] pro abscondit*. \*\***Absyrtus** (-os), -i m.: Schol. ed. Web. 3,190 *flumini nomen Absyrtos imposuit*. \***Achaemenii**, -orum m.: Schol. ed. Web. 2,49 *Achaemenii aliquando sub Achaemenide rege Arabiae fuerunt et Parthiae*. Comment. 2,49 *Acimeniis ...] Parthis a rege dictis*. \*\***Achaeus**, -a, -um: Adnot. 7,635 *Acheus* (sc. *sanguis*) *Graecus ab Achaia*. \***Achates**, -ae m.: Schol. ed. Web. 10,114 *achates lapis ... facit hominem facundum. ideo Virgilius dedit eum in socium Aeneae*. **Acheron**, -tis m.: Schol. ed. Web. 3,16 *Acheron est fluvius, et interpretatur sine gaudio*. \***Achivus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 7,635 *Achivus] ... gens ab Achaia*. \***aconitum**, -i n.: Schol. ed. Web. 4,323 *aconita sunt venena, quae sudant ex saxis in Candia, unde aconita quasi a cautibus vel a cotis nata*. \***Acroceraunia**, -orum n. (-i, -orum m.): Schol. B 2,626 *montes Epiri Acrocerauni dicuntur a crebris fulminibus*. Suppl. 5,457 *sub Ceraunia*. \*\***Adrastea** (-ia), -ae f.: Comment. 5,233 *mori effecit* (sc. *Nemesis*) *Aegialeum Adrasti filium, quoniam gloriatus erat solum se e bello Thebano redisse. unde Adrastia Nemesis appellatur*. \***Aeg(a)eus**, -a, -um: Suppl. 1,101 *Aegaeum ... mare dictum ab eo, quod rupem in medio sui habeat, quae a longe intuentibus similitudinem caprae habere videtur. ega namque capra dicitur*. Adnot. 3,227 *haec* (sc. *Aegae civitas*) *Neptuno est consecrata, ut ait Virgilius (Aen. 3,74) «et Neptuno Aegeo»*. \***aegis**, -dis f.: Schol. ed. Web.

Etymologies and Marangoni's Supplementum Etymologicum: *Isidore of Seville on Grammar, Rhetoric and Dialectic* (Etym. 1-2), forthcoming in *Habis*.

<sup>3</sup> Texts are cited according to *Thesaurus Linguae Latinae: Index librorum scriptorum inscriptionum*, Leipzig, 1990<sup>2</sup>, and its online *Addenda* at <http://www.thesaurus.badw.de/pdf/addenda.pdf> (updated July 2008), except that «Lucan.» has naturally been left out. Hence «Schol. ed. Web.» = C. F. Weber, *M. Annaei Lucani Pharsalia*, III, Leipzig 1831; «Comment.» = H. Usener, *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, Leipzig, 1869, repr. Hildesheim, 1967; «Adnot.» = I. Endt, *Adnotationes super Lucanum*, Leipzig 1909, repr. Stuttgart, 1969; «Schol. B» = G. A. Cavajoni, *Scholia inedita a Lucano del codex Bernensis litt. 45 saec. X, Acme*, 28, 1975, 79-114; «Suppl.» = G. A. Cavajoni, *Supplementum adnotationum super Lucanum I-III*, Milan-Amsterdam, 1979-1990. In the ensuing catalogue one asterisk (\*) indicates data that is in some way different from what is found in Maltby and Marangoni, while two (\*\*) identify lemmata for which they are unable to offer any etymology whatsoever.

7,149 *aegida*] ... *aîga* Graece dicunt capram, *aëgída* pellem caprae, unde lorica Palladis involvitur. **Aegocerus** (-os), -i m.: Suppl. 9,537 *Aegoceros*] id est Capricornus (Suppl. 10,213). \***Aeolius**, -a, -um: Suppl. 5,609 *Aeoliae sunt novem insulae quarum rex Aeolus fuit, qui deus ventorum dicitur*. \*\***aequinocialis**, -e: Schol. ed. Web. 9,529 *alia* (sc. linea) vocatur *aequinocialis* ideo, quia tunc sunt noctes aequales inter se. \***aer**, -is m.: Suppl. 1,89 *terra quoque ab aere elevatur, unde aer dictus est apo tu aerin id est a ferendo*. \***aestivus**, -a, -um: Adnot. 6,335 *aestas*] *aestivum dicit orientem*. \***Afri**, -orum m.: Schol. ed. Web. 4,684 *quia omnes possunt vocari Afri ab Africa, ideo ostendit quod per se est populus* (sc. Afer), describendo eius mores. \*\***Africanus**, -i m.: Suppl. 4,656 *postea vocata est Africa regnum Scipionis unde et Africanus dictus est*. \***ala**, -ae f. («flank»): Suppl. 1,476 *alae dicebantur equites eo quod vice alarum pedites cingerent*. Schol. B 2,466 *alae*] *equites Caesaris, qui velut alae populum pedestrem cooperiebant*. \***Alani**, -orum m.: Suppl. 8,223 *Alanos*] *gens ultra Danubium a Lano* (Schol. ed. Web. 8,223 *ab Alano*) *fluvio nominata*. \***Alba**, -ae f.: Suppl. 1,197 *Ascanius ... Albam condidit civitatem dictam quia ibi Aeneas suem cum XXX porcellis albis vidit*. Suppl. 1,198 *Alba*] *civitas est Italiae, quam aedificaverunt Romani, dicta de [n]omine albae porcae*. \***Albanus mons**: Schol. ed. Web. 3,87 *Albam*] *ad Albanum montem*. \***Albula**, -ae f.: Suppl. 2,421 *antea nomen a colore Albula antiquum habuit* (sc. Tiberis), *quod nivibus albus sit*. \***Alcides**, -ae m.: Suppl. 1,577 *Alcides dicitur Hercules non ~pò têß ~lkêß, id est a virtute, sed ab Alcaeo patre Amphitrionis: a prima enim aetate Alcides dictus est*. Schol. ed. Web. 4,612 *~lkë dicitur virtus, et quia in eo* (sc. Hercule) *summa fuit virtus, inde vocatus est Alcides*. \*\***Alemanni**, -orum m.: Schol. ed. Web. 1,396 *Lemanno*] *lacus Galliae prope Liguriam. unde et Alemanni*. \***aliger**, -a, -um: Suppl. 9,684 *aliger*] *Perseus, quia habuit alas*. \*\***aliqui**, -a, -od: Suppl. 6,588 *quos*] *id est aliquos*. **Alliensis**, -e: Comment. 2,645 *hi enim* (sc. Galli) *quod apud Alliam Romanum deleverant exercitum, dies in fastis Alliensis notatus est*. \*\***Almo**, -nis m.: Adnot. 1,600 *dies sacer, lavatio deum matris, quo die in Almonem fluvium brevem a quindecim viris deponitur; dea autem hoc nomine est et in Frygia* (Schol. ed. Web. 1,600 *est autem fluvius et hoc nomine in Phrygia*), *unde translatis sacris in urbem vicinus fluvius sic appellatur*. \*\***Aloidae**, -arum m.: Suppl. 6,410 *Aloeus Iphimedium uxorem habuit, quae compressa a Neptuno duos peperit filios Otum et Ephialtem. ... sic autem Aloidas dixit* (sc. Virgilius; *Aen.* 6,582) *sicut de Hercule Amphytrionidas*. \***Alpes**, -ium f.: Schol. ed. Web. 1,183



*album, a Graeco ~ ἄλβον, Sabini dixerunt alpum; inde Alpes creditur dici propter candorem niveum. Suppl. 1,183 Alpes lingua Gallica altissimi montes sunt Galliae, qui Gallias ab Italia dividunt. ... dicendo (sc. Virgilius) «aeris» (sc. Alpes; georg. 3,474) verbum expressit e verbo: nam Gallorum lingua Alpes montes alti vocantur. Schol. B 1,481 Alpes lingua Gallica dicuntur altissimi montes qui Galliam dividunt et Italiam. \*\*altrix, -cis f.: Comment. 6,426 altrix] quod aluerit. \*\*Alverni (Arv-), -orum m.: Schol. ed. Web. 1,427 Alverni a quodam Troiano nominantur, qui post Aeneam Gallias intravit. ... quia dicunt quod quidam Troianus vocatus Alvernus ipsam (sc. Alverniam) fundavit. \*ambarvalis, -e: Schol. ed. Web. 1,593 ambarvale, circa arva. \*ambio, -ire: Suppl. 8,735 ambiat] ... circumeat (Suppl. 10,303). \*\*am(m)ento, -are: Schol. ed. Web. 6,221 amentavit] ducit ab amento, quod est corrigia, qua lanceae alligatae iaciuntur. Suppl. 6,221 ammentavit] ... ammentum dicitur corrigia, quae hastae alligatur. \*amnis, -is m.: Schol. ed. Web. 2,213 amnis proprie dicitur amoenitas ipsius fluvii. \*amolior, -iri Suppl. 5,355 moliri dicimus conari; hinc amoliri subtrahere vel auferre. \*amphisbaena, -ae f.: Schol. ed. Web. 9,719 quia utraque parte ambulat (nam utraque caput habet et quavis dirigit gressum), amphisbena dicitur; βῆναι enim Graece dicitur ambulare. Suppl. 9,719 amphibena] dicta eo quod duo capita habeat, unum in loco suo, alterum in cauda, currens ex utraque parte capitum tractu corporis circulato. \*amplexus, -us m.: Suppl. 5,735 amplexu] amplectitur. \*\*amplio, -are: Comment. 3,276 ampliat] ampliorem facit. et notandum: nam ampliare differre significat (Adnot. 3,276). \*Anaurus (-os), -i m.: Schol. ed. Web. 6,370 Anauros sine aura dicitur, contra naturam aliorum fluviorum. \*anc(h)ora, -ae f.: Suppl. 2,693 anchora ...] ... hoc nomen non habet aspirationem apud Graecos, quamvis aspiratio proprie Graecorum sit. \*ancile, -is n.: Schol. B 1,603 dictum ... ancile quasi anxile id est in circuitu labrum habens: Xilon Graece, labrum. Comment. 9,477 ea (sc. arma) quoniam ex omni parte amputata erant, cognominata sunt ancilia. \*\*Anconitanus, -a, -um: Schol. B 2,401 Ancon] civitas Dalmatiae; hinc Anconitanus civis. \*annales, -ium m.: Schol. ed. Web. 3,307 annales ... sunt libri, qui continent acta diversorum annorum. antemna, -ae f.: Suppl. 9,328 antemnae] quasi ante amnem. \*\*Antenoreus, -a, -um: Adnot. 7,194 Antenorei (sc. Timavi)] quem Antenor transiit. Suppl. 7,194 ubi Antenor regnavit. Anxur, -is n.: Schol. B 3,84 Anxuris] ... civitas in qua colebatur Iuppiter inerbis (i. e. Ἄνευ curoῦ). \*\*Anxyris, -e: Schol. B 3,84 Anxyris dicitur intonsus (i. e. Ἄνευ curoῦ). Suppl. 3,84 Anxiris dicitur*

*Iuppiter quasi sine novacula. Aonia*, -ae f.: Suppl. 3,174 *eadem* (sc. Boeotia) *est Aonia vocata a fonte quodam Apollini et Musis consecrato, qui in eadem Boetia est. \*apex*, -icis m. («top»): Suppl. 1,604 *apex dicitur floccus, id est parva lanula in summitate virgae posita, quae vento agitata diras aves a carnibus hostiarum fugabat, quam etiam in capite plerumque gestabant, unde et pro summitate cuiuscumque rei ponitur. \*Aphrodite*, -es f.: Comment. 8,458 *antequam hoc nomen* (sc. Paphia) *acciperet, a Iove dicta est 'Afrodíth* (Usener: «Igitur 'Afrodíthv Diòß gugatéra fuerunt qui ad ~fròn Diòß referrent»). *ali existimant ex Aegypto Venerem ... insueto ante illud tempus navigio se commisisse eoque vectam evasisse in eam partem Cypri, in qua nunc Paphus est. creditaque est ab eius regionis hominibus ex spuma nata esse maris et ad se primum venisse. ideoque cognominarunt 'Afrodíthv. \*Apollo*, -inis m.: Suppl. 5,79 *re ... vera Apollo homo fuit sapientissimus quidem et clarissimus, unde et Apollo dictus est sol. \*\*aporigia*, -ae f.: Suppl. 5,563 *sidera in hoc loco dicit scintillulas quasdam ventorum commotione ab aethere micantes, quae aporigiae vocantur, id est emanationes aeris vel purgationes. Ap(p)enninus*, -a, -um: Suppl. 1,183 *inde loca quae rupit* (sc. Hannibal) *Apenninae Alpes vocantur* (sc. Poenae). \*\**Apulus*, -i m.: Suppl. 5,403 *Apulus] id est colonus Apuliae. habitator Apuliae. \*aquilo*, -nis m.: Suppl. 1,389 *aquilo dicitur, quia dissipat nubes sicut aquila volucres. ara*, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,404 *ara dicta est a Graeco ~raîß, id est precibus. \*\*Arabs*, -is m.: Schol. B 2,590 *Arabs] habitator Arabiae. Suppl. 4,64 Arabs] ... homo de Arabia. \*\*Arcas*, -dis m.: Adnot. 3,178 sub *Tra(n)-chini*. Schol. B 3,178 *Arcas] id est homo de Arcadia* (sim. Suppl. 3,178. Suppl. 9,661). \**arctus* (-os), -i f.: Schol. ed. Web. 1,53 *Arctos est stella, a qua septemtrionalis plaga accepit nomen. Argo*, -us f.: Schol. ed. Web. 2,717 *Argus fecit illam navem, et ab illo vocata est Argo. \*aries*, -tis m. («battering-ram»): Suppl. 1,384 *aries est instrumentum quo muri rumpuntur, habens caput ex ferro in similitudinem arietini capitis. \*\*Ariminum*, -i n.: Comment. 2,405 sub *Pisaurum. \*arma*, -orum n.: Schol. ed. Web. 3,477 *proprie dic[un]tur arma ab armo. \*Arsacides*, -ae m.: Suppl. 1,108 *Arsacidae] Persae, a rege Arsaco nominati. sciendum tamen quia, sicut Caesares omnes Romanorum reges vocantur, ita Arsacidae omnes reges Persarum appellantur † anuis* (Weber: *a nomine unius*) *regis. Arsacus rex fuit Parthorum, a quo Parthi dicti sunt Arsacidae, sicut apud Albanos Silvii; vel certe ab eo quod pilo<si> [lacunam statuit Cavajoni]. Suppl. 8,409 Arsacides] ... nomen regiae dignitatis apud Parthos, ab Arsaco rege ductum. \*\*aspero*, -

are: Suppl. 8,195 *asperat] asperas facit*. \***aspis**, -dis f.: Adnot. 9,701 *aspida] τσπν ~spída*. Suppl. 9,701 *aspis vocata quia morsu venena immittit et spargit: ios* (Cavajoni: *ios*; cod.: *ias*) *enim Graece venenum dicitur et inde aspis quia morsu venenato interimit*. \*\***Astraea**, -ae f.: Adnot. 9,535 *Astraea virgo, Astraei et Aurorae filia*. **Astures**, -um m.: Suppl. 4,8 *Astures gens Hispaniae vocati eo quod circa Asturam flumen ... inhabitent*. \***asylum**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,97 *dictum ... est asylum quasi asyrum, quod inde nullus extrahi posset*. \***Athena**, -ae (-e, -es) f.: Suppl. 3,205 *quae* (sc. *Minerva*) *Athene dicta est quasi athanate id est immortalis*. Cfr. Schol. ed. Web. 3,182 sub *Athenae*. \***Athenae**, -arum f.: Schol. ed. Web. 3,182 *in medio* (sc. *civitatis Athenarum colebatur*) *Minerva, a cuius nomine vocata est; nam ~qánatoß dicitur immortalis*. Suppl. 3,205 *Minerva cum contenderet cum Neptuno de nomine Athenarum, placuit omnibus ut ipsius nomine civitas nominaretur, qui melius munus mortalibus obtulisset. tunc Neptunus ... equum produxit, Minerva vero oleam, quae res melior visa est. hinc Athenae dicta est civitas ex nomine Minervae*. Schol. ed. Web. 3,306 *Minerva aedificavit eam* (sc. *urbem Athenas*), *et dedit ei nomen*. \***At(h)la(n)s**, -ntis m.: Suppl. 4,639 *Athlas ... , quod caeli suis humeris sustentabat pondus, nimium fatigatus Herculi sustentandum commisit. quod ideo fingitur, quod Athlas astrologus doctissimus fuit, adeo ut caelum sustentare diceretur; qui Herculem ipsum artem docuit*. Suppl. 4,672 *Atlans] fuit gigas qui versus est in montem*. Comment. 9,654 *Perseus cum vellet caelum petere et ad Atlanta pervenisset ... et is recusaret hoc praestare, ostenso ei Gorgonis capite fecit eum montem*. Adnot. 9,655 *Atlanta ...] ... unus enim ex Titanis fuit, quem Gorgona vertit in montem*. \*\***At(h)lantis**, -dis (f.): Suppl. 5,4 *Vergiliarum ... , id est Athlantium, ... . foemininum patronimicum est*. Schol. ed. Web. 10,144 *Atlantide* (sc. *silva*) *] ... iuxta Atlantem montem*. \***Atropos**, -i f.: Schol. ed. Web. 2,15 *Atropos ... , id est sine conversione*. \***au(c)tor**, -is c.: Schol. ed. Web. 1,454 *autoribus et non auctoribus; autor enim ab autentis, quod est auctorabile*. \***audacia**, -ae f.: Suppl. 4,702 *audendo] cum audacia. per audaciam*. Suppl. 10,397 *aude] audaciam sume*. \*\***aurifer**, -a, -um: Adnot. 3,209 *auriferis* (sc. *metallis*) *] quae ferant aurum*. \***Ausonia**, -ae f.: Suppl. 5,497 *Ausoniam] Italiam, a rege Ausonio*. \***auspex**, -icis m.: Comment. 2,371 *auspex dicitur paranimphus qui interest nuptiis eo quod ab eo nuptiae auspicentur et quod primus «feliciter» dicat*. \*\***australis**, -e: Comment. 8,182 *australi ...] in partibus austri*. \***auxiliaris**, -e: Adnot. 6,524 *auxiliare ...] quod portet auxilium*. Suppl. 6,524 *auxiliare] quod ferat auxilium* (Schol. ed. Web. 6,524 *auxilia*). \***Avernus**, -i m.: Schol.

B 2,668 *Avernus dictus est quod haustus eius infectus est avibus, vel quia sine vere, vel quasi Aornos, id est sine avibus.* **avidus**, -a, -um: Adnot. 4,265 *avet]* *avide cupit.* Adnot. 7,84 *avet]* ... *avide vult.* \***avitus**, -a, -um: Suppl. 7,403 *avitis]* ... *id est ab avis factis.* \***avius**, -a, -um: Schol. B 1,569 *avia]* *absque via. avia quae non habent viam; dicuntur autem avia loca silvosa quasi longe a via, vel solis avibus pervia.* \*\***Axenus** (-xin-), -i m.: Adnot. 9,960 *Euxinum]* *post dictum est, cum antea Axinum diceretur, hoc est Ἄτθν τὸν κένων* (Schol. ed. Web. 9,960 *Axenum* ... *ἄτθν τὸν κένων*), *hoc est, ubi hospites esse non possent. ... hoc autem ideo sic dicitur propter iniurias Iasonis, propter Medeam et pellem auream et propter Achillem, qui illuc praedatum venit ex Ilio.* \***Babylon**, -is f.: Suppl. 1,10 *Babylon]* *confusio.* \***Bacchae**, -arum f.: Schol. ed. Web. 5,74 *Bacchae vocantur sacrificatrices Bacchi.* Suppl. 5,74 *Bachae dicuntur a bachando.* \***Bactrus** (-os), -i m.: Adnot. 3,267 *Bactros]* *Scithiae fluvijs per Bactra, civitatem Parthiae, frigidissimus transit.* \***Baliaris** (Bale-), -e: Suppl. 1,229 *in his primum insulis inventa est funda, qua lapides emittuntur; unde et Baleares dictae: balin enim Graece [e]mittere dicitur.* \***bal(I)(a)ena**, -ae f.: Suppl. 3,465 *sub bal(I)ista.* \***bal(I)ista**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,229 *ballista genus est tormenti, eo quod iacula emittit; βάλλειν Graece, Latine dicitur mittere (sim. Suppl. 2,686 balista ... balin). Suppl. 1,229 balin ... Graece [e]mittere dicitur, unde et balista quasi missa. Schol. B 2,686 balista ab emittendo dicitur. balin enim Graece mittere dicitur. est enim funda Hispanica cuius usus apud Baleares insulas primum repertus est, unde et nomen sumpsit. Suppl. 3,465 balin dicunt Graeci mittere; hinc balista missile et propterea balena ab emittendo fluctus.* \***bardus**, -i m.: Suppl. 1,449 *bardus Gallice cantor appellatur, qui virorum fortium laudes canit, a gente Bardorum. Bardi autem sunt Germaniae gens quae dixit viros fortes post interitum fieri immortales.* \***barritus**, -us m.: Suppl. 9,732 *unde (sc. a barrone) et vox eius (sc. elephantis) ... barritus.* \*\***barro**, -nis m.: Suppl. 9,732 *apud Indos ... a voce barro vocatur (sc. elephantus).* \***basiliscus**, -i m.: Suppl. 9,726 *basiliscus]* ... *Graece, Latine interpretatur regulus eo quod sit rex serpentium adeo ut eum videntes fugiant, quia olfactu suo eos necat.* \***belliger**, -a, -um: Suppl. 1,62 *belligeri]* *bella gerentis.* \***Bellona**, -ae f.: Suppl. 7,568 *Bellona]* *dea belli.* **Bessi**, -orum m.: Suppl. 5,441 *Bessi barbari fuerunt, qui a multitudine boum sic vocati creduntur.* \***bidens**, -tis m. («hoe»): Comment. 7,859 *dentibus]* *pro bidentibus.* **bidental**, -is n.: Schol. ed. Web. 1,607 *ibi sacrificavit bidentes, et ex hoc vocavit ipsum locum bidental.* Schol. ed. Web. 1,608 *hodie vocatur bidental a bidentibus ibi*

*immolatis*. **bigae**, -arum f.: Schol. ed. Web. 1,78 sub *quadrigae*. \*\***bimaris**, -e: Suppl. 8,566 *bimarem* ...] *inter duo maria*. **biremis**, -is f.: Schol. ed. Web. 8,562 *biremi*] *parva navi, quae ducit duos ordines remorum*. \*\***Bistonius**, -a, -um: Comment. 2,163 *Bistonii tyranni Diomedis Thracii qui equis suis hospites subiciebat in pastum. Biston autem est civitas Thraciae*. Adnot. 2,163 *Diomedem, Thraciae regem, dicit Bistonium a Bistone palude Thraciae*. \***Boeotia**, -ae f.: Suppl. 3,174 *Boetia ... dicta hac ex causa: dum Cadmus, Agenoris filius, Europam sororem a Iove raptam ex praecepto patris quaereret nec reperiret, patris iram formidans confirmato animo elegit exilium. nam bovis forte conspectae secutus vestigia, amplexus est sedem ubi illa recubaverat, sicque locum de nomine bovis Boetiam nominavit, ubi et Thebas urbem construxit*. \***Bootes**, -ae m.: Suppl. 3,252 *Bootes*] ... *bubulcus*. \***Bosp(h)orus** (-for-), -i m.: Suppl. 1,103 *illud etiam mare (sc. Ionium) Bosforum dicitur quasi bove perforatum* (Suppl. 3,3). Schol. ed. Web. 5,436 *mare vocatur Bosforum, ubi Io transivit, et dicitur a ferendo et bove. dicitur Bosforum quasi foramen bovis. mare a natatu bovis sic vocatum. Bosporum mare dicitur ab Ione, Inachi regis filia, quae in vaccam conversa illud mare transfretavit. hoc mare enim congelascit; idem est et Ionium mare*. Schol. ed. Web. 8,179 *Bosphorus mare vocatur, ubi Io transivit, mutata in bovem*. \*\***bracatus**, -a, -um: Suppl. 1,430 *est ... Gallia ... bracata, ab habitu sic vocata, media videlicet*. \***Bromius**, -i m.: Schol. ed. Web. 5,73 *Bromio*] *id est Baccho a brwmeîn id est comedo, quia in sacris omnia vorantur. dictus Bromius a veste sacerdotis*. Suppl. 5,73 *broxis Graece, Latine cibus: inde Bromius <interpretatur> edax, gluto*. Suppl. 8,801 *Bromius dictus est Liber a Bromia nutrice vel, quod verius est, ~pò têß brósewß* (Schol. ed. Web. 8,801 *brýsiwß*) *id est ab aviditate edendi*. \***bruma**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,17 *bruma dicitur a braxúß, quod est breve*. Suppl. 1,259 *bruma dicitur ~pò têß brósewß, id est ab aviditate edendi; vel a brevitate dierum*. \***Brundisium**, -i n.: Schol. ed. Web. 2,609 *Brunda significat cornua cervi, et inde vocatur Brundisium, eo quod circa linguam illam sunt duo montes, habentes se quasi cornua*. Suppl. 2,609 *Brundisium ... dictum Graece, quod brunda caput cervi vocatur; sic est enim, ut et cornua videantur et caput et lingua in positione ipsius civitatis* (cfr. Suppl. 5,374). *brunda caput cervi dat Brundisium vocitari, cuius ob auspiciu fuit haec urbs condita primum*. Schol. ed. Web. 5,374 *Brunda dicitur cervus; inde dicitur Brundisium, quia ad modum linguae et cornuum circa extendebatur in mari*. \***bubo**, -nis m.: Suppl. 6,689 *bubo*] *mali ominis avis; a sono vocis sic dicta*. \*\***bucerus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 9,185 sub

*bucetum*. \***bucetum**, -i n.: Schol. ed. Web. 9,185 *montes vocat buceta, ubi infiniti abundant boves, et dicuntur a bove; ideo etiam dicitur bucerus, a, um id est bovinus, a, um*. Comment. 9,185 *bucetum dictum ab eo quod est bos*. Suppl. 9,185 *buceta*] *saltus in montibus ubi boves sunt. ... loca ubi boves pascuntur*. \***bustum**, -i n.: Adnot. 8,791 *bustum*] *semiustum*. Suppl. 8,855 *bustum conbusto corpore* (Schol. ed. Web. 9,3). \*\***Cadmeus**, -a, -um: Comment. 3,175 *Cadmeaque Dirce*] *eo quod Thebas Cadmus condidit, ubi est fons Dirce* (sim. Adnot. 3,175. Schol. B 3,175). Suppl. 3,175 *Cadmeaque Dirce*] *... civitas, ubi Cadmus natus est. civitas, ubi Cadmus in anguem versus est*. \***Caesar**, -is m.: Comment. 1,38 *ante bella civilia dictatores erant, postea vero imperatores esse coeperunt et Caesares ab ipso Caesare nuncupati*. Suppl. 8,696 sub *Ptolomaeus*. **caesaries**, -ei f.: Schol. ed. Web. 2,373 *caesariem*] *a caedendo*. \*\***calcese**, -is n.: Comment. 5,418 *summi ... carcesia m<ali>]* *ligna quae antemnam tenent aut certe quod est in summum arboris quod nunc calcese dicunt*. \*\***Caledonius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,68 *Cales est oppidum in Britannia*. Adnot. 6,68 *Caledonios*] *Caledonia gens Britannorum est in mediterraneo constituta*. **calo**, -nis m.: Suppl. 1,306 sub *classis*. \*\***Camirus**, -i m.: Comment. 5,50 sub *Ialysus*. **Campania**, -ae f.: Schol. B 2,393 *significat Capin, qui Campaniam condidit regionem; ... sive a Capua dicta*. \*\***Campanus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,393 *Capys fuit Troianus, et venit cum Aenea in Italiam, qui aedificavit Capuam; et inde vocantur Campana moenia. Campana*] *Capuam. Capys Silvius rex Albanorum fuit, ducens originem a Troianis, qui in hac urbe regnavit, a quo et Campana vocantur*. \***Canopus** (-os), -i m.: Comment. 8,181 *Canopos ...]* *stella, dicta a rege a quo Aegypti regio nominatur*. Suppl. 8,543 *Canopi*] *a Canopo gubernatore Menelai illic sepulto. civitas*. \*\***Capricornus**, -i m.: Schol. ed. Web. 4,528 *αἰγόκερως Capricornus*. **carina**, -ae f.: Suppl. 1,502 *carina dicitur quasi currina*. \***Carmani**, -orum m.: Adnot. 3,250 *Carmanos*] *gentes supra mare rubrum Persidi ad promunturium usque proiectae a Carmano rege, terrae filio, nominatae*. \***Caspianus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 8,222 *Caspium mare vocatur a loco* (Schol. ed. Web. 8,291). \*\***Castalius**, -a, -um: Suppl. 5,125 *Castalios ...]* *Castalia fons est*. \***catena**, -ae f.: Suppl. 3,565 *<catenae> dictae eo quod capiant et teneant*. \*\***Caudinus**, -a, -um: Comment. 2,137 *Caudinas ...]* *Caudium oppidum Samnitum*. Suppl. 2,138 *Caudinas*] *Caudium est civitas iuxta quam pugnatum est inter Pontium filium Erennii et duos principes Romanorum*. \***caurus** (c[h]orus), -i m.: Suppl. 4,67 *dicitur ... Chorus eo quod nubes colligat et velut in chorum ducat*. \*\***caverna**, -ae f.: Suppl. 4,459 *cavernae*] *cava saxa*.

**\*\*Cayci**, -orum *m.*: Suppl. 1,463 *Caycus fluvius est, a quo gentes Caycos vocat.* **\*\*Cecropius**, -a, -um: Adnot. 3,306 *Cecropiae (sc. Minervae)] Atheniensis, quas condidit Cecrops.* **\*Celtiberi**, -orum *m.*: Schol. ed. Web. 4,10 *Celtae gens Galliae mixta Hiberis, qui sunt Hispaniae; inde Celtiberi dicti, adiuncto nomine.* Comment. 4,10 *Gallorum Celte] gens Galliae fame urgente in Hispaniam migravit, et mixto nomine dicti sunt Celtiberi.* Suppl. 4,10 *ex flumine ... Hispaniae Hiberno, ubi considerunt et ex Gallis, qui Celtici dicebantur, mixto vocabulo Celtiberi nuncupati sunt.* **Celtiberia**, -ae *f.*: Suppl. 4,10 *Celtiberi ex Gallis Celti<ci>s fuerunt, ex quorum nomine regio appellata est Celtiberia.* **\*\*Cenchreus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 8,716 sub *Cinyraeus.* **\*\*cenotaphium** (-on), -i *n.*: Suppl. 5,110 *cenotaphium id est occultum sepulchrum.* Schol. ed. Web. 9,68 *rogum sine corpore, id est cenotaphion.* **\*cerastes**, -ae *m.*: Suppl. 6,679 *cerastes a cornibus dicitur, quia ceron Graece, Latine cornu dicitur.* **\*Ceraunia**, -orum *n.*: Schol. B 2,626 *ceraunium Graece, Latine fulmen. inde montes Epiri Ceraunia dicuntur a crebra fulminatione.* Suppl. 5,457 *Ceraunia montes sunt Epiri, a crebris fulminibus propter altitudinem nominati; unde Oratius expressius dixit (carm. 1,3,20) «Acroceraunia» propter altitudinem et fulminum <iactus>.* **\*Cerberus**, -i *m.*: Suppl. 6,665 *Cerberus dicitur quasi Creoboros, id est carnem devorans (sim. Suppl. 6,703 vorans); crea caro, boro devoro.* **\*\*ceruchi**, -orum *m.*: Suppl. 8,177 *ceruchis] cornibus: nam cornua antemnarum (Schol. ed. Web. 8,177 add.: Graeco modo) sic vocantur.* **\*\*Chalcidicus**, -a, -um: Suppl. 5,236 *Chalcidicas] Chalcis urbs Euboeae.* **\*Chaonia**, -ae *f.*: Schol. ed. Web. 3,180 *Chaon fuit filius Priami, quem interfecit Helenus, frater suus, nesciens apud Idam; qui terram vocavit a nomine istius, quae prius vocata est a nomine vitrici sui Molossi.* **\*Charybdis**, -is *f.*: Schol. ed. Web. 1,547 *Charybdis dicta, quod occultis caveis naves absorbet. ... fuit autem meretrix voracissima, quae, quia olim boves abstulit Herculi, fulminata est a Iove et in mare praecipitata; unde adhuc servat naturam, nam sorbet universa.* **\*\*Chelae**, -arum *f.*: Comment. 2,691 *Graeci brachia Scorpionis Chelas dicunt.* Schol. ed. Web. 2,692 *dicuntur Chelae a χηλῆ, quod est brachium, quia ex brachiis Virginis et cauda Scorpionis efficitur Libra.* **\*chersydros**, -i *m.*: Suppl. 9,711 *serpens qui et chersidros dicitur quasi † cervinum † quia et in terris et in aquis moratur: nam cirson Graeci dicunt terram, ydros aquam.* **\*\*cieo**, -ere: Suppl. 4,177 *ciet] ... ab accio, cis.* **\*\*Cilix**, -cis *m.*: Suppl. 4,449 *Cilix] habitator Ciliciae, qui etiam pirata erat.* **\*\*Cinyphius**, -a, -um: Comment. 9,787 *Cinifias ... pestes ...] Cinyphus amnis in Africa et civitas.* Adnot. 9,787 *Cinyphias ... pestes] nomen datum de regione serpentibus, ubi*

*plurimi procreantur.* Suppl. 9,787 *Cinyphias*] *Africanas a regione ubi est fluvius eo nomine.* \*\***Cinyraeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 8,716 *Cinyraeae* *Cypri vel Cenchreae. Cenchreis fuit uxor Cinyrae, qui habuit filiam suam Myrrham; et habet nomen ab utroque.* Adnot. 8,716 *Cinyrae a rege Cinyra, qui cum Myrra filia concubuit, ex quibus Adon est procreatus.* Suppl. 8,716 *Cinyraeae ... Cypri*] *insula ubi Cinira regnavit.* \*\***Circaeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,287 *Circeam procellam vocat a Circe, filia Solis, quae in Circeo monte periculoso habitavit.* Comment. 6,287 *Circeae ... Maleae*] *Circeiis enim aura inmitis.* Suppl. 6,287 *Circaeae ... p<sup>r</sup>ocellae*] *Circeus dicitur mons a Circe, Solis filia, quae ibi quondam habitaverat; ubi crebro procellae fiunt.* \***Circe**, -es f.: Schol. ed. Web. 6,287 *Circe filia Solis fingitur, quia clarissima meretrix fuit; haec libidine sua et blandimentis homines a statu suae mentis deducebat, ut libidini et voluptatibus operam darent.* \*\***Cirrhæus**, -a, -um: Suppl. 1,64 *Cirrhaea*] ... a monte *Cirrha* (Schol. ed. Web. 5,115): *Apollinem intellege.* Suppl. 1,65 sub *Nysaeus*. Suppl. 3,172 *Cirrha*] ... *insula Apollini consecrata; inde et Cirraeus Apollo dicitur.* Suppl. 5,95 *Cirrhaea*] ... in *Cyrre* ... *Apollo ... colitur.* \*\***civicus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,358 *erat de more Romanorum, quod civis ... , eruens civem Romanum de manu hostium, coronabatur folio quercus; et similiter qui primo vallum hostium transibat, vel murum ascendebat, diversa corona coronabatur ... . et sic coronae istae civicae, murales, vallares vocabantur.* Comment. 1,358 *ille ... hac corona donabatur qui ... civem in bello servaverat. sicut hic Laelius, qui civicam coronam ferret.* \***civilis**, -e: Suppl. 1,1 *civile bellum est quod est inter cives; plus quam civile vero ubi non solum cives, sed et cognati dimicant.* **civitas**, -tis f.: Schol. ed. Web. 1,3 *in suos cives contentos in civitate.* \***classicum**, -i n.: Suppl. 1,238 *classica sunt cornua quae convocandi causa erant facta et a calando id est vocando classica dicebantur.* Suppl. 4,395 *claxendix dicitur conca † quae milites secum portant. inde classica dicuntur tubae, quibus milites provocantur ad bellum.* \***classis**, -is f.: Suppl. 1,306 *classis dicitur a Graeco vocabulo ~ pō tōn kálwn id est a lignis; unde et calones naviculae, quae militibus ligna portant* (cfr. Suppl. 3,515 *classis ... a lignis: est enim navicula, quae ligna militibus portat*). \*\***Cleonaeus**, -a, -um: Comment. 4,612 *Cleonei ... [leonis]* *Cleonae urbs finitima Corintho iuxta Nemeam civitatem in qua etiam silva hoc nomine appellatur, unde et leo Nemeaeus.* Adnot. 4,612 *Cleonaei*] *Cleonae regio iuxta Nemeam.* Suppl. 4,612 *cleos Graece gloria inde Cleonaeus dicitur gloriosus.* \***cliens**, -tis m.: Suppl. 1,314 *clientes dicuntur quasi colentes, quia colunt patronos.* \***clipeus**, -i m.: Suppl. 1,242



*clipeus maius scutum, dictus quod pedites clepit: clepere enim dicitur furari, unde clipeus eo quod sub eo milites furantur vitam.* \***Clotho** f.: Schol. ed. Web. 2,15 *Clotho, id est evocatio.* \***Cocytus**, -i m.: Schol. ed. Web. 3,16 *Cocytus ... interpretatur luctus.* \*\***Colchis**, -dis: Suppl. 6,441 *Colchis] Medeam dicit, quae Iasonem secuta Colchos reliquit.* \***collarium**, -i n.: Suppl. 4,444 *vinculo colli, id est collario.* \*\***colluvies**, -ei f.: Schol. ed. Web. 4,311 *colluvies] ... a collutis viis si convenient.* **colonus**, -i m.: Adnot. 2,635 *colonos mari redde, ut colant mare.* \***columen**, -inis n.: Schol. ed. Web. 7,594 *dicitur a columna columen, id est virtus; hinc et incolumis id est vigore vel potestate permanens.* \***colurus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 9,531 *colurus dicitur a kôlon oûrou, quod est membrum bovis silvestris, quia cauda, quae curvata est, vel summo imperfectus.* \***comatus**, -a, -um: Suppl. 1,430 *est etiam (sc. Gallia) eorum, qui ... numquam tondentur: ideo dicitur Gallia comata.* Suppl. 1,443 *Comatae] id est omnibus comam nutrientibus.* **cometes**, -ae m.: Schol. ed. Web. 1,529 *cometae Latine dicuntur crinitae.* \*\***commendo**, -are: Suppl. 1,489 *mandat] commendat.* \***commercium**, -i n.: Adnot. 8,810 *commertia] quod ... mercandi usus est restitutus.* Suppl. 8,810 *commercica] mercationes.* \***comminus**: Suppl. 8,382 *comminus] ... quasi cum manibus.* \*\***comprimo**, -ere: Schol. B 2,521 *premit] comprimit.* \*\***conceptus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 7,476 *concepta] ... simul coepta. id est simul capta.* \*\***concino**, -ere: Suppl. 1,238 *concinuit] cecinit.* \*\***concitus**, -a, -um: Comment. 5,597 *concita ...] ab eo quod est concio, concis, concit* (Adnot. 5,597). \*\***conclamo**, -are: Adnot. 2,23 *conclamata* (sc. corpora)] *in unum clamata; nam sic plangitur more Romano.* **concutio**, -ere: Suppl. 4,751 *quatit] concutit* (Suppl. 5,564. Suppl. 7,568). \***confiteor**, -eri: Schol. B 3,234 *fassus] id est confessus* (Adnot. 8,784. Suppl. 8,784). \*\***confragus**, -a, -um: Suppl. 6,126 *confraga] sunt loca in quibus undique venti currunt* (Schol. ed. Web. 6,126 *concurrunt*) *ac sese frangunt.* \***consanguineus**, -i m.: Suppl. 7,177 *sanguinis umbras] consanguineorum.* \*\***consecro**, -are: Adnot. 9,980 *sacer consecrate.* **consilium**, -i n.: Suppl. 1,60 *consulat] consilium sibi det* (sim. Suppl. 4,477). \***Consus**, -i m.: Suppl. 1,118 *qui* (sc. Consus) *deus erat consiliorum* (cod. Lb [Weber]: *est deus consiliorum et terminorum, cuius festivitatem Terminalia vocant, eo quod in terminis agebantur.*) \*\***conterminus**, -a, -um: Adnot. 9,300 *contermina] ... vicinos terminos habentia.* \*\***contineo**, -ere: Schol. B 2,669 *tenuit] continuit.* \*\***Cornelia** (sc. castra): Comment. 4,657 *devastante Italiam Annibale Scipio in Africam missus iuxta Uticam castra metatus est, quae etiam nunc Cornelia dicuntur.* \***cornu**, -us n. (mil.): Suppl. 7,506 *cornua vocantur*

*extremitas exercitus quod intorta sit* (Schol. ed. Web. 7,506 *extremitates ... intortae sint*; cfr. Schol. ed. Web. 7,217 *cornus*] *corniculati ad modum C literae*). \***cornutus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,292 *cornutus Iupiter pingitur et colitur in Libya; quod ideo fingitur, quia involuta sunt eius responsa, sicut involuta sunt cornua arietis*. \***cortina**, -ae f.: Schol. ed. Web. 5,152 *dicitur ... cortina, vel quia cor vatis tenebat, ne omnia diceret, quae audiebat vel videbat; vel cortina dicitur quasi certina, quia certa responsa inde dabantur; vel a Graeca etymologia cortina dicitur ~pò toû kórhn ἡντεῖνεῖν id est a puellae extensione. nam vates Apollinis afflata numine extendebat se, ut maior esse videretur*. \***Corvini**, -orum m.: Suppl. 7,583 sub *Lepidi*. \*\***Corycius**, -a, -um: Suppl. 3,226 *Corycium ...*] in *Corico civitate Ciliciae antrum famosissimum est paene ab omnibus celebratum*. Comment. 8,26 *Coricias classes*] ... *Corycos antrum Ciliciae*. Adnot. 8,26 *Corycias ...*] in *Coryc[i]o enim civitate* (Schol. ed. Web. 8,26 in *Corycia enim, civitate Ciliciae*) *piratas, quos illic vicerat, colere rura praecepit*. Suppl. 8,26 *Corycias ...*] *Coricos civitas est Ciliciae, de qua fuerunt pyratae, quos ipse Pompeius vicit. Coricos civitas est Ciliciae, in qua antrum illud famosum est*. Comment. 9,809 *Coricii ... croci*] *Corycus Ciliciae mons, ubi crocum multum est*. Adnot. 9,809 *Corycii ... c<roci>*] *Corycus mons Ciliciae, sub quo Gigas premitur; de eius cruore dicitur flumen exire, in quo crocum gignitur*. \*\***Corycus**, -i m.: Schol. ed. Web. 3,226 *Corycus est civitas Ciliciae, dicta a quodam antro famosissimo*. \*\***Cous**, -a, -um: Suppl. 8,246 *litore Coo*] *Cous insula est una ex Cycladibus*. \*\***Cres**, -tis: Schol. ed. Web. 4,441 sub *Spartanus*. \*\***Creticus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,163 *Minos regnavit in Creta; quam terram ... devicit Metellus idem, qui Iugurthinum fecit bellum; unde dicitur Creticus Metellus*. Comment. 3,163 *Metellus imperator Cretam vicit. unde Metellus Creticus dictus est Numidici filius*. Adnot. 3,163 *Creta ...*] unde *Metellus Creticus appellatus est*. \*\***criniger**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,463 *crinigeros*] *quia nutriebant crines*. \*\***Crustumium** (Crat-), -i n.: Comment. 2,406 *Cratumium*] *ex cuius (sc. fluminis) nomine et civitas nuncupatur*. **culmen**, -inis n.: Adnot. 7,594 *columen*] *id est culmen*. \***Cumae**, -arum f.: Schol. ed. Web. 5,183 *Cumas appellaverunt vel ~pò tòn kumátwn id est ab undis, quia est super litus maris; vel a muliere praegnante ibi reperta, quae Graece Ἐγκυοῖς dicitur; nam κῦειν dicunt Graeci eniti*. \***cuneus**, -i m.: Suppl. 7,12 *cuneus est collecta in unum militum multitudo; dicitur autem cuneus quasi couneus*. \***cupidus**, -a, -um: Schol. B 2,170 *cupidum*] *cupientem*. \***cup(p)a** (cop-), -ae f.: Suppl. 4,420 *vasa quibus bibimus copas* (Schol. ed. Web. 4,420

*cupas*), *non cuppas dicimus, a copia bibendi*. \***curia**, -ae f.: Suppl. 1,487 *curia*] *senatus*; *a cura dicta*. \*\***custodia**, -ae f.: Comment. 4,7 *custodia*. *quae custodit, intellige*. \*\***cyanea**, -ae f.: Suppl. 2,716 *est etiam cyanea nomen gemmae, quae caeruleo coruscat nitore*. \*\***Cyaneus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,716 *Cyaneas* (sc. *cautes*)] *a Cyane nympha*. ... *Cyane nympha, rogatu telluris, Symplegades, leves lapides, in mare mittebat, cum Iason per aequora sulcavit*. Schol. ed. Web. 2,717 *Cyane fuit quaedam nympha ... quae in illo mari colebatur*. \*\***Cyllenis**, -dis: Suppl. 9,662 *Cyllenida*] *a Cyllen<i>o monte*. \***Cyllenius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,662 *Mercurium vocat Cyllenium a loco in Cyllene insula*. Suppl. 1,662 *Cyllenius*] *Mercurius, dictus a Cillene monte ubi fuit nutritus*. \***Cynthia**, -ae f.: Suppl. 1,218 *Cynthia*] *Diana, a Cintho monte Deli dicta*. Suppl. 8,721 *Cynthia*] *Luna; a Cyntho monte Deli ubi nata est*. **Cyprus**, -i f.: Suppl. 3,164 *Cyprus insula a civitate, quae in ea est, nomen accepit*. \***Dalmaticus**, -a, -um: Comment. 5,379 *Dalmatico Boreae*] *a Dalmatia venienti* (sim. Suppl. 5,379). \*\***dedisco**, -ere: Suppl. 1,131 *dedisco: id quod didici obliviscor*. \*\***degenero**, -are: Adnot. 9,4 *degenerem rogum*] ... *non quo rogos aliquando degeneret*. \***deinde**: Suppl. 1,204 *inde*] *deinde* (Schol. B 3,8. Suppl. 5,458. Suppl. 5,597). \***Delphicus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 5,74 *Apollo dicitur Delphicus a Delpho insula, ubi colitur*. \***delubrum**, -i n.: Schol. ed. Web. 2,29 *delubra*] *templa de lignis* (cfr. *liber* [«bark»]) *facta; vel quia oves et cetera animalia, quae debebant sacrificari, abluebantur, vel a delutione peccati*. \*\***derigesco**, -ere: Suppl. 1,246 *deriguere*] *rigidi facti sunt* (Schol. B 2,78). \*\***desaevio**, -ire: Schol. ed. Web. 5,303 *desaeviat*] ... *id est deorsum a saevitia eat*. \*\***destituo**, -ere: Schol. ed. Web. 6,734 *destituam*] ... *deorsum statuam*. \*\***desuper**: Suppl. 3,666 *super*] *desuper* (Adnot. 6,182. Adnot. 6,291. Suppl. 6,291. Adnot. 10,215). \*\***Deucalionaeus**, -a, -um: Adnot. 1,653 *imbres ... Deucalionaeos dixit, quibus superfuit Deucalion*. \***Dictaeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,610 *Dictaeis*] ... *Dicte est civitas in Creta, ubi regnavit Minos*. Schol. B 2,610 *Dictaeis*] *Cretensibus, a Dictaeo rege*. Schol. ed. Web. 6,214 *Dictaea*] ... *Dicta etiam, vel Dictys, est patria*. Comment. 6,214 *Dictaea Cretensi. dicta a monte*. \***dictator**, -is m.: Suppl. 5,667 *dictator*] *dictare dicimus imperare*. \*\***dignor**, -ari: Adnot. 8,113 *dignere id est dignos habeas*. Adnot. 8,806 *dignaris*] *dignum iudicas* (Adnot. 10,338). \***dilectus** (de-), -us m.: Comment. 3,181 *dilectus est ut milites diligantur*. Suppl. 3,181 *delectus*] *id est electio militum* (sim. Adnot. 3,181. Schol. B 3,181). \***dipsas**, -dis f.: Suppl. 9,718 *dipsas genere est aspis, quae Latine situla dicitur quia quem momorderit siti perit*. \***Dirae**, -arum f.: Suppl. 3,127 *Dirae*] *dicuntur Furiae quasi dei ira natae* (Schol. ed. Web. 3,127

notae); *sed hic ultrices significat id est vindictas*. \*\***dirigo**, -ere: Suppl. 7,350 *regent]* *dirigant* (Suppl. 8,176). \***Dis**, -tis m.: Suppl. 6,433 *Dis dicitur Pluto quasi dives: nil enim ditius inferno*. Suppl. 6,797 *Ditis]* *quasi divitis, quasi ad se omnia trahentis*. \*\***discerpo**, -ere: Schol. ed. Web. 2,120 *carpentis]* *discerpentis*. \*\***discolor**, -is: Suppl. 8,722 *discolor]* *id est non eiusdem coloris*. \***diurnus**, -a, -um: Adnot. 7,26 *diurna]* *quae per diem fuerit*. \***dividuus**, -a, -um: Adnot. 8,465 *dividuus qui dividatur*. \*\***divisim**: Schol. ed. Web. 2,35 *divisere]* *divisim petiere*. \*\***Dodonaeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,441 *Dodona est silva, in qua sunt magnae quercus, consecratae Iovi*. ... *Dodonaeus etiam vocatur Iupiter, quod ibi dabat responsa. Dodona est civitas Epiri, iuxta quam silva est Iovi consecrata; ex cuius nomine sic vocatur Iupiter*. \*\***Doris**, -dis f.: Suppl. 9,36 *Dorida]* *civitas a Doro filio Neptuni*. \***druidae** (driadae), -arum m.: Schol. ed. Web. 1,451 *driadae]* *drias enim arbor; ab abundantia arborum dicti sunt; Drias civitas*. Comment. 1,451 *an* (sc. *driadae dicti*) *quoniam glandibus comestis divinare fuerant consueti*. \*\***duumvir**, -i m.: Suppl. 1,602 *sub septemvir*. \***ebur**, -oris n.: Suppl. 9,732 *unde* (sc. *a barrone*) ... *dentes ebur*. \***echenais** (-eis), -dis f.: Suppl. 6,675 *echenais* (Schol. ed. Web. 6,675 *echinus*)] *parvus et semipedalis pisciculus est; hic navem adhaerendo retinet*. ... *hunc Latini moram* (Schol. ed. Web. 6,675 *remoram*) *appellaverunt*. \***echinus**, -i m.: Schol. ed. Web. 6,675 *sub echenais*. \*\***Echionius**, -a, -um: Comment. 6,356 *Ecionias* (sc. *Thebas*)] *ab Echione patre Penthei*. Schol. ed. Web. 6,357 *Echionias vocat Thebas propter Echiona, qui aedificavit Thebas cum Cadmo*. Adnot. 6,357 *Echionias]* *a conditore nomen adiecit*. Suppl. 6,357 *Echionias]* *a conditore dictas*. \*\***ecquis**, -d: Suppl. 4,542 *ec(quis) pro ecce*. \*\***edictum**, -i n.: Suppl. 5,383 *a quibus* (sc. *dictatoribus*) *et edictum dicitur*. \*\***Edonis**, -dis f.: Schol. ed. Web. 1,675 *Edonis est civitas in Thracia, et inde mulier de Edonia*. Suppl. 1,675 *Edonis]* *sistole est, nam do naturaliter longum est vel producitur. est autem primitivum Edonus, Edoni: mons autem est Traciae, unde est hoc foemininum patronimicum pro possessivo*. \*\***efferus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,508 *efferus dicitur extra frenum quasi insanus. efferus, a, um, id est extra frenum posita*. Suppl. 6,508 *effera]* *id est valde fera. efferus, effera, efferum; <effrena> id est extra frenum posita*. Adnot. 6,780 *effera]* *nimis fera*. \*\***efficio**, -ere: Suppl. 7,102 *effectum]* *factum*. \*\***effrenus**, -a, -um: Suppl. 6,508 *sub efferus*. \*\***egero**, -ere: Suppl. 5,464 *egerit]* *quasi extra gerit*. \***elephantus** (elef-), -i m.: Suppl. 9,732 *elefantum Graeci a magnitudine corporis vocatum putant, quod formam montis praeferat: Graece enim mons elephio dicitur*. \*\***Eleus**, -a, -um: Suppl. 1,294 *Eleus derivatum est ab Elide civitate Graeciae, ubi antiquitus celebra*ba>*tur quinquennalis agon in*

*honorem Olimpici Iovis. \*Elysus, -a, -um: Schol. B 3,12 Elysiis] lysis Graece, solutio Latine. inde Elysii campi dicuntur in inferno, ubi post poenas infernales requiescunt animae beatorum. Suppl. 6,782 elios dicitur sol et Elisii campi dicuntur illuminati a sole. \*Emathia, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,38 sub Pharsalia. Suppl. 6,332 Emathiam] Thessaliam, id est in ea parte Thessaliae, quae est iuxta Macedoniam, ubi Emathius regnavit. Suppl. 9,33 Emathiae] insula est Veneri consecrata; Virgilius (Aen. 10,51) «est Emathos, est celsa mihi Paphos atque Cythera». \*\*Emathis, -dis: Schol. ed. Web. 6,350 habet hoc nomen ab Ematho rege. \*Emathius, -a, -um: Comment. 1,1 Emathios] a loco. Suppl. 1,1 Emathios] ema Graece sanguis. vel ab Emathio rege. Emathia civitas est Thessaliae. id est Thessalios, ab Emathio rege. \*emineo, -ere: Suppl. 1,7 minantia] eminentia (Comment. 4,432). \*Encheli(d)ae, -arum m.: Schol. ed. Web. 3,189 Encheliae] ... Ἐγχελύς dicitur draco; et ibi mutatus est Cadmus in serpentem. Schol. B 3,189 Encheliae] ... in hac civitate Cadmus cum uxore sua versus est in draconem: encheloe enim dracones dicuntur. Suppl. 3,189 Enchelidae] enchelus Graece dicitur anguis. en(h)ydrōs, -i f.: Schol. ed. Web. 4,727 enydros bestiola est, nuncupata ex eo, quod in aquis versetur. vocatur autem Graece pneumon, eo quod odore suo et salubria et venenosa prodantur. \*ephebus, -i m.: Schol. ed. Web. 3,518 ephebis] ... dicitur iuvenis antequam ad iuvenilem veniat aetatem. \*\*Epireus, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,17 Epirea moenia] vocat ab Epiro. \*Epirus, -i f.: Suppl. 2,646 Epirus dicta est a Pyrro, Achillis filio (Suppl. 5,496), quae prius Molossia dicebatur. \*epitheton, -i n.: Schol. ed. Web. 5,302 sine epitheto ... ; ἑπί super, ῥέσις adiectio. \*ergastulum, -i n.: Schol. ed. Web. 2,95 ergastula] id est carceres; tamen proprie est ante carcerem, in quo captivi operantur. Suppl. 2,95 ergastula] erga Graece opus dicitur. \*Eridanus, -i m.: Suppl. 2,409 Eridanus] sic Graece Padus dicitur. \*\*erigo, -ere: Schol. B 2,510 recta] erecta (Adnot. 9,324). Comment. 4,475 rexit aphaeresis pro erexit. Suppl. 4,475 rexit] ... erexit. \*\*Erin(n)ys, -os f.: Schol. ed. Web. 1,572 Erinnyes quasi nata in lite. \*\*eripio, -ere: Schol. B 2,721 eripit] rapit. \*\*Erycinus, -a, -um: Adnot. 9,919 Ericinaque thapsos] de Eryce, Siciliae monte, collecta. \*Esus, -i m.: Schol. ed. Web. 1,444 Esus quadam lingua dicitur Mars. Schol. ed. Web. 1,445 Esus] Mars ab edendo, quia Mars homines consumit. Schol. B 1,445 Esus, qui apud illos dicitur Mars. \*\*Euboicus, -a, -um: Suppl. 5,183 Euboico] Euboea insula est iuxta montem Caphareum (sim. Suppl. 5,226). \*\*Euganeus, -a, -um: Adnot. 7,192 Euganeo] Euganus mons in Venetia (Schol. ed. Web. 7,192 add.: optimae pascuae fertilis). \*Eumenis, -dis (-da,*

-dae) f.: Schol. ed. Web. 1,572 *εὖ dicitur bene et μενέβ bonum, et ita duplicatum bonum intelligitur pro malo* (sim. Schol. ed. Web. 3,15 *εὖ dicitur bonum ...*); nam est quaedam Furia, quae ita vocatur. Schol. ed. Web. 1,576 *Eumenis per contrarium dicitur id est bonum*. Suppl. 6,695 *eu bonus dicitur, mene Graece luna. inde Furiae dicuntur Eumenidae, id est bene lunae per contrarietatem, quod minime sint bonae*. \*\***euripus**, -i m.: Schol. ed. Web. 5,235 *Euripus] fervor et aestuatio ab εὖ, quod est bonum, et ὑἱπτόβ per contrarium*. Suppl. 5,235 *Euripus est locus apud Athenienses, id est aestuarium in mari, ubi mare semper fervet. abusive euripus dicitur ubicumque aestuarium fervit maris*. \***eurus**, -i m.: Schol. ed. Web. 3,232 *dictus ... eurus quasi sub Eo flat*. Suppl. 3,232 *dictus ... eurus quia ab Eo[o]* (Suppl. 4,61 *Eoo*) *flat*. \*\***evocatio**, -nis f. (mil.): Comment. 4,228 *evocatione ut* (Verg. *Aen.* 7,614) *«ipse vocat pugnans»*. \*\***exanimis**, -e: Schol. B 2,26 *exanimis] sine anima*. \*\***exanimo**, -are: Suppl. 3,473 *exanimat] sine anima reddit*. \***excrementum**, -i n.: Schol. ed. Web. 6,543 *excrementa vocat ungues mortuorum, non quod crescant, sed quia caro contrahitur, videntur crescere*. \*\***excutio**, -ere: Suppl. 3,470 *excutitur] id est quatitur*. \*\***exorno**, -are: Adnot. 6,256 *exornant ...] valde ornant*. \*\***ex(s)ecrabilis**, -e: Suppl. 3,315 *sacra] execrabilia* (Schol. ed. Web. 10,334). Suppl. 6,96 *sacro execrabili cata antifrassin*. \*\***ex(s)ecror**, -ari (-o, -are): Comment. 3,315 *sacra ...] ... execranda* (Comment. 10,334. Suppl. 10,334). \*\***extremus**, -a, -um: Suppl. 7,185 *extrema] externa*. \***falarica** (pha-), -ae f.: Schol. ed. Web. 6,198 *phalarica] ... instrumentum bellicum, quo expugnantur turres; φάλαι Graece, turres Latine*. \***famosus**, -a, -um: Adnot. 7,277 *famosa sunt malae famae*. \*\***fascis**, -is m.: Schol. B 2,19 *fascis dicuntur a fasceolis id est lemniscis, quibus coronae cingebantur. quibus induti fuissent lemniscati vocabantur, quod erat maxima dignitas. unde fascis pro summis dignitatibus ponebantur*. **fastus**, -us m.: Schol. ed. Web. 10,187 *quando a fastidio venit verbo* (sc. *fastus*), *quartae est declinationis*. \***fatalis**, -e: Comment. 4,708 *fatalem ... arenam dixit, quod fiant illic fata pugnantibus* (Adnot. 4,708). \*\***fatilegus**, -a, -um: Adnot. 9,821 *fatilegi] quia fata in illis virgulis legunt*. \***Februarius**, -i m.: Schol. B 1,593 *hanc ... lustrationem in fine mensis Februarii agere solebant in honorem scilicet Februi id est Plutonis, a quo et Februarius qui lustratione potens esse credebatur; februo enim Graece purgo Latine*. \***fecundus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,331 *fecunda] fetui apta*. \*\***feralis**, -e: Suppl. 8,847 *feralibus ...] pestilentiam ferentibus*. \*\***feriatim**: Suppl. 5,363 *magister ... docebat eos* (sc. *tirones*) ... *quo modo pugnare deberent, id est feriatim aut punctim, id est feriendo aut*

*pungendo*. \***Fescenninus**, -a, -um: Schol. B 2,368 *Fescennini ioci, inventi primum in oppido Sabinorum Fescennino*. \*\***festinus**, -a, -um: Suppl. 7,297 *festino quasi festinanti*. \*\***festivus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,123 *quidam tamen libri habent «festae» (sc. mensae), et secundum hoc dicitur, quod pro festiva mensa habebatur hoc*. \***fibra**, -ae f.: Suppl. 6,752 *fibrae] dictae quod Phoebos immolari solebant*. \*\***fidelitas**, -tis f.: Suppl. 8,535 *fides] fidelitas*. \***fides**, -ei f.: Schol. ed. Web. 2,17 *fides est, cum fit id, quod promittitur*. \*\***fiducia**, -ae f.: Schol. ed. Web. 4,615 *fidens] ... ad fiduciam*. Suppl. 7,139 *fidem] fiduciam*. \***flamen**, -inis m.: Schol. ed. Web. 1,604 *dicitur flamen quasi filamen, eo quod circa caput portabat filum. quod ideo faciebat, quia suum officium erat portare galerum, et desuper arundinem, et super arundinem vellus; ... quod quia semper non potuit facere, portabat filum. ... flamines habebant in capite pileum, in quo erat brevis virga desuper habens aliquid lanæ. quod cum per aestum ferre non possent, filo tantum capita religare coeperunt; nam nudo penitus capite incedere non licebat. unde a filo, quo utebantur, flamines quasi filamines dicti sunt*. Suppl. 1,604 *flamen <dicitur> quasi filamen ideo quod cum per aestum pileum ferre non posset, filo caput cingebat. flamines dicebantur sacerdotes quasi filamines a filo quod aestivo tempore capiti imponebant, quando eis propter ardoris nimietatem pileum portare non licebat*. \*\***flumineus**, -a, -um: Suppl. 3,222 *flumineas] in flumine crescentes*. \*\***flu(v)idus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,89 *fluvidum tractum est a fluo. fluidae] dicitur de uno ad alterum fluens*. \***foedus**, -eris n.: Suppl. 5,372 *foedus a porca foede caesa dictum. antiqui enim ... porcæ fustuario occidebant et sic foedus faciebant, optantes ut, si quis illud mutaret, tali poena plecteretur. ... unde dicitur «percusserunt foedus»*. \*\***fortitudo**, -inis f.: Comment. 2,380 *fortitudo est scientia ferendorum secundorum adversorumque*. \***forus**, -i m.: Schol. ed. Web. 3,630 *fori foramina dicuntur, in quibus remi mittuntur, dum remigant*. \***fragor**, -is m.: Suppl. 6,225 *fragor proprie fractarum rerum est*. \*\***fulminatorius**, -a, -um: Schol. B 1,607 *fulminatoria disciplina fulminis ignes colligere poterat*. \***fundibulum** (-balum), -i n.: Suppl. 1,229 *balin ... Graece [e]mittere dicitur, unde ... fundibulum (Cavajoni: -balum)*. \*\***funereus**, -a, -um: Suppl. 2,367 *funerea] funeri apta*. Suppl. 6,525 *funereas] e funere sumptas*. \*\***funestus**, -a, -um: Suppl. 9,178 *funesto ...] funeri parato*. \*\***furialis**, -e: Schol. ed. Web. 1,200 *furialibus] vel furore sumtis*. Suppl. 3,11 *furialis] quasi furia*. \*\***Gabinus cinctus**: Suppl. 1,596 *Gabinus cinctus est toga sic in tergum reiecta, ut una eius lacinia a tergo revocata hominem cingat; hoc autem vestimenti genere utebatur consul bella indicturus ideo quia cum Gabii Campaniae civitas sacris operaretur, bellum subito evenit; tunc cives cincti togis suis ab aris ad bel-*

*lum profecti sunt.* \***Gades**, -ium f.: Adnot. 7,187 *cum illuc Tyrii pervenis-*  
*sent, posita civitate Gades lingua sua appellaverunt.* Suppl. 7,187 *hanc ...*  
*insulam Tyrii a rubro mari profecti occupantes, in lingua sua Gades id est*  
*Septam nominaverunt, eo quod circumsaepa sit mari.* \***Gaditanus**, -a, -um:  
 Suppl. 4,672 *Gades insulae sunt Hispaniae inter Athlantem montem Mauri-*  
*taniae et Calpen montem Hispaniae, a quibus Gaditanum mare dicitur.*  
 \***Galli**, -orum m.: Schol. ed. Web. 1,567 *Galli non a Gallia, sed a Gallo,*  
*fluvio Phrygiae, de quo quicumque potabant quasi vino ebrii exagitabantur*  
*ut Galli, ac castrati, sicut galli gallinacei.* \*\***Gangeticus**, -a, -um: Suppl.  
 4,64 *Gangetica (sc. tellus)] Indica. a flumine Gange dicta est.* **Garama** n.:  
 Suppl. 4,334 sub *Garamantes.* **Garamantes**, -um m.: Suppl. 4,334 *Gara-*  
*mantes populi sunt Africae prope Cirenas inhabitantes, nominati a Gara-*  
*mante rege Apollinis filio, qui ibi ex suo nomine Garama oppidum condidit.*  
**gaza**, -ae f.: Suppl. 3,166 *gaza] lingua Persica divitiae dicuntur.* \***Gaza**, -ae  
 f.: Schol. ed. Web. 3,216 *Gazaque] civitas Syriae, in qua Cambyses rex Per-*  
*sarum divitias condidit.* Schol. B 3,216 *Gazaque] civitas lingua Persarum,*  
*quia Xerxes, cum pergeret ad polum Indicum, condidit in ea divitias suas.*  
 \***gena**, -ae f.: Comment. 6,562 *genas pro malis posuit dictas quod ibi barba*  
*gignatur.* \*\***Geneva**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,435 *Gebennae sunt montana,*  
*ubi posita est civitas Geneva.* \***genialis**, -e: Comment. 2,357 *lectus genialis*  
*genio nuptiali dicatus.* \***Geta** (-es), -ae m.: Schol. ed. Web. 2,54 *Getes, nomen*  
*est populi ad iniuriam sic dicti; quibus victis id nomen quasi servis datum*  
*est a Geta, qui servus in comoediis introducitur.* \***giga(n)s**, -ntis m.: Schol.  
 ed. Web. 4,593 *gigantes dicuntur quasi gegentes id est terrae gentes; nam sunt*  
*filiu terrae; gē enim Graece, Latine dicitur terra, unde gigantes.* \*\***Gnosus**, -  
 a, -um: Schol. B 3,185 *Gnosasque] Creticas. inde Gnosa dicitur corona ab*  
*insula<sup>4</sup>.* \*\***Gorgoneus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 7,149 *Gorgoneos] a*  
*Gorgone.* **Gothi**, -orum m.: Schol. B 3,95 *Getas] id est Gothi.* \***Gradivus**, -i  
 m.: Schol. ed. Web. 1,660 *Gradive] o grandis dive.* Schol. B 1,663 *Mars ...*  
*Gradivus vocatur vel quod gradatim pergat ad bellum vel apo tu gradein*  
*(Cavajoni: «id est ~pò toû kradaínein») id est a vibratione hastae.*  
 \*\***gramineus**, -a, -um: Adnot. 4,199 *graminei] in gramine constituti, ut Vir-*  
*gilius (Aen. 12,118f.) «aras gramineas», factas scilicet de gramine.*  
 \***grassor**, -ari: Suppl. 6,421 *grassatus] a gressu.* \***gratus**, -a, -um: Suppl.  
 4,547 *grato] ... cui gratia debeatur.* \***gymnasium**, -i n.: Suppl. 7,271 *gym-*  
*nasium locus erat ubi nudi exercebantur: gymnos enim Graece, Latine nu-*

<sup>4</sup> Cavajoni glosses: «corona] non intellego». However the reference is evidently to the constellation of Ariadne's Crown.



*duc dicitur.* **\*(H)adriacus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,615 *adria est lapis, inde Adriacum dicitur mare propter lapidum abundantiam.* **\*(H)adriaticus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,400 *Adria est civitas iuxta Venetiam, unde vocatur Adriaticum.* Schol. ed. Web. 2,625 *idem mare, quod dicitur Adriaticum ab Adria civitate, dicitur Ionicum ab Ione, qui ibi transivit.* **\*Haemonia**, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,192 *eadem quae vocatur Thessalia a Thessalo rege, vocatur Haemonia a quodam monte.* **\*\*Haemonis**, -dis f.: Suppl. 6,436 *Hae-monidum] Thessalarum mulierum ... ab Haemo monte.* **\*haemorrhais**, -dis f.: Suppl. 9,709 *haemorrhais] aspis nuncupatus quia sanguinem sudet qui ab eo morsus fuerit, ita ut dissolutis venis quidquid vitae est per sanguinem evocet. Graece enim <ema> dicitur sanguis.* **\*(h)ammodytes**, -ae m.: Suppl. 9,716 *hammodytes] ... proprium nomen serpentis. dicta quod colorem harenae habeat.* **\*(H)ammon**, -is m.: Suppl. 3,292 *Hammon] harenosus Iuppiter, qui apud Libiam colitur.* Suppl. 4,673 *Hammon dicitur Iuppiter harenarius, eo quod in harenosis Libiae locis templum habeat: hamonia enim Graece harena dicitur.* Suppl. 9,514 *Hammon] id est harenalis.* Suppl. 10,38 *Hammon] id est Iuppiter qui in Libyae harenis colitur; harena enim Graece hammon dicitur. est autem metonimia: pro eo quod continetur, id quod continet.* **\*(h)arenarius**, -a, -um: Suppl. 4,673 sub (H)ammon. **\*(h)arenivagus**, -a, -um: Suppl. 9,941 *arenivagum] qui arenis vagabatur (Schol. ed. Web. 9,941 vagatur).* **\*\*harpe**, -es f.: Adnot. 9,662 *harpen ...] id est Mercurii gladium, qui Graece sic appellatur.* **\*(h)aruspicium**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,585 *aruspicium de ara et spicio, cis.* **\*Hecate**, -es f.: Schol. ed. Web. 6,700 *Hecate interpretatur habens centum potestates.* Suppl. 6,700 *Hecates] dea inferni centum numina habens.* **\*\*Hellesponticus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 4,57 *Helle ... ariete vehebatur, unde in mare delapsa Hellesponticum dicitur fretum.* **\*\*Hellespontius**, -a, -um: Adnot. 9,956 *Hellespontum dicit, ubi cum Frixo fratre sedens in ariete Helle in mare decidit et ei nomen imposuit, ut Hellespontium diceretur.* **\*Hellespontus**, -i m. (-um, -i n.): Schol. B 2,591 *Phrixus et Helles ... ascenso simul ariete qui habebat vellus aureum, cum voluissent mare transire, Helles cecidit. a quo casu Hellespontum nominatum est.* Schol. ed. Web. 2,675 *Hellespontus vocatur ab Helle, quae ibi cecidit de ariete, fugiens novercam suam.* Schol. B 2,675 *Hellesponti] vel ab insula dicti.* **\*(H)eniochi**, -orum m.: Schol. ed. Web. 3,270 *Lacedaemonia est in Graecia; cuius habitatores inde (sc. ab Heniochis) venerunt, et aedificaverunt civitatem, unde Heniochi dicti.* Adnot. 3,270 *Eniochi] gens Asiae superioris in ore Ponti, qui ideo Eniochi dicti sunt, quod ad regendos equos sint doctissimi.* Suppl. 3,270 *Eniochi] eniochus Graece, auriga Latine.* **\*(H)ennaueus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,739 *Enna est civitas, ubi*

fuit Proserpina filia Cereris nutrita; ubi etiam rapta est a Plutone, et inde vocat illam Ennaeam (cfr. Schol. ed. Web. 6,740). **\*(h)era**, -ae f.: Schol. ed. Web. 8,66 ab eo quod est herus, hera. **\*\*Herculeus**, -a, -um: Comment. 3,178 *Herculeam Oeten*] quod in Oeta monte Hercules arserit (sim. Adnot. 3,178). Schol. ed. Web. 8,1 *Herculeas vocat, quia Hercules divisit illos montes* (sc. Ossam et Pindum). **\*\*Herous**, -a, -um: Adnot. 9,955 *Heroas turres*] ubi Hero Leandri amore flagravat. **\*Hesperia**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,29 *Hesperiam dicit ab Hespero stella, quae in vespere apparet*. Schol. ed. Web. 1,404 *duae sunt Hesperiae, una in occidente ab Hespero stella dicta, altera ab Hespero rege, qui ibi regnavit*. **\*Hesperides**, -um f.: Comment. 9,358 *Hesperus rex in Africa. is novem filias habuit nomine Hesperidas quae iuxta Oceanum mare hortum patris custodire dicuntur, in quo ferunt mala aurea sub draconis tutela fuisse* (sim. Suppl. 9,358 *Hesperius rex* ...). alii *Hesperidas Atlantis filias dicunt*. **\*\*Hesperius**, -a, -um: Comment. 3,359 *Hesperium ... axem*] *Hispanum, ab Hespero stella*. Adnot. 3,359 *Hesperium axem id est septentrionalem, ubi est Hesperos*. Comment. 4,14 *Hesperios inter S<icoris> n<on> u<ltimus> a<mnis>]* ab Hespero astro cui subiacet. **(H)iberia**, -ae f.: Schol. ed. Web. 4,19 *ab illo fluvio* (sc. Ibero) *vocatur patria Iberia*. **\*hippocentaurus**, -i m.: Schol. ed. Web. 3,198 *dum ... equi biberent, alii, videntes equos retro et capita hominum, vocaverunt eos hippocentauros et dicuntur fuisse Lapithae*. **historia**, -ae f.: Suppl. 5,384 *hystoria ...* (sc. est) *earum* (sc. rerum), *quas vidimus vel videre potuimus, et dicitur historia apo tu hystorin, id est a videre*. **\*(H)istri**, -orum m.: Suppl. 4,529 *Histrorum gens originem ducit a Colchis, qui missi ad Argonautas persequendos, ut a Ponto intraverunt Histrum fluvium, a vocabulo amnis appellati sunt*. **\*honestas**, -tis f.: Suppl. 8,490 *honesti*] *honestatis* (Suppl. 9,563). **\*\*horrificus**, -a, -um: Schol. B 2,372 *horrificam*] *horrorem id est timorem faciens*. **\*\*hospita**, -ae: Suppl. 8,748 *hic et haec hospes et hospita invenimus*. **\*hospitalis**, -e: Comment. 9,131 *hospitiis fretus superis ...]* *superis hospitalibus fretus* (sim. Adnot. 9,131. Suppl. 9,131). **\*hostilis**, -e: Suppl. 1,162 *hostiles* (sc. rapinae)] *ab hostibus deductae*. **hyaenia**, -ae f.: Suppl. 6,672 *quorum* (sc. oculorum *hyaenae*) *in pupulis lapis invenitur hyaenia, quem dicunt praeditum illa potestate, ut cuius hominis linguae fuerit subditus, praedicat futura*. **\*hydra**, -ae f.: Suppl. 4,635 *ydra erat serpens. ... re autem vera palus fuit; ... quam cum Hercules exsiccare vellet, pro uno fonte exsiccato tres emergebant*. **\*\*Hydruntum**, -i n.: Schol. ed. Web. 2,627 *in opposito hic est mons in Calabria, quem Hydrum dicunt, et est caput Hydrunti*. **\*\*Hyrceanus**, -a, -um: Suppl. 1,328 *Hircana regio est vocata a silva eiusdem nominis*. **\*iaculus**, -i m.: Comment. 9,720 *iaculi ...]* *iaculando se*.

Suppl. 9,720 *iaculi ...] serpentes volantes sunt: exiliunt enim in arboribus et dum aliquod animal obvium fuerit iactant se super eum et perimunt et ab iactu iaculi dicuntur.* **\*\*Ialysus**, -i m.: Comment. 5,50 *quam (sc. Rhodon virginem) Sol ... trigeminae prolis fecit matrem, Ialisi Camiri Lindi, a quibus condita oppida cognominata sunt.* **Icaria**, -ae f.: Suppl. 8,244 *Icariae ...] ... dicitur ... Icarus Cretensis ibi naufragio interisse et de exitu hominis nomen impositum loco.* **\*Icarius**, -a, -um: Suppl. 8,244 *Icaria insula est una de Cycladibus, quae Icario mari nomen dedit.* Schol. ed. Web. 8,716 *Icarium vocat litus ab Icaro (cfr. p. 806 [«Corrigenda»]), filio Daedali, qui ibi cecidit.* **ichneumon**, -is m.: Suppl. 4,727 *ichneumon Graece vocatur eo quod odore suo et salubria ciborum et venenosa prodantur.* **\*\*Iliacus**, -a, -um: Comment. 6,48 *Iliacos ... m<uros>] ... ab Ilo Ilium conditum.* **\*\*illustris**, -e: Suppl. 6,786 *lustrales ...] illustres.* **\*\*illustro**, -are: Adnot. 3,342 *inlustrat] inlustres facit.* **\*immanis**, -e: Schol. ed. Web. 8,599 *mane dicitur bonum, immanis non bonus.* **\*\*immodicus**, -a, -um (adv. -e): Adnot. 8,71 *immodicos] sine modo* (Adnot. 9,197. Suppl. 9,197). Adnot. 10,137 *inmodice] sine modo.* **\*\*immortuus**, -a, -um: Comment. 3,613 *inmortua] valde mortua.* **\*\*impeto**, -ere: Schol. ed. Web. 4,447 *impetit id est valde petit.* Comment. 6,223 *impetit] cum impetu petit.* Adnot. 6,223 *impetit] id est petit* (Adnot. 6,394); *compositum pro simplici posuit.* **\*improbus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,629 *improba] valde proba.* **\*impune**: Suppl. 4,779 *inpune] id est sine poena* (Suppl. 8,496. Suppl. 9,636). **\*\*incautus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 4,719 *incauto] ... id est valde cauto.* **\*\*incoctus**, -a, -um: Adnot. 6,546 *incoctas] id est valde coctas.* **\*incola**, -ae c.: Comment. 4,397 *incolae qui ad coloniam paratam veniunt.* **\*incolumis**, -e: Schol. ed. Web. 7,594 *sub columen.* **\*increpito**, -are: Schol. ed. Web. 7,606 *increpitans] id est frequenter increpans.* **\*\*incultus**, -a, -um: Suppl. 4,678 *inculto] id est valde culto.* **India**, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,236 *Indus est fluvius, unde India est dicta.* **\*\*indico**, -ere: Schol. ed. Web. 2,4 *indixit id est valde dixit.* **indigena**, -ae c.: Comment. 2,432 *indigenas] inde genitos* (Suppl. 2,432). **\*\*indigestus**, -a, -um: Suppl. 6,88 *digeri dicuntur cibi qui coquendo consumuntur, unde indigesti dicuntur qui cibos habent non coctos.* **\*Indigetes**, -um: Schol. ed. Web. 1,556 *Indigetes dicuntur vel inter deos iam agentes, sicut Cato et alii; vel inde geniti quod dicitur non extranei dii.* Suppl. 1,556 *Indigetes] id est nihilo indigentes. ... Indigetes dicuntur qui ab hominibus in deos translati sunt, ut Romulus et alii.* **\*\*indignor**, -ari: Suppl. 10,444 *indignatur ...] indignum iudicat.* **\*\*indignus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 7,74 *indignum id est valde dignum.* **\*\*indocilis**, -e: Suppl. 5,539 *indocilis est, qui non docetur.* **\*indoles**, -is f.: Suppl. 5,17 *indoles est proprie indicium futurae nobilitatis*

*in pueris, quae necdum est.* \***Indus**, -i m.: Adnot. 3,236 *Indus* ...] *fluvius Indorum*. \*\***infectus**, -a, -um: Suppl. 4,736 *infecta* ...] ... *valde facta*. \*\***infernalis**, -e: Suppl. 7,783 *infera*] *infernal*. \***informis**, -e: Schol. B 2,6 <*informia*> *nondum formata*. Adnot. 2,189 *informes*] *sine forma*. \*\***ingratus**, -a, -um: Suppl. 5,291 *ingrato*] *gratias non referente*. \*\***initio**, -are: Schol. ed. Web. 1,609 *initiare vocatur illud, quod initio fiebat*. \***innocuus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 4,384 *innocuus dicitur, qui nec alii nocet, nec alius sibi*. \***innoxius**, -a, -um: Adnot. 9,892 *innoxia* ...] *cui noceri non possit*. Suppl. 9,892 *innoxia* ...] *cui nocere non possunt serpentes*. \*\***in(n)umerus**, -a, -um: Comment. 2,111 *innumerum sine numero*. \*\***inocciduus**, -a, -um: Adnot. 8,175 *axis inocciduus*] *qui numquam occidit*. Suppl. 8,175 *axis inocciduus*] *qui non occidit umquam*. \*\***insomnis**, -e: Suppl. 5,806 *insomnis*] *id est sine somno*. \***insula**, -ae f.: Suppl. 2,438 <*insulae* ... *dictae*> *eo quod in salo, id est in mari, sint positae* (sim. Schol. ed. Web. 2,685. Schol. ed. Web. 6,25). \*\***insuper**: Comment. 4,303 *super*] *insuper* (Adnot. 4,303). \*\***intentus**, -a, -um: Adnot. 9,473 *ab intendendo dixit intentum, id est qui in altum ire contenderet*. \*\***intutus**, -a, -um: Adnot. 8,651 *intuta* ...] *non tuta; una pars orationis est intuta*. \***invidia**, -ae f.: Suppl. 9,66 *invidia maiore d(eum)*] *id est cui dii plus inviderunt* (sim. Suppl. 9,99). \***invidiosus**, -a, -um: Suppl. 8,394 *invidiosa* (sc. *busta*)] *quae invadeat tibi Crassus*. Schol. ed. Web. 9,505 *invidiosus est, cui homines invident*. \***invidus**, -a, -um: Suppl. 9,358 *invidus, id est invidiam habens*. \***involo**, -are: Schol. ed. Web. 6,588 *involet*] ... *id est in quos artus volet; vel involet id est volare faciat tunc istos penna*. Suppl. 6,588 *involet*] *furtim tollat; nam proprie involare est intra volam claudere; est autem vola medietas palmae*. \*\***Iolcus** (-os), -i m.: Schol. ed. Web. 3,192 *ideo dicit Haemoniam* (sc. *Iolcon*), *quia alia Iolcos est, cuius habitatores venerunt in Haemoniam, et fecerunt ibi civitatem, quam prisco nomine vocaverunt*. \***Ionicus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,625 sub (*H*)*adriaticus*. \***Ionius**, -a, -um: Suppl. 1,103 *Ionium mare dictum ab Io Inachi regis filia, quae a Iunone in vaccam conversa mare, quod nunc ab ea Ionium dicitur, transiens ad Aegyptum pervenit ibique postea regina Isis fuit* (sim. Suppl. 3,3 ... *in vaccam ab Iove conversa, oestro ab Era immisso* ...). Comment. 6,27 *Ionium* ...] ... *quoniam illud Io transnavit*. \*\***irriguus**, -a, -um: Comment. 4,296 *irrigui*] *qui rigari potest* (Adnot. 4,296 *inrigari possit*). \*\***irritus**, -a, -um: Comment. 4,47 *irritus*] *quod non rite ascenderat et nihil valuit*. **Italia**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,25 *italus bos, unde Italia boves habens*. \*\***iugulatio**, -nis f.: Schol. B 2,129 *iugulo*] ... *id est iugulatione*. \*\***Iuleus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,197 *bene gentis Iuleae, quia ipsorum gens ab Iulo, Aeneae filio*. Suppl. 1,197 *Iuleae dicit ab Iul[i]o filio Aeneae*. Suppl. 9,995 *gentis Iuleae*]

ego *Iulius*. **Iulius**, -i m.: Suppl. 1,197 *a quo* (sc. *Iulo*) *Iulius dictus est*. \***Iuno**, -nis f.: Suppl. 1,576 *iniquam Iunonem dixit, quamvis Iuno a iuvando dicta sit*. \***Iuppiter** (Iovis), Iovis m.: Suppl. 6,427 Iovis] *Iovis dicitur quasi iavis id est universalis vis*. Suppl. 8,858 *Casio ... Iovi*] *Aegyptio: nam variae gentes deos suos ob maiorem dignitatem Ioves vocabant*. \***iustitia**, -ae f.: Suppl. 9,192 *iusti*] *iustitiae*. \***iustitium**, -i n.: Schol. ed. Web. 2,18 *iustitium dicitur quasi iuris statio, scilicet ubi ius cessat; et quia ibi hoc fit, iniustitia sequitur. ideo accipitur iustitium pro communi luctu. ... iustitium*] *quasi statio iuris, quia stare id est cessare coepit*. Adnot. 2,18 *iustitium ... dicitur publicus luctus ab eo, quod ius taceat* (Schol. ed. Web. 2,18 add.: *quasi ius tacitum*). Schol. B 2,18 *iustitium est iuris status, cum indicto bello ad arma curritur, nec iura aguntur. ... iustitium quando ius stat nec agitur; sicut solstitium solis statio. ponitur autem pro luctu ... ; et re vera ubi iustitia stat, id est relinquitur, luctus esse potest* (sim. Suppl. 5,32). Suppl. 2,18 *iustitium*] *... publicus luctus, velut ex mortalitate vel bello; dictum quia ius tacet*. Suppl. 5,116 *iustitium dicitur quasi iuris statio* (Schol. ed. Web. 5,116 *stadium*), *vel tacitum ius*. \*\***Ixionidae**, -arum m.: Schol. ed. Web. 6,386 *Ixionidas vocat* (sc. *Centauros*) *ab Ixione, consecretario Iovis, cui volenti concumbere cum Iunone opposuit nubem, unde etiam nubigenae dicuntur*. Adnot. 6,386 *Ixionidas*] *de Ixione procreatos*. Suppl. 6,386 *Ixionidas ...*] *Centauri ... Ixionis et nubis filii sunt*. \*\***labo**, -are: Adnot. 6,93 *labant ...*] *labuntur et pereunt*. **lacer**, -a, -um: Adnot. 2,31 *laceras*] *laceratas* (Adnot. 6,315. Suppl. 8,737. Suppl. 8,755). \*\***Lacinium**, -i n.: Schol. B 2,434 *Lacinium ... dictum a quodam latrone ibi sepulto, quem Diomedes interfecit*. Suppl. 2,434 *Lacinius fuit quidam latro depopulans regionem, qui occisus ibi et sepultus loco nomen dedit*. \***Lacinius**, -a, -um: Schol. B 2,434 *Lacinia nympa ipsa est Iuno, quae aput Lacinium colitur*. Suppl. 2,434 <*Lacinium*> *civitas est Graeciae. Iunonis Laciniae templum secundum quosdam a rege conditore dictum, secundum quosdam a latrone Lacinio, quem Hercules occidit et loco expiato Iunoni templum constituit. ... Lacinia a lacerando dicuntur, eo quod naves ibi frangerentur seu periclitarentur*. \***Lag(a)eus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,684 *Lagus fuit rex Aegypti, qui regnavit iuxta Nilum; et ideo dicit Lagaei Nili*. Schol. B 1,684 *Lagei*] *id est Aegyptii, a Ptolemaeo Lagi filio, sive Lagus dictus est quidam rex Aegypti, a quo Aegyptus Lagaea dicta est. A Ptolemaeo rege Aegypti, qui dictus est Lages, dictus est Lagaeus Nilus*. Suppl. 1,684 *Lagaei*] *a Lag[ae]o patre Ptolomaei. ... Graece lagos dicitur lepus, inde dicitur Lageum mare quia est ibi scopulus similis leporis*. Adnot. 8,692 *ultima L<ageae>* (sc. *stirpis proles*)] *... o Ptolomae, qui es Lagi proles ultima ... . a Lago enim nati sunt Ptolomei*. \*\***largus**, -a, -um:

Adnot. 7,225 *largus habenae*] *qui currentibus equis laxiores habenas largiatur*. \*\***Larisa**eus, -a, -um: Comment. 6,355 *Larisa* ...] unde «*Larisa*eus *Achilles*» (Verg. *Aen.* 2,197 = 11,404). \*\***latebra**, -ae f.: Suppl. 8,780 *latebras*] *id est ubi lateat*. \*\***Latialis**, -e: Schol. ed. Web. 1,198 *Latialis* (sc. *Iuppiter*)] *Italiensis datur intelligi, quia et alter Cretae colitur. quia praeest Latio*. Suppl. 1,198 *Latialis*] *Italiensis. quia maxime colebatur in Latio*. \***Latinae feriae**: Adnot. 1,550 *Iovi Latiali sacrificia fiunt, unde Latinae feriae nuncupantur*. **Latium**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,9 *Latium a latendo, quia Saturnus ibi latuit*. \***laurus**, -i (-us) f.: Suppl. 1,287 *dicitur ... laurus quasi laudus, d in r commutata*. \*\***laxo**, -are: Suppl. 6,567 *laxavit*] *laxiora fecit*. \*\***legalis**, -e: Schol. ed. Web. 3,56 *legale* (sc. *verbum*) *dicitur, quo utuntur in legibus*. \*\***Leleges**, -um (-i, -orum) m.: Suppl. 6,383 *Lelegum*] ... *Lelegi quasi sine lege*. \*\***lemniscatus**, -a, -um: Schol. B 2,19 *sub fascis*. Suppl. 5,389 *fascies dicuntur lemniscatae coronae, id est lemniscis circumligatae; lemnisci autem fasciolae erant*. \*\***Lepidi**, -orum m.: Suppl. 7,583 *Lepidi et Metelli familiae Romanorum erant, ab eo qui primus dictus est Lepidus et Metellus; similiter Corvini et Torquati*. \***Lethaeus**, -a, -um: Schol. B 3,28 *Lethaeae*] «*Lethe*» *fluvius infernalis*. \***Lethe**, -es f.: Adnot. 6,769 *Lethes*] τῆς Λῆχης (Schol. ed. Web. 6,769 add.: *oblivionis*). \*\***levo**, -are: Adnot. 7,275 *levabit ... leviolem faciet* (Suppl. 7,275). \*\***libertas**, -tis f.: Adnot. 3,146 *libertate ergo dixit dum liber est*. \***liburna**, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,534 *Liburni sunt populi, qui fuerunt inventores parvularum navium*. Suppl. 3,534 *liburnae*] *naves negotiatorum a Libiis dictae*. \***Libya**, -ae f.: Suppl. 1,368 *Libia dicitur quasi lipsia* (Schol. ed. Web. 1,368 *lipuîa*) *id est egens pluviae*. \*\***Libycus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 8,862 *Libycum mare ideo dicit, quia mare de Libya huc impellitur*. \*\***licitus**, -a, -um: Suppl. 6,715 *licet*] *licitum est*. \*\***Ligur**, -is m.: Schol. ed. Web. 1,442 *Ligur dictus a civitate*. \*\***Lilybaeus**, -a, -um: Suppl. 4,583 *Lilybaeo litore ...*] *Siciliensi: nam Lilybaeum promuntorium Siciliae est*. \*\***Lindus**, -i f.: Comment. 5,50 *sub Ialysus*. \*\***lineus**, -a, -um: Suppl. 9,159 *lino*] *linea veste*. \***lingua**, -ae f. («*tongue of land*»): Suppl. 2,614 *linguam dixit terram angustam, quae se in mare extendens deficit paulatim. in modum linguae est illa terra*. \***lituus**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,236 *lituus, quo vocantur milites ad lites*. \*\***Loxos**, -i m.: Suppl. 5,225 *Apollo Loxos dicebatur, id est dubius, eo quod lubrica responsa dabat*. **Luca bos**: Suppl. 9,732 *hos* (sc. *elephantos*) *boves Lucas dictos ab antiquis Romanis: boves quia nullum animal grandius videbant, Lucas quia in Lucania illos primus Pyrrus obie*cit in proelio Romanis. \***Lucifer**, -i m.: Schol. ed. Web. 2,725 *Lucifer*] *qui auctor est lucis*.

\***luctificus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 7,2 *luctificus] designans luctum; id est faciens luctam contra firmamentum*. \***lucus**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,454 *lucis] lucidis locis*. \***ludibrium**, -i n.: Adnot. 8,710 *ludibrium pelagi] unde mare ludat*. \*\***lunaris**, -e: Schol. ed. Web. 1,414 *lunares horas vocat, cum luna oritur vel occidit*. Schol. ed. Web. 6,669 *virus lunare] spumam dicit, quam luna effundit de se in terram*. \***lupatum**, -i n.: Schol. ed. Web. 4,758 [*lupata] sunt frena ad modum luporum dentes habentia*. Suppl. 4,758 *lupatum genus est freni dictum a lupo, quod similitudinem dentium lupinorum habeat*. \***lustrum**, -i n.: Suppl. 1,283 *lustrum quinquennale tempus dicebatur, quo Roma lustrabatur id est purgabatur*. Schol. B 1,593 *lustrum] lustratione*. *Lustrum quinquennale tempus quo peracto lustrabant civitatem id est cum facibus circumdabant*. \***Lyaeus**, -i m.: Suppl. 1,675 *a vino ... Liber pater <Lyaeus> dictus est eo quod mentem leniat*. \***lymphaticus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,496 *quidam morbus est, quo si tanguntur canes, fugiunt aquam et dicuntur lymphatici katà ~ntífrasin eo quod minime utantur aqua* (sim. Schol. ed. Web. 6,671); ... *lymphatici dicuntur, vel quia lympham vitant, vel quia lympham in fronte habere dicuntur*. \***lymphatus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,496 *lymphata] id est furiata; tractum est ab his, qui lympham id est liquore inebriati furiunt*. \***lyncurius**, -i m. (-um, -i n.): Suppl. 6,672 *dicunt urinam lyncis converti in duritiam pretiosi lapidis, qui lincurius appellatur*. \*\***Macetae**, -um m.: Adnot. 5,2 *Macetum] Macedoniam dicit*. \***Macrobiani**, -orum m.: Suppl. 10,280 *Macrobios, qui diu vivunt*. \***magal**, -is n.: Suppl. 2,89 *magal lingua Afrorum villa dicitur*. \*\***magicus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,224 *magicas* (sc. *linguas*)] ... *verba Phoenicum, quia magi erant*. Schol. ed. Web. 6,577 *illi dei vocantur magici, qui magorum adiutores erant*. \*\***Maiorica**, -ae f.: Suppl. 1,229 *Baleares insulae Hispaniae sunt, Afrosiades et Gimnaside maior et minor, unde et eas vulgus Maioricam et Minoricam nuncupant*. \*\***Mal(i)iacus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,367 *Malea est civitas, unde Maliacum mare dicitur*. Comment. 6,367 *Malliacas ... a<quas>] a Malleo* (Suppl. 6,367 *Mallio*) *promunturio dictum est mare*. Suppl. 6,367 *Mallos civitas, unde Malliacas scilicet aquas*. **malo**, malle: Suppl. 3,140 *malint] magis velint*. \***manica**, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,565 *manicas vocat uncas, factos in modum manus*. Suppl. 3,574 *manicas ... , eo quod in modum manus naves capiant*. \***manip(u)lus**, -i m. (mil.): Schol. ed. Web. 1,296 *maniplus dicitur, qui signa fert; ante usum enim signorum foeni manipulos praeferebant; nam tempore Romuli hoc factum est, cum respublica pauper esset adhuc* (cfr. Suppl. 4,31). \***Mareotis**, -dis: Adnot. 9,154 *Mareotis palus Aegypti, unde*

*sunt uvae dictae a Vergilio (georg. 2,91), quod illic iuxta tales nascantur «sunt et Mareotides albae». \*Marsya(s), -ae m.: Suppl. 3,206 Celaenae] ... civitas Lydorum, in cuius antro Marsia victus ab Apolline «est» et supplicio affectus; de cuius sanguine natus est fluvijs cum eius nomine dictus (sim. Schol. ed. Web. 3,207 Marsya est civitas Lydorum, ...). Adnot. 3,207 de sanguine ... Marsiae hic fluvijs (sc. Marsias) factus dicitur. \*\*Martius, -a, -um: Adnot. 7,146 Marcius] qui Marti fiebat. Massagetae, -arum m.: Suppl. 2,50 dicti Massagetae quasi graves Getae id est fortes; nam sic Livius (frg. 73 W./M.) argentum grave dicit id est massas. Massilia, -ae f.: Suppl. 3,339 Massiliam condiderunt (sc. Phocenses) et ex nomine ducis nuncupaverunt. \*\*Massylia, -ae f.: Schol. ed. Web. 4,682 videtur inde vocari Massylia, quod de hac Massylia illuc ivissent, qui terram illam ceperunt (Weber: «Confundit commentator Massiliam cum Massylia»). \*mausoleum, -i n.: Schol. ed. Web. 8,697 Mausolus fuit rex Aegypti; cuius sepulcrum uxor paravit gemmis et auro; et inde post sunt vocata nobilium sepulcra mausolea. Suppl. 8,697 mausolea sunt sepulcra seu monumenta regum a Mausoleo rege Aegyptiorum dicta; nam eo defuncto uxor eius mirae magnitudinis exstruxit sepulcrum, in tantum ut usque hodie omnia monumenta pretiosa ex nomine eius mausolea nuncupentur. \*Mavors, -tis m.: Suppl. 10,206 Mavors] id est Mars. \*Medicus, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,49 Medica agmina vocat Medorum agmina (sim. Schol. ed. Web. 8,368). Adnot. 2,49 Medica] Medorum gens in oriente. Schol. B 2,49 Medica] Medorum. \*Medusa, -ae f.: Comment. 9,626 Medusa quondam speciosa virgo Minervae crinibus suos anteposuit. qua re indignata dea eius crines in serpentes convertit tribuitque ei ut suo aspectu homines in saxa mutaret. \*Megaera, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,577 Megaeram] quasi malum gerens. Suppl. 6,730 est ... Megaera una Furiarum; ... . interpretatur autem Megaera megale eris, id est magna contentio. \*\*Meleagreus, -a, -um: Suppl. 6,365 Meleagream (sc. Calydonia)] ubi Meleager regnavit. a Meleagro condita. \*Melo, -nis m.: Suppl. 2,417 Nilus] ipse est Geon paradysi fluvijs, qui Latine Melo vocatur. Comment. 10,215 sciendum Nilum Latine Melonem dici, sicut Atlas Latine Telamo dicitur. \*Memnonius, -a, -um: Adnot. 3,284 Memnoniis] a Memnone, Aurorae filio, id est orientalibus. \*\*Memphis, -is f.: Suppl. 8,478 Memphis] interpretatur querela. \*\*Menetus, -i m.: Schol. ed. Web. 1,405 dicitur Menetus, quasi Monetus, a μόνος, quod est unus, quia non fuit Herculi unus par in virtute. \*\*mentor, -is m.: Comment. 1,382 mentores dicuntur et metiendo frumenta qui mittuntur per provincias. \*\*menstruus, -a, -um: Adnot. 5,399 menstruus consul, qui solo mense Ianuario dignitate consulis uteretur, sive de suffectis consulibus dicit, qui per menses singulos*



*procreantur*. Suppl. 5,399 *ideo dicit menstruus consul, quia non fuit nisi per unum mensem*. \***mensura**, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,100 *mensura] id est ... metiebantur*. \***meridianus**, -a, -um: Comment. 1,16 *quaque dies medius] meridianam plagam demonstrat* (sim. Suppl. 1,16. Adnot. 9,606). \***Mesopotamia**, -ae f.: Suppl. 3,257 *duo flumina Tigris et Eufrates ... Mesopotamiam mediam inter se terram faciunt, unde et Mesopotamia dicitur: nam mesos medius, potamos fluvijs apud Graecos dicitur*. Schol. B 3,258 *hinc Mesopotamia dicitur, quod media sit inter duo flumina. meson medium, potamos fluvijs*. \***Metelli**, -orum m.: Suppl. 7,583 sub *Lepidi*. \*\***Me(t)tis**, -is (Menetis) f.: Schol. ed. Web. 1,419 *dixit Menetis pro Metis, causa metri*. \*\***microcosmus**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,457 *vocamur microcosmus id est minor mundus*. \*\***minax**, -cis: Suppl. 1,524 *minaces] minas inferentes* (Suppl. 1,621). Comment. 5,364 *minans est qui ad tempus, minax qui semper*. \*\***Minicum**, -i n.: Suppl. 6,126 *Minici] ... oppidum Epyri quod fecit Micianus*. \*\***Minoius**, -a, -um: Adnot. 3,163 *Minoia Creta ...] ... Minoia ... dixit a rege Minoe*. Schol. B 3,163 *Minoia Creta] a Mineo rege dicta, ubi ipse regnavit*. Suppl. 3,163 *Minoia Creta] insula. ubi Minous rex fuit*. Suppl. 5,406 *Minoia (sc. tecta Brundisii) Cretensia; apud Cretam enim Minos regnavit, unde venerunt hi qui Brundisium construxerunt*. \*\***Minorica**, -ae f.: Suppl. 1,229 sub *Maiorica*. \*\***mirator**, -is m.: Adnot. 9,807 *miratorique Catonis] id est qui Catonem miraretur*. \***miserabilis**, -e: Schol. ed. Web. 7,121 *miserabile] dignum miseratione*. \*\***misereor**, -eri: Adnot. 7,701 *miserrere tui (sc. soceri)] miseri*. \*\***missile**, -is n.: Suppl. 7,485 *missile est omne quod mittitur de manibus* (Schol. ed. Web. 7,485 *manu*), *scilicet tela, hastae et cetera huiusmodi*. \***modicus**, -a, -um: Adnot. 7,267 *modicum] cum modo viventem*. \***moenia**, -um n.: Suppl. 1,468 *moenia] dicta quasi munia eo quod muniant*. \***Moesia** (Mess-), -ae f.: Schol. ed. Web. 3,203 *Messia dicta a fertilitate messium; est regio iuxta Danubium*. \***mola**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,610 *mola, ubi ferrum molitur et acuitur*. \***molaris**, -e: Schol. B 2,187 *mole ruinae] id est ... molari lapide*. \***Molossia**, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,180 sub *Chaonia*. \***momentum**, -i n.: Schol. ed. Web. 3,56 *momenta dicuntur quasi movimenta* (Schol. ed. Web. 4,3. Schol. ed. Web. 4,819. Schol. ed. Web. 7,117). \*\***monarchos**, -i m.: Suppl. 5,383 *monarchos ... , id est unus princeps*. \***moneta**, -ae f.: Suppl. 6,404 *moneta dicitur a monendo, eo quod ammoneat monetareos, ne falsissimos denarios faciant, qui Graece † paraximi (Cavajoni: parasenoi [i. e. paráshma nomísmata]) dicuntur*. \***Moneta**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,379 *quae (sc. Iuno Moneta) tunc vocata est Moneta ideo, quia, dum Senones Galli cepissent Romam, clamavit quidam anser in*

*Capitolio, ad cuius vocem surrexerunt custodes. quod dixerunt factum admonitu Iunonis; et ideo fecerunt aeneum anserem in templo illius, et propter istud factum vocata est Moneta a monendo.* Suppl. 1,380 *Moneta ... est dicta Iuno eo quod monuit nocte per anserem Romanos de adventu Gallorum, ne Capitolium introirent* (Suppl. 6,404). \***monile**, -is n.: Schol. ed. Web. 2,363 *monile decens est a moneo, nes; et debet monere nuptam se tantum exponi uni.* \***Monoecus**, -i m.: Suppl. 1,405 *Monoecus dictus est Hercules vel quia pulsus omnibus solus illic habitavit, vel quia in eius templo numquam aliquis deorum simul colitur, sicut in Iovis Minerva et Iuno, in Veneris Cupido.* Schol. ed. Web. 1,408 *Monoecus dicitur Hercules, eo quod solus habeat templum, nec cum aliquo deorum voluit habere templum commune.* \***montanus**, -a, -um: Adnot. 4,52 *montana, quae sunt in montibus loca.* \*\***Monychus**, -i m.: Comment. 6,388 *Monice] Graeci Μόνυχον, quod una sit eius ungula.* \*\***mora**, -ae f.: Schol. ed. Web. 6,217 *moras] id est ferrum, quod morabatur illum.* Suppl. 6,675 *sub echenais.* \*\***moribundus**, -a, -um: Adnot. 6,86 *moribundus] moriens.* Suppl. 6,86 *moribundus] similis morienti.* \*\***Moróa**, -ae f.: Schol. ed. Web. 4,333 *Meroen ... insulam Nili, in qua vinum Moróa nascitur.* \*\***motus**, -us m.: Suppl. 8,848 *terrae tecta m<o>-venti] terrae motui.* \***Mulciber**, -i (-is) m.: Schol. ed. Web. 1,545 *Mulciber] quasi mulcens ferrum Mulcifer.* \*\***multifidus**, -a, -um: Adnot. 2,687 *multifidas (sc. faces)] alii accipiunt, quod multum fidant ignibus suis. sed melius accipimus, quod multum fissas iaciunt.* Schol. ed. Web. 3,202 *multifidi (sc. Histri)] id est multum divisi. quia finditur in septem ostia.* \*\***multitudo**, -inis f.: Schol. ed. Web. 8,308 *multumque] multitudo.* \*\***munerarius**, -i m.: Suppl. 4,709 *muneribus] ... inde munerarii dicuntur, qui offitia in teatro administrant.* \*\***munia**, -um n.: Schol. ed. Web. 4,700 *munia] ... munimina.* \*\***Munychius** (-ni-), -a, -um: Comment. 3,182 *Athenis tertia pars portus Munichia vocatur, ubi est templum Dianae Munichiae.* \***muralis**, -e: Schol. ed. Web. 1,358 *sub civicus.* Adnot. 6,199 *muralia (sc. pondera saxi)] quibus muri exstruuntur, ut solidi sint.* \***murra**, -ae f.: Adnot. 4,380 *murra genus ligni, quod dat odores, ut Virgilius (Aen. 12,100) «murraque madentis» (Cfr. Comment. 4,380 murrā alii exponunt gemmā, alii genus ligni, unde fiunt pocula odorata). hic ergo murrā poculi genus accipimus de hoc ligno facti.* \*\***murratus**, -a, -um: Suppl. 4,380 *alii dicunt murrā esse genus ligni, unde fiunt pocula odorata, unde murratum dicimus vinum.* \*\***murrinus**, -a, -um: Suppl. 4,380 *murra genus est vitri optimi, unde et murrina pocula dicuntur.* \***musculus**, -i m. (anat.): Schol. ed. Web. 9,771 *femorum ... musculus ...] musculus est quasi parvus mus.* \*\***Mycenaeus**, -a, -um: Adnot. 6,74 *Myceneae (sc. Dianae)] quae apud Mycenae colitur propter Orestem,*

*qui de Mycenis fuit.* \*\***Mytilenaeus** (Mityl-), -a, -um: Schol. ed. Web. 5,786 *Miletus fuit filius Apollinis, et venit in Lesbion insulam ... et ab illo fuit nominata insula illa.* Adnot. 5,786 *Mitileneas*] *ipsius Lesbi, ubi est Mitylene.* Schol. ed. Web. 8,109 *Mitylenaeum* (sc. *vulgus*) *vocatur a Mileto filio Apollinis.* Suppl. 8,109 *Mytilenaeum*] *Mytilene civitas est Lesbi.* \*\***Nabat(h)aea**, -ae f.: Suppl. 4,63 *Nabathaea regio a Nabeth filio Ismael nuncupata.* \*\***Nabat(h)aeus**, -a, -um: Comment. 4,63 *Nabateis ...] orientabilibus. Nabatae gentes orientalis regionis.* Suppl. 4,63 *alii dicunt quod Nabis sit civitas Syriae, vel regis Syriae nomen, unde Syri Nabathaei dicuntur.* \***Nar**, -is m.: Schol. B 1,475 *Nar fluvijs dictus eo quod ad similitudinem narium ab uno fonte descendens in duo flumina dividatur.* \***natrix**, -cis f.: Schol. ed. Web. 9,720 *natrix*] *quia natat.* **natura**, -ae f.: Schol. ed. Web. 9,301 *natura hic accipitur, quod facit ita nasci.* \*\***naufragium**, -i n.: Suppl. 1,503 *naufragium a fractu dicitur navis, quasi navifragium.* \***navale**, -is n.: Schol. ed. Web. 3,182 *sunt ... navalia loca, ubi naves stant* (Suppl. 3,520 *stabant*) *vel fabricantur* (Schol. ed. Web. 3,755 *vel ubi sunt.* Suppl. 3,755 *vel ubi fiunt*). Schol. ed. Web. 3,520 *navale vocat illum locum, ubi naves reponebantur, scilicet portum.* \*\***nebulosus**, -a, -um: Adnot. 6,91 *nebulosis*] *nebula completis.* \*\***nec**: Suppl. 2,320 *divide nec in non et et.* \***nefandus**, -a, -um: Suppl. 6,353 *nefandae*] *quasi non fandae: unde non licet fari.* \*\***Nem(e)aeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,655 *Nemaeum*] *quia in Nemea insula ab Hercule interfectus est leo.* Suppl. 1,655 *ideo Nemeum, quia Nemea in silva ab Hercule interfectus est leo.* Schol. ed. Web. 1,662 *leonem vocat Nemeum a Nemea silva.* Comment. 4,612 sub *Cleonaeus*. \*\***Nemesis**, -is f.: Suppl. 5,233 *nemo Graece, Latine tribuo: hinc Nemesis divina providentia, quae cunctis suum tribuit.* \*\***nemoralis**, -e: Adnot. 6,75 *nemoralis*] *nemoribus occupata.* Suppl. 6,75 *nemoralis*] *nemoribus plena.* \*\***Nepheleias**, -dis: Adnot. 9,956 *Nepheleias*] *nomen a gente.* \***Nicopolis**, -is f.: Suppl. 5,479 *Leucas mons est altissimus in promuntorio Epiri, iuxta Ambrachiam civitatem, quam Augustus Nicopolin appellavit, victis illic Antonio et Cleopatra.* \***Ninus** (-os), -i m.: Schol. ed. Web. 3,215 *Ninos est civitas Syriae, quam Ninus fecit.* Schol. B 3,215 *Ninos*] *civitas Syriae a Nino constructa; ideo «felix» quia a constructore vocatur.* \*\***nisus**, -us m.: Schol. ed. Web. 6,482 *dicitur nisus, quia circa eam (sc. terram) nituntur omnia elementa.* \*\***nocturnus**, -a, -um: Adnot. 3,499 *nocturni ...] id est per noctem* (Suppl. 4,700. Suppl. 4,732). \*\***nota**, -ae f.: Suppl. 8,711 *una nota est*] *id est in uno damno notus erat, ... . nota*] *notitia.* \*\***nubigena**, -ae: Schol. ed. Web. 6,386 sub *Ixionidae*. \***Numidae**, -arum m.: Suppl. 4,746 *dicendo Numidas bene subintulit fugaces, quasi verbum de verbo: nam Numidae instabiles interpretantur*

(sim. Suppl. 8,287). \***Nysaeus**, -a, -um: Suppl. 1,65 *Cirrha et Nisa duo montes sunt pleni poetis sed in Cirrha Apollo templum habet ... , Bacchus vero in Nisa ideoque Nisaeus vocatur; inde dicit Cirrhaea id est Apollinea*. Schol. ed. Web. 8,227 *Nysaeus vocatur (sc. Hydaspes) a Nysa civitate vel patria*. Comment. 8,227 *Niseus Idaspes] a Nyso monte Indiae ortus*. Adnot. 8,227 *Niseus Hydaspes] fluvius ex Nysa, Indiae monte, descendens* (Schol. ed. Web. 8,227 add.: *et inde Nysaeus dicitur*). \*\***Nyseius**, -a, -um: Adnot. 8,801 *Nyseia] mons Nysa in India, ubi Liberi tumulus esse perhibetur*. Suppl. 8,801 *Nyseia] de Nisa monte. Nysa mons est Indiae ubi Liber dicitur esse nutritus*. \***ob(i)ex**, -(i)icis m./f.: Schol. ed. Web. 10,246 *obiice] obiectione*. \*\***oblino**, -are: Adnot. 6,364 *oblumat ... limo implet*. Suppl. 6,364 *oblumat] limo superducit*. \***obnoxius**, -a, -um: Suppl. 2,402 *obnoxia] quasi obnixa*. \*\***occido**, -ere, -casum: Comment. 5,4 *cadens occidens*. \***oceanus**, -i m.: Suppl. 1,370 *okys Graece, Latine velox dicitur; inde oceanus a velocitate undarum*. \***ocior**, -us: Schol. ed. Web. 1,229 *ocior ... ] ... primitivum huius comparativi est ὤκιος, et est Graecum nomen*. Suppl. 1,230 *ocior comparativus fit a positivo Graeco okys, id est velox*. \*\***Oedipodians**, -a, -um: Suppl. 8,406 *Oedipodians ... T<hebas>] unde Oedipus fuit*. Schol. ed. Web. 8,407 *Oedipodians vocat ab Oedipo*. \*\***Oetaeus**, -a, -um: Suppl. 7,807 *Oetaeo ... ] ... de Oethe monte*. **Ogygius**, -a, -um: Schol. B 1,675 *Ogygio] ... Thebano, a rege*. \*\***Olympiacus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 4,614 *Olympiacae (sc. palaestrae)] sicut fit in Olympo monte, ubi curritur stadium*. Comment. 4,614 *Olympiae ... apud Elidem civitatem agon et ludi exerceri solent*. Suppl. 4,614 *Olimpus mons est, in quo Iovis Olimpiacus colebatur, unde Olimpiaca palestra dicebantur quae in eius honore fiunt*. \***Olympus**, -i m.: Schol. B 2,398 *Olympus mons est Phrygiae vel Ciliciae, cuius cacumen nubes excedit. unde Olympus dicitur quasi Ololampos idest totus incendens*. \*\***omentum**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,625 *omenta augmentum vocatur aruspicum verbo*. \*\***onychinus**, -a, -um: Comment. 10,117 *onix] onychinus lapis*. \*\***Opiterginus**, -a, -um: Comment. 4,462 *Opiterginis colonis] Opitergium oppidum est, quod cum Caesare sentiebat contra Pompeium*. \***Orcus**, -i m.: Suppl. 6,433 *Graece Orcus dicitur a verbo ὀρκῶ id est iuro: quasi enim iurat Pluto nullum se dimissurum*. \***Orion**, -is m.: Schol. ed. Web. 1,665 *Enipeus evocavit deos ad convivium, et conquestus est, quod non haberet filium. qui omnes minxerunt in corio bovino, et inde natus est, et inde vocatus est Orion, quasi de urina natus*. Schol. B 1,665 *Orion quidam puer, cui nomen ab urina impositum est*. \*\***orsus**, -a, -um: Suppl. 2,241 *orsus] ... participium sine origine verbi*. \*\***paciscor**, -i : Schol. B 2,515 *paciscor ...*

*pacifico ... significat.* \***Paean**, -is m.: Schol. B 1,678 *Paean*] *Apollo, a monte.* Schol. ed. Web. 5,82 *paeanes sunt proprie laudes Apollinis, factae propter Pythona, quem interfecit; et inde vocatur Paeon.* \*\***paedor**, -is m.: Schol. ed. Web. 2,73 *paedor est proprie foetor pedum.* Suppl. 2,73 *paedor*] ... *pedicularis morbus.* \***paelex**, -icis f.: Suppl. 3,23 *pelex ... dicta quod animos alterius mariti pelliciat vel quod pelle illiciat, id est pulcritudine suae pellis decipiat.* \*\***Pagasaesus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,717 *Pagasum est oppidum, ubi fuit facta (sc. Argo), et inde vocatur Pagasaea* (Schol. ed. Web. 6,400). Suppl. 6,400 *Pagasaeo litore*] *Pagasa civitas vel mons Thessaliae. Pegasa autem mons est.* \*\***Palaestinus**, -a, -um: Suppl. 5,460 *Palaestinus harenas*] *id est harenas Palestini maris; mare autem etiam a provinciis nomen sumit.* \***palaestra**, -ae f.: Suppl. 4,614 *palaio Graece luct[at]or, inde palestra luctatio* (sim. Suppl. 7,271). \***palatium**, -i n.: Schol. B 3,103 *palatia*] *quae erant in Palatio.* \***Palinurus**, -i m.: Adnot. 9,43 *ubi sepultus loco nomen inposuit* (sc. *Palinurus*; sim. Suppl. 9,42). **Pallas**, -dis f.: Suppl. 7,150 *Pallene insula est in Tracia, in qua Pallas nutrita est, a qua et Pallas vocatur.* \*\***Pallen(a)eus**, -a, -um: Comment. 7,150 *Pallenea Iovi mutavit fulmina Cyclops*] *a Pallante gigante, quem Pallas fulmine patris occidit, vel a Pellene regione Thessaliae: ... etiam ibi fulmen fabricatur Iovi.* Adnot. 7,150 *Pallenea Iovi*] *a Pallene, civitate Thessaliae, ... ; ibi Iovi a Cyclopibus sunt fulmina fabricata.* Suppl. 7,150 *Palleneae*] *a loco ubi fulmina fiebant. Pallene insula est in Tracia.* \*\***Pannonis**, -dis: Suppl. 6,220 *Pannonis*] *gentile est ut Thessalis, ... Pannonia est regio Italiae.* \*\***Paphius**, -a, -um: Comment. 8,458 *Paphos est oppidum Cypri quod praecipue Venus diligit. in quo ipsa religiosissime colitur, propter quod Dionen ibi Iuppiter compressam huius Veneris matrem reddidit. quam Paphii velut alumnam suam colunt. unde Paphia nominatur.* \*\***Paraetionium**, -i n.: Suppl. 10,9 *Paraetionium civitas a Pharetonio monte Aegypti, qui est in ea parte Aegypti quae est contra Syrtes.* \*\***Paraetionius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,295 *Paraetionias*] *ab oppido, quod iuxta Syrtes est.* Adnot. 10,9 *Pare[h]oniam*] *a monte Paretonio, qui est in Aegypti parte qua Syrtes* (sim. Suppl. 10,9). \*\***Parrhasis**, -dis: Schol. ed. Web. 2,237 *Parrhasia est terra, unde illa (sc. Helice) dicitur Parrhasis.* Comment. 2,237 *Parrasis ... E[lice] ...*] *Parrasos urbs Arcadiae, unde Callisto quae septentrionalem circulum habet.* \***Parrhasius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 9,659 *pennae Parrhasiae, id est pennae Mercuriales, id est alae a civitate, in qua natus fuit.* Adnot. 9,660 *Parrhasiae pennae a Parrhasia civitate, ubi natus Mercurius colitur.* Suppl. 9,660 *Parrhasiae*] *Arcadicae. Pharrasia septentrionis regio de qua fuit Perseus.* \*\***partus**, -a, -um: Suppl. 5,373 *parta*] *pro parata.* \***parumper**: Comment.

4,742 *parum*] *pro parumper*. \***Pelethronius**, -a, -um: Suppl. 6,387 *Pelethroniis*] *Thessalicis*. *Peletronium oppidum est Thessaliae, ubi primum domandorum equorum repertus est usus*. \*\***Peliacus**, -a, -um: Suppl. 7,481 *Peliacis* ...] *in Pelio monte*. \*\***Pellaeus**, -a, -um: Schol. B 3,232 *Pellaeus dicitur Alexander a Pella civitate, quam ipse condidit* (sim. Schol. ed. Web. 3,233 ... *fecit*). Adnot. 3,233 *Pella civitas Macedoniae, ubi Alexander Macedo natus est, quem nunc Pelleum dicit poeta ductorem* (sim. Schol. ed. Web. 8,237). Suppl. 5,60 *Pellaeo* (sc. *diademate*)] *Aegyptio*. *Pellaeus fuit rex Aegypti, a quo Aegypti*ci* dicti sunt Pellaei*. Suppl. 8,237 *Pellaeum* (sc. *Zeugma*)] *quia Alexander de Pella civitate fuit* (sim. Suppl. 9,153). Suppl. 10,20 *qui* (sc. *Philippus*) *Pellaeus dictus est a Pella civitate Macedoniae*. \*\***Pelopeus**, -a, -um: Comment. 7,778 *Pelopeus quod a Pelope genus ducit*. Suppl. 7,778 *Pelopeus* ...] *a Pelope originem ducens*. \***Pelorum**, -i n.: Suppl. 2,438 *Pelorum est Siciliae promuntorium respiciens Aquilonem, secundum Salustium* (*hist. frg.* 4,29) *a gubernatore Hannibalis dictum ibi sepulto*. \*\***Pelusius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 8,466 *Pelusium est oppidum, unde adiacens mare nominatur*. \***percontor**, -ari: Suppl. 3,527 *contus est lignum longum, quo maris profunditas temptatur. inde verbum percontor, percontaris*. \*\***perosus**, -a, -um: Suppl. 4,307 *perosi*] *odio habentes*. \*\***Perses**, -ae m.: Schol. ed. Web. 3,158 *Perses fuit rex Persarum, qui devictus a Romanis dedit magnam pecuniam*. \*\***Perseus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,225 *Tarsos est civitas, Persea dicta, vel quia Persae fecerunt illam, vel quia Perseus filius Iovis et Aeginae condidit eam*. Comment. 3,225 *Persea-que Tarsos*] *civitas Ciliciae quam Persae aliquando habitaverunt, ... aut a Perseo condita*. Adnot. 3,225 *Persea-que Tarsos*] *Tarsos civitas, quam Perseus condidit, Iovis et Danaae filius*. Comment. 6,449 *Babilon Persea* ...] *quoniam Babylones a Persis originem ducunt vel a Perseo vel a Perse Aeetae fratre*. Adnot. 6,449 *Persea* ...] *ubi Perseus est educatus* (Schol. ed. Web. 6,449 *nutritus*). \***Persis**, -dis f.: Suppl. 3,258 *Persis*] *regio Persarum*. Suppl. 8,229 *Persis*] *gentile est: aliquis de Perside* (Schol. ed. Web. 8,229 *de Persia*). \*\***pervigil**, -is: Adnot. 4,7 *pervigil*] *id est ... pervigilans*. \*\***pessumdo** (-undo), -are: Suppl. 3,674 *pessum*] *deorsum; inde pessundo*. Suppl. 5,616 *pessundo a pede* † *et sursum* (Cavajoni: «an deorsum?») *et a do componitur*. \*\***petra**, -ae f.: Comment. 6,16 *petra ut vulgo dicitur Latinum non est, set hic modo nomen est montis, non res ipsa*. \***Peuce**, -es f.: Schol. B 3,202 *dicitur ... esse puella, quam accepimus in insula fuisse mutatam*. \*\***Pharao**, -nis m.: Suppl. 2,733 *Pharos civitas est, a qua omnes reges Aegypti Pharaones vocantur*. \*\***Pharius**, -a, -um: Suppl. 2,733 *Phariae* (sc. *harenae*)] ... *id est a Phario rege. Phariae Aegyptiae: nam Pharos civitas est*. Schol. ed.

Web. 3,260 *Pharos est mons in Aegypto, et quod dicit «Phariae undae» idem valet.* Adnot. 3,260 *Phariae undae]* id est Nili, ab Aegypti civitate. Schol. B 3,260 *Phariae]* Nili, a Pharao rege. **\*\*Pharsalia**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,38 *eadem dicitur Pharsalia a Pharsalo rege, quae dicitur Emathia ab Ematho rege et Thessalia a Thessalo rege.* Suppl. 1,38 *Pharsalia]* *Emathia vel Thessalia, dicta a Pharsalo rege.* Schol. ed. Web. 6,350 *pars Emathiae est Pharsalia, dicta a Pharsalo rege.* **\*pharus** (-os), -i f.: Schol. ed. Web. 2,733 *Pharos est mons Aegypti, super quem est turris, quae eodem nomine vocatur.* **\*Pharus** (-os), -i f.: Schol. B 2,733 *«Pharos» civitas Aegypti, a Phario rege.* **\*phaselus** (f-), -i m.: Comment. 8,251 *Faseli]* urbs Lyciae vel Panphyliae, ubi naviculae usus inventus est, quam faselum dicimus (sim. Suppl. 8,251). **\*\*Phasiacus**, -a, -um: Suppl. 2,715 *Fasis est civitas, a qua Fasiacum mare dicitur.* **\*\*Phasis**, -dos (-dis) m.: Schol. ed. Web. 2,585 *Phasidos]* genitivus Graecus; fluvius Colchidis positus sub septemtrione. **Philae**, -arum f.: Comment. 10,323 *circa Syenen extremam Aegypti partem est locus quem Φιλᾶς* (Schol. ed. Web. 10,323 *Philas hoc est amicas*) vocant ideo quod illic est placata ab Aegyptis Isis, quibus irascebatur quod membra mariti Osiris non inveniebat. **\*Philippi**, -orum m.: Schol. ed. Web. 6,582 *Philippos vocat campos a rege Philippo, qui ibi regnavit.* **\*Phlegethon**, -tis m.: Schol. ed. Web. 3,16 *Phlegethon ... interpretatur ardens.* **\*Phlegra**, -ae f.: Schol. ed. Web. 4,597 *Phlegra est patria, a quodam monte dicta Phlegra, qui vocatur hoc nomine.* **\*\*Phlegraeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 9,656 *Phlegraeos gigantes dicit, quia apud Phlegram, civitatem Thessaliae, gigantes bellum immane contra deos gessere.* Suppl. 9,656 *Phlegraeo]* id est in Phlegra monte, ubi proeliata est Minerva contra gigantes. **\*\*Phocaicus**, -a, -um: Adnot. 3,172 *Phocaicas* (sc. manus) ...] regionis Phocidos, quae est in Graecia. Suppl. 3,172 *Phocaicas ...]* Phocis civitas est. Schol. ed. Web. 5,144 *Phocaica lauro]* Daphne, quam amavit Apollo, effugit huc et immutata est in laurum apud Phocim civitatem. ... *Phocaica]* Graeca derivatio. Suppl. 5,144 *Phocaica]* ... Phocais civitas est lauris abundans. ... *Dafne enim, quae conversa est in laurum, filia Phocis fuit, et hoc est quod dicit Phocaica lauro.* **\*\*Phocais**, -dis: Schol. ed. Web. 3,301 *Phocais]* Graeca derivatio. *Phocaea civitas Graeciae.* Comment. 3,301 *Focais ... i<u>ventus* ...] Massilia: a Focide urbe Graeciae enim profecti Massiliam tenuerunt. **\*\*Phoceus**, -os m.: Comment. 3,697 *Foceus]* a patria nomen accepit. Adnot. 3,697 *Phoceus]* hic esse de Graecorum parte cognoscitur, cum a Phocaicis de patria nomen accepit. **\*Phocis**, -dis f.: Suppl. 3,172 *Phocis civitas est dicta a Phoco Eaci filius* (Schol. ed. Web. 3,172 *filio*), quem Peleus et Helenus (Schol. ed. Web. 3,172 *Telamon*) occidisce dicuntur. **\*Phoebas**, -dis

f.: Suppl. 5,97 *Phoebades dicebantur puellae a Phoebō dictae, quae demonio repletae in templo illius divinabant*. Schol. ed. Web. 5,128 *Phoebas vocatur illa eo quod in templo, quod Phoebō consecratum fuit, quaerebat responsa*. \*\***Phoebe**, -es f.: Adnot. 1,77 *Phoebe*] Luna; datum autem hoc pronomen fratris, ut haec soror possit agnosci. \*\***Phoebeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,103 *Phoebea palatia, quae postea Phoebō addicta sunt*. Suppl. 9,965 *Phoebei* (sc. *muri*)] quem *Phoebus* fabricavit. \*\***Ph(o)emonoe**, -es f.: Schol. ed. Web. 5,126 *Phoemonoen*] ... a monendo et Phoebō compositum. \*\***Phorcynis**, -dis (-dos) f.: Adnot. 9,626 *Phorcynidos*] ipsa est *Gorgona*, *Phorci* filia (Suppl. 9,626). \*\***Phrixus**, -a, -um: Comment. 6,56 *Frixum* (sc. *pontum*)] quod *Phrixus* transmeavit ariete. Adnot. 6,56 *Phrixum* ... *pontum*] *Hellespontum* dicit, in quem *Helle* cecidit, cuius frater est *Frixus*. \*\***piaculum**, -i n.: Comment. 2,304 *piacula* proprie *hostiae* quae immolatae expiant deos. Adnot. 4,790 *piacula*; *expiationes* (sim. Adnot. 10,462). \*\***pinifer**, -a, -um: Suppl. 2,431 sub *pinnifer*. \*\***pinnifer**, -a, -um: Suppl. 2,431 *pinniferis*] id est in modum *pinnarum* erectis, vel *piniferis* eo quod multi *pinus* ibi nascantur. \*\***pirata**, -ae m.: Suppl. 1,122 *piratae* erant (sc. *Cilices*), id est latrones marini, qui praedas ab incendiis (*Cavajoni*: ab incendiis; cod.: *abigentis*) adducentes domum abigebant: *pira* enim ignis dicitur. Schol. ed. Web. 1,346 *piratae*] a *pûr* quod est ignis, quia secum ferunt. \*\***Pisaeus**, -a, -um: Comment. 2,165 *Pisea* ... in aula] *Pisa* urbs in qua *Oenomaus* regnavit. Adnot. 2,165 *Pisea* ... in aula] *Pisa* *Elidis* civitas. Schol. B 2,165 *Pisaea*] *Pisae*. *Pisa* urbs *Elidis* *Graeciae*. \*\***Pisaurum**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,168 vocavit (sc. *Camillus*) locum illum *Pisaurum*, eo quod ibi periisset aurum, quod remisit Romanis. Comment. 2,405 haec eiusdem regionis flumina sunt. et quorundam ex his nominibus etiam urbes vocantur, ut *Pisaurum* et *Ariminum*. \*\***planeta**, -ae m.: Schol. ed. Web. 7,425 errantes stellas vocat *planetas*. \*\***plausus**, -us m.: Adnot. 6,798 *plausere*] *plausum* dedere. \*\***plebeius**, -a, -um: Suppl. 4,800 *plebeius* ...] *tribunus* enim *plebis* fuit. \*\***plebiscitum**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,176 *plebiscita* vocantur instituta *consulum*, *plebe* haec sanciente. ... *plebiscitum* proprie erat, quod *senatus* decreverat, et *plebi* ad confirmandum tradebat. **Pl(e)iades**, -um f.: Suppl. 2,722 sunt (sc. *Pliades*) ... stellae ante genu *Tauri*, quae ortu suo tempus primae navigationis ostendunt; unde Graece *Pliades*, Latine *Ver-giliae* dicuntur, a verni temporis significatione quo oriuntur. \*\***plumatus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 10,125 *plumata*] ... opere *plumario*. ad modum *plumarum*. Adnot. 10,125 *plumata*] in *plumae* speciem diverso colore distinctum. \*\***pneumon**, -is m.: Schol. ed. Web. 4,727 sub *en(h)ydros*. \*\***podia**, -ae f.:



Suppl. 5,428 *podia est lignum in similitudine pedis, unde vela expanduntur*. \*\***poesis**, -is f.: Schol. ed. Web. p. 3 sub *poeta*. \***poeta**, -ae m.: Schol. ed. Web. p. 3 *notandum ... quod iste (sc. Lucanus) non dicitur proprie poeta, cum poesis dicatur fictio*. \***polus**, -i m.: Comment. 5,633 *poli dicti eo quod volubilitate poliantur*. \***pomarium**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,594 *pomaria pomorum*. Suppl. 1,594 *pomarium ... ubi poma nascuntur*. \***pom(o)erium**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,594 *pomoeria quasi post moenia, aedificia post civitatem. ... pomoerium est illud spatium, quod est inter muros urbis et aedificia privatorum*. Schol. B 1,594 *pomeria dicuntur ante muros loca quasi promoenia vel quasi post moenia*. Suppl. 1,594 *pomeria] sunt loca ante muros quasi postmoenia. aliter pomeria sunt loca secreta muris circumdata, sive habeant poma sive non*. \*\***Pompeianopolis**, -is f.: Adnot. 2,635 *Pompeius his victis civitatem Pompeianopolim (Schol. ed. Web. 2,635 Pompeiopolin) dederat*. \*\***Pompeianus**, -a, -um: Suppl. 1,133 *ipse (sc. Pompeius) ... theatrum fecit, quod Pompeianum vocavit*. Adnot. 4,448 *Pompeianus] et Pompei partium accipimus Pompeianum et a Pompeio victum (cfr. Comment. 4,448)*. **Pompeiopolis**, -is f.: Schol. ed. Web. 2,635 sub *Pompeianopolis*. \*\***Pompeius**, -i m.: Adnot. 1,133 *ipse ... theatrum fecit, quod Pompei dicitur*. \***Ponticus**, -a, -um: Adnot. 1,336 *Pontica (sc. proelia)] in Ponto gesta regis Mitridatis*. Suppl. 1,336 *Pontica] postquam in Ponto acta sunt*. Suppl. 7,226 *Ponticus] de Ponto*. \***popularis**, -e: Schol. ed. Web. 6,795 *popularia nomina, id est nota apud populum*. Suppl. 6,795 *popularia ... sic dixit quasi multis populis cognita et non vilia*. Suppl. 7,694 *populare] omnibus populis cognitum*. \*\***populeus**, -a, -um: Suppl. 2,411 *populea ...] quia sorores Phaetontis in populos conversae sunt*. \***porrigo**, -ere: Suppl. 9,534 *rectior] porrectior*. \***portitor**, -is m.: Suppl. 3,17 *portitor] ... ut vestrorum militum manes portet*. Comment. 4,57 *portitor] pro portator*. \*\***praecipitium**, -i n.: Suppl. 5,301 *in praeceps] in praecipitium (sim. Suppl. 9,107)*. \*\***praecipito**, -are: Schol. ed. Web. 2,106 *praecipitasse, id est prius cepisse*. Schol. ed. Web. 10,224 *praecipitat] ... praeceps reddit*. \*\***praelatus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,46 *praelati] ... satis lati (Adnot. 1,46), valde elati*. \*\***praematurus**, -a, -um: Adnot. 7,98 *praematuras ...] ante tempus maturatas*. \*\***Praenestinus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,194 *Praenestina] Praeneste est civitas*. **praeses**, -idis c.: Suppl. 2,538 *praeside] id est praesidente*. \*\***praesto**, -are: Schol. ed. Web. 4,30 *praestant] ante stant*. \*\***praesumo**, -ere: Suppl. 6,418 *praesumpto] id est prius sumpto*. \***praetor**, -is m.: Suppl. 3,535 *praetor dicitur a praeundo*. \***praetorius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,535 *praetoria (sc. puppis)] in qua Brutus praetor erat*. Suppl. 3,535 *praetoria puppis dicebatur, in qua praetor erat*. \*\***primi-**

**pilaris**, -is *m.*: Adnot. 1,356 *munera pili* (sc. *summi*)] *hi primipilares dicuntur*. \*\***primitus**: Schol. B 3,193 *primo*] *id est primitus*. \***privatus**, -a, -um: Suppl. 1,324 *privata senectus*] *quae privari debuit dignitate. quae privari debuerat regno*. Suppl. 9,194 *privatus*] ... *dignitate privatus*. \***prodigium**, -i *n.*: Suppl. 1,525 *prodigium dicitur ceu porroprodigium eo quod aliquid portendat in futurum*. \***prodigus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 4,95 *prodigus id est porro et ultra alios dans*. \***prodo**, -ere: Suppl. 10,355 *prodita*] *pro porro data, id est permissa*. \*\***produco**, -ere: Schol. ed. Web. 2,298 *producere*] *id est procul ducere*. \***profanus**, -a, -um: Suppl. 10,195 *profanis*] *porro a fanis*. \*\***promoscida**, -ae *f.*: Suppl. 9,732 *rostrum* ... *promoscida quoniam illo pabulum ori admovet* (sc. *elephantus*). **promuntorium** (-mont-), -i *n.*: Suppl. 2,438 *commune* ... *est insulis ut promineant, unde loca earum promuntoria dicuntur*. \*\***propello**, -ere: Comment. 3,1 *propulit* ... *porro inpulit* (Schol. B 3,1). \*\***prosectum**, -i *n.*: Suppl. 6,708 *prosecta dicuntur proprie exta minutatim divisa*. \*\***prosilio**, -ire: Comment. 5,210 *prosiluit*] *saltum dedit*. \*\***Ptolomaeus** (-lem-), -i *m.*: Suppl. 8,696 *omnes Aegyptiorum reges Ptolomaei dicebantur a primo Ptolomaeo, sicut omnes Romani Caesares a Gaio Iulio, qui secto matris utero in lucem prodiiit*. \***Ptolomais**, -dis *f.*: Suppl. 10,69 *Ptolomaida*] *id est Aegyptum, a civitate Ptolomaide*. **punctim**: Suppl. 5,363 *sub feriatim*. \*\***putridus**, -a, -um: Suppl. 8,690 *putris* ...] *putridus*. **pyra**, -ae *f.*: Suppl. 8,855 *pira* † *constructo* (Cavajoni: *concepto*) *igne dicitur*. \*\***Pythia**, -orum *n.*: Schol. ed. Web. 6,407 *Pythia vocantur laudes Apollinis factae propter Pythonem, quem interfecit*. \***Pythicus**, -a, -um: Suppl. 6,409 *Phoebus occiso Phitone serpente instituit ludos ob signum victoriae eius; ... qui ludus Pythicus* (Schol. ed. Web. 6,409 *Pythius*) *dicitur*. \***Pythius**, -a, -um: Suppl. 5,134 *pito Graece, Latine interrogo dicitur. et Apollo dictus est Pithius vel a Phitone serpente, quem secundum fabulam mox natus occidit, vel quod responsa interrogantibus daret. mensa autem eius corio Phitonis tecta dicitur, quia interrogatus exinde dabat responsa*. Schol. ed. Web. 5,152 *haec* (sc. *cortina*) *corio Pythii serpentis tecta erat, quem Apollo interfecit, unde et Pythius dictus est*. Comment. 6,407 *Thessalia* ... *Pythona genuit, quem ... Apollo ... interfecit ... et ob hoc Pythios gymnicos ludos in honorem Apollinis instituisse Thessali feruntur*. Schol. ed. Web. 6,409 *sub Pythicus*. **quadrigae**, -arum *f.*: Schol. ed. Web. 1,78 *quadrigae et bigae et trigae a numero equorum sunt dictae*. \***quaestor**, -is *m.*: Suppl. 8,715 *quaestores dicuntur iudices ab inquirendo causas*. **quasso**, -are: Suppl. 6,136 *quassae*] *id est quassatae*. \***quercus**, -us *f.* («oak-wreath»): Schol. ed. Web. 1,356 *ideo quercum portabat* (sc. *vexillifer*), *quia restituit eum* (sc. *civem*) *ad vitam, quam vitam quercus prius attulit homini*.

*bus; nam illa vescebantur prius homines. \*\*quere(l)la, -ae f.: Suppl. 9,1094 querentis] ... hoc est querelas moventis. Suppl. 9,1105 querenti] ... querelas promenti. \*\*querimonia, -ae f.: Suppl. 1,37 nihilo ... q<uerimur>] id est nullam quaerimoniam facimus. Adnot. 9,1094 q<uerentis>] querimonias afferentis. \*Quinquatria, -orum n. (-us, -uum f.): Schol. ed. Web. 1,254 Senones olim ceperant Romam praeter Capitolium, quod etiam cepissent, nisi quidam anser admonuisset; et steterunt ibi per quinque dies. et quia admonitu Minervae dicebant anserem admonuisse, loco illorum quinque dierum tristium instituerunt sacrificia Minervae per quinque dies, quos Horatius (epist. 2,2,197) vocat Quinquatria. \*\*quinquennalis, -e: Suppl. 1,294 quinquennalis dicitur quia post quinque annos celebra<ba>tur lusus quadrigarum sive ceterorum exercitiorum. \*Quirinus, -i m.: Schol. ed. Web. 1,197 quiris lingua Sabinorum dicitur hasta; et quia Romulus ibat semper hastatus, vocatur Quirinus. \*rapidus, -a, -um: Suppl. 3,635 rapidos] pro rapientes. \*\*raptim: Schol. ed. Web. 6,54 raptum] raptim factum. \*raptus, -us m.: Suppl. 4,459 raptus] id est ea quae rapuit. Adnot. 7,236 ad segetum r<aptus>] ad frumenta rapienda. \*\*rectitudo, -inis f.: Suppl. 8,488 recto] rectitudini. \*\*rector, -is m.: Adnot. 7,529 regentis] rectoris. \*\*refluus, -a, -um: Suppl. 4,428 refluoque] retro fluenti. regius, -a, -um: Schol. B 3,160 regi] regio. \*regnum, -i n.: Schol. ed. Web. 9,321 mare dicitur regnum Austri, quia ibi maxime regnat. \*regulus, -i m.: Suppl. 9,726 sub basiliscus. \*\*remigo, -are: Schol. ed. Web. 3,530 hic et haec remex, huius remigis; inde remigo, gas. \*remora, -ae f.: Schol. ed. Web. 6,675 sub echenais. \*\*renovo, -are: Comment. 4,632 novo pro renovato posuit. \*\*resonus, -a, -um: Suppl. 7,480 resonis] per echon resonantibus. \*\*resto, -are: Suppl. 9,471 stat] restat. \*\*reverentia, -ae f.: Adnot. 7,322 verendos] quibus reverentiam debeatis. Suppl. 9,192 non ulla ... r<everentia>] quia noluit esse reverendus. \*Rhenus, -i m.: Suppl. 1,481 Rhenus ... a Rhodano dicitur, nam ex una provincia fluunt: hic contra Galliam, ille contra Germaniam. \*R(h)ip(h)aei montes: Schol. B 2,640 Rhipaei montes dicti ab impetu ventorum: riphe enim Graece, Latine impetus dicitur. Suppl. 2,640 Rhipaei montes in capite Germaniae sunt, a perpetuo ventorum flatu nominati: nam ῥιφή Graece impetus dicitur (Schol. ed. Web. 2,640 Rhipaei ... ῥιπή). Rhodanus, -i m.: Suppl. 6,475 Rhodanus ... a quodam oppido nomine Rhodo vocatur. \*\*Rhodopaeus, -a, -um: Suppl. 6,618 Rhodopaea ...] ... Rhodope mons est Thraciae asperrimus. \*rictus, -us m.: Adnot. 6,757 oris diductio (Schol. ed. Web. 6,77 oris ductio) rictus dicitur. \*\*rigeo, -ere: Suppl. 2,25 rigentia] frigentia. \*rigidus, -a, -um: Suppl. 3,734 riguit] id est rigidus factus est. \*\*ripa, -ae*

f.: Schol. ed. Web. 1,194 *ripa dicitur a rapio*. Schol. ed. Web. 1,397 *dicitur (sc. ripa) a repo*. \***Rostra**, -orum n.: Suppl. 1,275 *Rostra sunt loca habentia columnas de rostris navium; quibus locis consilium vel placitum fiebant senatus*. Suppl. 4,799 *Rostra] loca in Martio Campo, ubi comitia, id est commutationes dignitatum fiebant; dicta eo quod de rostris navium in bello civili captarum illae columnae factae sunt*. \***Rubico(n)**, -nis m.: Suppl. 1,185 *Rubiconis] fluvius a rubris lapidibus dictus. Rubico est parvus fluvius ultra Alpes, qui Galliam ab Italia dividit, rubras habens ripas et ideo sic vocatur. rubrum mare*: Comment. 1,214 (*propter rubras aquas*), quem ad modum ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν dicimus rubrum mare (sim. Comment. 8,293). \***rudens**, -tis m.: Suppl. 5,426 *rudentes sunt funes in navi, quibus vela dependent, a stridore ita vocati*. \***ruina**, -ae f.: Schol. ed. Web. 6,172 *ruinae] id est quicquid ibi ruerat*. \*\***Rut(h)eni**, -orum m.: Suppl. 1,402 *Ruteni] ... populi a rubedine capillorum dicti*. \*\***Rutupinus**, -a, -um: Comment. 6,67 *Rutupinaque littora ...] Rutubi portus dicitur civitas Britanniae qua excipit ex Gallia ad se vel Hispaniis navigantes. ut alii, silva*. Suppl. 6,67 *Rutupis civitas est Britanniae supra* (Schol. ed. Web. 6,67 *iuxta mare; hinc Rutupina litora* (Schol. ed. Web. 6,67 *add.: promontorium Britanniae*). Schol. ed. Web. 6,68 *Rutupinum est promontorium in Britannia*. \***Sabellus**, -a, -um: Adnot. 2,430 *Sabello] Sabinorum*. Schol. B 2,430 *Sabello] Sabino* (Suppl. 2,430). \*\***Sacriportus**, -us m.: Suppl. 2,134 *Sacriportus est Sacer Portus, est locus extra Romam ubi Silla ... cum Mario Marii ... filio pugnavit*. \*\***Sadalis**, -is m.: Schol. ed. Web. 5,54 *alii dicunt quod Sadalis fuit rex Sadaleae*. \*\***Saitae**, -arum m.: Comment. 9,821 *Saite] Sais urbs est Aegypti templo Minervae insignis*. \***sal**, -is m.: Schol. ed. Web. 2,368 *sales vocat iaculatores, et dicuntur a saltando*. \*\***Salaminiacus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 5,109 *Salaminiacum vocatur (sc. mare) a Salamina civitate*. Suppl. 5,109 *Id[i]omeneus fuit rex Cretae, qui ... Salamina[s] civitatem condidit; inde dicit Salaminiacum mare*. \***Salamis**, -nis (-na, -nae) f.: Comment. 3,183 *veram dixit hanc (sc. Salamina), quoniam Teucer aliam de huius nomine fabricavit in Cipro, ... sed haec insula est, illa civitas*. \*\***Sal(a)pinus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 5,377 *Salapina] ubi fit sal*. \***Salius**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,603 *ille, qui portabat (sc. ancilia), vocabatur Salius a saltando*. Schol. B 1,603 *Salius] sacerdos qui in septem eminebat qui ... hymnos canentes ne qua pars sui corporis vacaret, etiam pedibus saliebant*. Suppl. 1,603 *Salius dicebatur sacerdos, qui aram saliendo circuibat*. \***Saloninus**, -i m.: Suppl. 4,404 *Salona civitas est Dalmatiae, quam Pollio consul expugnavit, unde et filium suum, qui eo anno quo eam devicit natus*

*est, ex eius nomine Saloninum vocavit.* \*\***sanguineus**, -a, -um: Suppl. 4,758 *sanguineis]* *sanguine respersis.* \*\***sanguinolentus**, -a, -um: Suppl. 7,116 *prae sanguine. sanguinolentus.* \*\***Santonus**, -i m.: Suppl. 1,422 *Santonus]* *fluvius vel populus. a civitate sic dictus.* \*\***Sapis**, -is m.: Comment. 2,406 *Sapis]* *qui regionem Ariminensium et Ravennatum finit, qui nomen suum vicinae indidit civitati.* \*\***Sardous**, -a, -um: Schol. B 3,64 *Sardoas]* *Sardinia* <e>. Suppl. 3,64 *Sardoas]* *Graeca derivatio.* \*\***saris(s)a**, -ae f.: Schol. ed. Web. 8,298 *sarissae lingua Macedonum dicuntur hastae.* \*\***Saso**, -nis f.: Suppl. 5,650 *Sasona]* *civitas saxosa.* \*\***saxificus**, -a, -um: Suppl. 9,670 *saxificam* (sc. *Medusam*)] *saxea* (Schol. ed. Web. 9,670 *saxa*) *omnia facientem.* \***scorpio**, -nis m.: Suppl. 9,834 *scorpio ... animal armatum aculeo et ex eo Graece vocatum, quod cauda figat et arcuato vulnere venena inmittat.* \*\***Scyllaeus**, -a, -um: Suppl. 2,433 *Scyllaeis* (sc. *undis*)] *Siciliensibus: in Sicilia enim est Scilla.* Suppl. 6,421 *Scyllaeis ... u<ndis>]* *ubi est Scilla locus in mari periculosissimus.* \*\***Scythicus**, -a, -um: Schol. B 3,86 *Scythicae* (sc. *Dianae*)] *quae apud Scythas colitur.* \***sector**, -is m.: Schol. ed. Web. 1,178 *sector]* *id est venditor, quia venditores sua secant; vel secabant suum favorem, ut unus uni, alius alii faveret.* Suppl. 1,178 *sectorque favoris]* *id est sectator.* \***securus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 5,526 *securus]* *sine cura.* Schol. ed. Web. 6,730 *quas* (sc. *Furias*) *vocat securas id est sine cura verborum illius.* **sedes**, -is f.: Schol. ed. Web. 9,306 *sedem vocat illam positionem loci eo quod sedeat ibi aqua.* \***senatus**, -us m.: Schol. ed. Web. 1,489 *senatus vocabantur omnes nobiles, et dicitur senatus, quasi seorsum natus.* \*\***seni**, -ae, -a: Suppl. 3,536 *senis]* *quia sex remi erant.* \***senium**, -i n.: Adnot. 8,476 *senio]* *senior.* Adnot. 10,162 *senium]* *senectutem.* \***Senones**, -um m.: Suppl. 1,254 *Senones Galli sunt dicti ab urbe metropoli quam colunt.* \*\***septemvir**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,602 *septimus* (sc. *sacerdos Copiae*) ... , *qui praeerat, dicebatur septemvir.* Suppl. 1,602 *septemvir dicebatur qui septem praeerat, vel unus de septem, veluti duumvir, triumvir unus ex duobus vel tribus.* \***sericum**, -i n.: Suppl. 1,19 *Seres]* *populi Indiae ... , apud quos sericum nascitur.* Suppl. 10,142 *Seres ... populi sunt, apud quos sericum invenitur, de quibus quidam* (Courtney, *FLP* fr. 7): *«ignoti facie sed noti vellere Seres».* \***Serranus**, -i m.: Schol. ed. Web. 10,153 *Serranus ... ; qui ab serendo dictus est, quia, dum serebat, vocatus est ad consulatum.* \*\***servilis**, -e: Suppl. 10,453 *servile nefas]* *quod servi ei intulerant.* \***servitium**, -i n.: Schol. ed. Web. 9,254 *servitii]* *volens ... servire.* \***Sextus**, -i m.: Suppl. 6,420 *Sextus]* *Pompeius filius Pompeii. ... Sextus vel quod esset filiorum sextus, vel quia sexto mense genitus fuit.* \***Sibylla**, -ae f.: Suppl. 5,183 *Sibilla appellatur quasi sios bule, id est dei sententia.* \*\***Sidonius**, -a, -um: Schol.

ed. Web. 3,280 *hic notat illos, qui vere dicuntur Sidonii; nam ex his fuerunt illi, qui Sidonem condiderunt in insula mediterranei maris*. Comment. 3,280 *Sidoniae gentes*] *Sidones Asia pulsi secundum Caucasum montem ad flumen Oaxen sedes occupaverunt*. \*\***Sig(a)eus**, -a, -um: Suppl. 9,961 *Sigeas* ...] *Sigeum promuntorium Troiae*. **signifer**, -i m.: Suppl. 7,163 *signiferi*] ... *qui portabant signa*. **sinister**, -tra, -trum: Comment. 1,601 *sinistras* (sc. *Volucres*)] *prosperas eo quod sinant fieri* (Schol. B 1,601). \*\***siparium**, -i n.: Comment. 5,429 *sipara vela sunt minora, unde et pantomimorum vela sic dicuntur: «sipario ...»* (Juv. 8,186). **situla**, -ae f.: Suppl. 9,718 *sub dipsas*. \*\***Smyrnaeus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 9,984 *Smyrnaei* (sc. *vatis*)] *Homeri, qui Smyrnae natus est*. Comment. 9,984 *Smirnei ... vatis ...*] *Homeri a Smyrne civitate*. **sodalis**, -is m.: Schol. B 1,602 *sodales ... dicti quasi simul edales*<sup>5</sup> (sim. Suppl. 1,602). **solstitium**, -i n.: Schol. B 2,18 *sub iustitium* (Suppl. 5,32). \*\***sopor**, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,236 *sopora*] *id est quae soporem afferat*. \*\***sortilegium**, -i n.: Schol. ed. Web. 1,585 *sortilegium, quando ... per sortes cognoscuntur futura*. \***Spartanus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 4,441 *vocat canes Spartanos a loco, et Cretas similiter*. Suppl. 4,441 *Spartanos*] *canes, a loco. Sparta civitas est Laconiae ... in qua sunt optimi canes*. \*\***spumeus**, -a, -um: Schol. B 2,486 *spumeus*] *spumis plenus*. \***spumo**, -are: Suppl. 1,371 *spumantem*] *spumam habentem*. \*\***squamosus**, -a, -um: Suppl. 4,325 *squamosis*] *in modum squamarum rigidis*. \*\***stagno**, -are: Suppl. 2,417 *stagnaret*] *in modum stagni irrigaret*. Schol. ed. Web. 2,668 *stagnare est stagnum facere*. \*\***status**, -a, -um: Suppl. 10,240 *stata*] *id est statuta*. \***stella**, -ae f.: Suppl. 5,563 *sidera omnia exceptis septem planetis in caelo fixa sunt, unde et stellae dictae sunt a stando*. \*\***stellatus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 3,455 *stellatum, ad modum stellae, quae ex omni parte quasi radios emittit*. \*\***stimulo**, -are: Suppl. 1,208 *stimulavit*] ... *quia leo habet stimulum in cauda, cum quo se percutit in dorso ad provocandam iram*. \***Stoechades**, -um f.: Suppl. 3,516 *Stoechades insulae Massiliensium ... dictae autem Graece Stoechades, quasi opere in ordine sint positae*. \***strix**, -gis f.: Schol. ed. Web. 6,689 *strix*] ... *mali ominis avis, a sono vocis sic dicta*. **Styx**, -gis f.: Schol. ed. Web. 3,16 *Styx ... interpretatur tristitia*. \***subrigo**, -ere: Schol. ed. Web. 9,634 *subrectae*] *sub id est sursum erectae*. **suillus**, -a, -um: Suppl. 4,727 *suillus ... nuncupatus est a saetis*. \*\***Sullanus** (Sy-), -a, -um: Schol. B 1,581 *Syllani m<anes>*] ... *animae Syllae. Sylla consul Romanorum fuit, qui per seditionem ... multos Roma-*

<sup>5</sup> Here Cavajoni wrongly emends to <s>edales; cfr. the present writer, *Scholia to Persius* cit., 181 with n. 9.

*norum interfecit* (sim. Adnot. 2,210. Suppl. 7,307. Comment. 8,25). \***sulphur**, -is n.: Suppl. 3,682 *sulphur dicitur quasi soli pyr, id est terrae ignis* (Suppl. 7,160). \*\***summitto**, -ere: Comment. 4,411 *summittit] sursum mittit*. \*\***superne**: Schol. ed. Web. 6,376 *superne] id est super illum*. Comment. 6,376 *superne] super aquas*. Schol. ed. Web. 9,317 *superne] id est super arenas*. *adverbium est*. Adnot. 9,317 *superne desuper*. \***supplicium**, -i n.: Schol. ed. Web. 2,538 *non omnis poena vocatur supplicium, sed illa tantum, quae fit supplicantibus*. \*\***suspicio**, -ere: Suppl. 6,477 *suspexit] sursum aspexit*. \*\***Synedrae**, -arum f.: Suppl. 8,259 *Synedris] ... id est in locis conventus vel synodalibus*. \***Syrteis**, -is f.: Suppl. 1,367 *Syrtes ... in mari loca vadosa, dicta quod naves ad se trahant: syro enim Graece, Latine traho* (sim. Schol. B 1,499 *loci arenosa*). Schol. ed. Web. 1,686 *Syrtes dicuntur attractiones*. Suppl. 4,673 *siro Graece, Latine traho; inde Syrtes dicuntur loca arenosa in mare ... ; dicta a trahendo, eo quod omnia quaecumque attingant ad se trahant*. Schol. ed. Web. 9,304 *Syrtes dicuntur a σόπειν, quod est abstractio, quia vel abstrahuntur cumuli arenae; nam maxima vis pelagi est ibi; vel vis aquarum eiecat arenas et concavat, unde ibi est cumulus, ubi est fossa*. \*\***tabeo**, -ere: Suppl. 7,823 *tabentes] tabe deficientes*. \*\***taciturnitas**, -tis f.: Schol. ed. Web. 2,530 *tacitas] taciturnitatem eis inferebat*. \*\***taeda**, -ae f. («wedding»): Suppl. 1,112 *taeda genus arboris. taedae dicuntur faculae, a quarum luce antiqui nuptias celebrabant: noctis enim tempore ipsas faciebant, unde et taedae pro nuptiis ponuntur*. \*\***Taenareus** (-ius), -a, -um: Adnot. 6,648 *Tenareis* (sc. *faucibus*) *] et in Tenaro enim fertur ad inferos esse descensus*. Suppl. 6,648 *Taenareis ...] ... Taenarus Laconicae promuntorium est circa finem Maleae, ubi inferorum dicitur esse descensus*. \***Taranis**, -is m.: Schol. ed. Web. 1,444 *Taranis dicitur* (sc. *quadam lingua*) *Iupiter*. \*\***Tara(n)s**, -ntis m.: Suppl. 5,375 *Tara<s> portus est, dictus a Tara filio Neptuni, a quo constitutus est*. \*\***Tarbellicus**, -i m.: Adnot. 1,421 *Tarbellicus] Tarbellicum civem dixit. est enim Tarbellae civitas in Gallia, quae iuxta ripas Aturi constituta claudit aequor admissum*. \***Tarpeius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,196 *ab illa* (sc. *Tarpeia*) *vocatus est mons Tarpeius, ubi sepulta est* (cfr. Schol. ed. Web. 3,154). Suppl. 1,196 *Capitolium ... dicitur Tarpeium a quadam virgine, quae Tarpeia vocabatur, a Gallis quondam interfecta. ideo dictum quia sacra Tarpeiae virginis colebantur illic sepultae*. \***Tartarus**, -i m.: Suppl. 6,559 *dii infernales gelidi sunt propter perpetuas umbras; unde et Tartarus dicitur ~pò toû tartarízein id est a tremore frigoris*. \*\***taurifer**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,473 *tauriferis] ... copia taurorum*. \*\***Tauromenitanus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 4,461 *Tauro-*

*menitanam] proximam Tauromenio; civitas est Siciliae vel mons, ubi Charybdis est. Comment. 4,461 Tauromenitanam ...] Tauromenium oppidum Siciliae. \*\*Taurus, -i m.: Schol. B 2,594 Taurosque] ... pro ipsis hominibus posuit nomen montis id est incolas Tauri montis. Suppl. 2,594 Tauros dicit habitantes iuxta Taurum montem Ciliciae. \*\*Telamo, -nis m.: Comment. 10,215 sub Melo. \*temerarius, -a, -um: Adnot. 5,501 temeraria] id est quae temptarat temere. \*temero, -are: Comment. 1,147 temerando ...] temere assumpto. Comment. 1,225 temerata temere corrupta. \*Tempe n. pl.: Suppl. 6,345 Tempe sunt proprie amoenissima loca Thessaliae, quae viriditate gaudent; abusive omnes amoenitates Tempe dicuntur. Comment. 8,1 nemorosaque Tempe] in Thessalia mons est Pindus: sub hoc locus amoenissimus nemore et fonte ... . inde omnis regio amoena plerumque Tempe appellatur. \*\*tempestuarius, -i m.: Schol. B 1,607 tempestuarii omnes tempestatis guttas etiam in parvulo colligere vasculo valent. \*tempus, -oris n. («temple»): Schol. ed. Web. 9,824 tempora dicta, quia, quando pars illa capitis sit percussa, finiat tempus; unde etiam dicunt Graeci καίριον mortale a καίρός tempus. tentorium, -i n.: Comment. 7,328 tendetis ...] tentoria habebitis (Adnot. 7,328). Suppl. 7,328 tendetis ...] tentoria figetis. \*Terminalia, -um n.: Suppl. 1,118 sub Consus. \*\*terrenus, -a, -um: Schol. ed. Web. 6,401 terrenum (sc. hominem)] quia debuit habitare terram. \*\*terrestris, -e: Suppl. 1,13 terra] terrestri proelio (Suppl. 5,262). \*terribilis, -e: Schol. ed. Web. 5,216 terribilis] terrorem inferens. Adnot. 5,216 terribilis ...] id est qui terreat. \*terrigena, -ae m.: Suppl. 3,316 terrigenae] terra geniti. \*testudo, -inis f. (mil.): Suppl. 3,474 testudo dicitur densa scutorum series ad similitudinem animalis. \*tetrarcha (-es), -ae m.: Schol. ed. Web. 7,227 tetrarchae] ... sunt illi, qui habent quatuor reges sub se, vel qui habent quartam partem regni. Suppl. 7,227 <tetrarcha> quarta<m> regni tenens partem. \*Thebae, -arum f.: Suppl. 6,397 Neptunus, Pallas et Iuno constructes Thebas certaverunt de nomine huius civitatis. ... Pallas ... protulit olivam, quod erat utilissimum, et illa dedit nomen. \*\*Thebaei, -orum m.: Suppl. 9,714 Thebae civitas est Aegypti ecatonpilos, a qua Thebaei dicuntur, siquidem a Thebis Graeciae civitate Thebani nominantur. \*\*Thebani, -orum m.: Suppl. 9,714 sub Thebaei. Thessalia, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,38 sub Pharsalia (Schol. ed. Web. 3,192 sub Haemonia. Suppl. 6,333). \*\*Thessalicus, -a, -um: Adnot. 6,397 Thessalicus] natus in Thessalia. \*T(h)eutates, -ae m.: Schol. ed. Web. 1,444 Theutates quadam lingua dicitur Mercurius. \*\*Thracius, -a, -um: Suppl. 1,389 Trachia regio est inter septentrionem et orientem, unde Trachius ventus dicitur. \*\*Threicius, -a, -um: Suppl. 9,954 Threicias ...] Thracias. \*\*Threnarus, -i m.: Schol. ed. Web. 6,648 compa-*



*rat istud antrum illi, quod est in Threnaro* (Weber: «Confundit Schol. cum Taenaro»), monte Laconiae, ubi audiuntur lamentationes animarum, quae in inferno cruciantur. inde vocatus est Threnarus; nam threnae dicuntur lamentationes. \***T(h)ybris**, -is m.: Suppl. 2,421 ipse est ... Tybris, qui et Tyberis: sed Tyberis in cottidiano sermone, Tybris modo in versu dicitur. \***Tiberis**, -is m.: Suppl. 2,421 Tiberis Italiae fluvius a Tiberino rege Albanorum dictus, qui in hunc fluvium cecidit et nomen ei dedit. \***Tigris**, -is m.: Suppl. 6,51 Tigrim ex ipso suo nomine velocem accipimus. \***Tisiphone**, -es f.: Suppl. 6,730 Tisiphone] una Furiarum est; interpretatur autem ultrix vox: nam tisis ultio, phone vox dicitur. \***Titan**, -is m.: Suppl. 1,15 Titan] ... sol sic dictus a Titane gigante; nam et ipse deus fuisse dicitur. \*\***Titius**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,602 Titius constituit templum Copiae, et posuit in illo sex sacerdotes, qui dicebantur ab illo Titii. Comment. 1,602 Titi sodales quoniam collegia sodalium a Romulo et Tito Tatius rege Sabinorum instituta sunt. Suppl. 1,602 Titiique sodales] a Tito Tatius rege Sabinorum dicti qui eius sequaces fuerunt. \***togatus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,442 togata (sc. Gallia) ideo, quia utebatur toga more Romanorum. \***tonsa**, -ae f.: Schol. ed. Web. 3,527 dicuntur (sc. tonsae) a tundendo (cod. Lc: a tondeo, des, quia mare tondetur [leg. tunditur] id est percutitur; vel quia tonduntur [leg. Tondentur] ab arboribus et remi fiunt). ... tonsae dicuntur, quia frondes tonsae id est abscisae erant; non enim dolabantur propter necessitatem rei. Comment. 5,448 tonsis ...] remis, eo quod circumtonsi sint in capite. \*\***topographia**, -ae f.: Schol. ed. Web. p. 3 in topographiis, id est in descriptionibus locorum. \***Torquati**, -orum m.: Suppl. 7,583 sub Lepidi. \*\***Tra(n)-chinus**, -a, -um: Comment. 3,178 Trancinius] Trachin regio Thessaliae (sim. Schol. B 3,178 Trachinius] ... Trachis r. T.). Adnot. 3,178 Trachinius] id est de Trachinia, ut Arcas de Arc[h]adia. Suppl. 3,178 Trachinius] a loco de Tracia. \***transtrum**, -i n.: Schol. ed. Web. 3,543 transtra dicuntur quasi transversae sedes, in quibus nautae sedent. \*\***trepidus**, -a, -um: Schol. ed. Web. 1,297 trepidum] ... proprie accipitur pro timido, et est compositum ex tremore et pede. \*\***Treveri** (-vir-), -orum m.: Adnot. 2,46 Trebiae vicus in Tuscia, iuxta quem Hannibal Flaminium consulem vicit; alii Galliae civitatem accipiunt, quam Treviros dicunt. \*\***Trevir**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,441 Trevir] a civitate Galliae, quam Treviros dicunt. Schol. B 1,441 Trevir id est ... habitator Treveris. \*\***tribunicus** (-itius), -a, -um: Schol. ed. Web. 3,127 tribunitias ideo vocat (sc. Diras), quia fuerunt ultrices tribunorum. \***tribunus**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,177 tribuni] dicti, quia plebi vel iura vel opem tribuunt. \***trietericus**, -a, -um: Suppl. 5,74 trieterica dicebantur festa Apollinis quasi triennalia, eo quod tertio anno celebra-bantur. **trigae**, -

arum f.: Schol. ed. Web. 1,78 sub *quadrigae*. \***tripus** (-os), -odis m.: Suppl. 5,81 *tripodas*] *mensam, a tribus pedibus dictam*. Schol. ed. Web. 5,121 *tripus dicitur a tribus pedibus, sive quia in tribus omnis divinatio consistit, in futuris, praesentibus, praeteritis*. Suppl. 5,121 *mensa Apollinis tripus vocata est a tribus pedibus: pos Graece, Latine pes; sive quod in tribus rebus veritas constat, in his videlicet quae sunt, fuerunt atque futura sunt*. Schol. ed. Web. 5,152 *tripus est mensa Apollinis a tribus pedibus, quae et cortina dicitur*. \***Triton**, -is m.: Comment. 9,347 *Tritonos ... paludem*] *Triton Nep- tuni et Anphitrites filius. ab hoc et Triton marinus deus et Minerva nomen acceperunt*. \***Tritonia**, -ae f.: Adnot. 9,347 *Tritonos* (sc. *paludem*)] *ubi Mi- nerva nata Tritonia nominata est* (sim. Suppl. 9,347). Cfr. Comment. 9,347 sub *Triton*. \***Tritonis**, -dis f. («Lake Tritonis»): Schol. ed. Web. 9,347 *Tri- ton est deus marinus, tubicen Neptuni, a cuius nomine vocata illa palus*. Adnot. 9,348 *deum ... Tritonem dicit, quod nomen convenit ad paludem* (sim. Suppl. 9,347). **tritura**, -ae f.: Comment. 6,82 *obtrivit ... tritura*. \***trium- phus**, -i m.: Schol. ed. Web. 1,12 *triumphus dicitur ~pò toû griamboû, id est exultatione*. Suppl. 1,12 *triumphus dicitur ~pò toû qpiambeûein, id est <ab> exultatione*. \*\***triumvir**, -i m.: Suppl. 1,602 sub *septemvir*. \*\***trunco**, -are: Suppl. 6,566 *truncavit ...*] *id est truncum reliquit, aliqua parte amputata*. **tuba**, -ae f.: Schol. ed. Web. 1,236 *tuba quasi tofa id est cava, item tuba quasi tibia*. **tumultus**, -us m.: Schol. ed. Web. 7,183 *tumultu*] *timore multo*. \***tumulus**, -i m.: Suppl. 3,375 *tumulus*] *quasi tumens tellus*. Suppl. 8,371 *tumebit* (sc. *terra*)] *elevabitur in tumulos*. \***turba**, -ae f.: Adnot. 9,405 *turbam malorum id est turbationem* (sim. Suppl. 9,405). \***Tuscus**, -a, -um: Comment. 8,863 *dicit tusquo cespite eo quod Tiberis de Tuscia veniat*. \***tutela**, -ae f.: Comment. 5,584 *tutela secure mea*] *quod te ego tuear* (sim. Adnot. 9,357). \***Tyrr(h)enus**, -a, -um: Comment. 2,210 *Tirrenus gurgis*] *a Tyrrheno Telephi filio*. Schol. ed. Web. 2,625 *Tyrrhenia est Tuscia, et inde mediterraneum mare, quod ibi alluit, vocatur Tyrrhenum mare*. \*\***ubertas**, -tis f.: Schol. B 3,68 *ubere*] ... *ubertate* (Suppl. 3,68). \*\***umbratilis**, -e: Schol. ed. Web. 2,303 *umbram*] *quod dicitur si non possum servare veram libertatem, saltem servabo umbratilem*. \*\***uncinus**, -i m.: Suppl. 6,638 *unco*] *uncino*. \*\***unguen**, -inis n.: Schol. ed. Web. 10,491 *unguen; hoc solum habet u post g; sed ungo, ungis verbum, nec nomen hoc unguentum, non habent u post g*. \*\***ung(u)entum**, -i n.: Schol. ed. Web. 10,491 sub *unguen*. \*\***usus**, -us m.: Suppl. 6,583 *usuraque*] *id est usum habitura*. \*\***Uticensis**, -e: Schol. ed. Web. 1,313 *qui* (sc. *Cato*) *dictus est Uticensis, eo quod se Uticae interfecisset*. \*\***utilitas**, -tis f.: Suppl. 8,488

*utile] utilitas. \*uxor, -is f.: Suppl. 2,355 postes domorum, in quibus nuptiae agebantur, laneis vittis cooperti perungebantur; hinc uxores dictae quasi unxores. moris erat antiquitus, ut puellae nubentes simul venirent ad limen mariti et postes, antequam ingrederentur, ornarent laneis vittis et oleo ungerent, unde uxores dictae quasi unxores. \*\*vaco, -are: Schol. ed. Web. 6,126 vacant id est vacua sunt. \*vadosus, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,401 vado] portu vadoso. \*v(a)esanus, -a, -um: Schol. B 2,543 vaesana] insana. \*\*vallar, -e: Schol. ed. Web. 1,358 sub civicus. \*\*Vectones (Vett-), -um m.: Schol. ed. Web. 4,9 Vectones] qui equis vehi periti sunt. vector, -is m.: Schol. ed. Web. 5,581 vector dicitur et qui vehit et qui vehitur (Schol. ed. Web. 8,39). \*\*velifer, -a, -um: Schol. B 1,500 veliferi] velum ferentis. \*\*vendito, -are: Suppl. 5,248 vendit] frequenter vendit. bene frequentativo usus est de re frequentata. \*Venetus, -i m.: Schol. ed. Web. 4,134 Venetus dicitur habitator Venetiae. \*\*ventosus, -a, -um: Adnot. 3,215 ventosa Damascos] ... obiecta ventis, quippe campestris est. Vergiliae, -arum f.: Suppl. 2,722 sub Pl(e)iades. \*veritas, -tis f.: Suppl. 5,130 veri] veritatis (Suppl. 5,199. Suppl. 6,617). \*vernalis, -e: Suppl. 1,17 vere] id est vernali tempore. Suppl. 8,469 verni] vernalis. \*\*vernus, -a, -um: Adnot. 4,56 vernus, id est ... vere. \*verutum, -i n.: Schol. ed. Web. 8,681 hoc verutum ... et hoc veru. \*\*Vestinus, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,425 Vestinis] Vestum civitas in Lucania. Suppl. 2,425 Vestinis] ... fluvius scilicet Vestinus. \*\*vicissim: Suppl. 1,61 inque vicem] id est vicissim. Suppl. 9,998 vice] vicissim. \*\*vicissitudo, -inis f.: Suppl. 6,461 vices] vicissitudines. \*victor, -is m.: Suppl. 7,123 victoris] id est illius qui vincit. \*\*victrix, -cis: Schol. ed. Web. 1,3 victrici] qua totum orbem vicerat. \*vindex, -icis c.: Suppl. 2,540 vindicis] vindicantis se. \*vinea, -ae f. (mil.): Suppl. 3,487 vinea dicitur compago tabularum invicem coeuntium ordine per quadrum; nomen trahit a vinea, quae quadrata dispositione plantatur. \*violentus, -a, -um: Schol. ed. Web. 8,599 violentus lentus ... in virtute dicitur. \*\*virtuosus, -a, -um: Schol. ed. Web. 2,117 viris] virtuosus. \*vitalia, -um n.: Comment. 1,623 vitalia venae sunt quibus vita continetur. Suppl. 3,643 vitalia sunt septem intestina quibus vita haeret, id est lingua, epar, pulmo, cor, lien et duo renes. Suppl. 6,195 vitalia ... sunt praecordia; dicta autem vitalia eo quod ibi sit vita. \*vitis, -is f. (mil.): Suppl. 6,146 vitem] ... aciem, quia exercitus in modum vitium ordinatur. \*\*vivax, -cis: Suppl. 2,65 vivacia] diu viventia (Suppl. 9,103). \*\*vividus, -a, -um: Adnot. 6,556 vivum (sc. cruorem)] viventium. \*Volcanus (Vulc-), -i m.: Schol. ed. Web. 1,545 Volcanus, quasi volans canus. \*\*Zeugma (z-), -tis n.: Schol. ed. Web. 8,237 Zeugma est nomen castris, quod Alexander posuit cis terminum, ultra quem non*

---

*procederent. ... etiam nunc zeugma dicitur ad superiora vel inferiora, cum unum verbum construitur cum diversis nominibus et e converso; nam ibi est quaedam arctatio. Comment. 8,237 supra ... Eufraten Parthorum fluvium iunctis navibus ab Alexandro Macedone quondam pons factus est qui hodieque Zeugma appellatur.*

## LA RINUNCIA DI PLAUTO AL *MILES*

Nicola BIFFI  
(Università degli Studi di Bari)

**Keywords:** *Plauto*, *Miles gloriosus*

**Abstract:** *The distortion of the soldier figure in Plauto's Miles gloriosus is already completed in the initial scene, not only through the mockery of the alleged „heroic” deeds, but also and in particular through the revolting and less manly characterization of his appearance.*

La critica più competente e raffinata ha setacciato in lungo e in largo la prima scena del *Miles gloriosus* plautino, svelandone appieno sia le sfaccettature sul piano della resa formale sia gli accorgimenti della finzione scenica. Quanto a quest'ultimo aspetto, però, ha lasciato ancora aperta qualche possibilità all'approfondimento di alcuni particolari che – appartengano a uno dei modelli greci tradotti e contaminati dal poeta latino o siano una sua mera invenzione – sembrano abbastanza rilevanti nella caratterizzazione non tanto del 'tipo' teatrale, quanto del 'personaggio' che ispira il titolo alla commedia.

Come ebbe a sottolineare, con la ben nota acribia, Francesco della Corte, „Pirgopolinice... è il massimo punto non della tipizzazione, bensì della individuazione; personaggio concreto, prigioniero del suo sogno di vanteria, tanto che al suo confronto gli altri *milites* appaiono personaggi appena abbozzati e quindi rimasti a livello di «maschere» come erano nella *néa*”<sup>1</sup>. E dal canto suo Ettore Paratore<sup>2</sup> ha ripetuto, con non minore persuasività, che „nella sua raffigurazione [Pirgopolinice] è il massimo sforzo di Plauto nel senso a lui congeniale dell'exasperazione farsesca”.

Effettivamente la preoccupazione più urgente del Sarsinate – una volta che in modo inusuale ha deciso di far entrare in scena il 'suo' perso-

---

<sup>1</sup> *Maschere e personaggi in Plauto*, in *Atti del V Congresso Internazionale di Studi sul Dramma Antico. Plauto e il Teatro, 13-18 maggio, Roma-Siracusa 1975* (= *Dioniso*, 46, 1975), poi in *Opuscula VI*, Genova, 1978, 163-193, donde la cit. (171). È doveroso precisare, a scanso di equivoci, che il suddetto studioso, diversamente da quanto sembra sostenere in *Da Sarsina a Roma. Ricerche Plautine*, Firenze, 1976 (rist. dell'ediz. 1967), 144, non crede (e dimostra con dovizia di efficaci argomenti) che ai tempi di Plauto gli attori della palliata indossassero la maschera.

<sup>2</sup> Cfr. *Plauto. Tutte le commedie 3* (a cura di E. P.), Roma, 1976, 248.

naggio *prima* che sia stato recitato il prologo – deve essere stata quella di renderlo ‘una novità’ anche sul piano fisico, onde evitare che gli spettatori (*serui, nutrices, matronae*, molti di più che gli austeri senatori)<sup>3</sup> lo confondessero *tout court* con il tipo a loro più familiare; ch , se a metterli sull’avviso, quanto alla sua ‘eccezionalità’, poteva essere di aiuto il nome ‘parlante’, questo interveniva solo a scena gi  da un bel po’ aperta (*Pyrgopolinice*, v. 56)<sup>4</sup>.

Il parere secondo cui all’attore che rappresentava il *miles* fossero richiesti attributi non generici, come la statura alta e una notevole corpulenza, va senz’altro condiviso e sorretto. Nel caso in specie l’enfatizzazione delle succitate caratteristiche sar  stata quasi d’obbligo, se ne doveva ulteriormente risaltare la differenza rispetto alle fattezze del *parasitus*, mingherlino e sottile<sup>5</sup>, che dialoga con lui al principio della commedia. Inoltre, se la competenza del pubblico plautino non era tale da fargli identificare a prima vista un *miles*,   possibile perfino che, a maggior ragione, l’esordiale richiamo del Poeta ai ‘ferri del mestiere’, abbia avuto la funzione di rendere completo e inequivocabile il riconoscimento del *gloriosus*; tanto pi  se qui l’attore al quale era affidata la parte entrava in scena ancora ‘svestito’. Non si pu , infatti, concordare con quanti, fra i commentatori della commedia, sostengono che l’ordine del *miles*, di trar fuori dal ripostiglio il *chupeus* e di lucidarglielo a dovere, sia indirizzato a schiavi entrati sul palco insieme a lui o prima di lui<sup>6</sup>. Al contrario, si pu  ritenere che lo stesso ordine funga da preludio alla ‘solenne’ vestizione del personaggio e che l’attore lasci intravedere solo dopo qualche istante, girandosi appositamente verso il pubblico, la *machaera* che porta appesa al fianco piagnucolante, perch  sa di essere di nuovo portata a spasso *feriata* (v. 7) invece che essere brandita contro nemici da fare a pol-

<sup>3</sup> Cfr. *Poen.* 22; 28; 32 (per questa, come per le altre citazioni da Plauto seguo il testo di W. M. Lindsay, Oxford 1904, pi  di una volta ristampato). Sull’argomento, C. Questa, *Introduzione a Tito Maccio Plauto. Il soldato fanfarone* (trad. di M. Sc ndola), Milano, 1987<sup>4</sup>, 21.

<sup>4</sup> Nessun dubbio che il nome, non ostante la palese forma greca (cfr. anche il macedone *Polymachaeroplages* in *Pseud.* 989), sia invenzione di Plauto; cfr. K. Schmidt, *Die griechische Personennamen bei Plautus*, *Hermes*, 37, 1902, 381; C. Questa [- R. Raffaelli], *Maschere Prologhi Naufragi nella commedia plautina*, Bari, 1984, 10, il quale fa altres  osservare (25; 27 s.) come di rado la *palliata* conservi i nomi che trovava nei modelli della *n a*.

<sup>5</sup> La stessa figura, infatti, debitamente camuffata, doveva tornare utile per il giovanissimo personaggio di Acroteleutia; cfr. G. Chiarini, *Introduzione a Plauto*, Roma-Bari, 1991, 76 s.

<sup>6</sup> Cfr. ad es. M. Hammond, A. M. Mack, W. Moskal w, *T. Macci Plauti Miles Gloriosus. Edited with an introduction and notes*, Cambridge Mass. (Harvard UP), 1963, 74; *contra*, P. Santini, *La prima scena del Miles Gloriosus di Plauto*, *BStudLat*, 35, 2005, 5, n. 5.

pette. Se tale ricostruzione della scena è plausibile, allora si impone anche che l'attore abbia il pubblico non di fronte, ma alle spalle, e si rivolga verso la parte da cui è uscito, indicando ai servi di venirne fuori a loro volta, recandogli lo scudo. La situazione, insomma, deve essere del tutto analoga a quella che si presenterà nel secondo atto, al principio della seconda scena<sup>7</sup>, quando il vecchio Periplectomeno esce dalla propria casa imprecando contro i servi che sono all'interno<sup>8</sup>.

La pantomima, dunque, mantiene una coerenza interna: pur se il programma del *miles* – come egli stesso chiarirà ad Artotrogo poche battute più avanti – non è quello di gettarsi in una mischia per compiere le solite prodezze, l'apparato di cui si circonda gli serve per sfilare in passerella fino al foro. Lontano dai campi di battaglia non smette di sentirsi valoroso, ma ora intende offrirsi alla generale ammirazione in tutto il fulgore di maschio *fortis*, *fortunatus* e *formā regiā* (v. 10).

Che la disposizione della formula encomiastica, per di più marcatamente allitterante, in ottemperanza al piacere tutto romano per gli effetti fonici più marcati<sup>9</sup>, non sia casuale, è evidente. E quando pure il *parasitus* alluda ad un collaudato stereotipo farsesco – che si vuole già presente nella prassi teatrale greca<sup>10</sup> –, essa sembra pronunciata giusto per disporre il pubblico a una maggiore condiscendenza nei confronti della nuova *pièce*, che promette la parodia dell'eroe nella sua veste non inedita del καλός, ma forse meno ricorrente di quella dell' ἀγαθός, ancorché quest'ultimo sia di nuovo richiamato, ma preceduto da un sintomatico *tum* al principio del verso seguente (*tum bellatorem*, v. 11). Insomma, la 'eccezionalità' del *miles* che nel corso della commedia verrà presa di mira, sarà come al solito la *uirtus* che gli fa presumere di essere superiore allo stesso dio Marte; ma *anche* non *solamente* e tanto meno *ovviamente*. Anzi – è stato acutamente osservato da ultimo<sup>11</sup> –, è piuttosto il binomio ricorrente negli *elogia* romani, *uirtus* e *forma*

<sup>7</sup> Tanto per evitare equivoci: la ripartizione in atti delle commedie plautine è procedura tutta 'nostra' (ovvero rinascimentale; cfr. F. H. Sandbach, *Il teatro comico in Grecia e a Roma* [trad. it. di *The Comic Theatre of Greece and Rome*, London, 1977], 140), come ha autorevolmente ribadito C. Questa, *Il ratto dal serraglio. Euripide Plauto Mozart Rossini*, Bologna, 1979, 33.

<sup>8</sup> Cfr. anche Truc. 95.

<sup>9</sup> Cfr. Sandbach, *Teatro comico* cit., 150.

<sup>10</sup> Cfr. in merito S. Magistrini, *Le descrizioni fisiche dei personaggi in Menandro, Plauto e Terenzio, Dioniso*, 44, 1970, 98. Già F. Leo, *Plautinische Forschungen. Zur Kritik und Geschichte der Komödie*, Berlin, 1912<sup>2</sup> (rist. Darmstadt, 1966), 179, definiva la scena del dialogo „gut attisch”.

<sup>11</sup> Da M. Massaro, *Questioni di epigrafia scipionica, Epigraphica*, 70, 2008, 56 e n. 80; cfr. anche A. M. Pignatelli, *Lessico politico a Roma fra III e II sec. a.C.*, Bari, 2008, 53 s.

(possibile anche nella enfaticizzazione inversa), quello tenuto presente da Plauto, ma oggetto dell'ironia più marcata da parte sua pare proprio la seconda componente. Pertanto che il Poeta abbia alluso più o meno scopertamente ad *elogia* romani noti al suo pubblico (nel caso in specie a quello di Scipione Barbato, console del 298) è un'eventualità da tenere in considerazione quanto e più della opinione che lo condanna al rango di semplice fruitore di un modello prestatogli dalla commedia attica.

Alla καλοκἀγαθία l'autocompiacente *miles*, dato il ruolo che riveste, non è capace di rinunciare; né il pubblico generico deve essere privato del divertimento di sentirlo vantarsi non solo di non indietreggiare nemmeno davanti agli dei, ma addirittura gli avere la forza di ferirli, se gli si parano contro<sup>12</sup>, o di trarli d'impaccio in battaglia ([*Mars*]... *quem seruaui*, v. 13)<sup>13</sup>, quando combattono dalla stessa sua parte. Oppure di essere in grado di prostrarne senza fatica i pupilli, senza negarsi, solo che ne abbia l'occasione, ad un gesto magnanimo nei loro confronti. Quanto allo spettatore non del tutto illetterato e di pronta memoria non può sfuggire come sul *Neptuni nepos* da lui evocato (v. 15) il nostro Diomede di cartapesta, al termine della sua arístia ai *campi Curculionei* (v. 13), proietti l'immagine del 'suo' Glauco, anch'egli bardato *cum armis aureis* (v. 16), provvidenziale incentivo alla clemenza del più forte<sup>14</sup>.

Per inciso: ove si giudichi non arbitrario il suo accostamento con il Glauco omerico, il *Neptuni nepos* ha meno probabilità di risultare uno scampolo (ormai anacronistico e incongruente) dell'originario testo greco. Quando pure l'allusione ad Antigono Gonata – il quale all'inizio del III secolo si era proclamato „figlio di Poseidon” per via delle vittorie navali del padre Demetrio Poliorcete –, intravista da alcuni studiosi<sup>15</sup>, possa sospettarsi, ma al prezzo di un insanabile stravolgimento dell'immagine più pertinente,

<sup>12</sup> Cfr. Diomede a danno di Afrodite, in Hom. *Il.* 330 ss.

<sup>13</sup> Stento a credere, non ostante la doviziosa e sottile disamina del passo in oggetto, effettuata da G. Petrone, *Campi Curculionei, ovvero il bestiario del parassita* (Plau. Mil. 13 ss.), *SIFC*, 1989, 37; 40, che *quem seruaui* sia riferito da Pirgopolinice al *parasitus* e non a Marte.

<sup>14</sup> Più chiara, invece, seppur appena accennata, la sorte di un altro *summus imperator* eventualmente noto agli spettatori dello *Pseudolus* (tale si qualifica Simia nella menzognera autopresentazione ai vv. 1171-1182); il meno tronfio e più sbrigativo *miles* Polimacheroplagide lo fa schiavo e ne abusa anche sessualmente.

<sup>15</sup> Cfr. ad es. J. Brix, M. Niemeyer, O. Köhler, *T. M. Plautus Miles Gloriosus*, Leipzig, 1964, 28. Non riesce più convincente W. Hofmann, *Der Bramarbas in der griechisch-römischen Komödie*, *Eos*, 59, 1971, 273, quando pensa a un'allusione che l'originale avrebbe fatto allo scontro conclusivo fra Seleuco I e Lisimaco a Coropedio nel 281 e alla „liberazione” di Efeso dai tiranni fedeli allo sconfitto diadoco.



anche in *campis Curculioneis* del v. 13 (l'uso di *campus* nell'accezione di distesa marina" non è estraneo a Plauto)<sup>16</sup>, *Neptuni nepos* pare un costrutto affatto pretestuoso e speculare se non ad altri, almeno all'*Achillis frater* che il creativo *parasitus* Artotrogo partorisce al v. 82, o al *Ueneris nepos* (ma anche *Martis*, essendo il beniamino di entrambi) con il quale Pirgopolinice si compiacerà di identificarsi al v. 1265<sup>17</sup>.

Va da sé, invece, che l'ipotesi avallata da altri<sup>18</sup> – sulla scorta del passo di Gell. 15,21, *poetae... ferocissimos et immanes et alienos ab omni humanitate tamquam e mari genitos Neptuni filios dixerunt, Cyclopa et Cercyona et Scirona et Laestrigonas* –, secondo cui il *Bumbomachides Clutomestori-dysarchides* sconfitto da Pirgopolinice sarebbe ricavato dalle suddette mostruose figure marine, è del tutto deficitaria, non trovandosene il benché minimo appiglio nel testo. Se mai, il forzato e un po' stucchevole affidamento del(-i) poeta(-i) al nome parlante, indurrebbe a escludere l'idea, nonché di un carattere *ferocissimus*, *immanis* e *alienus ab omni humanitate*, di un altro ὁλαζών/*gloriosus* incappato in un nemico più valente di lui.

Peraltro, *fortis, fortunatus et formā egregiā* è formula che condensa e riassume qualità attribuite anche a figure di più o meno forte rilevanza storica, sulle cui gesta vere o presunte la *nēa* abbia potuto apporre il suo sigillo in termini di parodia o di deformazione farsesca. Chi non ignorasse i lazzi irridenti con cui la predicazione diatribica deformava, per esempio, il ritratto del grande Macedone, poteva anche trarne spunto per ricalcarne senza eccessive difficoltà la figura teatrale del sedicente *aniketos* autoproclamantesi anche – tanto per chiudere il circolo – irresistibile espugnatore di cuori femminili. Senonché, da *pendant* dell'attività militare, le conquiste in campo amoroso sono divenute nel *miles* plautino la principale occupazione, nonché l'aggiornato motivo conduttore della sua ὁλαζοवेία. Una china precipitosa, che lo ha reso sempre più inattendibile e *peiurus* (v. 21); „bugiardo”, giusta l'interpretazione più genuina<sup>19</sup> e come si intenderà in modo affatto inequivocabile anche al v. 1066 (*eu ecastor hominem peiurum*), dove l'ancella Milfidippa reagirà, questa volta persino un po' stizzita, all'ennesima fanfaronata del suo interlocutore, dichiaratosi ricco a cumuli di argento più alti dell'Etna. Quella di „spergiuro” è, per contro, accezione molto meno blanda che non si dovrebbe cogliere; forse nemmeno al v. 90, dove la severa *climax*

<sup>16</sup> Cfr. *Trin.* 834, *caeruleos per campos*.

<sup>17</sup> Cfr. anche vv. 1265, *nepos sum Ueneris*; richiamato ironicamente in 1413; 1422, *Uenerium nepotulum*.

<sup>18</sup> Per cui cfr. Hammond, Mack, Moskaliew, *Plauti Miles* cit., 76.

<sup>19</sup> Cfr. N. Terzaghi, *Plauto. Il "Miles gloriosus". Testo critico, introduzione e commento*, Milano, 1944, 14.

tende a stravolgere la fisionomia morale del personaggio (*gloriosus, inpudens, stercoreus, plenus peiuri atque adulteri*)<sup>20</sup>. Tuttavia lì, sulla bocca di Palestrione, potrebbe anche essere giustificata, perché il servo ha i suoi motivi per essere così inviperito: Pìrgopolinice, infatti, non è il suo vero padrone<sup>21</sup> e sul momento gli spettatori potrebbero anche immaginare che gli abbia fatto credere di lasciarlo libero – una volta conosciuta la sua storia –, senza poi mantenere la promessa. L'illazione, però, tale resterebbe e non avrebbe più appigli allorché più avanti l'affrancamento dello stesso servo prova che il *miles* sarà pure un grandissimo mentitore, ma non merita il più disonorevole appellativo (vv. 1205, *te quoque ei dono [scil. la libertà] dedi*; 1372, *abi iam*). Del resto, anche nel *Truculentus* Ciamo, il servo di Diniarco, apostrofa il soldato Stratofane, rivale in amore del giovane, dandogli del *peiurus*<sup>22</sup>; eppure il dialogo che costui ha avuto appena prima con la *meretrix* Fronesia<sup>23</sup>, ha già dato ad intendere che l'accusa è piuttosto un'etichetta sbiadita rispetto a quella che *forse* era applicata all' ἄλᾶζών<sup>24</sup>. Come che sia, nel nostro *miles* il connotato di „fedifrago” o di „spergiuro” non viene più messo sotto la lente d'ingrandimento e, quando il protagonista, dopo una lunghissima assenza, riappare sulla scena, ricomponendo finalmente l'unità del pezzo imperniato sulla sua figura<sup>25</sup>, si è perso del tutto o rimane sotto traccia; chiaro indizio che il Sarsinate non ha avuto l'accortezza, o il coraggio, di raschiare via questa residua incrostazione dai lineamenti morali dell' ἄλᾶζών. Ormai del tipo consegnatogli dalla tradizione, ammesso – vale la pena di ripetere – che si possa dare per scontato ciò di cui non si ha alcuna prova oggettiva<sup>26</sup>, qui ha lasciato sopravvivere o emergere solo la

<sup>20</sup> Quando ricorre in altri contesti plautini, di norma in sede di accese *uelitationes*, il senso dell'aggettivo è inequivocabilmente di „perfido” o „spergiuro”; cfr. *Poen.* 825; *Pseud.* 975; *Rud.* 126.

<sup>21</sup> Lo ha, infatti, ricevuto in dono dai pirati che lo hanno rapito mentre navigava da Atene a Naupatto per avvertire Pleusicle, suo padrone e innamorato della *meretrix* Filocomasia, che il soldato se l'era trascinata *inuitam* a Efeso. Lì il servo e la giovane si sono incontrati (vv. 99-123).

<sup>22</sup> Cfr. *Truc.* 612.

<sup>23</sup> *Ibid.* 513 ss.

<sup>24</sup> Non a torto, a mio parere, Hoffmann, *Bramarbas* cit., 276, osserva che il *Truculentus* segna un'attenuazione del giudizio complessivo di Plauto sulla figura del *miles*, sia rispetto al *Curculio* sia rispetto alla nostra commedia.

<sup>25</sup> Cfr. Leo, *Plautinische Forschungen* cit., 179; 214.

<sup>26</sup> Anzi, il Polemone dei vv. 52 ss. della *Perikeiromene* e il Trasonide del fr. 336 K. del *Misoumenos* menandrei sembrerebbero orientare nella direzione opposta. Anche O. Ribbeck, *Alazon. Ein Beitrag zur Antike Ethologie and zur Kenntniss der Griechisch-Römischen Komödie nebst Übersetzung des Plautinischen Miles Gloriosus*, Leipzig, 1882, 57, ammette che il personaggio nell'originale era „discreter behandelt”.

parte che lo vuole vanitoso e disastrosamente (per se stesso) ingenuo e dabbene.

Invero l'ineffabile *parasitus* dal quale l'accusa di *peiurus* viene rivolta a Pirgopolinice, non sarebbe più lo stesso se sedesse un giorno di più alla tavola di chi promette in tono aulico, ma poi non mantiene. La sua dichiarata indisponibilità a passare da una mensa che offre rare prelibatezze (*nisi unum: epityrum estur insanum bene*, v. 24) ad un'altra, è già di per sé la tacita ammissione di una scommessa vinta e di come il *peiurus* sappia rispettare il patto che va sottoscrivendo (*dum tale facies quale adhuc* [scil. „registrerai fedelmente le mie gesta"], *adsiduo edes, communicabo semper te mensa mea* (vv. 50-51).

Sarebbe comunque impensabile che a mantenere saldo il vincolo fra il malevolo e irricoscente *cliens* e il suo *patronus* bastino *offae* (v. 49) men che ghiotte ed elargite con doviziosa liberalità<sup>27</sup>. Più avanti, nel corso del vivace battibecco che ha con Sceledro, Palestrione è accusato dal compagno di servitù di godere di un trattamento privilegiato alla tavola del *miles* (grazie alle premure di Filocomasio); sebbene, infatti, sia l'ultimo arrivato in casa, vi ha raggiunto l'invidiabile rango di *subparasitus* (*subparasitatur*, v. 348). E cosa significhi per una tavola essere a prova di *parasiti*, adulatori e non, si capirà meglio di nuovo più avanti, allorché il vecchio Periplectomeno, del quale non è riferito né è dato di immaginare che sia più benestante del suo vicino di casa, da un lato si ostina a voler allestire una lauta mensa in onore del riluttante suo ospite Pleusicle e dall'altro inveisce ad alta voce contro quella costosa genia di invitati che vi mangiano a crepappelle (vv. 738-762).

Il pubblico che assiste al dialogo fra Pirgopolinice e Artotrogo e contempla la diversa mole dei due può eventualmente già farsi un'idea di quanto lo stesso *miles* apprezzi le *offae* che dispensa al Demodoco o al Femio delle sue imprese. Nel teatro comico non saranno certo mancati o gli attori o gli strumenti più adatti (magari un ventre posticcio rigonfio e cadente) per rappresentare al meglio i personaggi incontinenti a tavola; e il nostro, in piena conformità con il megalomane che viene rivelandosi, può aver fatto colpo anche per le particolarità del suo fisico sin dalla prima entrata sul palcoscenico.

<sup>27</sup> Cfr. sul tema in generale C. Damon, *The Mask of Parasite. A Pathology of Roman Patronage*, Ann Arbor, 1997, 33, con il prezioso recupero della testimonianza di Antifane (fr. 80 Kassel – Austin, in *Athen.* 6, 238 a-b) sul perché il *parasitus* non può non essere fedele agli amici, fino alla 'militanza' estrema nei loro confronti.

Giova ricordare, al riguardo, che non era stata solo la *néa* a fruire degli aspetti potenzialmente caricaturali dell'eroe insaziabile (e beone)<sup>28</sup>; già nel teatro classico, infatti, Eracle si era reso protagonista di poco edificanti 'performances' gastronomiche nel *Sileo* e nell'*Alceste* (vv. 756-60) euripidei, un dramma satiresco il primo, un *satyricoteron drama* il secondo<sup>29</sup>; ma si può sospettare che anche nell'*Onfale* di Ione di Chio<sup>30</sup> avesse analoghe caratteristiche. La stessa immagine ne avevano diffuso un po' prima il comico siciliano Epicarmo, nel *Busiride*<sup>31</sup> e poi Aristofane, nelle *Vespe* e nella *Pace*<sup>32</sup>.

Compatibile con essa – in virtù del ridimensionamento fattone da una corrente di pensiero poco favorevole, se non ostile<sup>33</sup> – era divenuta più tardi quella dell'atleta: in specie il pugile o il lottatore; e non v'è necessità di dimostrare che il mondo dell'agonistica in generale era di sicuro entrato a far parte del repertorio teatrale greco prima che romano; basti pensare da un lato al *Pankratiastes* di Teofilo e Alessi<sup>34</sup>, dall'altro al *Guminasticus* di Nevio, o alla figura di Filolachete nello stesso Plauto<sup>35</sup>.

Fra gli atleti 'mangioni', Teogene di Taso, vissuto nel V secolo, era celebrato nel III dal poeta Posidippo di Pella<sup>36</sup> per aver vinto anche la scommessa di divorare un bue di Peonia; non era stato il solo, evidentemente, se, meglio di lui, l'etolo Titormo aveva vinto la stessa scommessa ai danni del più celebre lottatore dell'età arcaica, Milone<sup>37</sup>. Ma anche di quest'ultimo, puntuale vincitore alla *periodos*, era passato in leggenda il formidabile appetito; una volta, a Olimpia, si era caricato sulle spalle l'immancabile bue, regalatogli per la vittoria, ed era andato a divorarselo da solo, lontano da commensali famelici come lui. Ma abitualmente ingollava, a voler giurare sulle più antiche fonti di un tal Teodoro da Ierapoli (autore di uno scritto in-

<sup>28</sup> Vale la pena di ricordare che la cantina di Pirgopolinice è tanto ben fornita che i suoi servi possono impunemente approfittarne; cfr. v. 824 ss.

<sup>29</sup> Cfr. M. Pohlenz, *La tragedia greca*, Brescia, 1961, I, 276; II, 110. Aggiungerei volentieri alle sue testimonianze anche il fr. 921 c Mette = 907 Nauck<sup>2</sup> (in Athen. 7, 270 f) e quella di Astidamante, *TrGF* 60 F 4 (in Athen. 10, 411 b), anche se il passo che doveva fornire la prova della voracità dell'eroe è caduto.

<sup>30</sup> Fr. 31 Leurini = *TrGF* 19 F 29 (in Athen. *loc. cit.*).

<sup>31</sup> Fr 18 Kassel – Austin (in Athen. 10, 411 a).

<sup>32</sup> Risp. v. 60 e v. 62 s.

<sup>33</sup> Inaugurata già da Tirteo (fr. 9 Gentili-Prato) e pienamente operante nell'*Ippolito* di Euripide (fr. 1 Jouan-Van Looy, in Athen. 10, 413 c-f; ivi, *passim*, vari esempi). Sulla prevedibile ἀλαζγοεῖα degli atleti, all'inizio innocua e garbata, cfr. Ribbeck, *Alazon* cit., 26.

<sup>34</sup> Cfr. rispettz. fr. 8 Kassel – Austin e *PCG* fr. 173 (in Athen. 10, 417 b, e 6, 242 c-d).

<sup>35</sup> *Most.* 150 s.

<sup>36</sup> *Epigr.* 14 Gow – Page (in Athen. 10, 412 e).

<sup>37</sup> Cfr. Athen. 10, 412 f.

titolato Περὶ ἄγόνων), dieci chili di carne e altrettanti di pane, e tracannava tre boccali di vino<sup>38</sup>, quando il suo maestro Pitagora, non a torto imitato più tardi dagli allenatori<sup>39</sup>, prescriveva una *diaita* assai meno laboriosa per lo stomaco e senz'altro più utile al fine di tenere ben rassodato il ventre.

Si potrebbe continuare con gli esempi; ma ciò che conta al nostro fine è che la 'silhouette' non proprio raffinata di questo genere di atleti – a giudicare dalle raffigurazioni nella pittura vascolare greca di età classica<sup>40</sup> – si prestava bene a rendere più stridente sulla scena il contrasto fra l'aspetto reale del *miles* e la pretesa eleganza della *forma* di cui si pavoneggiava. Sicché il pubblico non doveva di necessità fare ricorso alla sola forza dell'immaginazione mentre poco dopo veniva invitato a considerare il personaggio in tutto il suo sgradevole aspetto: *is deridiculost quaquia incedit omnibus. / itaque hic meretrices, labiis dum nictant ei, / maiorem partem uideas ualgis sauiis*<sup>41</sup>.

Ma un ἄλκιον di eventuali fattezze 'eraclee' o 'miloniane', rinvenuto nell'originale e declassato da Plauto a macchietta militare, è tanto più sospettabile quando si pensi che a conti fatti l'impresa di aver massacrato, poniamo, *uno die septem milia* nemici (v. 46 s.), risultava persino meno mirabolante (quando non metta conto che si era realizzata in una sola località) di quella che la tradizione attribuiva, senza alcuna ironia, al lottatore. Questi, infatti, era stato l'artefice dell'eclatante vittoria dei Crotoniati contro Sibari, che per la circostanza aveva schierato nella sua piana ben trecentomila uomini; evidentemente anch'essi dei *peditastelli*, ovvero della stessa pasta di quelli a cui il nostro invitto braccio destro del re 'Seleuco' (v. 75) attesta di aver fatto dono della vita dopo l'epico scontro in Cappadocia (v. 54).

Invincibile, gaudente, troppo sicuro di sé e perciò sventato, l'atleta-soldato dalla forza incontrastabile era rimasto vittima di un'atroce beffa giocatagli dal destino<sup>42</sup>. Un modello carico di suggestioni; e aperto a ogni possibile contaminazione, se si erano già escogitati buffoneschi 'exploits' da far

<sup>38</sup> Cfr. *FHG* IV, 513, fr. 1-2 (in Athen. 10, 412 e-413 a-c).

<sup>39</sup> Cfr. Philostr. *Gymn.* 35.

<sup>40</sup> Cfr. ad es. *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto*, I,3, Catalogo della Mostra, Taranto 1994, 84, fig. 60 (cat. 55.1).

<sup>41</sup> Cfr. appunto Palestrione nel prologo ritardato (vv. 92-94).

<sup>42</sup> Era morto sbranato dai lupi in un bosco poco lontano dalla sua città, dopo essere rimasto con le mani intrappolate nella fessura di un tronco che aveva cercato di spaccare in due. Sulle fonti relative a Milone mi sia consentito di rinviare per brevità al mio *Modelli agonistici di Magna Grecia e Sicilia*, Modugno (BA), 2004, 98-102 (in particolare, sul *topos* della stupidità, 101).

compiere a un goffo emulo di Eracle (e Alessandro)<sup>43</sup>, nel suo peregrinare in cerca di gloria fino in India (v. 25)<sup>44</sup>, dai campi *Curculionei* (v. 13) alla Cilicia (v. 42), alla *Scytholatronia* (v. 43) e alla Cappadocia (v. 52) passando per la Macedonia e Sardi (v. 45).

Pare legittimo a questo punto abbozzare una prima conclusione sulle modalità della messa in scena iniziale del *Miles*: se non è da escludere che in uno (o più di uno) degli originali greci compulsati da Plauto si percepisse già lo svuotamento della forma del soldato<sup>45</sup> sia sul versante ‘eroico’ che sul versante ‘atletico’, è comunque palese che il poeta latino ha sacrificato tutto lo spazio che in essi era dedicato a entrambi i temi, concentrandosi sul tema unico della beffa (qui duplice) ai danni dell’amante non ricambiato, il quale *incidentalmente e pretestuosamente* è un *miles*.

Istruiti, dunque, in termini sommari e variamente allusivi, sui *facta* in rapporto ai quali il guerriero ‘a riposo’ celebra le proprie virtù militari, gli spettatori sono indotti ora a fermare lo sguardo sulla sua *forma*; senza ulteriori indugi<sup>46</sup>, giacché il modello teatrale imperniato sul sedicente *pulcher* (v. 58) si sovrappone, più che saldarsi, a quello, ormai in liquidazione, fondato sul *bellator*. Quasi alleggerito dal suo logoro fardello (la comprovata ribalderia in campo militare), il personaggio si avvia con immutata baldanza<sup>47</sup> e fra le lusinghe del *parasitus* – tempestivamente immedesimatosi nel ruolo del latore di sospirosi messaggi d’amore, prima di sparire per

<sup>43</sup> L’esemplare ricerca del Ribbeck, *Alazon* cit., 31-34, dimostra come la casistica a disposizione della commedia per le sue forzature fosse pressoché infinita.

<sup>44</sup> Non per insistere sul tema fino alla prevaricazione, ma persino l’idea del pugno sferrato da Pirgopolinice all’elefante, così forte che per poco non gli trapassa le budella, può essere una vaga allusione a episodi cruenti che talora si verificavano negli incontri di pugilato. Uno di questi aveva visto il pugile Creuga di Epidamno soccombere al colpo di punta nello stomaco infertogli dall’avversario Damosseno (cfr. Paus. 8,40,3-5); la memoria del fatto era tenuta viva anche dalla statua che i concittadini avevano eretto all’atleta vittima della scorrettezza (Paus. 2,20,1).

<sup>45</sup> Resta inteso, peraltro, che la qualifica di ἀλαζών non spettava unicamente al soldato ma, giusta la classica definizione di Ar. *Eth. Nic.* 3,10, 1115 b, 29-32, δοκεῖ δὲ καὶ ἀλαζών εἶναι ὁ θρασὺς καὶ προσποιητικὸς ἀνδρείας· ὥς γοῦν ἐκεῖνος περὶ τὰ φοβερὰ ἔχει, οὗτος βούλεται φαίνεσθαι· ἐν οἷς οὖν δύναται, μιμεῖται. διὸ καὶ εἰσὶν οἱ πολλοὶ ἀντὶ τῶν θρασύδειλοι.

<sup>46</sup> Cfr. vv. 55-59, *quid tibi ego dicam, quod omnes mortales sciunt, / Pyrgopolynicem te unum in terra uiuere / uirtute et forma et factis inuictissimis? / amant ted omnes mulieres neque iniuria, / qui sis tam pulcher*. Per la più corretta e documentata lettura di questa opzione plautina, cfr. la finissima analisi di Questa, *Ratto* cit., 33 s., a cui rinvio anche per la sagace aggiunta dell’*Elena* euripidea alle fonti di ispirazione del Sarsinate.

<sup>47</sup> Immaginabilmente *gradibus militaribus*, come Simia e Pseudolo in *Pseud.* 1048.

sempre dalla scena<sup>48</sup> – a farsi deridere anche per l'altra occupazione in cui si trastulla: corteggiare e/o farsi corteggiare dalle (belle) donne. La non ancora menzionata Efeso pullula, infatti, di *mulieres* in adorazione del vanesio arzuolatore di *latrones*; e se costui anche oggi, dopo la vestizione testé ipotizzata, se ne va in giro attorniato da *satellites* (v. 78), sarà perché il loro addestramento prevede – è intuitivo – di tenere alla larga più che altro le sue estasi e *molestae* (v. 69)<sup>49</sup> spasimanti. „Una vera disgrazia la bellezza fuori dell'ordinario” (*nimiast miseria nimis pulchrum esse hominem*, v. 68) è il sospirato ritornello cantilenato dallo 'sciupafemmine'<sup>50</sup>; ma già qui, di fatto, una sorta di premonizione del male e del peggio che gli capiterà.

Sul terreno dell'agone erotico il nostro conquistatore non può riconoscersi a misura se non del più bello degli eroi omerici<sup>51</sup>; ed essendone qualificato dall'adulatore come *frater* (v. 62) non meno *pulcher* (v. 63), può stolidamente scambiare gli sberleffi delle donne efesie per languide svenevolezze da innamorate quando passa loro davanti tutto impettito, *quasi pompam* (v. 67).

E già! Perché non a caso il loro occhio è attratto da quella *caesaries*, così ben curata (*quam decet!*, v. 64).

Escluso preventivamente, dunque, che possa essere scambiata per una forma di trasandatezza, espressa da uomini che presentino tutti gli altri sintomi di una seppur rude mascolinità<sup>52</sup>, non sarà, l'acconciatura dei capelli, piuttosto il 'tallone' del nostro Achille? Ché l'indice puntato su di essa dal subdolo *parasitus* lascia percepire sin da ora in che senso debbano essere tenute per „fortunate” le donne che si siano ritrovate a letto con lui (*ne illae*

<sup>48</sup> Com'è noto, Artotrogo è un προτατικὸν πρόσωπον. Dai vv. 947-50 si apprende che Pirgopolinice gli ha affidato il compito di accompagnare presso il re Seleuco i mercenari reclutati; la sua funzione, dunque, si esaurisce nell'annuncio, indiretto, del tema su cui si svilupperà la commedia; cfr. Leo, *Plautinische Forschungen* cit., 214.

<sup>49</sup> Ma cfr. v. 777 s.; il nostro Paride se ne è fatto finalmente una ragione, *Alexandri praestare praedicat formam suam / itaque omnis se ultro sectari in Epheso memorat mulieres*.

<sup>50</sup> Cfr. 1086 s., *ne magis sim pulcher quam sum; / ita me mea forma habet sollicitum*.

<sup>51</sup> Cfr. infatti a v. 1054 a Lindsay. La familiarità del pubblico plautino con i principali eroi del ciclo epico greco mi pare un fatto che si impone tautologicamente e non solo per via della netta e documentata opposizione di E. Fränkel, *Elementi plautini in Plauto* (trad. it. di *Plautinisches im Plautus*, Berlin, 1922), Firenze, 1960 (rist. 1972), 55 ss.; spec. 82 ss., all'idea contraria, espressa principalmente da A. Kiessling, *Analecta Plautina*, Gryphiswald, I, 1978, 14; II, 1881-2, 9) e dai suoi allievi (persino dal Leo, *Plautinische Forschungen* cit., 111).

<sup>52</sup> Capelli più lunghi, insieme ad una barba incolta e ad un abbigliamento trasandato, sono per converso il ritratto tipico del *truculentus*; cfr. Cic. *Leg. agr.* 2,13, a proposito di Publio Rullo, *tribunus plebis designatus* per il 62.

*sunt fortunatae quae cum isto cubant*, v. 65). Non a caso, alla servetta che ingaggerà con lui un nuovo metaforico corpo a corpo, sarà sufficiente averlo visto appena una volta per individuarne il punto debole su cui infierire<sup>53</sup>.

Così platealmente sbandierato nella deformazione grottesca imposta dal ruolo<sup>54</sup> – prima per mezzo della parrucca calcata in testa all'attore (o la maschera, per chi ancora creda che la palliata plautina vi facesse ricorso), ora dell'esclamazione fatta uscire di bocca alle donne della città ionica –, il primo accessorio della bellezza del *miles* evoca piuttosto l'Achille camuffato e nascosto dalla madre Teti fra le fanciulle di Sciro, prima che l'occhiuto Odisseo ne smascherasse l'impostura; altro che il vendicativo padrone di Briseide il quale, privato da Agamennone della sua favorita, „infiniti addusse lutti agli Achei”<sup>55</sup>. Di fatto l'ondeggiante chioma esibita da Pirgopolinice non si pone proprio come il marchio distintivo della virilità ‘eroica’ o ‘atletica’, ove per ventura l'ἄλαζών dell'originale greco la portasse acconciata alla maniera di un Leonida e i trecento di Sparta prima del loro vano sacrificio alle Termopili<sup>56</sup>. Questo dei Lacedemoni, di tenere una sin religiosa cura dei capelli – tanto da lasciarne stupefatto, allora, il Gran Re dei Persiani – non si sa quanto risultasse comprensibile per gli altri Greci; ma c'è da credere che almeno fra i non Dori passasse per una peculiarità un po' eccentrica, sia pure motivata dalle inoppugnabili esigenze di una *paideia* notoriamente ferrea<sup>57</sup>. Come che sia, non sempre tale peculiarità sarà stata colta nel suo aspetto liturgico; e se in passato, come ai tempi di Aristofane, una lunga chioma aveva suscitato ad Atene persino qualche apprensione<sup>58</sup>, difficilmente avrà sollevato entusiasmi fra gli uomini, una volta divenuta di moda fra *mei-*

<sup>53</sup> Cfr. Milfidippa a Palestrione, il quale le ha chiesto se conosce il suo padrone, *populi odium quid ni nouerim, magnidicum, cincinnatum, / moechum unguentatum?* (v. 923 s.).

<sup>54</sup> Non ostante la citazione di Poll. 4,147, il ritratto dell'ipotetico ἄλαζών menandro ricostruito dal Ribbeck (*Alazon* cit., 34, „in leuchtender Purpurklamys oder im starrenden Panzer, das Haupt bewaffnet mit dem Helm, der ein stolzer Federbusch überragt, den spiegelblanken Schild und das rasselnde Schlachtschwert an der Seite, von Trabanten begleitet tritt er mit weitausgreifenden Schritten auf, hinreichend schon gekennzeichnet durch seine Maske, dunkle Hautfarbe und dunkles, wallendes Lockenhaar”), sembra attinto proprio dal *Miles* plautino.

<sup>55</sup> Non per nulla è questo l'Achille a cui, invece, si paragona Pleusicle, il giovane a cui Pirgopolinice ha sottratto la giovane Filocomasio: *mitto iam ut occidi Achilles cuius passus est* (v. 1289).

<sup>56</sup> Cfr. Herodt. 7,208,3; 209,3; Xen. *Resp. Lac.* 11,3; 13,8; Plut. *Lyc.* 22,1.

<sup>57</sup> Sulla diffusione della consuetudine (tramandata dagli Argivi, Herodt. 1,82,8); nel mondo laconico, cfr. Philostr. *V. Apoll.* 3,15,4.

<sup>58</sup> Come lo stesso poeta lascia intendere, era un indizio di simpatie filospartane; cfr. ad es. *Av.* 1281.



*rakia* biondastrì e non meno femminèi delle amanti ed etère alla cui caccia erano dediti<sup>59</sup>. Certo, però, il messaggio implicitamente diffuso da tale costume sarà stato poco gradito ai cittadini Romani, popolo di soldati contadini, avvezzi, nella vita di ogni giorno, a ben altra immagine del soldato; per di più mentre si profilavano all'orizzonte, o già infuriavano, gli spettri della seconda guerra punica. Un *miles* che esaltasse con solerte maniacalità il proprio aspetto esteriore, a scapito della propria *uirtus*, non poteva essere presentato al pubblico se non per raccoglierne i lazzi conditi di velenoso sarcasmo; non si correva il rischio, evidentemente, di confonderne la tipologia con quella di personaggi contemporanei noti per il decoro che felicemente abbinavano alla *uirtus* e che, come non dovevano essere elogiati, così non dovevano essere nemmeno irrisi o insultati<sup>60</sup>. Non che ai tempi di Plauto, in concreto, ne mancassero; basti pensare allo Scipione prossimo vincitore di Annibale, la cui figura così appariva agli occhi del suo ammiratore Masinissa: *ceperat iam ante Numidam ex fama rerum gestarum admiratio uiri, substitueratque animo speciem quoque corporis amplam ac magnificam; ceterum maior praesentis ueneratio cepit, et praeterquam quod suapte natura multa maiestas inerat, adornabat promissa caesaries habitusque corporis non cultus munditiis sed uirilis uere ac militaris, et aetas erat in medio uirium robore, quod plenius nitidiusque ex morbo uelut renouatus flos iuuentae faciebat*<sup>61</sup>.

In un'altra sua commedia Plauto contrappone il *miles* autentico, che si gloria delle armi a lui più confacenti, lo scudo e la spada, al cinedo, che affronta i rivali forte proprio del pettine, lo specchio e il *calamistrum*, oltre

<sup>59</sup> Philostr. *V. Apoll.* 8,7,18.

<sup>60</sup> La testimonianza è in Cic. *Rep.* 4,10,1, [*Periclen*] *uiolari uersibus et eos agi in scaena non plus decuit, quam si Plautus ... noster uoluisset aut Naeuius Publio et Gnaeus Scipioni aut Caecilius Marco Catoni maledicere ... ueteribus displicuisse Romanis uel laudari quemquam in scaena uiuum hominem uel uituperari* (in Aug. *Civ.* 2,9).

<sup>61</sup> Cfr. Liv. 28,35,7; il giudizio dello storico può essere mutuato dalla fonte o suggestionato dalla personale osservazione (cfr. 38,56,3-5) della statua che corredeva la tomba di famiglia (forse sulla facciata; cfr. F. Coarelli, *Il sepolcro degli Scipioni*, *Dial. Archeol.*, 6, 1972, 65 s.; poi in *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma, 1996, 208). Sulla *caesaries*, cfr. anche Sil. 8,559 s., *Martia frons facilesque comae nec pone retroque / caesaries breuior*. Che si trattasse di un attributo marziale è provato dallo stesso Silio, 4,200-204, *occumbit Sarmens, flauam qui ponere Uictor / caesariem crinemque, tibi, Gradiue, uouebat / auro certantem et rutilum sub uertice nodum. / sed Parcae intonsa non exaudita uouentem / ad manes traxere coma*. Il Sarmente in questione (altrimenti non attestato) cade per mano di Quirinio durante lo scontro fra cavalieri romani e alleati di Annibale, che precede la battaglia del Ticino.

che delle pinzette per depilarsi (*uolsellae*)<sup>62</sup>. Ma qui pare quasi che voglia far già annusare agli spettatori l'olezzo che emana dalla capigliatura unguentata di Pirgopolinice, tanto intenso da penetrare le pareti della sua abitazione e annunciarne la presenza, soprattutto alle donne, che di profumi ben si intendono, già prima che si pari loro dinanzi: MILPH. *quid abstististi opstupida? quur non pultas?* / ACROT. *quia non est intus quem ego uolo*. MILPH. *qui scis?* ACROT. *scio de olefactu; / nam odore nasum sentiat, si intus sit ...* ACROT. *nescio ubi hic prope adest quem expeto uidere: olet profecto / PYRG. Naso pol iam haecquidem plus uidet quam oculis* (v. 1254-1258).

Nella scia del commediografo, un secolo e mezzo più tardi Cicerone bollerà con questo marchio di infamia il suo avversario Gabinio<sup>63</sup>, così come poco prima<sup>64</sup> aveva preso in giro il giovane Giuba per la sua vistosa capigliatura, che certo non gli faceva l'impressione del giovane gagliardo e pronto a scompigliarsi le chiome in un combattimento corpo a corpo. Quella dell'Arpinate non era l'unica ironica e malevola interpretazione del singolare atteggiamento; altri denunciavano più esplicitamente come una forma di effeminatezza quella dei Mauri di evitare i contatti ravvicinati perché non nocessero alla compostezza dei loro riccioli<sup>65</sup>.

Marziale, poi, a proposito del *bellus* fiero della propria chioma, proporrà alla sua maniera un campionario meno definito sul piano etnico, ma egualmente espressivo: *bellus homo est, flexos qui digerit ordine crines*<sup>66</sup>; decisamente un tipo votato al fallimento, ove contasse su quest'arma in appoggio alle sue velleità di rubacuori<sup>67</sup> e che le donne avrebbero fatto meglio ad evitare per la sua ambiguità, giusta il monito di Ovidio a prede e cacciatori che fossero<sup>68</sup>.

Insomma, quella *caesaries* ostentata, profumata e addomesticata con sapienti colpi di pettine, è già anch'essa un'anticipazione: non del solito trucco,

<sup>62</sup> Cfr. *Curc.* 577.

<sup>63</sup> *Post. red.* 16, *frons calamistri notata uestigiis*.

<sup>64</sup> *Leg. agr.* 2,59.

<sup>65</sup> Cfr. Strab. 17,3,7, 828 C. È paradossale, da questo punto di vista, che proprio un Mauro, il re Iarba frustrato nelle sue ambizioni su Didone, faccia sprezzantemente fregiare Enea del disonorevole attributo dei *semiuri* Frigi, in Verg. *Aen.* 4,216, *Paris... crinem madentem subnixus*, immagine che torna alla mente di un altro rivale deluso, Turno, in *Aen.* 12, 99 s., *crinis murra madentem*. In *Aen.* 1,590, quando deve 'apparire' a Didone, l'eroe porta una *decora caesaries*; ma ha avuto la madre come acconciatrice. Per la bionda e luminosa *caesaries ambrosia temulenta* in Cupido, cfr. Apul. *Met.* 5,22.

<sup>66</sup> 3,63,3.

<sup>67</sup> Cfr. Ov. *Ars* 1,505, *sed tibi nec ferro placeat torquere capillos*.

<sup>68</sup> Cfr. *Ars* 3,433 s., *sed uitate uiros cultum formamque professos / quique sua ponunt in statione comas*; e ancora, v. 443, *nec coma uos fallat liquido nitidissima nardo*.

degno di uno schiavo, escogitato per accendere i desideri di una matrona già ribollente di passione<sup>69</sup>; ma questa volta della completa de-virilizzazione che il *miles* rischierà nel finale della commedia, per mano del cuoco-macellaio Carione, ed eviterà solo rimettendoci – beffa nella beffa – un altro po' di denaro (vv. 1420-1422). Nel frattempo, adocchiando con lubrica curiosità il giovane Pleusicle e pregustandoselo *fortis* (v. 1004), in quale campo non v'è bisogno di chiedere, avrà lanciato qualche inquietante segnale di 'ambivalenza'. Gliel'ha per certo assegnata il Sarsinate, se è vero che non si trovava nei suoi antecedenti della *néa*<sup>70</sup>. Comunque, per il *moechus* attentatore di onorate *alienae uxores* è finita: gli basta la lezione ricevuta: *iure factum iudico* (v. 1435).

Il *miles*, invece, è una reliquia del passato, nemmeno tanto indispensabile, già nell'esordio della commedia; basta un verso nel prologo per richiamarlo in servizio e di nuovo congedarlo<sup>71</sup>: ovvio, allora, che il bagliore del *clupeus* si spenga pian piano al chiuso di una soffitta e la *tunica*, la *clamys* e la *machaera* siano tenute in serbo dai nuovi proprietari (v. 1423). Forse per un'altra recita<sup>72</sup> o magari per essere adattate alla taglia dei Pirgo-polinice rinascimentali e moderni.

<sup>69</sup> Cfr. Petr. 126, [CHRYISIS ANCILLA CIRCES AD POLYAENVVM] *Quia nosti uenerem tuam, superbiam captas uendisque amplexus, non commodas. Quo enim spectant flexae pectine comae, quo facies medicamine attrita et oculorum quoque mollis petulantia; quo incessus arte compositus et ne uestigia quidem pedum extra mensuram aberrantia, nisi quod formam prostituis ut uendas?*

<sup>70</sup> Cfr. E. Fränkel, *Elementi plautini* cit., 249.

<sup>71</sup> Cfr. G. Jachmann, *Plautinisches und Attisches*, Berlin, 1931 (rist. anast. Roma, 1966), 171.

<sup>72</sup> Un po' sbiaditi ricompaiono addosso a Stratofane nel *Truculentus* (v. 532) e rigettati nei *Captiui* (vv. 58-60), quando si presti fede alla cronologia che va per la maggiore (cfr. F. della Corte, *Da Sarsina a Roma. Ricerche plautine*, Firenze<sup>2</sup>, 1967, rist. 1976, 68 s.); una timida riapparizione del *miles gloriosus* è in Ter. *Eun.* 38.

## SULL'ETHOS MILITARE DI AEZIO: CONGETTURA A MEROB. PANEG. PROS. FRG. IA 18

Antonella BRUZZONE  
(Università degli Studi di Sassari)

**Keywords:** Aezio, Merobaude, ethos, Paneg. pros. frg. IA 18

**Abstract:** On Flavius Merobaudes' Panegyric in prose frg. IA lines 18f. this new reading is suggested: <comitatus> / non adparatus sed conversatio.

Nelle linee 15-19 del primo frammento del suo panegirico in prosa per Aezio<sup>1</sup> (frg. IA)<sup>2</sup> Flavio Merobaude insiste sui vari aspetti che, secondo

---

<sup>1</sup> Per notizie su quest'opera (probabilmente una *gratiarum actio*: ma non ne è convinto W. Portmann, *Geschichte in der spätantiken Panegyrik*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, 1988, 250-251), composta intorno al 440 d.C., cfr. F. M. Clover, *Flavius Merobaudes. A Translation and Historical Commentary*, Philadelphia, 1971 (TAPhS, 61/1), 32-41; A. Loyen, *L'œuvre de Flavius Merobaude et l'histoire de l'Occident de 430 à 450*, REA, 74, 1972, 154-157; M. Mazza, *Merobaude. Poesia e politica nella tarda antichità*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*, in *Atti del V Corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali, Erice (Trapani) 6-12 dicembre 1981*, Messina, 1984, particolarmente 417-423; G. Zecchini, *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano*, Roma, 1983, specialmente Appendice I (*Ancora sulla cronologia del I Panegirico di Merobaude*), 291-294; F. E. Consolino, *Poesia e propaganda da Valentiniano III ai regni romanobarbarici*, in *Letteratura e propaganda nell'Occidente latino da Augusto ai regni romanobarbarici. Atti del Convegno Internazionale. Arcavacata di Rende, 25-26 maggio 1998*, a cura di F. E. Consolino, Roma, 2000, 188-189; e, fra i miei studi, *Flavio Merobaude – Panegirico in versi*. Introduzione e commento, Roma, 1999, 18-19; *Pour une explication de Mérobaude*, *Panegyrique en prose, frg. IB, l. 19 ss. L'essence des actes et leur représentation*, REAug, 53, 2007, 141 ss. Segnalo qui anche la tesi di dottorato dell'amico François Ploton-Nicollet (discussa presso l'Università di Paris IV-Sorbonne il 14 novembre 2008, Directeurs de Thèse: J.-L. Charlet et V. Zarini, non pubblicata: ringrazio l'autore di avermela messa a disposizione), *Édition critique, traduction et commentaire de l'œuvre de Flavius Mérobaude* (d'ora in poi = *Thèse*), 46-54.

<sup>2</sup> I frammenti della produzione superstita di Merobaude sono stati conservati dalla scrittura inferiore di un palinsesto antichissimo (V-VI sec.), rimasto per noi *codex unicus*, custodito nella *Stiftsbibliothek* di San Gallo (*Sangallensis* 908). Per le peculiari vicende di trasmissione (mi permetto di rinviare ad alcuni miei studi: *Flavio Merobaude – Panegirico in versi ... cit.*, 71 ss.; *Merobaude, gratiarum actio [panegyricus I] frg. IA, linn. 1-4: ipotesi integrativa ed esegetica*, *Helikon*, 35-38, 1995-1998, 411-418, particolarmente 411-412; *Suggestioni senecane nella tarda antichità*, *Sandalion*, 23-25, 2000-2002, 56 ss.; *Pour une*

la topica del genere, caratterizzano la dura esistenza del generale completamente consacrata ai *munera* militari:

<i>tibi enim cubil&lt;e nuda ru-&gt;</i>	15
<i>pes aut tenue velamen in caespite, nox &lt;in vigiliis,&gt;</i>	
<i>dies in laboribus, iniuria iam pro volunta&lt;te, lorica&gt;</i>	
<i>non tam munimen quam vestimentum, &lt;.....&gt;</i>	
<i>non adparatus sed conversatio, postre&lt;mo .....&gt;</i>	
<i>qui aliis procinctus, tibi usus est</i> <sup>3</sup> .	20

In una prima sezione (linee 15-17) Merobaude enumera le componenti del *labor* militare di Aezio, gli oneri materiali, le gravose incombenze che il generale assume alla pari dei suoi soldati o anche al posto di essi<sup>4</sup>:

---

*explication de Mérobaude ... cit.*, 142 n. 2; vd. anche Ploton-Nicollet, *Thèse ... cit.*, 721 ss.) tali frammenti appaiono in condizioni gravemente mutilate: del panegirico in prosa soprattutto danneggiati risultano i primi due, IA e IB (il numero romano indica il foglio del codice, la lettera il recto/verso), che hanno subito la perdita di circa 6-9(10) caratteri rispettivamente alla fine (nel frg. IA) e all'inizio (nel frg. IB) di ogni linea di scrittura.

<sup>3</sup> Flavio Merobaude, *panegyricus I* (= *paneg. pros.*) frg. IA 15-20. Il testo è citato secondo l'edizione di Friedrich Vollmer: *Fl. Merobaudis reliquiae ...*, edidit F. V., *MGH*, AA XIV, Berolini, 1905 (rist. 1961): il frg. IA è stampato nella p. 7.

<sup>4</sup> Si tratta dei concetti canonici (vd. anche la prosecuzione del brano merobaudiano sul quale non posso ora soffermarmi) che concorrono nella letteratura latina (e greca attinente al mondo romano) alla raffigurazione dell'*imperator* perfetto secondo il tradizionale schema paradigmatico, quello del condottiero che sia nello stesso tempo soldato fra i soldati: Aezio incarna i due modelli comportamentali dell'abile comandante e del valoroso milite, fusi in una mirabile unità; nelle spedizioni militari, pur esercitando il comando, Aezio non disdegna alcuna delle mansioni di semplice soldato, non si sottrae ad alcun *incommodum* e adempie a tutti gli obblighi militari. Potrei dire che questa pagina di Merobaude costituisca un capitolo della storia di tale tema, carico di importanti implicazioni ideologiche, ripercorsa di recente da Paolo Cugusi, *Strenui militis et boni imperatoris officia simul exequi. Cenni sulla 'ideologia' del condottiero nella letteratura romana*, in *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana, Torino 16-17 ottobre 2003*, a cura di F. Bessone – E. Malaspina, Bologna, 2005, 35-58 (con ricco materiale). Cfr. anche J. Stäcker, *Princeps und miles. Studien zum Bindungs- und Nahverhältnis von Kaiser und Soldat im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr.*, Hildesheim, 2003 (soprattutto il cap. IV: *Der Kaiser vor Ort. Persönlicher Kontakt zwischen Kaiser und Soldat*, 87 ss.). Sulla topica del *labor* militare vd. anche ad es. D. Lau, *Der lateinische Begriff «labor»*, München, 1975, 87 ss. e note relative (sull'ideologia dei *labores* nella panegiristica particolarmente 136 ss.; 142 ss.; su Aezio 141); F. Del Chicca, *Q. Aurelii Symmachi v.c. laudatio in Valentinianum seniore Augustum prior*, Introduzione, commento e traduzione, Roma, 1984, 29; 95 s.; 156 ss.; 176; M. Mause, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, Stuttgart, 1994, 106 s.; 120; 121; 129; 139; 203 e *passim*; H. Gutzwiller, *Die Neujahrsrede des Konsuls Claudius Mamertinus vor dem Kaiser Julian*, Text, Übersetzung und Kom-

come giaciglio una nuda roccia o una sottile coperta nella zolla erbosa (15-16 *tibi enim cubil<e nuda ru-> / pes aut tenue velamen in caespite*), la notte tra le veglie, il giorno tra le fatiche (16-17 *nox <in vigiliis,> dies in laboribus*).

Nella seconda sezione (linee 17-19), invece, – e l'espressione *iniuria iam pro volunta<te>* della linea 17, da intendersi „l'asprezza dei disagi combacia ormai con la volontà”, costituisce il raccordo<sup>5</sup> – sembra focalizzarsi sulla concezione che Aezio ha dell'esercizio delle armi, sul suo atteggiamento nei confronti della vita di soldato.

Il discorso si sposta cioè dalla descrizione fattuale degli impegni concreti all'illustrazione del rapporto psicologico che Aezio instaura con essi. La svolta che consente di trasferire il ragionamento da un piano oggettivo (semplicità, abnegazione: dati di fatto) ad un piano soggettivo (la percezione della vita militare *a parte subiecti*, ovvero di Aezio) è attuata, come anticipavo, dal segmento *iniuria iam pro volunta<te>*, che, collocato al centro, funge da cerniera strutturale e concettuale – *iniuria* si aggancia a quanto precede, *voluntate* si chiarisce con quanto segue –. A livello formale si passa dall'enunciazione di elementi obiettivi, univoci dello spirito di sacrificio di Aezio all'enunciazione di risvolti, ugualmente in ambito militare, personalistici, singolari, in un certo senso paradossali, della sua mentalità.

Questa seconda sezione è impostata su uno schema antitetico: „non tanto ... (= *communis opinio*), quanto ... (= ottica di Aezio)” / „non ... (= *communis opinio*), bensì ... (= ottica di Aezio)”. Sulla base di un tale schema nella linea 17 la corazza (? : *<lorica>*: in questo passo è forse una delle poche congetture persuasive), arma difensiva, inequivocabilmente un *muni-men*, al contrario per Aezio non rappresenta tanto una protezione (come potrebbe sembrare e come normalmente è) quanto un abito (*non tam muni-men quam vestimentum*), ad evidenziare la perfetta coincidenza in Aezio dell'uomo e del soldato.

In questo orizzonte ideologico credo ci si debba muovere anche nel prospettare integrazioni per la lacuna alla fine della linea 18 dove non rimane nulla di un sostantivo presumibilmente di 6-9 lettere<sup>6</sup> che ha come

---

mentar, Basel, 1942, 156; 169 (cfr. anche il mio *Iniuria iam pro voluntate: un'espressione «difficile ad intendersi» in Merobaude, InvLuc*, 26, 2004, 57-69).

<sup>5</sup> Come ho tentato di suggerire in un mio precedente studio: *Iniuria iam pro voluntate* ... cit., 62 ss.

<sup>6</sup> Cfr. *supra* n. 2. Vollmer, 7 (in margine): «in finibus desunt fere 6-8 litterae». Naturalmente il numero calcolato è approssimativo: ben tollerabili per questo foglio (lato destro) integrazioni da 5 a 9 (anche 10) caratteri (cfr. rispettivamente a fine di linea 11 l'integrazione di 9 lettere, *nost<ri sed et pe-> / regrina*, e a fine di linea 16 l'integrazione di 10 lettere, *<in vigiliis>*, stampate dallo stesso Vollmer).

predicati *adparatus* e *conversatio* (<.....> *non adparatus, sed conversatio*). In effetti sulla lacuna si è applicato l'ingegno di diversi esegeti, ma nessuna delle soluzioni proposte si dimostra del tutto plausibile e consona al contesto.

*Apparatus* significa propriamente l'*actus apparandi*, la *praeparatio*<sup>7</sup>; quindi, in concreto, la *res parata*, l'*instrumentum*, l'*armatura*<sup>8</sup>; infine il *sumptus*, la *magnificentia*, ovvero un apparato splendido, solenne, pomposo<sup>9</sup>.

Quanto a *conversatio*, che peraltro Merobaude impiega poche righe sopra (<– *nec enim* > / *bonae conversationis est nimis pet<ere secre-> / tum* –: linee 5-7), è *nomen actionis* da *conversari*<sup>10</sup>: possiede un primario valore sociativo, *commoratio*, *convictus*, *familiaritas*, *colloquium*, *commercium*<sup>11</sup>. Esiste poi un altro valore di *conversatio* che afferisce ad una categoria semantica differente: *ratio agendi, vivendi, mores*<sup>12</sup> (mantenendo però una

<sup>7</sup> Cfr. *TLL* s.v., col. 256, ll. 56 ss.: (specie nell'attività bellica) ad es. Cic. *Phil.* 5, 30 *belli apparatus refrigescit*; Liv. 9, 14, 2 *cum tempus omne in apparatu pugnae consumpsisset*; 24, 8, 8 *nobis autem in apparatu ipso ac tantum incohantibus res annus circumagitur*; 35, 42, 1 *intentis in apparatum novi belli Romanis*; 42, 27, 1 *belli apparatum non differendum censuerunt*; Paneg. 9(12), 12, 3 *magnus poeta, dum bellorum toto orbe surgentium discursum apparatumque describit*; Amm. 16, 5, 9 *quae ... in apparatu vel in ipsis egerit congressibus proeliorum*; 24, 4, 17 *apparatu operum et studio proeliandi intentos*.

<sup>8</sup> *TLL* s.v., col. 257, ll. 17 ss.: ad es. Cic. *Att.* 10, 8, 4 *navalis apparatus ei semper antiquissima cura fuit*; Caes. *civ.* 3, 41, 3 *quod omnem commeatum totiusque belli adparatum eo contulisset*; 3, 44, 1 *omnem adparatum belli, tela arma tormenta ibi conlocaverat*; Liv. 6, 32, 11 *nec Romanis satis instructis apparatu bellico ad moenia adgredienda*; Amm. 17, 1, 12 *tormentis muralibus et apparatu deberent valido communiri*.

<sup>9</sup> *TLL* s.v., col. 258, ll. 11 ss.: ad es. Cic. *Rab. Post.* 6 *quamquam ad sumptum itineris, ad illam magnificentiam apparatus comitatumque regium suppeditata pecunia a Postumo est*; off. 1, 25 *delectant etiam magnifici apparatus vitaeque cultus cum elegantia et copia*; Hor. *carm.* 1, 38, 1 *Persicos odi, puer, apparatus*; Liv. 28, 21, 10 *huic gladiatorum spectaculo ludi funebres additi pro copia provinciali et castrensi apparatu*; 31, 49, 4 *ludi ... magno apparatu facti*; Sen. *Helv.* 12, 2 *cum omnem apparatum castrensis disciplina summoveat*; Plin. *paneg.* 76, 7 *ac primum ita domo progrediebatur, ut illum nullus adparatus arrogantiae principalis, nullus praecursorum tumultus detineret*.

<sup>10</sup> «Vivre avec, fréquenter»: cfr. A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Quatrième édition, quatrième tirage augmenté d'additions et de corrections nouvelles par J. André, Paris, 1985 [d'ora in poi = *DELL*], s.v. *verto*, 726).

<sup>11</sup> Cfr. *TLL* s.v., col. 850, ll. 74 ss.: ad es. Sen. *tranqu.* 3, 7; *benef.* 3, 2, 3; Plin. *nat.* 10, 100; Tac. *dial.* 9, 6; Germ. 40, 4; Apul. *met.* 5, 1, 7.

<sup>12</sup> Cfr. *TLL* s.v., col. 852, ll. 27 ss.: ad es. Ulp. *dig.* 42, 5, 31, 1; Tert. *Marc.* 1, 20, 3 (CCSL 1, p. 461); Cypr. *zel.* 10 (CCSL 3A, p. 80); Aug. *catech. rud.* 7, 11, 3 (CCSL 46, p. 132) *praecepta ... Christianae atque honestae conversationis*. Cfr. Merob. *pros. paneg. frg.* IA 5-7 (<– *nec enim* > / *bonae conversationis est nimis pet<er secre-> / tum* sul quale il mio *In margine a Flavio Merobaude*, *grat. act. fr.* IA, ll. 5-7, *InvLuc*, 24, 2002, 53-60).

precisa sfumatura del valore primario, in quanto indica una 'condotta', un 'comportamento' da valutare non in sé per sé, in assoluto, ma nel suo correlarsi con gli altri)<sup>13</sup>.

Il primo editore di Merobaude, Barthold Georg Niebuhr<sup>14</sup>, integrava la lacuna con il termine *coena*: e in verità si registra abbastanza spesso l'abbinamento di *apparatus* nell'accezione di 'apparato lussuoso', 'magnificenza' e di termini attinenti al campo semantico del cibo, dei pasti<sup>15</sup>. *Coena* (la grafia *coena* è preferibile: almeno 5 caratteri, in una lacuna che ne richiederebbe come minimo 6<sup>16</sup>) potrebbe inoltre coniugarsi con il termine *conversatio* nella sua valenza che sopra abbiamo definito sociativa.

Pertanto, secondo la restituzione di Niebuhr, a quanto mi riesce di interpretare, la pratica della cena in guerra per Aezio verrebbe a coincidere non con una imbandigione opulenta, con un apparato sontuoso, ma con il tempo sociale, collettivo: la sua cena è un momento di familiarità, di intimità con gli altri.

Nella stessa cornice referenziale si iscrive la congettura *convivium* prospettata in apparato da Vollmer<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Ho approfondito la problematica in *In margine a Flavio Merobaude ... cit.*, specialmente 58 ss.

<sup>14</sup> *Fl. Merobaudis carminum orationisque reliquiae* ex membranis Sangallensibus editae a B. G. Niebuhrio, Sangalli (ex officina Wegelini et Rätzeri), 1823, 7. L'edizione fu ristampata, migliorata, l'anno successivo: *Fl. Merobaudis carminum panegyricique reliquiae ... Editio altera, emendatior*, Bonnae (Sumptibus Eduardi Weberi), 1824, 8 (la congettura *coena* figura già nella prima edizione).

<sup>15</sup> Cfr. *TLL* s.v. *apparatus*, col. 258, ll. 11 ss. (*passim*): ad es. Varro *Men.* 335 (p. 57 Astbury) *convivium ... absolutum est, si belli homunculi conlecti sunt, si electus locus, si tempus lectum, si apparatus*; Cic. *Phil.* 2, 101 *quid prandiorum apparatus, quid furiosam vinulentiam tuam proferam? orat.* 83 *sic ut in epularum apparatu a magnificentia recedens non se parcum solum sed etiam elegantem videri volet*; Liv. 33, 48, 6 *quanto res et tempus patiebatur apparatu celebratae eius diei epulae sunt, multoque vino in serum noctis convivium productum*; Sen. *contr.* 9, 2 (25), 6 *convivii eius apparatus sensit provincia*; Val. Max. 4, 3, 5 *quales epulas apparatus indicio est*; 4, 8 ext. 2 *epularum magnifici apparatus*; Tac. *Germ.* 14, 4 *nam epulae et quamquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt*; 23, 1 *cibi simplices ... sine apparatu, sine blandimentis expellunt famem*; Plin. *epist.* 3, 12, 4 *nostrae tamen cenae ut apparatus et impendii sic temporis modus constet*; Apul. *met.* 10, 13, 6 *post opiparas cenas earumque splendidissimos apparatus*.

<sup>16</sup> Ma vd. *supra* n. 6 in merito alla ammissibilità di integrazioni anche di 5 caratteri soltanto. Sulla grafia *cena/coena* cfr. *TLL* s.v. *cena*, col. 775, ll. 61-62.

<sup>17</sup> Vollmer, 7 (app. ad v. 18): «non ausus sum dare munimen quam vestimen, tum <convivium> <cena> Niebuhr, <tum cena> ego». Come si può vedere, Vollmer (che nel testo stampa solo 7 punti, <.....>, a visualizzare il numero medio dei caratteri che mancano in questo lato del foglio) consiglia anche di dividere *vestimen* da *tum* (la *scriptio* nel codice infatti è continua, e in più di una circostanza si presenta il dubbio sull'originario



Merobaude darebbe dunque rilievo alla frugalità del generale – e questo è un *topos* nella panegiristica, come del resto nella storiografia<sup>18</sup>: cfr. qui soprattutto *Paneg.* 11(3), 11, 4 *neque tempus epularum ei (scil. Giuliano) qui saepius statarium prandium ad necessitatem humani corporis capiat, gaudens castrensi cibo ministro obvius et poculo fortuito*; 14, 3 *sed imperator noster addit ad tempus quod otio suo detrahit. nihil somno, nihil epulis, nihil otio tribuit*<sup>19</sup>; *Claud. Get.* 349-351 (di Stilicone) *nulla Lyaei / pocula; rara Ceres; raptos contentus in armis / delibasse cibos* –: per Aezio la cena corrisponderebbe non ad abbondanza o a sfarzo, ma solo ad un’occasione di relazionarsi con i suoi soldati<sup>20</sup>. Questa la traduzione del passo di François Ploton-Nicollet<sup>21</sup>, il quale accoglie e sostiene la congettura *convivium* di Vollmer, stimando l’esiguità del numero delle lettere di *coena* incompatibile con l’estensione della parte tagliata: „à ta table, nulle pompe mais de la familiarité”.

A prescindere dal numero delle lettere (del resto si potrebbe ipotizzare *prandium* – 8 caratteri – sulla base per esempio del *prandium* dell’appena citato *Paneg.* 11(3), 11, 4, in un contesto del tutto omologo), la scelta del termine *coena* è confutabile anche per altra via. Come accennavo sopra, in questa sezione di testo Merobaude intende porre l’accento sul modo in cui Aezio concepisce la *militia*: si tratta spesso di una interpretazione che rettifica o addirittura rovescia la *communis opinio*. Tant’è vero che in questi

---

*finis verbi*: vd. ad es. a proposito del frg. IB 20 e 22 il mio *Pour une explication de Mérobaude ... cit.*, 142 ss.), o comunque, pur di avere l’avverbio *tum*, di inserirlo prima di *cena* nella lacuna essendoci spazio sufficiente (ma sulla sconvenienza dell’avverbio *tum* in questo punto mi pronuncerò più oltre: vd. *infra* n. 31).

<sup>18</sup> Rientra nel paradigma del condottiero romano ideale, che mostra la tradizionale compresenza del *miles* e dell’*imperator*, la perfetta combinazione delle doti che pertengono all’una e all’altra dimensione: campionatura di questa tipologia (sobrietà nel cibo) ad es. in Cugusi, *Strenui militis ... cit.*, 48 ss. (da Sall., Liv., Tac., Suet., Fronto *princ. hist.*, *Paneg.*, Symm.).

<sup>19</sup> Sui quali cfr. Gutzwiller, *Die Neujahrsrede ... cit.*, ad ll. (vd. inoltre il parallelo Amm. 16, 5, 3 *munificis militis vili et fortuito cibo contentus*); poco aggiunge M.<sup>a</sup> P. García Ruiz (*Claudio Mamertino Panegirico (gratiarum actio) al emperador Juliano*. Introduzione, edición, traducción y comentario, Pamplona, 2006, 127 ad 11, 4).

<sup>20</sup> Così, mi sembra, il *TLL s.v. conversatio*, col. 852, ll. 8-9, che, seguendo l’integrazione *coena* di Niebuhr, annovera questo caso all’interno della categoria di «commoratio, convictus, societas conversantium, familiaritas», nel significato specifico di ‘colloquium’ (separato dagli altri passi con un «adde») e così chiosa: «<cena> non apparatus (i. luxuria), sed conversatio (i. animi voluptas)»: quindi la cena sarebbe non un momento di fasto sfrenato, bensì un modo di stare con gli altri, di rinfrancare l’animo in buona compagnia.

<sup>21</sup> *Thèse ... cit.*, 158 (vd. anche il commento ad l., 344: «Aétius s’entourait moins d’apparat, de pompe (*adparatus*), que de familiarité et de simplicité (*conuersatio*)»).

due sintagmi antitetici (<lorica> *non tam munimen quam vestimentum* e <.....> *non adparatus sed conversatio*: dopo *iniuria iam pro volunta<te>* e prima della conclusione introdotta da *postre<mo>*) si respinge un dato di fatto innegabile (nel primo sintagma si minimizza che la *lorica* sia un *munimen*: ma che la *lorica* sia innanzitutto un *munimen* è irrefutabile) per imporre il giudizio di Aezio (la *lorica* è in primo luogo un *vestimentum*). Dunque deve esser caduto un termine esprimente una realtà che agli occhi di tutti costituisce indiscutibilmente un *adparatus*, un fasto, una pompa, e che invece nella psicologia di Aezio si traduce in una *conversatio*<sup>22</sup>. Non può una comunissima, normalissima cena configurarsi come un *adparatus*. In questa sfera concettuale meglio funzionerebbe il sostantivo *convivium*, che, un po' come *epulae*, inclina ad una pregnanza connotativa: è il banchetto solenne, caratterizzato cioè di regola da eleganza, magnificenza, ricchezza (cfr. a solo titolo di esempio Tac. Agr. 21, 3 *conviviorum elegantia*; Germ. 19, 1 *nullis conviviorum irritationibus corruptae*)<sup>23</sup>.

Senonché vorrei rilevare che, proprio per la dovizia e la ricercatezza delle pietanze che solitamente lo contraddistinguono, il *convivium* non è pratica di guerra, negli accampamenti temporanei; difficilmente cioè potrebbe il termine *convivium* essere applicato al cibo, in genere scarso e fortuito, che si assume durante una campagna militare<sup>24</sup>. Inoltre, per il suo intrinseco valore semantico, che prevede una comunanza di vita<sup>25</sup>, *convivium* si sovrappone parzialmente (se non tautologicamente) a *conversatio*; e d'altra parte c'è da chiedersi a che cosa si riduca in sostanza la contrapposizione fra le due categorie *adparatus* e *conversatio* (anche in un banchetto sontuoso può esserci familiarità, si possono intrattenere rapporti cordiali e socializzare). Del resto in un passo tutto incentrato nel suo complesso sulla semplicità di vita di Aezio anomala apparirebbe la presenza stessa di un *convivium*.

<sup>22</sup> Clover, *Flavius Merobaudes* ... cit., 12, così traduce il testo stampato da Vollmer (che, lo ricordo, non completa la lacuna): „... not a magnificent display but a way of life”.

<sup>23</sup> Altri esempi in *TLL* s.v. *convivium*, *passim* (cito qui soltanto Sen. *epist.* 114, 11 *conviviorum luxuria* e *SHA Did.* 3, 8 *disseminarunt ... Pertinacis cena despecta luxuriosum parasse convivium*; vd. anche fra i casi riportati *supra* nella n. 15).

<sup>24</sup> Mi piace qui citare Sall. *Iug.* 85, 41 (nel discorso di Mario) *ubi adulescentiam habuere (scil. i nobili), ibi senectutem agant, in conviviis, dediti ventri et turpissimae parti corporis; sudorem, pulverem et alia talia relinquunt nobis, quibus illa epulis iucundiora sunt*.

<sup>25</sup> *DELL*, s.v. *vivo*, 743: «convivium : repas en commun, banquet». Etimologia in Cic. *Cato* 45 *bene enim maiores accubitionem epularem amicorum, quia vitae coniunctionem haberet, «convivium» nominaverunt – melius quam Graeci qui hoc idem tum «computationem», tum «concentrationem» vocant, ut, quod in eo genere minimum est, id maxime probare videantur*.

Il motivo dell'essenzialità nell'alimentazione è alla base anche della lettura di Karl Friedrich Heinrich<sup>26</sup>, il quale approva l'integrazione *coena* di Niebuhr proponendo di correggere il trådito *conversatio* in *conservatio*: la cena di Aezio, niente affatto lauta (*adparatus*), sarebbe semplicemente destinata ad assicurare la sua sopravvivenza (*conservatio*). Non vale la pena attardarsi sull'assurdità metodologica comportata da una correzione del testo trådito allo scopo di giustificare il congetturale completamento di una lacuna; peraltro il termine *conservatio* mal si presterebbe a un uso come quello implicato da Heinrich, in quanto non adatto a significare la 'conservazione' di un individuo tramite il nutrimento<sup>27</sup>. Anche l'ipotesi integrativa di Friedrich Heimsoeth, *galea*, sul presupposto della correzione del suo maestro (dunque: *<galea> non adparatus, sed conservatio*<sup>28</sup>), non merita discussione (oltretutto il senso della frase da lui ricostruita – immagino: „l'elmo serve ad Aezio non come ornamento, ma come mera protezione” – risulta del tutto alieno al contesto: dopo che si è appena asserito che la *lorica* è un abito per Aezio, e non un *munimen*, la notazione che l'elmo funge invece da difesa e non da decorazione suona incongrua e contraddittoria).

Di fatto non convince per nulla l'idea che qui si stia parlando della mensa di Aezio, che non sarebbe un 'suntuoso allestimento' ma un'occasione di 'relazioni interpersonali'. Sulle privazioni dell'infaticabile Aezio, che è sempre in opera, e dorme poco e male (*tibi enim cubil<e nuda ru-> / pes aut tenue velamen in caespite, nox <in vigiliis,> / dies in laboribus*: linee 15-17), Merobaude si è già soffermato: non sarebbe stato logico addurre qui un ulteriore *exemplum*, per quanto topico, dalla medesima area tematica

<sup>26</sup> Cfr. F. Heimsoeth, *C. Fr. Heinrichii reliquiae nonnullae criticae. Edidit Fride-ricus Heimsoeth*, *RhM* N.F. 2, 1843, 533-534 (Heinrich non riuscì a produrre una edizione di Merobaude, ma lasciò prima di morire alcuni rilievi critici in forma di schede: queste furono consegnate dal figlio al suo allievo Friedrich Heimsoeth, il quale le pubblicò in un articolo, accludendo alcune sue proprie postille. Le congetture sia di Heinrich che di Heimsoeth che riguardano il panegirico in prosa frg. IA 18 si leggono per l'appunto nelle pp. 533-534 di questo articolo).

<sup>27</sup> Cfr. *TLL* s.v., col. 417, ll. 47 ss.: «actus conservandi, custodia, salus»; *conser-vatio* si impiega (solo in prosa, sin dalla *Rhet. Her.* e da Cic.) per gli esseri viventi (ad es. Cic. *Phil.* 14, 24 *supplicatio ob conservationem civium*), per *res corporeae* (ad es. Cic. *off.* 2, 12 *neque agricultura neque frugum fructuumque perceptio et conservatio sine hominum opera ulla esse potuisset*) ed *incorporeae* (ad es. Cic. *Phil.* 13, 46 *conservatione patriae*): ma non in riferimento al cibo come strumento di protezione, di salvaguardia dell'uomo; semmai ai metodi di conservazione del cibo, perché non si deteriori: vd. Cic. *off.* 2, 12 cit.

<sup>28</sup> Nelle citazioni del testo di Merobaude ho preferito unificare le modalità grafiche adottate dai singoli editori, ovvero, per quanto riguarda le integrazioni, mi sono avvalsa per tutti del sistema delle parentesi uncinate (Niebuhr, Heinrich, Heimsoeth utilizzavano invece il corsivo).

(eventualmente lo stesso *exemplum* sarebbe stato ben inserito là dove si evoca l'umile e rigido giaciglio); la sezione dedicata agli stenti del generale, alla sua modestia e austerità, agli strenui e continuati *labores* era stata già definitivamente sancita dall'espressione riepilogativa *iniuria iam pro voluntate* (e voglio di nuovo ribadire il ruolo di snodo svolto da questa espressione, e marcare la *vis* asseverativa e conclusiva di *iam*<sup>29</sup>), la quale nel contempo aveva inaugurato una sezione nuova, come si è prima osservato. Di una riflessione relativa alla frugalità del vitto noterei qui insomma la collocazione perlomeno inopportuna.

Dopo *iniuria iam pro voluntate* ci si immette in una nuova dimensione, all'insegna della disciplina e della *humanitas*: Aezio è rappresentato quasi come un asceta della *militia*, nei cui confronti mostra un approccio psicologico unico e peculiare (ricordo che la *lorica* è considerata da lui non tanto una difesa quanto un abito).

In questo quadro di riferimento penso possa offrire qualche garanzia di plausibilità una integrazione come *comitatus*<sup>30</sup>: vale a dire una parola indicante un tratto indubbiamente solenne di pompa, magnificenza, distinzione (*adparatus*), ma che Aezio riconduce ad una familiarità umana (*conversatio*).

Al di sopra dei formali rapporti gerarchici con tutto il suo seguito Aezio costruisce vincoli in cui è forte il senso della solidarietà, della comune esperienza e del comune destino: il *comitatus*, la scorta, diventa una *conversatio*, ovvero i *comites* suoi subordinati coincidono con *milites conversantes cum eo* (gli astratti *comitatus* e *conversatio* hanno il valore metonimico di collettivi concreti, incisivi ed icastici: Merobaude ama molto questo impiego – vd. ad esempio il vicino *iniuria = iniusti labores* –). Rispetto al *convivium* di Vollmer *comitatus* ha un vantaggio decisivo: mentre un 'banchetto fastoso' non solo non si addirebbe alla sobrietà di Aezio ma appare una situazione alquanto improbabile nella prassi militare di chiunque, invece il *comitatus* è un segno distintivo per nulla disdicevole nemmeno per un generale come Aezio. Ma ovviamente – ecco l'eccezionalità che Merobaude vuole sottolineare – la connotazione *naturaliter*, comprensibilmente, legittimamente fastosa del *comitatus* viene nello spirito aeziano superata dal sentimento di una più piena realtà esistenziale di condivisione e partecipazione.

<sup>29</sup> Cfr. Bruzzone, *Iniuria iam pro voluntate...* cit., 62.

<sup>30</sup> Vd. *supra* n. 6 in merito al numero dei caratteri conciliabili con questa lacuna: le 9 lettere di *comitatus* risultano sicuramente accettabili.

A conforto della praticabilità di un simile percorso esegetico credo si possa richiamare la chiusa del discorso: *postre<mo><sup>31</sup> .....> / qui aliis procinctus, tibi usus est* (linee 19-20).

Anche per la lacuna della linea 19 sono state avanzate congetture disparate: *gladii* (Heimsoeth); *belli* (Bücheler); Vollmer propone *gravis*, ma lo relega in apparato. Senza voler affrontare ora espressamente il problema di questa lacuna della linea 19, mi limito ad ipotizzare che sia caduto un termine dotato di una valenza ampia e cumulativa, che si presti a ricapitolare quanto finora esposto e a conferire efficacia alla *sententia* finale. Alla stregua di *iniuria* della linea 17 occorre qui un astratto che contempra in sé una molteplicità di particolari, tutti quelli elencati (e altri facilmente immaginabili), e ricomponga una visione d'insieme: un astratto come *militia*, ad esempio.

Dopo aver preso in esame aspetti specifici, Merobaude riassumerebbe (*postre<mo>*) in una sintesi complessiva i concetti formulati, suggellando il tutto con la dichiarazione che „insomma la vita di soldato (<*militiaprocinctus*: in questo senso ritengo vada interpretato il termine<sup>32</sup>), per Aezio è uso”, quella che cioè per altri è una situazione straordinaria, una ‘emergenza’, per Aezio, che profonde nella guerra un impegno personale totale, è prassi abituale, assunta stabilmente nella consuetudine: la ‘vita in armi’ e la ‘vita’ si identificano.

---

<sup>31</sup> *Postre<mo>* davvero sigilla il ragionamento: di tale conclusione il *tum* supposto da Vollmer nella linea 18 (vd. *supra* n. 17: Vollmer suggeriva di staccare *tum* da *vestimen* oppure di introdurre dopo *vestimentum* un *tum* nella lacuna, integrando <*tum cena*>) costituirebbe una inopportuna anticipazione, anzi una fastidiosa sovrapposizione.

<sup>32</sup> Cfr. anche la traduzione di Clover, *Flavius Merobaudes* ... cit., 12: „finally ... [20] what is readiness for battle to others is routine to you”. *Procinctus* è l'atto, lo stato di tenersi pronti, equipaggiati per la battaglia (cfr. *TLL* s.v., col. 1530, ll. 20 ss.: «actio procingendi, parandi et status inde ortus, sc. habitus expeditus et paratus»; ll. 27 ss.: «strictius in procinctu sunt milites parati ad pugnandum»). L'uso ciceroniano del termine è limitato all'espressione tecnica del linguaggio militare in *procinctu* (*de or.* 1, 228; *nat.* 2, 9), che permane anche nelle età successive la più diffusa, assumendo peraltro spesso accezioni figurate o traslate (cfr. ad es. la locuzione in *procinctu habere*). Si afferma poi il senso di ‘spedizione, campagna, operazione militare’ (*TLL* s.v., col. 1532, l. 4: «bellum, militia sim.»), dal IV secolo piuttosto frequente (in Ammiano soprattutto; cfr. anche Symm. *or.* 1, 23 *inter has belli artes externosque procinctus et semper de hostibus novas laurus*, sul quale Del Chicca, *Q. Aurelii Symmachi v.c. laudatio* ... cit., 213).

## SOCIETÀ ED ERESIA ALLA FINE DEL IV SECOLO: COSTANTINOPOLI 379-383\*

Alessandro CAPONE  
(Università del Salento)

**Keywords:** *Constantinople, Gregory of Nyssa, Orthodoxy, Heresy, aristocratic elite, Theodosius*

**Abstract:** *The study analyzes the situation of the city of Constantinople in the years 379-383, with the aim to illustrate the characteristics of the religious-political phenomena. The start point is a well-known passage of the Gregory of Nyssa sermon On the Divinity of the Son and the Holy Spirit. An attempt is done to understand the relationship existing between Orthodox and Heretics, what kind of social penetration had both the orthodox and the heterodox Christianity and finally what was the goal of the imperial laws.*

*A very complex and articulated picture emerges: the composition of the social and religious groups has to be more deeply understood, in their diversified intersecting; the Constantinople's Orthodoxy was primarily, if not exclusively, aristocratic; the imperial laws were moved by a pragmatic perspective aimed to protect public safety and order. In this situation Gregory of Nyssa became more and more important, a voice of the Nicene elite in the city.*

Nel maggio del 383 Gregorio di Nissa pronunciò a Costantinopoli un discorso *Sulla divinità del Figlio e dello Spirito Santo*, probabilmente prima dell'apertura del cosiddetto „sinodo di tutte le eresie”, che Teodosio aveva convocato per riunificare la chiesa dilaniata dalle varie correnti ereticali<sup>1</sup>.

---

\* Relazione letta in occasione della I Giornata di studio *Società – Diritto – Letteratura nel Tardoantico* (Lecce, 30 ottobre 2008) organizzata dalla sezione locale dell'Associazione di Studi Tardoantichi.

<sup>1</sup> Oltre agli ortodossi, presero parte al concilio anche i rappresentanti di varie eresie (ariani, eunomiani e macedoniani); vd. M. Wallraff, *Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV incontro di studiosi della cristiana antica. Roma, 8-11 maggio 1996*, Roma 1997, 271-279. Tradizionalmente si ritiene che Gregorio pronunciò il discorso nel corso del concilio (J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, 327); l'ipotesi di anticipare la datazione è sostenuta da M. M. Cassin, *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham*, in *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in the Opera Minora. 11<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa - September 17-20, 2008 Tübingen – Freiburg* (in corso di stampa).

Riprendendo le parole con cui l'apostolo Paolo sull'areopago aveva tentato di convertire gli Ateniesi (At 17,16-34), Gregorio di Nissa ammonisce che

„ci sono ancora persone che, come quegli Ateniesi, non passano il loro tempo in altro modo che a dire e ad ascoltare novità, che ieri e l'altro ieri provenivano da professioni artigianali, teorici improvvisati di teologia, forse domestici, scioperati e sfuggiti agli impegni servili, che discutono solennemente con noi di filosofia su argomenti inaccessibili. Certo non ignorate a quali persone si rivolge il mio discorso. Tutti i luoghi della città sono pieni di persone siffatte, i vicoli, le piazze, i viali, i quartieri, i venditori di mantelli, i cambiavalute, i commercianti di alimenti. Se fai domande sul denaro, quello ti espone la sua filosofia sul generato e sull'ingenerato; se chiedi informazioni sul prezzo del pane: il Padre è più grande – risponde – il Figlio è soggetto; se dici «il bagno è pronto?», quello sentenzia che il Figlio è da ciò che non è; non so quale nome si debba dare a questo male: frenesia, pazzia o una qualche forma di epidemia che produce il delirio dei ragionamenti”<sup>2</sup>.

Si tratta di un brano assai noto sull'interpretazione del quale gli studiosi non sono concordi<sup>3</sup>: l'orientamento più recente ritiene che non gli si debba attribuire un valore descrittivo, sembrerebbe piuttosto un artificio retorico (il *topos* del mondo al contrario) usato dall'oratore per mettere in risalto i danni provocati dagli eretici<sup>4</sup>. Tuttavia il passo suscita alcune domande: qual era la situazione, sotto l'aspetto dottrinale, della città di Costantinopoli in quel torno di anni? Che rapporti c'erano tra ortodossi ed eretici? Qual era l'effettiva penetrazione sociale del cristianesimo ortodosso ed eterodosso? Qual era infine l'obiettivo delle ordinanze imperiali emanate in quel periodo? A tali domande si tenterà di dare una risposta in questo contributo, canalizzando l'attenzione su un'area geografica definita (Costantinopoli) e su un periodo storico limitato (379-383), così da mettere a fuoco le caratteristiche dei fenomeni religioso-politici, ma evitando al contempo interpretazioni sociologiche indifferenziate<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Greg. Nyss. *Deit. fil.* 120,15-121,14. Sull'esegesi di At 17 nei Cappadoci vd. S. Ruberson, *The Cappadocians on the Areopagus*, in *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, ed. by J. Børtnes & T. Hägg, Copenhagen, 2006, 113-132 (part. 127-130).

<sup>3</sup> Vd., p. es., L. Cracco Ruggini, *I vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea*, in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina, 3-6 dic. 1979)*, vol. I, Messina, 1983, 115s; N. McLynn, *Christian Controversy and Violence in the Fourth Century*, Kodai, 3, 1992, 33ss; M.-Y. Perrin, *À propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'antiquité tardive: considérations introductives*, *AntTard*, 9, 2001, 188ss.

<sup>4</sup> Vd. M. Cassin, *art. cit.*

<sup>5</sup> Vd. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, 554-559; L. Cracco Ruggini, *I vescovi e il dinamismo cit.*, 97.

Divenuto imperatore il 19 gennaio del 379, Teodosio si recò a Costantinopoli solo il 24 novembre 380, dopo aver conseguito una serie di vittorie militari<sup>6</sup>. Sebbene in quel periodo Costantinopoli fosse saldamente in mano agli ariani, tuttavia i pochi niceni che vi risiedevano, incoraggiati dalla morte dell'imperatore filoariano Valente e dall'elezione dell'ortodosso Teodosio, chiesero a Gregorio di Nazianzo, che dal 375 si era ritirato a Seleucia d'Isauria, di venire nella capitale a guidare la loro piccola comunità<sup>7</sup>. È stato rilevato come la scelta di porre Gregorio a capo della minoranza nicena di Costantinopoli fosse gradita ai generali che avevano favorito l'ascesa al trono di Teodosio; in particolare Vittore e Saturnino erano personaggi di provata fede nicena ed erano stati corrispondenti epistolari di Basilio al tempo di Valente<sup>8</sup>. Già questo aspetto mette dunque in luce gli stretti rapporti che legavano i niceni di Costantinopoli, e quindi Gregorio di Nazianzo, alle alte sfere del sistema dirigenziale imperiale<sup>9</sup>.

Probabilmente Gregorio giunse a Costantinopoli entro la fine di gennaio o agli inizi di febbraio del 379<sup>10</sup>. Le difficoltà furono subito palesi: il palazzo episcopale era occupato dal vescovo ariano Demofilo e perciò Gregorio dovette accontentarsi dell'alloggio offertogli dalla cugina Teodosia, la

<sup>6</sup> Vd. J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court AD 364-425*, Oxford, 1990, 88-100; N. Gómez-Villegas, *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla. Ortodoxia, heterodoxia y régimen teodosiano en una capital cristiana*, Madrid, 2000, 66-73; H. Leppin, *Teodosio il Grande*, trad. it., Roma, 2008, 47-51; inoltre più in generale M. Pavan, *La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*, Roma, 1964.

<sup>7</sup> Cfr. Greg. Naz. Vit. 592-606; vd. *Saint Grégoire de Nazianze. Oeuvres poétiques*, t. I, 1<sup>re</sup> partie, poèmes personnels II, 1, 1-11, par A. Tuiller, G. Bady, J. Bernardi, Paris, 2004, 159s.

<sup>8</sup> Vd. J. Matthews, *op. cit.*, 129s; R. Lizzi Testa, *La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica*, RAL, 9/7, 1996, 34ss; N. McLynn, *A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen*, JECS, 6/3, 1998, 480.

<sup>9</sup> Gregorio stesso, per origine ed educazione, apparteneva a quella élite aristocratica vicina all'imperatore; vd. F. Fatti, *Nei panni del vescovo: Gregorio, Basilio e il filosofo Eustazio*, in *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, a c. di R. Lizzi Testa, Roma, 2006, 206ss. Cl. Rapp (*The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual and Social Contexts*, *Arethusa*, 33/3, 2000, 385s) ha identificato cinque fattori che determinavano l'appartenenza all'élite sociale: „Noble birth, education, wealth, office, and closeness to the emperor”. Più in generale vd. Cl. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-Los Angeles-London, 2005, 172-234.

<sup>10</sup> Sul periodo costantinopolitano vd. J. Mossay, *Gregor von Nazianz in Konstantinopel (379-381 A. D.)*, *Byzantion*, 47, 1977, 223-238; N. Gómez-Villegas, *op. cit.*, 79-118 (prima dell'arrivo di Teodosio), 119-158 (dopo l'ingresso dell'imperatore), 159-175 (durante il concilio).



quale mise a disposizione anche un'ampia sala per le udienze<sup>11</sup>: è la chiesa che Gregorio chiamerà dell'Anastasia e nella quale, non senza timori e pericoli, riunirà gli ortodossi della capitale negli anni a seguire<sup>12</sup>. Al di là della descrizione enfatica che il vescovo ortodosso diede della sua attività costantinopolitana, è da segnalare il fatto che Teodosia faceva parte di una delle più grandi famiglie di Costantinopoli<sup>13</sup>. Il dato è significativo perché dimostra che nella capitale, agli inizi del 379, il credo niceno era abbracciato da un gruppo socialmente rilevante, un'élite aristocratica, sul cui sostegno Gregorio poté fare leva per contrastare i poteri locali e l'opinione pubblica contraria.

Purtroppo non abbiamo notizie riguardo all'accoglienza riservata al nuovo vescovo: se da un lato egli si presentava come il difensore della retta fede, dall'altro doveva essere percepito dagli ariani come il capo di una setta eretica. Di fatto il clima era tutt'altro che tranquillo e lo scontro diretto non tardò: durante la notte di Pasqua di quell'anno (21 aprile) Gregorio stava celebrando nella chiesa dell'Anastasia, quando un gruppo di facinorosi fece irruzione e cominciò a scagliare pietre contro di lui. Ora nella veglia di Pasqua il vescovo era solito conferire il battesimo ed è probabile che l'assalto mirasse a impedire che ciò avvenisse<sup>14</sup>. Ma chi erano questi oppositori? Gli oltraggi - riferisce Gregorio in una lettera a Teodoro di poco successiva ai fatti - gli sono venuti da monaci e poveri (παρὰ τῶν μοναστῶν καὶ τῶν πτοχῶν): egli, che si trovava a metà strada tra i battezzati e i lapidatori, non può che constatare che le vergini hanno perso il pudore, i monaci la compostezza, i poveri la loro sfortuna (μέσους ἡμᾶς ἐστάναι τῶν τελομένων καὶ τῶν λιθαζόντων ... αἰδῶ παρθένων ἐπιλησθῆναι, μοναστῶν εὐκοσμίαν, πτοχῶν συμφοράν)<sup>15</sup>. È assai probabile che costoro fos-

<sup>11</sup> Vd. J. Bernardi, *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta dell'età d'oro della patristica*, trad. it., Roma, 1997, 162s.

<sup>12</sup> Vd. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, Pt. I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, tome III, *Les églises et les monastères*, Paris, 1969, 22-25. Cfr. anche Greg. Naz. *Or.* 26,17; *Or.* 42,26; *Car.* 2,1,16.

<sup>13</sup> Vd. J. Bernardi, *Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze*, *VChr*, 38, 1984, 352-359; id., *Gregorio di Nazianzo teologo cit.*, 176ss.

<sup>14</sup> Nell'antichità la liturgia prevedeva che il battesimo si celebrasse durante la veglia di Pasqua: vd. O. Casel, *La fête de Pâque dans l'Eglise des Pères*, Paris, 1963, 100s; R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino 1978, 68, 94, 110, 120, 122; id., *La Pasqua nella nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Torino, 2007, 174-177.

<sup>15</sup> Cfr. Greg. Naz. *Epist.* 77,1 e 3. Sull'episodio vd. C. Crimi, *Nazianzenica VII. La tentata lapidazione di Gregorio di Nazianzo nella Pasqua del 379*, *Cassiodorus*, 4, 1998, 211-223.

sero i monaci di Maratonio, il quale, convertito alla vita ascetica per opera di Eustazio di Sebaste e divenuto diacono al tempo di Macedonio, aveva creato e diretto le prime comunità monastiche a Costantinopoli<sup>16</sup>.

Questo tipo di monachesimo, di ascendenza eustaziana, si presentava più come un modo di vita ascetico e comunitario che come un'istituzione: i monaci si distinguevano dagli altri per il grosso mantello che indossavano (περιβολαῖον)<sup>17</sup>, per la condotta morale e per la vita in comunità (συνοικίαι)<sup>18</sup>, ma non in monasteri. Maratonio si occupava dei poveri e dei malati e la sua attività aveva la caratteristica di essere „popolare”, nel senso di prendersi cura dei bisogni del popolo contro le autorità civili ed ecclesiastiche. Inoltre questa forma di monachesimo consentiva l'accesso anche alle donne (il che destava le maggiori critiche), a condizione però che dissimulassero gli attributi femminili<sup>19</sup>. Era perciò una fetta di popolazione abbastanza ampia e varia quella al seguito dei monaci che si muovevano a margine dell'ortodossia e contestavano le gerarchie ecclesiastiche: un fenomeno, dunque, di cui non è sempre facile definire i confini e l'orientamento dottrinale (non si possono infatti identificare in senso stretto con gli ariani). In ogni caso, almeno nella sassaiola contro Gregorio, non sembra che si possa parlare di „poveri che hanno acquisito il diritto di parola”<sup>20</sup>. Ricordando il fatto nella sua autobiografia, Gregorio di Nazianzo afferma che per l'accaduto era stato condotto davanti ai magistrati per i quali l'unica legge era tenere il popolo accattivato<sup>21</sup>. Questa interpretazione, per quanto si inserisca bene nella rappresentazione di sé come di un missionario della retta fede in un territorio di eretici<sup>22</sup>, mette comunque in risalto i problemi di ordine pubblico che la popolazione della capitale poteva sollevare<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Vd. G. Dagron, *Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, *T&MByz*, 4, 1970, 248s; P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople ca. 350-850*, Cambridge, 2007, 63ss.

<sup>17</sup> Sull'uso di questo mantello da parte degli eustaziani vd. F. Fatti, *art. cit.*, 187ss.

<sup>18</sup> Cfr. Sozom. *HE* 4,20 e 27.

<sup>19</sup> Vd. R. Lizzi, «Monaci, mendicanti e donne» nella *geografia monastica di alcune regioni orientali*, *AIV*, 140, 1981-1982, 346. Questa forma di monachesimo si ritrova anche in Egitto, vd. ead., *Ascetismo e predicazione urbana nell'Egitto del V secolo*, *AIV*, 141, 1982-1983, 127-145.

<sup>20</sup> P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, trad. it., Roma-Bari, 1995, 145.

<sup>21</sup> Cfr. Greg. Naz. *Vit.* 668ss; vd. A. Tuiler, G. Bady, J. Bernardi, *op. cit.*, 163.

<sup>22</sup> Sugli intenti con cui il Nazianzeno ricostruì le vicende della sua vita vd. F. Fatti, *art. cit.*, 178ss.

<sup>23</sup> Vd. G. Dagron, *Le christianisme dans la ville byzantine*, *DOP*, 21, 1977, 3-25.

Tuttavia accanto a coloro che erano considerati eretici a tutti gli effetti e alle turbe monastiche, Gregorio lamenta anche una divisone all'interno degli stessi ortodossi<sup>24</sup>. Gli apollinaristi, pur dichiarandosi sostenitori del credo niceno, professavano la dottrina secondo la quale il Logos nell'incarnazione aveva assunto solo il corpo e l'anima dell'uomo, ma non l'intelletto, il cui posto era invece occupato proprio dal Logos. Tale dottrina, che non fu riconosciuta subito come eterodossa, anche grazie al prestigio del maestro (Apollinare di Laodicea) e all'abilità dei discepoli di camuffare le loro vere idee<sup>25</sup>, doveva cominciare a rappresentare un problema all'interno della comunità guidata da Gregorio, che, come s'è visto, era di estrazione sociale prevalentemente alta (e tali dovevano essere anche gli apollinaristi). A tutto ciò si dovevano anche aggiungere le ansie e gli schieramenti generati a Costantinopoli dalla situazione di profonda divisione in cui versava la chiesa di Antiochia, che proprio nel 379 annoverava contemporaneamente quattro vescovi<sup>26</sup>.

In occasione della festa di alcuni martiri molto frequentata Gregorio di Nazianzo, che si presenta come un pastore debole e povero, non ancora ben accetto agli altri pastori della città<sup>27</sup>, individua nell'ordine ciò che ha costituito tutto e che tutto mantiene<sup>28</sup>: proprio quest'ordine ha stabilito che nella chiesa una parte sia gregge e l'altra i pastori, e che la prima si lasci guidare, mentre i secondi guidino. Questo ordine deve essere mantenuto all'interno della comunità e non ci si può improvvisare pastori: se è una gran

<sup>24</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* 22,13. Questa orazione fu composta nel 379 a breve distanza dai fatti di Pasqua, ma fu probabilmente rivista dall'autore nel 381; vd. J. Bernardi, *La prédication* cit., 143-188; id., *Gregorio di Nazianzo teologo* cit., 185s.

<sup>25</sup> Vd. A. Capone, *La polemica apollinarista alla fine del IV secolo: la lettera di Gregorio di Nissa a Teofilo di Alessandria*, in *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa* cit. (in corso di stampa).

<sup>26</sup> Erano Melezio, Paolino, Doroteo e Vitale. Sullo scisma di Antiochia, in particolare in questi anni, si veda F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, 211s.

<sup>27</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* 32,1; vd. N. McLynn, *A Self-Made Holy Man* cit., 474s. Il discorso si colloca probabilmente nei primi mesi del soggiorno di Gregorio a Costantinopoli, vd. J. Bernardi, *La prédication* cit., 148-154. Sul culto dei martiri a Costantinopoli vd. O. Pasquato, *Religiosità popolare e culto dei martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV-V, tra paganesimo, eresia e ortodossia*, in *Religiosità popolare nel cristianesimo antico: aspetti letterari e culturali nei secoli III-VI. IX Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana. Roma, 2-3 maggio 1981*, Roma, 1982, 207-242 (*Augustinianum*, 21/1).

<sup>28</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* 32,8s. Una consonanza sul tema dell'ordine e della pace si riscontra anche nell'*Or.* 15 di Temistio, pronunciata davanti al senato di Costantinopoli, probabilmente in occasione del secondo anniversario dell'ascesa a trono di Teodosio.

cosa insegnare, apprendere però è senza pericoli<sup>29</sup>. Per esortare i fedeli che lo ascoltano a mantenere l'ordine nella comunità, egli ricorre all'immagine paolina della chiesa come corpo di Cristo dove tutte le membra hanno un ruolo specifico e collaborano all'utilità dell'insieme. La comunità, evidentemente di ortodossi, cui il vescovo si rivolge, è dunque divisa: la temerarietà e l'ardore spingono alcuni ambiziosi a parlare di Dio, ad avventurarsi in problemi teologici senza la dovuta preparazione, a proporre soluzioni approssimative. A tutti costoro, vecchi e giovani, quanti sono chiamati a guidare e quanti a obbedire, monaci e laici, è richiesto di non dare spazio a pensieri e desideri inutili che separano dai fratelli. Ora, se non si vuole intendere solo in senso retorico l'appello con cui Gregorio chiude quest'orazione, si noterà che tra il pubblico dell'occasione, attirato dalla festa per i martiri, vi era una grande varietà di persone, tra cui ancora una volta dei monaci<sup>30</sup>. Questi però non erano gli stessi che avevano attentato alla vita di Gregorio durante la veglia di Pasqua; è più probabile che appartenessero a gruppi monastici, presenti anche nel suburbio, di origine aristocratica e d'ispirazione basiliana, che comunque non perseguivano l'intento di suscitare disordini sociali<sup>31</sup>.

Dopo aver riportato una vittoria sui Goti e aver ricevuto il battesimo per mano di Ascolio<sup>32</sup>, il 28 febbraio 380 Teodosio emanò l'editto nel quale esprimeva la volontà che tutti i popoli dell'impero seguissero la religione dell'apostolo Pietro, così come era professata da papa Damaso e da Pietro vescovo di Alessandria. Solo coloro che riconoscevano la piena divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito potevano essere chiamati cristiani cattolici, mentre gli altri dovevano essere considerati eretici e le loro riunioni non si potevano chiamare chiese<sup>33</sup>. L'editto, che sanciva in maniera ufficiale, an-

<sup>29</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* 32,13.

<sup>30</sup> Ai monaci sembra che Gregorio si rivolga anche nell'orazione 41 per la festa di Pentecoste; vd. J. Bernardi, *La prédication* cit., 157-161.

<sup>31</sup> Vd. R. Lizzi, *Monaci* cit., 352ss; M. Mazza, *Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero del IV secolo*, *QS*, 42/3, 1979, 48-60. Sulle caratteristiche del monachesimo a Costantinopoli alla fine del IV secolo vd. P. Hatlie, *op. cit.*, 65ss.

<sup>32</sup> Cfr. Sozom. *HE* 7,2-3.

<sup>33</sup> Cfr. *CTh* XVI,1,2: Mommsen, senza tenere conto che il 380 era un anno bisestile, aveva datato a torto l'editto al 27 febbraio; vd. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II. Codex Théodosien, livre XVI*, vol. I, par Th. Mommsen, J. Rougé, R. Delmaire, Paris, 2005, 114; vd. inoltre G. Gottlieb, P. Barceló, *Das Glaubensedikt des Kaisers vom 27 Februar 380*, in *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum*, Adolf Lippold zur 65 Geburtstag gewidmet, hrsg. von K. Dietz, D. Hennig, H.

corché in termini brevi e semplici, la vittoria del partito niceno, era diretto alla città di Costantinopoli: l'imperatore evidentemente non solo era al corrente dei disordini della città, ma forse aveva ricevuto una richiesta di intervento proprio da quella *élite* aristocratica nicena che, come s'è visto, aveva degli agganci autorevoli a corte<sup>34</sup>.

Ma il tempo trascorso tra l'emanazione dell'editto e l'arrivo dell'imperatore nella capitale non vide appianarsi i contrasti fra il gruppo degli ortodossi e quello degli eretici. Non ci furono quindi cambiamenti di rilievo, di certo però Gregorio e la sua comunità avevano acquistato una forza maggiore. Ciò giustifica la decisione del Nazianzeno di rivolgersi direttamente agli ariani: egli si difende dall'accusa di provenire da una piccola città, di avere un aspetto trascurato e infine di essere straniero. Dichiarò di non ambire al potere, rimarcando che a guidare i niceni di Costantinopoli è stato chiamato. È significativo come Gregorio sottolinei proprio a questo punto che i suoi fedeli adorano e riconoscono come Dio il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ribadendo che essi sono i veri cristiani, così come il recente editto imperiale aveva sanzionato. In ogni caso le parole di Gregorio sono improntate a un atteggiamento di apertura e clemenza: egli non condanna gli avversari, ma porge loro la mano perché si convertano<sup>35</sup>.

Dopo la confusione suscitata dal subdolo tentativo di Massimo il cinico di diventare vescovo di Costantinopoli<sup>36</sup>, Gregorio si scaglia contro alcuni eretici che sono abili a parlare, che sono pronti a dedicarsi a discorsi difficili, ma che non hanno una condotta di vita esemplare. Costoro fanno sentire la loro voce nelle piazze, nei simposi, nelle feste, nei funerali e nei ginecei<sup>37</sup>. Si ha qui la netta impressione che gli eretici in questione rappresentino un gruppo particolare nel panorama dei nemici della fede. La loro

---

Kaletsch, Würzburg, 1993, 409-423; E. Dovere, *Ius principale e catholica lex*, Napoli, 1999, 180s; L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, Napoli, 2000, 32ss; G. L. Falchi, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V*, in *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, a cura di J. Gaudemet, P. Siniscalco, G. L. Falchi, Roma, 2000, 162s.

<sup>34</sup> Vd. R. Lizzi Testa, *La politica* cit., 344ss.

<sup>35</sup> Più in generale sull'atteggiamento del Nazianzeno verso gli eretici vd. F. Trisoglio, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, in *Eresia ed Eresiologia nella chiesa antica. XIII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana. Roma, maggio 1984*, Roma, 1985, 793-832 (*Augustinianum*, 25/3).

<sup>36</sup> Cfr. p. es. Greg. Naz. *Or.* 25; *Vit.* 750-886. Sull' „affare Massimo” vd. Grégoire de Nazianze. *Discours* 24-26, par J. Mossay, Paris, 1981, 128-138; R. M. Errington, *Church and State in the First Years of Theodosius I*, *Chiron*, 27, 1997, 67-72; A. Capone, *art. cit.*

<sup>37</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* 27,1s; vd. N. McLynn, *Christian Controversy* cit., 32.

abilità nei discorsi lascia pensare che siano uomini dotati di una buona cultura che non si improvvisano teologi. Inoltre i luoghi dove sogliono affrontare i problemi dottrinali sono quelli propri dei circoli aristocratici. Si può pertanto concludere che gli avversari cui si rivolge l'arringa di Gregorio non siano in generale gli ariani, né tantomeno quelli moderati, e forse anche meno preparati sotto l'aspetto teologico, guidati da Demofilo<sup>38</sup>, ma il gruppo degli estremisti capeggiati da Eunomio di Cizico, che in quel periodo si trovava a Calcedonia, cioè dall'altra parte del Bosforo, e che sarà presente a Costantinopoli nel „sinodo di tutte le eresie” del 383<sup>39</sup>.

L'arrivo di Teodosio a Costantinopoli, il 24 novembre 380, causò un repentino cambiamento. Al momento gli ariani, diretti da Demofilo, occupavano ancora le chiese, mentre Gregorio predicava nell'Anastasia. Il primo atto dell'imperatore fu di ordinare a Demofilo di sottoscrivere il credo di Nicea, di ricondurre i fedeli alla concordia e di restituire le chiese. Da quel momento il vescovo ariano, che aveva rifiutato l'ordine imperiale, cominciò a celebrare al di fuori della città<sup>40</sup>. D'altro canto Gregorio prese possesso della basilica dei Santi Apostoli accompagnato da una scorta guidata dallo stesso Teodosio, tra le urla del popolo che opponeva resistenza: gli abitanti della città non sembravano infatti inclini a rinunciare a coloro che li avevano guidati fino a quel momento<sup>41</sup>.

Tuttavia per gli ortodossi i motivi di timore non erano cessati del tutto. Se da un lato il popolo, legato a Demofilo e agli ariani moderati, reclamava per il forzato cambiamento, dall'altro il pericolo maggiore veniva da Eunomio, il quale era particolarmente temuto per la sua abilità nel parlare. La sua fama era giunta all'imperatore, che sarebbe stato pronto a incontrarlo, se non fosse intervenuta la moglie Flaccilla a dissuaderlo, temendo che il marito si lasciasse convincere dall'eloquente eretico. Ora il fatto che

<sup>38</sup> Cfr. Filostor. *HE* 10,14; vd. G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, trad. it., Torino, 1991, 452s.

<sup>39</sup> Vd. Th. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, vol. II, Cambridge (Ma), 1979, 508-519; J. Bernardi, *La prédication* cit., 186s; *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria*, a c. di Cl. Moreschini, Milano, 1994, XXIII s. Inoltre su Aezio vd. J. M. Prieur, *Aèce selon l'Histoire Ecclésiastique de Philostorge*, *RHPhR*, 85/4, 2005, 529-552.

<sup>40</sup> Cfr. Socr. *HE* 5,7,1-11; Sozom. *HE* 7,5,5s.

<sup>41</sup> Cfr. Greg. Naz. *Vit.* 1277-1395. Secondo Dagron (*Costantinopoli* cit., 457), „la proclamazione ufficiale dell'ortodossia nel 380 è ... una specie di colpo di stato che riflette le mire politiche dell'imperatore su Costantinopoli e mette in urto la sua città con la Chiesa ufficiale”.

gli eunomiani continuassero a rimanere nella città è la prova che furono allontanati solo i rappresentanti degli ariani moderati, cioè coloro che turbavano l'ordine pubblico, mentre l'imperatore in un primo momento non adottò nessun provvedimento contro gli anomei, tra le cui fila vi dovevano essere personaggi importanti della vita cittadina. Solo al gennaio 381 è registrato un altro editto imperiale che vieta agli eretici di celebrare i misteri e di riunire le folle in città. Destinatari dell'editto sono i fotiniani<sup>42</sup>, gli ariani e gli eunomiani<sup>43</sup>; questi ultimi dunque rappresentavano in quel frangente un gruppo a sé stante sotto l'aspetto dottrinale e sociale.

Non sembra comunque che gli interventi di Teodosio, che avevano innanzitutto lo scopo di ripristinare l'ordine pubblico nella città, risolvessero i problemi. Ancora alla fine del 380 Gregorio, che si trovava a casa ammalato, fu vittima di un tentato omicidio: un gruppo di persone fece irruzione nell'abitazione, ma, spazzate dal risveglio improvviso del vescovo, scapparono, mentre rimase solo il sicario, che, confessando le sue intenzioni, fu perdonato da Gregorio<sup>44</sup>: è evidente che il nuovo vescovo non era ancora bene accetto. Gli avversari lo accusavano inoltre di aver fatto sparire le ricchezze conservate nei santuari<sup>45</sup> e insinuavano che il popolo (ortodosso) non sarebbe stato sufficiente a riempirne vestibolo. Oltre che prendere in considerazione queste difficoltà, Gregorio, il quale non era ancora ufficialmente vescovo della città, si impegnò a fondo nell'attività pastorale, affidando tra l'altro a vari uomini la cura dei poveri, dei monaci, delle vergini addette ai fanciulli, dei forestieri, dei vicini, della gente di passaggio, dei carcerati, dei canti salmodiali, delle veglie notturne, dei mariti e delle moglie che si sforzavano di vivere dignitosamente<sup>46</sup>. Queste opere di Gregorio, che comunque si inseriscono nel solco della tradizione del monachesimo di influenza basiliana, dimostrano l'intenzione di colmare un vuoto che si era venuto a creare in città con l'allontanamento degli ariani, sotto il cui nome si raccoglievano forse i monaci maratoniani, i quali avevano con buona probabilità un fitto

<sup>42</sup> Su Fotino vd. M. Simonetti, *Sulla dottrina di Fotino*, in *Studi sull'arianesimo*, Roma, 1965, 135-159.

<sup>43</sup> Cfr. *CTh* XVI, 5,6. vd. Th. Mommsen, J. Rougé, R. Delmaire, *op. cit.*, 234ss (con bibliografia). È forse questo il provvedimento emanato dall'imperatore dopo l'incontro con un vescovo vegliardo (Anfilochio di Iconio) riferito dalle fonti (Sozom. *HE* 7,6,4-7; Theodoret. *HE* 5,16; *Vita sancti Amphilochii*, *PG* 39,25).

<sup>44</sup> Cfr. Greg. Naz. *Vit.* 1442-1474.

<sup>45</sup> Cfr. Greg. Naz. *Vit.* 1775-1494; vd. B. Coulie, *La richesses dans l'œuvre de Saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique*, Louvain-La-Neuve, 1985, 53-57.

<sup>46</sup> Cfr. Greg. Naz. *Vit.* 1500-1505.

apparato di persone che si prendevano cura delle fasce più deboli della popolazione<sup>47</sup>. Può dunque essere questo uno dei motivi del malcontento verso Gregorio da parte della popolazione che temeva di perdere queste forme di assistenza sociale.

Agli inizi di maggio l'imperatore convocò a Costantinopoli il cosiddetto secondo concilio ecumenico, con l'intento di confermare le decisioni di Nicea e di eleggere il nuovo vescovo della capitale<sup>48</sup>. Su invito dello stesso Teodosio, al concilio parteciparono anche i macedoniani, i quali negavano la divinità dello Spirito Santo, ma al momento non erano percepiti come eretici<sup>49</sup>. Nell'orazione pronunciata a Pentecoste (16 maggio) anche Gregorio di Nazianzo li esortò con decisione ad abbracciare il simbolo niceno<sup>50</sup>. Essi tuttavia rifiutarono apertamente e abbandonarono Costantinopoli<sup>51</sup>. Nel corso del concilio, inoltre, ancora una volta su designazione dell'imperatore, fu riconosciuto vescovo legittimo della città Gregorio, il quale, dopo la morte di Melezio, prese la presidenza del concilio. Tuttavia i contrasti sorti a proposito della successione episcopale ad Antiochia, le accuse di illiceità mosse soprattutto dagli Egiziani e infine la salute malferma lo spinsero a dare le dimissioni e a ritirarsi a Nazianzo. Tra la sorpresa degli altri vescovi, per il soglio costantinopolitano Teodosio scelse Nettario, un anziano senatore pro-

<sup>47</sup> Vd. J. Matthews, *op. cit.*, 131. Per l'Egitto bizantino E. Wipszycka (*L'attività caritativa dei vescovi egiziani*, in *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité*, éd. par É. Rebillard, Cl. Sotinel, Rome, 1998, 71-80) ha dimostrato che l'organizzazione delle attività caritative spettava al vescovo, e non agli altri membri del clero, e che concorrenti in queste opere erano le comunità monastiche, le quali non sempre potevano essere controllate dal vescovo.

<sup>48</sup> Cfr. Socr. *HE* 5,7,1-20; Sozom. *HE* 7,6,7; Theodoret. *HE* 5,7s. Sul concilio vd. C. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles*, vol. 2/1, Paris, 1908 (= Hildesheim-New York, 1973), 1-40; O. Seeck, *Regesten des Kaisers und Päpste (311-457 p. C.)*, Stuttgart, 1919, 381 (= Frankfurt am Main, 1964); A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965; id., *Konstantinopel. I. Ökumenische Synode von 381*, in *Theolog. Real.*, 19, Berlin, 1990, 518-524; L. Perrone, *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, in *Storia dei concili ecumenici*, ed. G. Alberigo, Brescia, <sup>2</sup>1993, 56-70.

<sup>49</sup> Con il nome di macedoniani si indicavano in un primo momento alcuni gruppi omeousiani di Costantinopoli e dintorni che facevano capo a Macedonio. Dal 380 circa il nome fu riferito a quanti, anche non ariani, rifiutavano di riconoscere la divinità dello Spirito Santo (pneumatomachi). Poiché nelle fila dei macedoniani confluirono anche quanti non accettavano l'*homousion* niceno, il nome passò a designare anche coloro che sostenevano che il Figlio era *homoiousion* rispetto al Padre.

<sup>50</sup> Cfr. Greg. Naz. *Or.* 41,7.

<sup>51</sup> Vd. M. Simonetti, *op. cit.*, 530s.



veniente da Tarso in Cilicia. Costui, che al momento non era neppure battezzato, ma aveva esperienza politica e poteva fare leva sull'appoggio delle masse della città, tentò con abilità diplomatica di pacificare la chiesa di Costantinopoli, secondo le aspettative che stavano a cuore a Teodosio<sup>52</sup>.

In data 8 maggio 381 l'imperatore emanò un editto, con valore retroattivo, contro i manichei, con cui proibiva loro di ricevere beni o di trasmetterli per testamento e inoltre vietava che essi ponessero le sepolture nei luoghi di riunione urbani (*conventiculis oppidorum*) o nelle città importanti (*urbibus claris*); in particolare fossero tenute lontane da Costantinopoli (*a conspectu celebri civitate penitus coherceantur*). A questo provvedimento dovevano sottomettersi anche i cosiddetti criptomanichei, vale a dire encratiti, apotactiti, idroparastati e saccofori<sup>53</sup>. Si tratta di sette, assimilate in modo generico ai manichei, che non avevano il peso delle eresie cristologiche e trinitarie che in quegli anni dilaniavano la comunità cristiana e che per questo motivo non dovevano essere oggetto della discussione dei vescovi riuniti in concilio. Esse erano caratterizzate da una religiosità prevalentemente popolare e non sollevavano principalmente problemi di carattere dottrinale, ma si distinguevano per una contestazione assai vigorosa nei confronti degli ortodossi. Gli stessi provvedimenti sono ribaditi e inaspriti in un editto dell'anno successivo (31 marzo 382) fino a giungere alla pena di morte e a incentivare la delazione<sup>54</sup>. Ora, come emerge in maniera particolare da queste leggi, le punizioni comminate contro gli eretici non miravano solo a impedire la propaganda religiosa, ma a emarginarli dalla società e a privarli di ogni diritto civile<sup>55</sup>.

L'assemblea conciliare si sciolse il 9 luglio 381<sup>56</sup>. Tra l'altro il primo canone confermava i decreti del concilio di Nicea e condannava tutti gli eretici, in particolare eunomiani, anomei, ariani, eudossiani, macedoniani o pneumatomachi, sabelliani, marcelliani, fotiniani e apollinaristi. Le decisioni del concilio furono ratificate da Teodosio con l'editto del 30 luglio 381, in-

<sup>52</sup> Cfr. Socr. *HE*. 5,8,11s; Sozom. *HE* 7,8; su Nettario e il suo episcopato vd. A. M. Ritter, *Das Konzil* cit., 113ss; G. Dagron, *Costantinopoli* cit., 467-470; R. Lizzi Testa, *La politica* cit., 351.

<sup>53</sup> Cfr. *CTh* XVI, 5,7.

<sup>54</sup> Cfr. *CTh* XVI, 5,9.

<sup>55</sup> Vd. G. Barone-Adesi, *Eresie «sociali» ed inquisizione teodosiana*, in *Atti dell'Acc. Rom. Costant.*, 1986, 119-166; L. De Giovanni, *op. cit.*, 83.

<sup>56</sup> Vd. V. Grumel, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople de 381 à 715*, Paris, 1932 (= 1972), 5s.

dirizzato al proconsole d'Asia<sup>57</sup>, in cui ordinava che tutte le chiese fossero restituite immediatamente a coloro che confessavano la piena divinità delle tre Persone ed erano in comunione con alcuni vescovi espressamente nominati, primo fra tutti Nettario. Quanti fossero stati in disaccordo con costoro sarebbero stati espulsi dalle chiese come eretici<sup>58</sup>. Dello stesso tenore era l'editto emanato qualche giorno prima (19 luglio 381), con il quale l'imperatore vietava agli eunomiani, agli ariani e ai discepoli di Aezio di costruire chiese in città e nelle campagne – quelle esistenti sarebbero state confiscate – e di utilizzare case private per le riunioni liturgiche<sup>59</sup>. A proposito di questi due provvedimenti si può osservare che l'editto di conferma delle decisioni conciliari ha un respiro ampio e intende estendere la zona di applicazione di una decisione originata dalla situazione di Costantinopoli. Il numero più ridotto di eretici cui si fa cenno nella legge del 19 luglio lascia invece pensare che essi, una volta abbandonati i santuari, avessero comunque le risorse per costruirne degli altri; il che, oltre a testimoniare la continuazione della loro attività, è un'ulteriore prova che a questi gruppi dovevano appartenere personaggi facoltosi o più in generale gruppi sociali che disponevano di discreti capitali.

Le leggi imperiali, anche molto severe, come s'è visto, e il concilio ebbero l'effetto di rafforzare in modo decisivo il partito degli ortodossi, ma non risolsero i contrasti nella chiesa. Nell'estate del 382, infatti, sempre a Costantinopoli, si riunì un altro sinodo di vescovi per risolvere i casi di Massimo il Cinico e Paolino di Antiochia, sui quali orientali e occidentali erano in disaccordo: Ambrogio riteneva ancora Massimo legittimo vescovo di Costantinopoli, laddove gli orientali avevano eletto Nettario; inoltre gli occidentali e gli Egiziani riconoscevano Paolino come vescovo di Antiochia, mentre gli orientali avevano scelto Flaviano. In quel frangente i vescovi ricevettero anche una lettera degli occidentali che li invitava a recarsi a Roma per celebrare un grande concilio. Gli orientali declinarono e inviarono a papa Damaso una risposta nella quale ribadivano le decisioni prese nel concilio di Antiochia del 379 e in quello di Costantinopoli del 381 e sostenevano sia Flaviano sia Nettario<sup>60</sup>. Ai fini della nostra ricerca è interessante rilevare un

<sup>57</sup> In questa provincia nessun vescovo aveva sottoscritto le decisioni del concilio.

<sup>58</sup> Cfr. *CTh* XVI,1,3. Vd. R. M. Errington, *Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I*, *Klio*, 79/2, 1997, 440ss.

<sup>59</sup> Cfr. *CTh* XVI,5,8.

<sup>60</sup> Cfr. Theodoret. *HE* 5,8,10 e 9,10-13; vd. A. M. Ritter, *Das Konzil* cit., 303-307.

aspetto di questo documento riportato da Teodoreto: per quanto sembri che gli ortodossi siano ormai liberi dalle persecuzioni e abbiano ripreso possesso delle chiese, ci sono tuttavia ancora dei lupi rapaci, i quali, ancorché espulsi, traviano i fedeli, organizzano empie riunioni, suscitano tumulti popolari e danneggiano le chiese<sup>61</sup>. Non è improbabile che di questa situazione di confusione si potesse trovare traccia proprio nella capitale dove i vescovi erano riuniti. Il processo di pacificazione civile delle controversie religiose era quindi ancora in alto mare e richiedeva tempi lunghi.

Da qui la scelta di Teodosio di convocare di nuovo a Costantinopoli, nel giugno del 383, il cosiddetto „sinodo di tutte le eresie”, cui s’è fatto cenno all’inizio, poiché credeva che dalla discussione dei vescovi si sarebbe imposta a tutti un’opinione univoca<sup>62</sup>. Erano presenti Nettario e Agelio, capi della fede omousiana, Demofilo per gli ariani, Eunomio per gli eunomiani, Eleusio di Cizico per i macedoniani. L’imperatore, indeciso sul metodo da seguire, chiese consiglio a Nettario, il quale si rivolse a Agelio, un novaziano, e quest’ultimo interpellò il chierico Sisinnio, anch’egli novaziano. In breve: il criterio proposto e poi adottato dall’imperatore fu quello di vagliare le dottrine dei convenuti secondo la conformità alla tradizione degli antichi<sup>63</sup>. Questo metodo, lungi dal risolvere i problemi, fece però scoppiare una lite ancora più grande e perciò l’imperatore chiese ai capi dei partiti di presentare una confessione di fede scritta<sup>64</sup>; alla fine egli rifiutò tutte quelle che introducevano una divisione nella Trinità e accettò solo quella che riconosceva l’*homousion*<sup>65</sup>.

Lo storico Socrate, principale fonte di questo sinodo, aggiunge che l’imperatore emanò poi una legge con la quale consentiva ai novaziani il libero possesso delle loro chiese e gli stessi privilegi degli ortodossi<sup>66</sup>. La legge non è nota ed è più probabile che lo storico, vicino all’ambiente novaziano, abbia interpretato in questo senso il silenzio dei provvedimenti con cui Teodosio colpì gli altri eretici nello stesso anno. Il 25 luglio, infatti, l’imperatore proibì ufficialmente a eunomiani, ariani, macedoniani, pneumatomachi, i cui

<sup>61</sup> Cfr. Theodoret. *HE* 5,9,7.

<sup>62</sup> Socr. *HE* 5,10,2.

<sup>63</sup> Su questo criterio vd. M. Wallraff, *art. cit.*, 275s.

<sup>64</sup> È pervenuta quella di Eunomio, per la quale vd. *Eunomius. The extant works*, by R. P. Vaggione, Oxford, 1987, 131-157. Per la confutazione che ne fece Gregorio di Nissa vd. C. Moreschini, *op. cit.*, 591-667.

<sup>65</sup> Cfr. Socr. *HE* 5,10,26.

<sup>66</sup> Ai novaziani sarà fatto divieto di costruire nuove chiese con una legge del maggio 428 (cfr. *CTh* XVI,5,65).

rappresentanti avevano partecipato al sinodo appena concluso, e inoltre ai manichei e ai criptomanichei, di tenere riunioni, adunare le folle, attirare il popolo, spacciare per chiese le case private, infine fare in pubblico e privato qualsiasi cosa che potesse danneggiare la santità cattolica<sup>67</sup>.

Prima di giungere a delle conclusioni, occorre rendere ragione dei limiti cronologici entro cui questo contributo si sofferma. A prima vista si coglie che nel quinquennio iniziale dell'impero di Teodosio si riunirono quattro assemblee di vescovi, tre delle quali furono espressamente volute dall'imperatore a Costantinopoli. In questo stesso periodo i provvedimenti contro i gruppi eterodossi furono frequenti, mentre dopo il 383 divennero più radi e si limitarono a reiterare decisioni precedenti o risolvere problemi particolari. Si può dunque pensare che, pur persistendo i disordini di natura dottrinale, l'urgenza di intervenire si sia attenuata<sup>68</sup>. Dal punto di vista della politica religiosa il primo lustro del governo di Teodosio si evidenzia pertanto per delle caratteristiche ben definite, soprattutto se si concentra l'attenzione sulla città di Costantinopoli.

Il quadro della vita socio-religiosa della capitale finora delineato appare senza dubbio complesso e articolato. Solo in maniera sommaria si può distinguere tra ortodossi ed eretici. La composizione di questi gruppi e la loro contrapposizione deve essere colta in una prospettiva più profonda, ovvero a livello sia dottrinale sia sociale. Secondo una felice espressione di Dagron, ciò che si definisce genericamente arianesimo era in realtà un coacervo di tendenze ereticali che abbracciavano per esempio gli ariani moderati, quelli intransigenti, gli eunomiani e i macedoniani<sup>69</sup>; allo stesso modo con il termine manichei si indicavano una serie di minoranze religiose irriducibili a qualsiasi forma di gerarchia ecclesiastica. Ma si può andare oltre: questi gruppi ereticali avevano attecchito in strati sociali differenti. In questa prospettiva è possibile avere una comprensione diversa della realtà storica, in cui, per esempio, difficilmente i ragionamenti complessi degli eunomiani avrebbero conquistato la popolazione spicciola, che invece era molto più sensibile a chi provvedeva ai suoi bisogni quotidiani e da costoro si lasciava

---

<sup>67</sup> Nei mesi successivi (3 dicembre 383 e 21 gennaio 384) saranno emanati altri due editti, in cui, oltre agli ariani, agli eunomiani e ai macedoniani, si farà esplicito riferimento anche agli apollinaristi (cfr. *CTh* XVI,5,12 e XVI,5,13).

<sup>68</sup> Vd. G. Barone-Adesi, *Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'impero*, in *Atti dell'Acc. Rom. Costant.*, 1979, 55; R. Lizzi Testa, *La politica* cit., 355, la quale tuttavia pone il limite del primo periodo della politica teodosiana al 384.

<sup>69</sup> Vd. G. Dagron, *Costantinopoli* cit., 453s.

guidare senza remore. In questo senso si comprende più agevolmente come gli interventi imperiali nella politica religiosa siano stati stimolati da una prospettiva empiristica e pragmatica: agli eretici non si vietava solo di predicare o avere fedeli, ma di avere i diritti che erano propri di ogni altro uomo, di modo che non rappresentassero più un pericolo per lo stato. Anche la frequenza degli interventi lascia trapelare motivi di carattere più propriamente politico che dottrinale in risposta alle urgenze che il vissuto comune imponeva.

D'altro canto il gruppo ortodosso che prendeva sempre più vigore in questi anni si configura prevalentemente, se non esclusivamente, come un'*élite* colta di possidenti legati alla corte imperiale<sup>70</sup>. Una comunità aristocratica, dunque, quella che si riuniva nell'Anastasia, che è lungi dall'essere un gruppo compatto sotto l'aspetto dottrinale. S'è visto, infatti, che proprio in questa comunità si diffonde con crescente perniciosità l'apollinarismo, che, nemico dell'arianesimo e caratterizzato da una logica sottile, poteva trovare terreno fertile solo in una fetta sociale di alto livello. In proposito è significativo che le condanne contro di esso si intensifichino in modo proporzionale all'espansione del gruppo ortodosso della capitale. Appare inoltre chiaro che l'accrescimento della parte ortodossa non fu il risultato di una graduale conversione della popolazione: la predicazione di Gregorio di Nazianzo non sarà stata senza frutti in questo senso, ma l'elemento decisivo fu dato dall'arrivo dell'imperatore nella città e dall'imposizione di una fede e di un quadro dirigenziale diverso da quello che fino a quel momento avevano diretto Costantinopoli: „Alla fine del IV secolo la Chiesa, ben lungi dall'essere una Chiesa delle classi povere, rifletteva ormai le nette divisioni della società romana”<sup>71</sup>.

Si assiste al contempo anche all'affermarsi di una diversa concezione del vescovo, il quale con il passare del tempo venne ad assumere un ruolo sociale<sup>72</sup>. Le dimissioni di Gregorio di Nazianzo dalla carica conferitagli nel concilio si possono ricondurre ai vari tipi di opposizioni che lo ostacolavano e alla instabilità del suo carattere, ma dimostrano anche la necessità che a guidare la comunità cittadina ci fosse non tanto un predicatore o un teologo, quanto un personaggio capace di mediare le esigenze imperiali con quelle della folla, riducendo progressivamente il divario che a Costantinopoli si era

<sup>70</sup> Vd. J. Matthews, *op. cit.*, 137ss.

<sup>71</sup> P. Brown, *Potere* cit., 110.

<sup>72</sup> Vd. A. Cameron, *Il tardo impero romano*, trad. it., Bologna, 1995, 227; R. Lizzi, *I vescovi e i potentes della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due partes imperii fra IV e V secolo D.C.*, in *L'évêque* cit., 81-104 (part. 96-103).

creato tra l'aristocrazia nicena, sostenuta dall'imperatore, e la vita della maggior parte della popolazione. Non è dunque un caso che a sostituire Gregorio sia stato scelto Nettario, un anziano senatore, che si era distinto tra l'altro per il fatto che da pretore aveva offerto dei giochi costosi agli abitanti di Costantinopoli<sup>73</sup>.

Parallelamente acquisisce un rilievo sempre maggiore anche la figura Gregorio di Nissa, il quale, anche grazie all'autorità ottenuta presso la corte, poteva permettersi di criticare persino l'operato dello stesso Nettario. È significativo che gli sia stato chiesto di parlare in momenti importanti quali la morte di Melezio, il „sinodo di tutte le eresie”, la morte della moglie e della figlia dell'imperatore. A Costantinopoli egli continua a esprimere la voce dell'*élite* dei niceni, ma non più nel ruolo di vescovo della città, bensì in quello di predicatore di circostanza. In occasione del suo discorso sulla divinità dello Spirito Santo Gregorio di Nissa aveva sott'occhio una situazione politica sociale religiosa tale quale è stata sinora descritta. Appare dunque condivisibile l'interpretazione in senso retorico del passo cui s'è fatto cenno all'inizio; difficilmente il popolo dei „monaci”, o che più in generale faceva riferimento ai capi ariani, poteva avere idee chiare sotto l'aspetto dottrinale. La folla degli artigiani o di quanti svolgevano lavori più umili avrà forse lamentato soprattutto la distanza della nuova dirigenza ortodossa, tirando in ballo espressioni teologiche stereotipate.

---

<sup>73</sup> Per la scelta dei vescovi tra i notabili della città e sul patronato vescovile vd. Cl. Lepelley, *Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique*, in *L'évêque* cit., 17-33.

## L'UNITÀ DELLA CHIESA (1 COR 1, EF 4) IN BASILIO DI CESAREA E GREGORIO DI NAZIANZO\*

Mario GIRARDI  
(Università degli Studi di Bari)

**Keywords:** *Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, exegesis on 1 Cor 1 and Eph 4, Church's unity*

**Abstract:** *Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus express similar exegetical notes (on 1 Cor 1 and Eph 4) and attitudes about ecclesial unity during the troubled second-half of IV<sup>th</sup> century. Biblical quotations and references point to a pastoral and exhortatory exegesis: they are inserted in a texture of testimonia, taken from Paul's writings, focused on the metaphor of Church (and local Churches) as a body, full of charisms for a service in love, a „mystery”, united by his Head, Christ (1 Cor + Rm 12). From these a biblical theology of unity derives, against Arians and rivalries between the most important Eastern episcopal sees. Pauline roots are very important for the two Cappadocians' biblical and theological speculation, and for the life of congregations, from Basil's ἀδελφότης to the local one, linking East to West (in Gregory).*

La più antica citazione letterale di 1 Cor 1, 10 (Vi esorto, fratelli, per il nome del nostro Signore Gesù Cristo, ad essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni σχίσματα fra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e d'intenti) si trova all'interno delle *Regulae morales* o *Moralia*, risalenti alle prime esperienze ascetiche della 'conversione' postbattesimale (359/360) nel ritiro di Annesi<sup>1</sup>: pur essendo 'opera prima' dell'attività letteraria di **Basilio di Cesarea**, esse rappresentano la *summa* del suo dialogo/confronto con il vangelo e con Paolo (una accurata selezione di ca. 1500 vv. neotestamentari) per una attualizzazione coerente, e sempre più matura con gli anni, del messaggio cristiano nella propria vita ed in quella quotidiana di relazione sociale ed ecclesiale. Inserita in un preciso e mirato tessuto di cita-

---

\*Viene qui anticipata la pubblicazione di un contributo presentato al X Seminario di Egesi patristica: *L'insegnamento di Paolo sull'unità della Chiesa (1 Cor 1; Ef 4)*, Corinto (Grecia) 14-18 aprile 2009. Gli Atti sono in corso di stampa.

<sup>1</sup> Va ricordato che anche Basilio, battezzato all'età di 27 anni circa, non è stato immune da una diffusa consuetudine dell'epoca che rinviava il battesimo ad età adulta, pur all'interno di famiglie cristiane da antica data.

zioni neotestamentarie, quale fondamento di teologia biblica dell'unità (nell'ordine: *Mt 12, 25 ogni regno diviso in se stesso va in rovina; Gal 5, 15 se vi mordete e vi divorate a vicenda, guardate di non distruggervi; Gv 17, 20-21 che tutti siano uno come tu, Padre, in me e io in te; At 4, 32 la moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola...; Rm 12, 3-8 ...benché molti, siamo un solo corpo in Cristo... con carismi differenti; 1 Cor 1, 10; 1 Cor 12, 12-30 il corpo è uno ma ha molte membra... così anche in Cristo... siamo stati tutti battezzati; Fil 2, 2-4 abbiate tutti un medesimo sentimento, un medesimo amore, un animo solo, un unico sentire), la citazione di *1 Cor 1, 10* scaturisce da un dato di fatto, necessariamente previo ad un forte auspicio di unità, superiore solidarietà e integrazione della comunità ascetica, che nel pensiero di Basilio rappresenta una concreta realizzazione evangelica della Chiesa:*

„Siccome i carismi dello Spirito sono diversi (διαφόρων) e una sola persona non può riceverli tutti, né tutti possono ricevere lo stesso dono, bisogna che ciascuno, con saggezza e azioni di grazie, permanga nel dono ricevuto e che tutti si compongano armonicamente (συμφωνεῖν) l'uno con l'altro nell'amore di Cristo, come membra nel corpo; cosicché colui che ha meno carismi non sia preso da avvillimento nel confronto con chi in questo gli è superiore e colui che è maggiore non disprezzi l'inferiore. Coloro infatti che sono divisi e in discordia fra di loro meritano la distruzione (διαμεμερισμένοι καὶ διαστασιάζοντες καταλύσεως ἄξιοι)»<sup>2</sup>.

La differenziazione (διαφορά) dei carismi mira all'unità quando si dimostra capace di edificare e far crescere giorno dopo giorno la συμφωνία (nozione invero nient'affatto paolina)<sup>3</sup> delle differenti membra nell'ἁγάπη (termine ripreso da *Fil 2, 2*) di Cristo, grazie ad una compensazione reciproca fra chi ha di più e chi ha di meno; divisioni e ribellioni portano alla dissoluzione (κατάλυσις)<sup>4</sup>. La lunga citazione di *1 Cor 12, 12-30* (unità e varietà del mistico corpo ecclesiale di Cristo)<sup>5</sup>, immediatamente successiva

<sup>2</sup> Bas. *Reg. mor.* 60: PG 31, 793AB (trad. M. B. Artioli, in *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, a cura di U. Neri, trad. di M. B. A., Torino, 1980 [Classici delle religioni]).

<sup>3</sup> Si tratta di un diffuso concetto pitagorico e stoico (cf. anche σύμψυχα, lat. *conspiratio*), che rinvia all'armonia del κόσμος (cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, 340-341, 376-377, 386-391, 412-413), più che di nozione evangelica (cf. *Mt 18, 19*: efficacia della preghiera concorde).

<sup>4</sup> Κατάλυσις è termine del linguaggio politico (cf. Platone, *Leg.* 864: dissoluzione dell'assetto governativo della *polis*), ma anche morale (cf. Senofonte, *Mem.* 1, 2, 20).

<sup>5</sup> Secondo il testo migliorato da Jean Gribomont sulla base dei codici vaticani gr. 413 e 428 per il tomo 3 della ristampa dell'*opera omnia* di Basilio presso le edizioni patristiche BIBAIOΘHKH EΛΛHΝΩN ΠATEPΩN di Atene (1976), vol. 53.



a *I Cor* 1, 10 e *Rm* 12, 3-8, non sorprende, anzi evidenzia un orientamento, decisamente paolino (come sempre in Basilio), corale e comunitario, per il quale il Cappadoce lotterà e soffrirà durante tutta la sua pur breve esistenza. Tale citazione si abbina non poche volte ad *At* 4, 32 (e 2, 44), riproposizione nostalgica, in tempi difficili, del mito 'unitario' della Chiesa delle origini. Tuttavia Basilio non riprende nella sua introduzione normativa succitata alcun termine da *I Cor* 1, 10: si tratta forse di una presa di distanza, più che di un vero e proprio rifiuto di ciò che noi chiameremmo 'pensiero unico'? un voler esorcizzare, non nominandoli neppure, gli σχίσματα, così prossimi alle infinite lacerazioni dottrinali anzitutto, ma anche istituzionali, disciplinari, sociali, finanche politiche indotte o direttamente procurate dall'eresia ariana dilagante in Oriente? Ad ogni modo i *testimonia* scritturistici, prevalentemente paolini (5 lunghe citazioni su un totale di 8), da Basilio individuati e letteralmente proposti nel suo primo sistematico approccio biblico al problema dell'unità delle Chiese (non solo all'interno della *fraternità* ascetica), costituiranno in proposito la *carta* fondamentale, restata pressoché inalterata nel tempo, salvo poche aggiunte in scritti successivi.

Una riflessione più matura (*post* 375), oltre che più ampia, è quella che Basilio presenta nel *de iudicio Dei*, tradito dai mss. anche con il titolo περὶ τῆς συμφωνίας ἐπιστολή, uno dei *prologi* introduttivi (VII, della canonica sistemazione del Gribomont), premessi alla redazione definitiva dell'*Asceticon magnum* (le *regulae brevius e fusius tractatae* della tradizione vulgata e dell'edizione maurina = PG 31): non si esagera nel definirlo un breve trattato, biblicamente denso, *de unitate ecclesiae sub specie oboedientiae soli Christo regi*. L'analisi di questo notevole testo richiederebbe una ricerca a parte ed uno spazio adeguato: ne darò una sintesi significativa, soffermandomi, secondo necessità, sui *testimonia* biblici, in particolare sull'uso di *Ef* 4, da Basilio decisamente privilegiato rispetto a *I Cor* 1, di cui non troveremo altre citazioni o allusioni degne di nota, né qui né altrove<sup>6</sup>. Il *prol.* VI preannuncia il contenuto del *prol.* VII e, per la parte che ci interessa, così si esprime: „Tratterò del giudizio. Prima di tutto, della causa e del pericolo di tanto disaccordo e dissenso fra le Chiese di Dio e fra i singoli (τὴν αἰτίαν καὶ τὸν κίνδυνον τῆς τοσαύτης τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ καὶ

<sup>6</sup> Cf. *Reg. brev.* 114: PG 31, 1160B (*Ef* 4, 2: sopportazione e ubbidienza reciproca nell'amore; cf. *Ascet. parvum* 13, 7: CSEL 86, 62); *Reg. fus.* 21: PG 31, 976C (*Ef* 4, 2); *Reg. fus.* 31: PG 31, 993D (*Ef* 4, 2: lasciarsi servire dal maggiore); *Tres deos* 1: PG 31, 1489A (*Ef* 4, 2-3+Col 3, 14).

ἐκάστου πρὸς τὸν ἕτερον διαφωνίας καὶ διαστάσεως)<sup>7</sup>. Nel *de iudicio Dei* sono state distinte tre parti tra loro connesse: 1) descrizione del penoso stato delle Chiese, lacerate da discordie varie („Nella Chiesa di Dio... vedevo molti in grandissimo disaccordo διαφωνίαν fra di loro e a proposito delle divine Scritture... vedevo i suoi stessi capi, posti in tale diversità διαφορὰ di giudizio e di opinione, e così contrapposti ai comandamenti del Signore ... lacerare διασπώντας senza misericordia la Chiesa di Dio"); 2) individuazione della causa di tale stato penoso nell'abbandono dell'unico vero re, Cristo, e del suo insegnamento, al solo fine di affermare e far prevalere pensieri e regole propri („Sarebbe veramente molto audace chiamare questi tali membra di Cristo o dire che sono governati da lui!"); 3) invito finale alla conversione e all'obbedienza integrale a Cristo, dal momento che „la concordia (συμφωνίαν) è necessaria a tutta insieme la Chiesa di Dio"<sup>8</sup>.

Lo scritto stigmatizza la crisi ariana e il disordine introdotto nelle Chiese nei loro risvolti non solo esegetici e teologici, benanche morali, da Basilio – moralista, più e prima che speculativo – ritenuti la causa vera da condannare: all'interno di un fitto tessuto scritturistico, sono citati, fra l'altro, *At* 20, 30 (*Di mezzo a voi sorgeranno uomini che terranno discorsi perversi ...*); *Giud* 21, 25 (*In quei giorni non c'era re in Israele*); *1 Cor* 12, 25-27 (la solidarietà delle membra nel corpo di Cristo); *Ef* 4, 15 (Cristo, capo di tale corpo); *Ef* 4, 3 (*il vincolo della pace*); *Gal* 6, 1 in *contaminatio* con *1 Cor* 4, 21 (*la mitezza dello Spirito*); *1 Cor* 3, 3 (*dal momento che vi sono fra voi gelosia, contesa e discordie, non siete forse carnali?*); *At* 4, 32; *Gv* 17, 20-21. Termini ricorrenti (talora antitetici e polari, per enfatizzarne l'intima carica di contraddizione) sono συμφωνία / διαφωνία, διαφορὰ γνώμης τε καὶ δόξης / διαφορὰ τῶν χαρισμάτων, ἀλήθεια / συνήθεια, εὐπείθεια / ἀπειθεία, διάστασις, πολυαρχία ἐξ ἀναρχίας. Basilio mette in campo un articolato e compiuto lessico, sia dell'unità (si aggiunga ἀκολουθία, εὐταξία, ὁμόνοια, σύνδεσμος, ἐνότης, πραότης), sia della divisione (si aggiunga ἀναχώρησις / ἀθέτησις [τοῦ ἀληθινοῦ βασιλέως], ἄρνησις, διχοστασία, ἔρις, ζήλος, μάχη, ἀναισθησία, ἀλογία, ἀπόνοια, ἐναντιότης), tanto di ispirazione biblica (prevalentemente paolina: dottrina del corpo mistico) quanto etico-filosofica (prevalentemente stoica: l'armonia del cosmo fino agli esseri irrazionali). Dopo una serie di *exempla*, tratti (più)

<sup>7</sup> *Prol. VI hypotyp. asc. 1*: ed. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, 280 (cf. *PG* 31, 1512B).

<sup>8</sup> *De iudicio Dei*: *PG* 31, 653A-676C. Cf. U. Neri, *Introduzione a Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, cit., 12.

dall'AT e dal NT, di disubbidienze a Dio e a Cristo severamente punite, Basilio conclude con un brano che sua volta introduce al *prol. VIII de fide*: „Mi sono ricordato dell'Apostolo che dice: *In Cristo Gesù non ha valore né la circoncisione né l'incirconcisione, ma la fede che opera nell'amore* (Gal 5, 6)”. Ovvero, Basilio riconduce l'esigenza e la realizzazione dell'unità all'interno delle Chiese alla piena coerenza (personale e comunitaria) tra professione di fede e testimonianza quotidiana di essa, dell'una che si fonde unitariamente e concretizza nell'altra, o come più volte ribadiscono l'amico Gregorio di Nazianzo e il fratello Gregorio di Nissa, della inscindibile consequenziale connessione (ἀκολουθία) fra θεωρία e πράξις<sup>9</sup>, fra assimilazione contemplativa (teologica) della Parola di Dio (le Scritture, la fede trinitaria, i misteri celesti) e realizzazione / perfezionamento di essa nell'amore per i poveri e i più deboli, per gli stessi nemici, secondo il precetto principe del vangelo.

Non poteva mancare, peraltro, chi all'interno della comunità ascetica basiliana ponesse all'attenzione dei confratelli, oltretutto alla riflessione propositiva del maestro, il senso e la portata tipicamente esistenziali della celebre promessa evangelica: *Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro* (Mt 18, 20), facendone scaturire una domanda rivolta, a nome di tutti, al maestro: „Come possiamo essere fatti degni di ciò?”. La risposta di Basilio è praticamente condensata nel rinvio letterale a **Ef 4, 1-4**: bisogna conoscere e porre coerentemente in atto lo scopo per cui il Signore ci ha chiamati e riuniti nel suo nome, ovvero è necessario *conservare l'unità dello spirito con il vincolo della pace. Un solo corpo, un solo spirito... chiamati ad una sola speranza*. Tale scopo è raggiungibile solo con l'osservanza integrale dei comandamenti e della volontà del Signore, che ha promesso ancora: *Se qualcuno mi ama custodirà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e faremo dimora presso di lui* (Gv 14, 23). Quanti si comportano diversamente, conclude Basilio, si illudono di possedere Dio dimorante in loro, anzi non sfuggiranno al suo rimprovero e al suo rifiuto: *Perché mi chiamate: Signore, Signore! e non fate ciò che dico?* (Lc 6, 46)<sup>10</sup>.

**Ef 4, 4**, con la sua forte ed incisiva carica di chiamata di tutti e di ciascuno dei credenti all'unità del corpo ecclesiale di Cristo, è al centro di una molteplice e variegata concertazione scritturistica in una celebre *regola*

<sup>9</sup> Cf. ad es. Th. Špidlík, *La theoria et la praxis chez Grégoire de Nazianze*, in *Studia Patristica* 14 (TU 117), Berlin, 1976, 358-364.

<sup>10</sup> *Reg. brev.* 225: PG 31, 1232B-D.

*ampia* che esalta l'esperienza ascetica di tipo comunitario (cenobitismo) su quella (egoistica e infruttuosa, secondo l'impetoso giudizio di Basilio) di tipo solitario (eremitismo e anacoretismo). La premessa („Vivere soli è a un tempo difficile e pericoloso δύσκολον ὁμοῦ καὶ ἐπικίνδυνον τὸ μονάζειν”) è di quelle che non lasciano dubbi sull'orientamento della risposta: la *ecclesialità* è categoria caratterizzante dello spirito umano (altrimenti detta *socialità*), prima che dello spirito e del vivere cristiani, in risposta a qualsiasi ordine di „chiamata” o di impegno esistenziale di fede; è fondamento necessario alla solidità e coerenza di quell'aggregazione quotidiana ed 'istituzionale' chiamata „Chiesa”: „Nessuno di noi – avverte Basilio – è autosufficiente (αὐτάρκης) neppure per ciò che è necessario al corpo, ma per procurarcelo abbiamo bisogno gli uni degli altri”. *Guai al solo!* egli ripeterà, insieme con *Eccl* 4, 10.

Non è possibile dare conto nei singoli particolari della concertazione scritturistica su cui poggia l'intero orientamento della risposta. Ma è doveroso dire che *Ef* 4, 4 è preceduto fra l'altro, a mo' d'introduzione, da testimoni notevoli, citati o semplicemente evocati, spesso già incontrati in precedenti similari riflessioni, a cominciare dalle *Regulae morales*: *1 Cor* 12, 12-26; *1 Cor* 13, 5 (dove la perentoria affermazione: „L'amore di Cristo non permette di occuparsi solo di noi stessi τὸ ἴδιον”); *1 Cor* 10, 33 (la „legge dell'amore”, esemplarmente osservata dalle generose e indefesse fatiche apostoliche e missionarie di Paolo); *Ef* 4, 4, strettamente collegato ancora una volta a *1 Cor* 12, 12. 26; *Rm* 12, 6, legato a *1 Cor* 12, 7-9 (per cui, „nella vita comunitaria ἐν τῇ τῆς ζωῆς κοινωνίᾳ il carisma proprio di ciascuno diviene comune a tutti quelli che vivono con lui... *poiché* l'energia dello Spirito, che è in uno, passa insieme a tutti... [*infatti, il carisma*] lo si moltiplica col farne parte πολυπλασιάζων αὐτὸ τῇ μεταδόσει e si gode del frutto dei doni altrui”); *Mt* 25, 18 („è pericoloso seppellire in sé” i propri talenti); *Sal* 132, 1 („L'abitare dei fratelli insieme è stadio in cui lottare, via sicura per progredire, continuo esercizio e meditazione dei comandamenti del Signore”), per concludersi con la doppia canonica citazione di *At* 2, 44 e 4, 32 a suggello definitivo dell'affermazione: „Questa è la vita che mantiene vivi i caratteri distintivi dei santi (χαρακτῆρα ... ἁγίων)”<sup>11</sup>.

Sulla Chiesa, una per l'unità della fede e dello spirito verso cui sono in cammino i credenti, ed unica quale realtà ed istituzione locale e territoriale, si sofferma opportunamente la *reg. fus.* 35. L'approccio 'metodologico' è il

<sup>11</sup> *Reg. fus.* 7, 2: *PG* 31, 928B-933C.

medesimo: sono proposte solide e diversificate basi testimoniali bibliche, in cui trova collocazione adeguata *Ef* 4, 3. La domanda di un discepolo chiedeva se sia „conveniente costituire più *fraternità* in uno stesso villaggio”: la risposta di Basilio è negativa, proprio perché la fraternità ascetica è nel suo pensiero immagine viva e concreta della Chiesa e dei suoi precipui caratteri di *unità* e *unicità*<sup>12</sup>. Il criterio obbligato di riferimento è quello stesso più volte già utilizzato e in questo caso ricordato in premessa, ovvero la metafora paolina del corpo mistico di Cristo (τὸ ὑπόδειγμα τῶν μελῶν), per cui „separarsi gli uni dagli altri è del tutto svantaggioso (τὸ χωρίζεσθαι ἀπ’ ἀλλήλων παντελῶς ἀσύμφορον)”. La varietà delle membra e l’insostituibile compito di ciascuna per la coesione e l’efficacia dell’insieme rendono ancor più difficile la scelta e la individuazione di chi possa essere „occhio” responsabile e luminoso dell’intera comunità; illusoria, o quasi, aggiunge Basilio, si rivela la pretesa di cercare e trovare più „occhi” capaci. Egli ripropone praticamente la dottrina, ormai consolidata ed indiscutibile, dell’*episcopato* ‘monarchico’ (appunto da ἐπισκοπή, *lo sguardo attento del sovrintendente a tutti e a ciascuno di coloro che gli sono affidati*): un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo vescovo per l’unica comunità territoriale. Ciò eviterà personalismi e contese, contro cui già Paolo metteva in guardia, allorché sentenziava: *Noi non abbiamo tale consuetudine e neppure le Chiese di Dio* (I Cor 11, 16), ed esortava ad *avere un medesimo sentimento, un medesimo amore, un animo solo, un unico sentire...* (Fil 2, 2-4). Né poteva mancare a questo punto nella riflessione di Basilio la ripresa della doppia citazione di At 4, 32 e 2, 44, e l’immagine paradigmatica di Chiesa derivante dalla descrizione lucana della comunità primitiva: „non vi era fra tutti loro alcuna separazione (διάστασις)”, sottolinea Basilio, pur ammontando essi al numero di 5.000 persone (At 4, 4), ciascuno portatore, indubbiamente, di esigenze individuali e sensibilità particolari, che avrebbero potuto far sorgere „secondo il modo umano di pensare, ostacoli allo stare insieme (ἐμποδίζειν... τῇ συναφείᾳ)”. La risposta si conclude, dunque, con l’auspicio che non solo „in uno stesso villaggio... ma anche che più comunità (ἀδελφότη-τας), stabilite in vari luoghi, sotto l’unica guida di quelli che sono in grado di

<sup>12</sup> Ἀδελφότης è termine che in Basilio sovente indica altresì una Chiesa locale. Sulla semantica biblica ed ‘ecclesiale’ della „fraternità” basiliana si veda M. Girardi, Ἀδελφότης *basiliana* e *scola benedettina*. *Due scelte monastiche complementari?*, *Nicolaus*, 9, 1981, 3-56.

amministrare le cose di tutti con fermezza e sapienza, fossero edificate (οἰκοδομεῖσθαι) *nell'unità dello spirito e nel vincolo della pace* (Ef 4, 3)"<sup>13</sup>.

È esattamente quanto Basilio crede di poter riconoscere nell'opera apostolica di Atanasio, lo scomparso vescovo della Chiesa di Ancira, i cui „membri erano uniti, come da una sola anima, armonizzati fra di loro sotto la sua guida in un solo sentire e in perfetta comunione (προστασίας εἰς μίαν συμπάθειαν καὶ ἀκριβῇ κοινωνίαν), saldamente salvaguardati nel *vincolo della pace* (cf. Ef 4, 3) e nella coesione (ἀρμολογίαν) spirituale"<sup>14</sup>.

Ugualmente è quanto egli ha motivo di augurarsi dai rapporti di comunione epistolare, intrapresi per primo da un innominato vescovo:

„Essendo completo tra di voi l'accordo, per grazia di Dio, in materia di fede (κατὰ τὴν πίστιν συμφωνίας), non vi è nulla che ci impedisca di essere *un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza nella quale siamo stati chiamati* (Ef 4, 4) ... affinché accogliendoci l'un l'altro... possiamo governare le Chiese secondo l'antico modello dell'amore (ἀρχαίῳ εἶδει τῆς ἀγάπης τὰς ἐκκλησίας οἰκονομήσωμεν)... Questo era, infatti, un tempo il vanto della Chiesa (ἐκκλησίας τὸ καύχημα) ... ma questo ora ci ha tolto... il nemico delle Chiese di Cristo (cf. Fil 3, 18)... Che altro significa questo, se non che ci siamo *raffreddati nella carità* (Mt 24, 12), da cui solamente – il Signore disse – traggono i loro caratteri distintivi i suoi discepoli (Gv 13, 35)"<sup>15</sup>.

Il „nemico delle Chiese” è, evidentemente, l'Avversario di sempre, che da alcuni decenni veste i panni di Ario e dei suoi tanti e variegati, e diversamente motivati, seguaci, responsabili agli occhi dei dottori cattolici di aver frantumato in numerose schegge l'unità di fede e di dottrina, gettando nello scompiglio la vita delle Chiese e nel disorientamento le menti e i comportamenti dei più semplici tra i fedeli. Basilio riconosce altresì che la situazione creatasi non è solamente il frutto velenoso della pesante crisi ariana, ma anche conseguenza di un generale rilassamento dei costumi, dovuto alla superficiale conversione di tanti al nuovo e favorevole corso da Costantino in poi: questa crisi generazionale, cioè etica prima che dottrinale, egli la riconduce solitamente nei suoi scritti alla perdita del forte legame di amore e di solidarietà, espresso dalla presentazione lucana della Chiesa pri-

<sup>13</sup> Reg. fus. 35, 3: PG 31, 1008B.

<sup>14</sup> Ep. 29: ed. Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres*, Paris, 1957-1961, t. 1, 71. Del sost. ἀρμολογία, da ἀρμολογέω, termine raro nella greco classica, Basilio sembra essere il primo a farne uso nel senso traslato di coesione spirituale fra le membra del corpo ecclesiale: cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon with Addenda et Corrigenda*, Oxford, repr. 1972, col. 227.

<sup>15</sup> Ep. 191: Courtonne 2, 144-145.

mitiva. Di qui sarebbe conseguita la perdita dell'unità, „un tempo, vanto della Chiesa”, e della stessa identità profonda dei cristiani, ovvero „i caratteri distintivi della carità”<sup>16</sup>.

L'accorata preghiera che Basilio indirizza *ai vescovi delle regioni marine*, trascurati e insensibili dinanzi alle gravi difficoltà che egli deve invece affrontare per la difesa dell'ortodossia all'interno (e non solo) della sua ampia giurisdizione territoriale, addirittura prevenuti da calunnie e accuse ingiustificate sulla purezza della sua stessa fede, è la medesima convinta supplica, che egli ripete tante volte nelle sue numerose lettere: „Nulla ci divide (χωρίζει) gli uni dagli altri, o fratelli, se non vogliamo dividerci di nostra volontà (τῇ προαιρέσει τὸν χωρισμόν). *Uno solo è il nostro Signore, una sola la fede, medesima la speranza (Ef 4, 4-5)*”. Segue la ripresa e l'applicazione alle presenti circostanze della metafora paolina del corpo mistico (*I Cor 12, 14-22*), ma anche la citazione della „terribile profezia del Signore” sulla moltiplicazione e diffusione dell'iniquità a causa del generale raffreddamento della carità (*Mt 24, 12*)<sup>17</sup>.

Un acuto conoscitore di Basilio e della sua perenne ed inesaurita ansia di unità, Jean-Robert Pouchet, ha opportunamente annotato che „per Basilio di Cesarea, come per Paolo di Tarso, comunione e missione sono indissociabili poiché la Chiesa è comunione e la missione è all'origine stessa della Chiesa e della sua vita nel tempo... Sul finire del IV secolo, missione significa estensione continua della rete di comunione; essa consiste anzitutto nel restaurare le brecce aperte nella fede e nell'unità, in Oriente come in Occidente”<sup>18</sup>.

\* \* \*

<sup>16</sup> Sul tema rinvio ad un recente contributo di F. Vinel, *Basile de Césarée face aux divisions de l'Église d'après sa correspondance*, RSR, 81, 2007, 79-93.

<sup>17</sup> Ep. 203, 3: Courtonne 3, 170-171.

<sup>18</sup> J.-R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Roma, 1992, 688; cf. id., *Le combat pour la paix des Églises. Un leitmotiv épistolaire de saint Basile*, in *Recherche et tradition. Mélanges patristiques offerts à H. Crouzel*, Paris, 1992, 211-227; id., *L'Église dans les homélies de S. Basile sur les Psaumes*, *Augustinianum*, 33, 1993 (= *Ricerche patristiche in onore di Dom B. Studer OSB*), 369-405. Un recente contributo sul tema di un altro eccellente conoscitore del Cappadoce è quello offerto da B. Gain, *S. Basile de Césarée, artisan d'unité*, in *Bulletin de l'Association «Les Amis de la Cappadoce»*, 13, 2006, 13-26.

Maggiormente orientate all'applicazione alle concrete circostanze pastorali del momento appaiono le citazioni o allusioni di *I Cor* 1 ed *Ef* 4 negli scritti e nelle riflessioni dell'amico **Gregorio di Nazianzo**. In particolare e prima di ogni altra è da menzionare la *or.* 6, che ha per titolo *Primo discorso sulla pace per il ritorno dei monaci all'unità* (εἰρηνικὸς Α' ἐπὶ τῇ ἐνώσει τῶν μοναζόντων)<sup>19</sup>. La tradizione mss. ne propone un secondo ed un terzo sul medesimo tema della pace, rispettivamente la *or.* 23 e la *or.* 22, ugualmente occasionate da dissensi dottrinali su professione di fede e Trinità<sup>20</sup>. Datata al 364<sup>21</sup>, la *or.* 6 celebra la ricomposizione dello scisma dei monaci dal vescovo Gregorio *senior*, padre del Nazianzeno, nella piccola comunità di Nazianzo. Motivo di tale scisma sarebbe stato che l'anziano vescovo (allora 88enne) aveva sottoscritto – ingenuamente, difende il figlio – una formula di fede poco ortodossa sulla natura del Figlio Unigenito, ovvero discosta da quella di Nicea (325). Per taluni studiosi si tratterebbe della formula omea (*simile al Padre, secondo le Scritture*) di Rimini-Costantinopoli (359 e 360), favorevole agli ariani moderati; oppure più plausibilmente, quella omeusiana di Antiochia (363), che definiva il Figlio *simile per essenza al Padre*. L'ambiguità sottile della formulazione sfuggiva agli spiriti più semplici e dialetticamente disarmati: in realtà essa indeboliva, non di poco, l'ὁμοούσιος decretato a Nicea.

Il discorso si apre con l'amara constatazione di una ribellione interna (ἐστασίαζε πρὸς ἡμᾶς) al „grande e venerando corpo di Cristo” (cf. *I Cor* 12, 12. 27), che appare „scisso e ferito (διηρεῖτο καὶ διεκόπτετο)” per l'opera del „Maligno”, intento a dilacerare la tunica inconsueta di Cristo (cf. *Gv* 19, 23) e ad operare la „divisione dei fratelli (ἀδελφῶν διαζεύξεως)”<sup>22</sup>. Ma anche per opera nostra, riconosce Gregorio, in una prosa commatica di grande suggestione oratoria sul ritmo di ricorrenti antitesi e paradossi, sostenuti da trasparenti allusioni di biblicismo cristologico:

„Abbiamo diviso (διειλόμεθα) Cristo (cf. *I Cor* 1, 13)

<sup>19</sup> Tradotta in latino da Rufino con il titolo *De reconciliatione et unitate monachorum*: CSEL 46, 208-233. Su tale tema, ricorrente nel Nazianzeno, cf. F. Trisoglio, *La pace in S. Gregorio di Nazianzo*, CCC, 7, 1986, 193-229.

<sup>20</sup> Va aggiunto opportunamente anche il *discorso 32 sulla moderazione nelle discussioni e sul fatto che non a chiunque né in ogni circostanza compete discutere della divinità*, di ispirazione analoga.

<sup>21</sup> Cf. M.-A. Calvet-Sebasti in *Introduction à Grégoire de Nazianze, Discours 6-12*, introd., texte critique, trad. et notes, Paris, 1995 (SC 405), 19-31.

<sup>22</sup> *Or.* 6, 1. 2: SC 405, 120. 122.



noi che tanto amiamo Dio e Cristo (λίαν φιλόθεοι καὶ φιλόχριστοι)  
 ci siamo mentiti a vicenda per la Verità (cf. *Gv* 14, 6)  
 ci siamo esercitati all'odio per l'Amore (cf. *I Gv* 4, 8. 16)  
 ci siamo dissolti (διελύθημεν) per la Pietra angolare (cf. *Is* 28, 16; *Ef* 2, 20; *I Pt* 2, 6)  
 siamo stati scossi in profondità per la Roccia (cf. *I Cor* 10, 4)  
 più del bisogno abbiamo combattuto per la Pace (*Ef* 2, 14)  
 siamo caduti a terra  
 per Colui che fu innalzato sul legno (cf. *Gv* 3, 14; 8, 28; 12, 32-34)  
 siamo stati messi a morte  
 per Colui che fu sepolto ed è risuscitato (cf. *I Cor* 15, 14)<sup>23</sup>.

Ma ora la gioia per la ritrovata unità scioglie come un canto di Gregorio all'Uno e Trino, sul cui modello è stata finalmente ristabilita la concordia reciproca nella piccola comunità ecclesiale di Nazianzo attorno al suo anziano vescovo:

„Ora noi, che apparteniamo all'Uno  
 siamo ridivenuti uno (οἱ τοῦ Ἐνὸς ἓν cf. *Gv* 10, 30; 17, 11. 21-23);  
 noi, che apparteniamo alla Trinità  
 siamo ridivenuti uguali  
 per natura, spirito (cf. *Fil* 1, 27; 2, 2) e dignità  
 (συμφυεῖς καὶ ὁμόψυχοι καὶ ὁμότιμοι);  
 ...  
 noi, che apparteniamo allo Spirito (cf. *2 Cor* 3, 17)  
 siamo ferventi non gli uni contro gli altri ma gli uni per gli altri (cf. *Rm* 12, 11);  
 noi, che apparteniamo alla Verità,  
 pensiamo e diciamo la stessa cosa (*Rm* 12, 16);  
 ...  
 noi, che apparteniamo al Capo (*Ef* 4, 15)  
 formiamo un solo corpo  
 armonioso e compatto (cf. *Col* 2, 19) secondo unione completa nello Spirito  
 (σῶμα ἓν συναρμολογούμενοι καὶ συμβιβάζόμενοι  
 κατὰ πᾶσαν συνάφειαν τὴν ἐν Πνεύματι)<sup>24</sup>.

E con maggiore enfasi egli prosegue, dicendosi ammirato dinanzi a

<sup>23</sup> *Or.* 6, 3: *SC* 405, 128. La traduzione dei testi gregoriani, salvo diversa segnalazione, è tratta, con qualche adattamento, da *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, a cura di Cl. Moreschini. Traduzione italiana con testo a fronte e note di Ch. Sani e M. Vincelli. Introduzione di Cl. Moreschini. Prefazioni di C. Crimi e Ch. Sani, Milano, 2000.

<sup>24</sup> *Or.* 6, 4: *SC* 405, 130-132.

„questo bellissimo spettacolo: *i figli di Dio che erano dispersi, riuniti a formare una sola cosa* (Gv 11, 52), che riposano sotto le stesse ali (cf. Mt 23, 37) e *camminano verso la casa di Dio nella concordia* (Sal 54, 15), congiunti nell'unica armonia del bene e dello Spirito (μία ἀρμονία ἡρμοσμένα τὴν τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος)... Non siamo più di Paolo e di Apollo e di Cefa (cf. **1 Cor 1, 12**; 3, 4. 22), riguardo ai quali e per i quali si è ingenerato l'orgoglio (cf. **1 Cor 4, 6**), ma siamo divenuti tutti di Cristo (cf. **1 Cor 3, 23**)”<sup>25</sup>.

Ancora una volta la ricomposizione evoca la metafora paolina della coesione del corpo mistico (cf. **1 Cor 12, 21. 25**), che ripudia tutto ciò che vi si oppone (ἀταξία, ἀναρχία, σύγχυσις, διάλυσις): ormai, „*abbattuto il muro di divisione* (Ef 2, 14)... si vede che siamo un solo corpo ed un solo spirito come anche siamo chiamati *per vocazione ad una sola speranza* (Ef **4, 4**)”<sup>26</sup>.

Gregorio riconosce retta intenzione e adesione leale e unitaria alla pietà verace, sia al dissenso dei monaci che alla posizione – ingenuamente umana, più che consapevolmente dottrinale – del vescovo suo padre, perché si dice convinto che talora „è preferibile il disaccordo (διάστασις) per difendere la retta fede a una concordia non sana (ἐμπαθοῦς ὁμονοίας)... Voi da parte vostra (*rivolto ai monaci ora non più dissenzienti*), avendo messo da parte il sospetto relativo alla lettera (γράμματος), correte verso lo spirito (πνεύματι cf. **Rm 2, 29**; **2 Cor 3, 6**): sebbene, infatti, non abbiate lodato la semplicità (ἀπλότητος), che pure appariva chiaramente dalle parole (*del vescovo*), non vi avete però ravvisato perversa fede (ἀσέβεια)”<sup>27</sup>. Non è solo, meglio, non si può ridurre tutto a retorico compiacimento del paradosso, peraltro frequente nelle orazioni gregoriane, bensì si tratta anzitutto di allarmata messa in guardia da facili quanto ingenui irenismi che finiscono per nascondere ambiguità, equivoci e retropensieri, laddove al contrario la fede deve poter risplendere, oltre che unica, in tutta la sua verità e al di sopra di convenienze di qualsiasi tipo. Ma è anche richiamo a superare divisive diatribe di parole e assurde barricate su superficiali formalismi teologici, sforzandosi al contrario di recuperare ed esaltare in ognuno lo *spirito* più che l'ossequio formale alla *lettera* della Scrittura e della fede.

La seconda parte del discorso (§§ 12-22) assume un andamento esortativo a conservare l'unità e la concordia ritrovate, ma non per questo si inibisce di presentare ulteriori fondamenti biblici e teologici, accanto a consi-

<sup>25</sup> Or. 6, 7: SC 405, 138-140.

<sup>26</sup> Or. 6, 8: SC 405, 140-142.

<sup>27</sup> Or. 6, 11: SC 405, 148-150.

derazioni a metà strada fra nozioni di filosofia popolare e buon senso comune. Fra i primi, che qui maggiormente ci interessano, Gregorio ricorda che „fra gli altri nomi e più di altri con i quali Dio si rallegra di essere chiamato, quello di *Concordia* (ὁμόνοια, citato ben 12 volte in questo discorso)<sup>28</sup> occupa il posto di privilegio: *Pace* (Ef 2, 14; Fil 4, 9), *Amore* (I Gv 4, 8. 16) ed altri simili sono gli appellativi con cui Dio viene chiamato... affinché condividiamo almeno in parte queste virtù proprie di Dio<sup>29</sup>. La condivisione, personale e comunitaria, della ὁμόνοια divina e trinitaria significa in ogni tempo, tanto più nella tormentata seconda metà del IV secolo in Oriente, confessione e celebrazione unitarie della fede trinitaria (περὶ Θεοῦ συμφωνία), opposte ad ogni διάστασις, διαφωνία o διάζευξις<sup>30</sup>. Se la φιλία – aggiunge e precisa Gregorio – è necessaria alla coesione di ogni comunità umana, in particolare è l'ἀγάπη che deve animare e governare la comunità cristiana: tanto più che ἀγάπη ed εἰρήνη sono nomi privilegiati di Cristo.

La Trinità medesima, nella sua più schietta comprensione biblica e teologica, è modello eccelso di unità e concordia per le Chiese, sostanziali, non di facciata e superficiali: poiché la Trinità, ammonisce Gregorio, „è un solo Dio grazie alla concordia (ὁμόνοιαν) non meno che alla identità di sostanza, di conseguenza sono vicini a Dio e a ciò che è divino coloro che mostrano di amare il bene della pace e di provare odio per il suo contrario, la divisione (στάσει), e non la tollerano”, quanti, cioè, avvertono la consapevolezza e l'urgenza di *essere a immagine di Dio* (Gen 1, 26-27). Il creato medesimo, così come uscito dalle mani del Creatore, nella sua straordinaria bellezza offre l'esempio di un *cosmos* non di un *caos*, grazie ad una sorta di universale *legge della benevolenza* (εὐνοίας... νόμῳ), che in nome del Creatore lo governa e lo sostiene<sup>31</sup>. Si sa che l'armonia del mondo era tema caro allo stoicismo popolare, spesso ripreso dai Padri, sin dall'epistola clementina

<sup>28</sup> Per un primo approccio alla polivalenza semantica, etica e politica, di questo importante vocabolo del lessico greco e del suo stretto rapporto con κοινωνία, φιλία, ἁρμονία, συμφωνία, ὁμοπάθεια, ὁμοιότης, ὁμοδοξία, antitetici a διαφωνία, cf. J. De Romilly, *Les différents aspects de la concorde dans l'oeuvre de Platon*, RPh, 46, 1972, 7-20.

<sup>29</sup> Cf. Or. 22 (terzo discorso sulla pace), 16: SC 270, 256; or. 43 (orazione funebre per il grande Basilio), 29: SC 384, 190, in cui Cristo è chiamato ὁ εἰρηνικός.

<sup>30</sup> Or. 6, 12: SC 405, 150-154.

<sup>31</sup> Or. 6, 13-14: SC 405, 154-156; cf. or. 28, 6. 16: SC 250, 110-112, 132-134. Su questo tema, caro a Gregorio, vedi A. Fantoni, *L'unità del cosmo nei "Discorsi" di Gregorio Nazianzeno*, StudPat, 25, 1978, 295-305: „La tensione all'unità, che non si esaurisce in se stessa ma si dilata continuamente in una volontà di bene, è la caratteristica essenziale che (Gregorio) contempla nella Trinità” (p. 301).

ai Corinzi<sup>32</sup>, come modello di unità e di concordia reciproca per la comunità ecclesiale, ma anche come prova della creazione divina<sup>33</sup>.

E tuttavia „non ogni pace è desiderabile”, avverte Gregorio, prima di avviarsi alla conclusione di questo importante discorso; e, facendo ricorso al suo tipico gusto per il paradosso, precisa: „So che esiste una divisione molto buona ed una concordia molto nociva (στιάσιν ... βελτίστην ... καὶ βλαβερωτάτην ὁμόνοιαν)”, ovvero sia sempre da preferire la doverosa rivolta, come „corpo comune (cf. *1 Cor* 12, 25-27) ... e *membra gli uni degli altri (Ef 4, 25)*”, contro la fede perversa ed ogni ambiguo accomodamento in proposito, e contro l'irenismo a tutti i costi, poiché „noi siamo servi della verità (cf. *1 Ts* 1, 9)”<sup>34</sup>. L'esortazione finale all'unità proclama la fede nella Trinità, una e consustanziale, dopo aver attinto ancora una volta ad altri testi paolini: „Nessuno vada perduto – auspica infine Gregorio – ma rimaniamo tutti *in un solo spirito, lottando con una stessa anima per la fede del vangelo (Fil 1, 27)*, unanimi, *pensando la stessa cosa (Fil 2, 2)*, armati dello scudo della fede (*Ef 6, 16*), *i fianchi cinti della verità (Ef 6, 14)*, sapendo che c'è una sola lotta, quella contro il Maligno”<sup>35</sup>.

Nella *or.* 24, pronunciata verosimilmente nel 379, ovvero nel suo primo difficile anno di residenza nella comunità ecclesiale di Costantinopoli a maggioranza ariana, Gregorio si spinge ben oltre allorquando afferma con piena consapevolezza che nell'esortazione paolina a *conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace (Ef 4, 3)* vi sia un „mistero, o forse il punto fondamentale (μυστήριον εἴτ' οὖν κεφάλαιον) della Legge e dei Profeti”<sup>36</sup>. In realtà Gregorio opera la traduzione contemporanea, in funzione evidentemente antiariana e antidivisiva, del ben noto ‘compendio’ di „tutta” la Legge e dei Profeti nel duplice precetto evangelico dell'amore per Dio ed il prossimo (*Mt* 22, 40). Va altresì sottolineata la ‘priorità’, accordata alla dimensione ‘misterica’ dell'unità della Chiesa, segno visibile di una salvezza, nascosta in Cristo come nelle pieghe dei carismi dei credenti, unitariamente

<sup>32</sup> Clem. *Ep. ad Cor.* 20-21: SC 167, 135-137: cf. G. Bardy, *Expressions stoïciennes dans la I<sup>a</sup> Clementis*, RSR, 12, 1922, 73-85. Già Platone (*Phileb.* 29de; *Tim.* 32a-c; *Gorg.* 507e-508a) e lo stesso Aristotele (*Cael.* 1, 10, 280a) avevano paragonato il mondo ad un corpo unitario e armonico; l'idea era stata ripresa e largamente diffusa dallo stoicismo.

<sup>33</sup> Theoph. Ant. *Autol.* 1, 6-7: SC 20, 63-65. Cf. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères*, 371-377.

<sup>34</sup> *Or.* 6, 20: SC 405, 170-172.

<sup>35</sup> *Or.* 6, 22: SC 405, 174.

<sup>36</sup> *Or.* 24 (*in onore di Cipriano*), 2: SC 284, 42.

e operativamente convergenti nella fonte di tale salvezza, il Cristo medesimo, capo del corpo ecclesiale: un *mistero*, da edificare ed annunciare quotidianamente, mai pienamente attinto e compreso nelle sue profondità, anzi soggetto alle mille insidie dei tanti nemici dell'unità.

La suaccennata, in nota, *or.* 32 *sulla moderazione* (ἐνταξία) *nelle discussioni e sul fatto che non a chiunque né in ogni circostanza competa discutere della divinità*, anch'essa quasi certamente del 379, si apre con l'esaltazione della pace, „l'elemento più bello e più proficuo della nostra dottrina”, contro la vergogna e il danno derivanti dalla discordia (διχόνοια)<sup>37</sup> e dall'anarchia, anzi dalla *poliarchia* che ha „diviso le membra”, in guerra contro tutti fino a dividere „la Chiesa che è unica” fra i vari Paolo, Apollo e Cefa, addirittura fra „più Cristi in luogo di uno solo” (e fra „molti Spiriti”) (cf. **I Cor 1, 12-13**; 3, 4), secondo le molteplici e dissonanti opinioni dell'arianesimo militante in materia trinitaria<sup>38</sup>. Seguono paragrafi (8-9) che esemplificano variamente il sovrano regno dell'ordine (τάξις) sin dal principio stabilito e impresso dal Creatore all'universo intero, prima di affermare che „anche nelle Chiese c'è un ordine” a compaginare l'utilità e la subordinazione reciproca delle diverse membra del corpo, l'una *in accordo* (cf. **Ef 4, 16**) con l'altra per lo Spirito: „Tutti, infatti, *siamo un solo corpo in Cristo... gli uni per gli altri* (Rm 12, 5)... E se lo Spirito è uno (**Ef 4, 4**; **1 Cor 12, 11**), i carismi non sono tutti uguali, perché non lo sono coloro che ricevono lo Spirito”<sup>39</sup>. E Gregorio conclude: „Esiste, infatti, *un solo Signore, un'unica fede, un solo battesimo, un solo Dio, Padre di tutte le cose, e attraverso tutte le cose e in tutte le cose* (**Ef 4, 5-6**)”<sup>40</sup>.

Fino alla fine il Nazianzeno non si è risparmiato per l'unità e la pace delle Chiese nell'unità della fede; fino alla fine ha fortemente temuto che la bufera ariana le travolgesse del tutto, almeno in Oriente, a fronte di una migliore situazione dottrinale e ambientale delle Chiese d'Occidente; e perciò ha paventato l'instaurarsi di fatto di una tragica dicotomia di fede e di dottrina fra le due parti del mondo cristiano<sup>41</sup>. Il linguaggio è quello di sempre; ora, ancor più appassionato e maggiormente attraversato da immagini e tinte fosche, che evocano il peggior dei malanni che possa capitare ad un po-

<sup>37</sup> *Or.* 32, 2: SC 318, 86.

<sup>38</sup> *Or.* 32, 4-5: SC 318, 88-94.

<sup>39</sup> *Or.* 32, 10-12: SC 318, 106-112.

<sup>40</sup> *Or.* 32, 33: SC 318, 152.

<sup>41</sup> Cf. *Carmen de vita sua*, vv. 562-578: PG 37, 1068-1069.

polo, la *guerra fratricida*, di una violenza assimilabile, secondo Gregorio, solo a quella dei barbari, spesso sperimentata con infiniti lutti, talora con insanabili conseguenze; lo smarrimento lo attanaglia, ma senza sovrastarlo del tutto, allorquando si chiede:

„Come farò a sopportare questa guerra santa? Si parli pure di guerra santa, così come si parla di guerra di barbari (πόλεμος ἱερὸς ὥσπερ καὶ βαρβαρικός). Come metterò insieme e condurrò ad unità (εἰς ἓν) questi che da rivali siedono sulle cattedre episcopali ed esercitano la loro attività pastorale, ed il popolo che con loro si è diviso in blocchi contrapposti, come quelle parti che stanno vicine e si aggregano nelle voragini provocate dai terremoti, o come i servi e i congiunti nei casi di malattie contagiose, quando il male si trasmette con facilità da uno all'altro? E non solo: anche le parti della terra sono state colpite da queste dispute, tanto che Oriente e Occidente si sono separati formando due campi rivali (εἰς ἀντίπαλον μοῖραν), e corrono il pericolo di diventare zone divise dalle idee non meno che dai confini (τῆς γνώμης οὐχ ἦττον ἢ τῶν περάτων)?... Mi vergogno della mia vecchiaia se, dopo essere stato salvato da Cristo, io sia chiamato con altri nomi”<sup>42</sup>.

Il funesto, e temuto, presagio di una separazione, non solo linguistica e politico-amministrativa, fra Oriente e Occidente cristiano<sup>43</sup>, è da Gregorio agitato quale uno spettro nella *or.* 42, che i mss. intitolano *discorso di addio* (συντακτήριος) e che vorrebbe essere il finale saluto di Gregorio, dimissionario perché irritato e deluso, ai Padri conciliari di Costantinopoli nell'estate del 381<sup>44</sup>. Per intollerabile ironia della sorte la guerra è denominata „santa” sol perché coinvolge persone altamente consacrate, i vescovi, in una furiosa rivalità delle cattedre episcopali più in vista, che a sua volta disorienta, lacera e

<sup>42</sup> *Or.* 42, 21: SC 384, 94-96; cf. *or.* 33 (*agli ariani e a se stesso*), 2: SC 318, 158: „Noi, con intenzioni malvagie, aspettiamo le occasioni di colpirci reciprocamente, distruggendo la concordia con le dottrine eterodosse (τὸ σύμψυχον τῷ ἑτεροδόξῳ λύσαντες), differenziandoci ben poco anche dai barbari che attualmente ci combattono (τῶν νῦν πολεμούντων ἡμῖν βαρβάρων)”.

<sup>43</sup> „Grégoire a cependant nettement perçu la différence de cultures et de langages théologiques entre latins et grecs et ses risques pour la communion entre les Églises»: Ph. Muraille, *L'Église, peuple de l'oikouménè, d'après saint Grégoire de Nazianze. Notes sur l'unité et l'universalité*, *EThL*, 44, 1968, 154-178, qui 167. Considerazioni storico-teologiche sugli aspetti di fondo e sulle conseguenze epocali della diversità fra le Chiese orientale e occidentale e fra i due Cristianesimi propone U. Criscuolo, *Oriente e Occidente fra Tardo-antico e Bizantino: la questione religiosa*, *Acme* 53, 2000, 3-22 (per Gregorio, 4-13).

<sup>44</sup> In realtà il contenuto corrisponde solo in parte a tale *titulus*, ed un'analisi attenta rivela una profonda rielaborazione tardiva di un discorso, che l'editore Jean Bernardi ritiene fittizio perché mai pronunciato, almeno in tale forma; lo stesso studioso giudica che il titolo più adatto al contenuto e alle circostanze sarebbe quello di *discorso di difesa* (ἀπολογητικός λόγος): *Introduction a Grégoire de Nazianze, Discours 42-43*, intr., texte critique, trad. et notes par J. B., Paris, 1992 (SC 384), 7-17.

divide anche il popolo dei credenti. Il pensiero corre immediatamente al grave e perdurante scisma di Antiochia, la cui cattedra era contesa principalmente fra la maggioranza dei seguaci di Melezio, sostenuto dagli Orientali (in testa Basilio e lo stesso Gregorio), e la minoranza di Paolino, sostenuto dagli Occidentali e da Alessandria, senza dimenticare una terza e una quarta fazione, che facevano capo rispettivamente all'apollinarista Vitale e all'ariano Euzoio<sup>45</sup>. Gregorio mette il dito, come già Basilio, nella piaga delle contese e gelosie personali fra pastori, forse preminenti quanto ineludibili; ma la conclusione sul rischio di fedi e dottrine diverse e contrapposte, nel nome di teologi diversi più che nell'unico nome di Cristo e nell'unica fede battesimale, abbraccia evidentemente un orizzonte più ampio, quello più propriamente dottrinale fortemente scosso dalla crisi ariana.

La medesima violenza verbale, se non maggiore („non riesco a contenere dentro l'ira”), agita un carne composto in quel medesimo periodo (381), significativamente tradito con il *titulus: ai vescovi*. Il „grande corpo di Cristo” appare scosso dal „Rabbioso” e dal „Malefico” di sempre: costui „infuse un odio funesto... sui capi del popolo”, che „proclamano la pace, ma si gloriano del sangue” e „spartiti dall'una e dall'altra parte, sconvolgono l'Oriente e l'Occidente”, rivendicando ognuno: „Paolo è mio, Pietro è tuo, Apollo è di quello (cf. *1 Cor 1, 12*)”, per cui „non abbiamo il nostro nome da Cristo, ma da uomini... Il pretesto è la Trinità, ma a dire il vero è l'odio incredibile... Di tal fatta sono i capi e il popolo segue da presso”<sup>46</sup>. Identico al brano più su citato è l'orientamento sicuro all'unico „corpo di Cristo”, identica contro l'arianesimo dilagante e contro le lotte intestine di potere è la denuncia del tradimento dell'identità cristiana, ovvero il rifiuto della separazione reciproca in nomi (e dottrine) diversi.

L'unità ecclesiale è il „prodigio”, cui Gregorio terrà sempre fede e attaccamento fino al termine della sua vita, se in una delle sue ultime orazioni, quella che celebra con accenti lirici l'evento centrale del cristianesimo, la Pasqua di salvezza (9 aprile 383), gli fa infine esclamare:

<sup>45</sup> In proposito mi permetto di rinviare a un mio recente contributo, *Pluralità, convivenze e conflitti religiosi nell'ep. 258 di Basilio di Cesarea ad Epifanio di Salamina*, *Cl&Chr*, 3, 2008, 151-168 = *AnnSE*, 26, 2009 (Atti del Convegno sul tema *Pluralità e conflitti religiosi tra città e periferie*, Torino, 4-6 ottobre 2007), 47-62 (ivi bibliografia).

<sup>46</sup> *Carm. hist.* II, 1, 13; *PG* 37, 1227-1240 (trad. C. Crimi, in *Gregorio Nazianzeno, Poesie/2*, Introd., trad. e note di C. C., Roma, 1999).

„Nulla è tanto importante quanto il prodigio (θαῦμα) della mia salvezza: poche gocce di sangue hanno riplasmato il mondo intero e agendo su tutti gli uomini come caglio sul latte (ὁπὸς γάλακτι), ci hanno ricondotti ad unità e coesione (εἰς ἓν ἡμᾶς συνδέουσαι καὶ συνάγουσαι). O Pasqua, grande e sacra, espiazione per tutto il mondo!”<sup>47</sup>.

Sangue e latte, antitetici nel colore ma ugualmente suscettibili di dare origine alla vita e nutrirne la crescita, purché in relazione simbiotica fra loro, costituiscono gli elementi ‘primordiali’ di una vocazione ‘originaria’ dell’uomo all’unità in se stesso e con l’altro uomo. L’immagine è di quelle impressionanti, che non si dimenticano e che avrebbe fatto inorridire un ebreo osservante, attento, persino in metafora, a non mescolare sangue e latte, secondo antichi divieti. Per Gregorio, invece, il sangue di Cristo, poche gocce in confronto all’infinito numero degli uomini e all’enormità del loro peccato, ha potuto „coagularsi” nella Chiesa una, per sempre, ovvero, il mistero della Pasqua ha infine riconciliato l’uomo con Dio e nel contempo ha avviato l’uomo in cammino verso l’altro uomo per una comunione profonda tra fratelli salvati<sup>48</sup>. Solo così, sembra dire Gregorio, è stata finalmente recuperata ed altresì esaltata l’originaria innocenza e l’unità prelapsaria del primo Adamo.

### Conclusioni

Entrambi gli autori presentano comportamenti simili, più articolati e meditati in Basilio rispetto a Gregorio. Effettivamente, circoscrivendo la presente ricerca all’assunto del seminario, relativo cioè ai riflessi patristici dell’insegnamento paolino sull’unità della Chiesa così come emerge in particolare da *1 Cor* 1 ed *Ef* 4, poche sono le citazioni ed allusioni significative dei due Cappadoci a *1 Cor* (appena 4) ed *Ef* 4 (almeno 21) per una esegesi di immediata evidenza pastorale ed efficacia parenetica; tuttavia va subito aggiunto che esse appaiono sicuramente e consapevolmente inserite in un

<sup>47</sup> Greg. Naz. Or. 45 (*per la santa Pasqua*), 29-30: PG 36, 664A. L’idea di un universo unificato dal sangue di Cristo è di origine paolina (*Col* 1, 20): cf. Ph. Muraille, *L’Église, peuple de l’oikouménè, d’après saint Grégoire de Nazianze*, cit. 164.

<sup>48</sup> „La chiesa è infatti il luogo in cui la tensione all’unità (dell’uomo con se stesso, con il cosmo, con Dio), offuscata per la presenza del peccato, è stata restituita in tutta la sua pienezza, dove quindi l’uomo è chiamato a trasformare se stesso, e la realtà che vive, ad immagine della Trinità” (Fantoni, *L’unità del cosmo*, cit. 303). Più in generale rinvio all’ottimo saggio di E. Bellini, *La chiesa nel mistero della salvezza in san Gregorio Nazianzeno*, Venegono Inferiore (Varese), 1970, in particolare 74-83.



mirato concerto di *testimonia* e rimandi scritturistici prevalentemente paolini, che privilegiano in maniera più che ricorrente ed evocatrice la metafora paradigmatica della Chiesa (e delle singole Chiese locali) come corpo vitale ed inscindibile, ricco di carismi differenti per un servizio reciproco e sempre più perfetto nell'amore, un autentico „mistero”, tenuto in unità profonda, se non sempre in immagine esterna, dal suo capo, Cristo (*I Cor* 12 + *Rm* 12). Si può ben dire che ne scaturisce una teologia biblica, precisa dell'unità ecclesiale, per quanto embrionale e sommaria, finalizzata cioè ad una rapida e concreta applicazione contro le spinte divisive e laceranti, suscitate dalla crisi ariana, certo dottrinale, ma anche politica (rivalità, anche antiche, fra le sedi episcopali più importanti del mondo cristiano orientale). Per il resto tutta l'attività letteraria e pastorale dei due autori riflette, talora drammaticamente, lo sforzo continuo (costellato da non poche delusioni!) di fronteggiare la bufera ariana e le pretestuose ragioni di copertura alle rivalità episcopali. Il radicamento paolino dell'unità ecclesiale resta pertanto un'acquisizione solida alla riflessione biblico-teologica e alla vita delle varie comunità ecclesiali, da quella ascetica (la basiliana *fraternità*) a quella locale, fino a quella universale, che intende abbracciare Oriente e Occidente.

## PAUL DE SAMOSATE, UN EVEQUE PAS COMME LES AUTRES? L'EGLISE D'ANTIOCHE DANS LA TOURMENTE POLITICO-RELIGIEUSE AU MILIEU DU III<sup>e</sup> SIECLE

Attila JAKAB  
(Budapest)

**Cuvinte-cheie:** *Antiochia, creștinismul vechi, Palmyra, Odeinath, Zenobia, Paul de Samosata*

**Rezumat:** *Opinia cea mai răspândită consideră Antiochia unul dintre cele mai importante centre ale creștinismului vechi, mai ales că creștinii și-au primit numele în acest oraș de seamă al Imperiului roman, unde câțiva ani numai după moartea lui Isus o comunitate importantă a discipolilor săi își avea deja sediul. În realitate, cunoaștem foarte puțin despre creștinismul antiochian din acea perioadă. Figura cea mai cunoscută este Ignatie (începutul secolului II), despre care nici Eusebius nu știe mare lucru, deși secolele II și III sunt foarte importante pentru stabilirea doctrinei și organizarea instituțională a Bisericii. În momentul în care apare Paul de Samosata, Imperiul traversează o epocă de criză generalizată, în Orient remarcându-se Palmyra guvernată de Odeinath. Putem spune că Paul – care considera pe Isus Hristos om (în virtutea unei tradiții teologice iudeo-creștine) – poate fi legat de acest rege, și nu de regina Zenobia. Paul, episcop și funcționar imperial (ducenarius), a avut de la început o poziție contrară celei a comunității, care a încercat să-l demită din funcție (prima dată în 264) cu ajutorul episcopilor adepți ai teologiei origeniste, dar în zadar. A doua încercare de destituire a avut loc în iarna lui 268/269, nu mult după asasinarea lui Odeinath. Cu această ocazie, l-au acuzat că are un trai fastuos și imoral și au ales un alt episcop, pe fiul predecesorului său. Însă, datorită neputinței puterii romane și a războiului declanșat de Palmyra, care a ocupat tot Orientul, timp de câțiva ani cei doi episcopi au fost nevoiți să conviețuiască. În 272 însă, împăratul Aurelian, la cererea creștinilor din Antiochia, hotărăște că imobilul și bunurile bisericești aparțin episcopului aflat în comuniune cu episcopul din Roma. Paul a fost dat afară din casa bisericească și marginalizat împreună cu adepții săi. Această istorie ne arată că întrepătrunderea Bisericii și a Imperiului a început cu decenii înainte de Constantin cel Mare. Poate este timpul să acordăm mai multă atenție istoriei creștinismului contextualizat în realitatea secolului III: epoca Severilor, a persecuțiilor și mai ales a recunoașterii tacite a Bisericii începând cu Gallienus, în 260, exact atunci când Paul de Samosata ajunge episcop la Antiochia.*

Selon l'idée généralement admise Antioche est considérée comme un des centres les plus importants du christianisme ancien; dès la naissance de ce dernier. La communauté des disciples du Christ y est apparue très tôt;

sans doute dans la seconde moitié des années 30 apr. J.-C. Les missionnaires „hellénistes”, fuyant Jérusalem après le lynchage d’Étienne<sup>1</sup>, y ont franchi les frontières du judaïsme pour annoncer la bonne nouvelle aux païens. Paul et Pierre y ont déployé aussi leurs activités pendant quelques temps<sup>2</sup>. Sans oublier le fait que, d’après le témoignage des *Actes* (11,26), „c’est à Antioche que, pour la première fois, les disciples [de Jésus, le Christ] reçurent le nom de ‘chrétiens’”<sup>3</sup>. Malgré cela nous connaissons assez peu de choses sur la vie et l’organisation de cette communauté antiochienne qui fut ramenée dans la voie du judéo-christianisme par les envoyés de Jacques, le frère du Seigneur, qui dirigea la communauté de Jérusalem entre 43/44 et 62<sup>4</sup>. Notre méconnaissance est encore plus grande pour ce qui est de la seconde moitié du premier siècle<sup>5</sup>, même si l’*Évangile*

<sup>1</sup> Voir *Ac* 6,8 – 8,3. Au sujet d’Étienne voir également F. Bovon, *The Dossier on Stephen, the First Martyr*, *HThR*, 96, 2003, 279-315; idem, *Beyond the Book of Acts. Stephen, the First Christian Martyr*, in *Traditions Outside the New Testament Canon of Scripture, Perspectives in Religious Studies*, 32, 2005, 93-10; T. C. Penner, *In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography* (*Emory Studies in Early Christianity* 10), T. & T. Clark International, New York-London, 2004.

<sup>2</sup> Voir notamment *Ga* 2,11-21.

<sup>3</sup> *La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris, 1998. A ce sujet voir A. Bunine, *Où, quand et comment les premiers païens sont-ils entrés dans l’Église? Essai de reconstitution historique*, *BLE*, 108, 2007.

<sup>4</sup> Voir par ex. B. Chilton – C. Evans (éds.), *The missions of James, Peter, and Paul. Tensions in Early Christianity* (*Supplements to Novum Testamentum* 115), E. J. Brill, Leiden, 2005.

<sup>5</sup> Pour une vue d’ensemble rapide de ce premier siècle voir É. Trocmé, *Les premières communautés: de Jérusalem à Antioche*, in L. Pietri (éd.), *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)* (*Histoire du christianisme* 1), Desclée, Paris, 2000, 83-85. Dans ce même volume Victor Saxer est d’un avis différent. D’après lui „Antioche est une des villes dont la communauté chrétienne des origines nous est le mieux connue”, ce qui évidemment est loin d’être vrai. V. Saxer, *L’organisation des Églises héritées des apôtres (70-180)*, *ibid.*, 374. Dernièrement M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity* (*Routledge Early Church Monographs*), Routledge, London-New York, 2003; M. Slee, *The Church in Antioch in the First Century C. E. Communion and Conflict* (*Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 244), Sheffield Academic Press, London, 2003. Pour un aperçu des études récentes voir C. Gianotto, *Le origini del cristianesimo ad Antiochia. Alcuni studi recenti*, *AnnSE*, 23, 2006, 375-387.

*selon Matthieu* (80-90) est d'ordinaire localisé à Antioche<sup>6</sup>. Mais, étant donné la personne et l'œuvre d'Ignace au début du deuxième siècle<sup>7</sup>, l'historiographie ecclésiastique s'est forgée l'image d'une église institutionnelle assez tôt constituée, organisée, illustre et antique. Comme la réalité du quatrième siècle s'accorde très bien avec cette représentation c'est presque devenue une habitude de glisser du premier au quatrième siècle, en mentionnant au passage Théophile d'Antioche, Sérapion<sup>8</sup> ou encore l'affaire de Paul de Samosate<sup>9</sup>.

Ainsi, John P. Meier écrit sans difficulté que „d'Ignace, évêque d'Antioche au début du II<sup>e</sup> siècle, à Jean Chrysostome, prêtre de cette Église à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Antioche a connu de grands théologiens et de grands évêques (reconnus plus tard comme patriarches), elle a été le siège d'une célèbre école d'exégèse ainsi que le foyer de courants hérétiques. Tous ceux qui s'intéressent à l'évolution du christianisme, des communautés du Nou-

<sup>6</sup> Voir É. Cuvillier, *L'évangile selon Matthieu*, in D. Marguerat (éd.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (*Le Monde de la Bible* 41), Quatrième édition revue et augmentée, Labor et Fides, Genève, 2008, 85-103, spéc. 90-92.

<sup>7</sup> La littérature sur Ignace est immense. Un état de la recherche est proposé par C. Munier, *Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988*, *ANRW*, II/27.1, 1993, 359-484. Dernièrement voir C. & A. Faivre, *Modes de communication et rapports de pouvoir dans les Lettres d'Ignace d'Antioche*, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 3, 2006, 59-82; E. Cattaneo, *La figura del vescovo in Ignazio di Antiochia*, *Rassegna di Teologia*, 47, 2006, 497-539; A. Brent, *The Enigma of Ignatius of Antioch*, *JEH*, 57, 2006, 429-456; idem., *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*, T & T Clark (Continuum), London-New York, 2007; E. Norelli, *Modelli carismatici di chiesa e loro tramonto nella Siria occidentale del II secolo: ciò che ci insegnano l'Ascensione di Isaïa e Ignazio di Antiochia*, in A. Canfora – E. Cattaneo (éds.), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani, 2007, 31-52.

<sup>8</sup> Voir Y. Leroy, *L'Évangile de Pierre et la notion d'«hétérodoxie». Sérapion d'Antioche, Eusèbe de Césarée et les autres...», *RBi*, 114, 2007, 80-98.*

<sup>9</sup> Voir notamment C. Pietri, *La géographie nouvelle. A: L'Orient*, in Ch. Pietri (†) – L. Pietri (éds.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)* (*Histoire du christianisme* 2), Desclée, Paris, 1995, 85-90. Pour une étude concernant le second siècle voir C. N. Jefford, *Reflections on the Role of Jewish Christianity in second-Century Antioch*, in S. C. Mimouni (éd.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998* (*Lectio Divina. Hors Série*), Les Éditions du Cerf, Paris, 2001, 147-167. Pour l'association de deux siècles voir par ex. T. Maier, *L'activité synodale à Antioche aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles et sa présentation chez les Pères de l'Église*, *Proche-Orient Chrétien*, 56, 2006, 5-27; idem., *Pouvoir spirituel et pouvoir politique. L'interaction entre les empereurs romains et les synodes antiochiens aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles*, *Proche-Orient Chrétien*, 58, 2008, 230-247.

veau Testament, au I<sup>er</sup> siècle, à l'Église catholique (*hé katholiké ekklésia* d'Ignace) des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles doivent lui accorder une attention particulière. Fondée dès avant 40, l'Église d'Antioche est vite devenue un lieu d'affrontement entre les plus importants apôtres connus: Paul, Pierre et Jacques. Au début du II<sup>e</sup> siècle, Antioche est la première Église connue à avoir élaboré la charte d'une structure ecclésiale centralisée, autour d'un évêque unique entouré d'un groupe de presbytres et de diacres (ce qu'on appellera un épiscopat 'monarchique': plus exactement un monoépiscopat). Un tel centre, à l'origine des grands courants, est d'une importance vitale pour l'intelligence du passage du Nouveau Testament à la période patristique."<sup>10</sup>

Dans cette perspective historiographique linéaire on présume connaître l'histoire du christianisme à Antioche pendant la période anté-nicéenne. Mais, si nous regardons avec vigilance la bibliographie consacrée à cette cité nous pouvons aisément constater que nous ne possédons pas, à ma connaissance du moins, d'étude monographique approfondie, que ce soit pour la ville et sa société<sup>11</sup>, ou encore pour sa communauté chrétienne avant l'ère de Constantin<sup>12</sup>. L'intérêt des érudits se concentre essentiellement sur l'Antioche d'après Dioclétien qui a entièrement réaménagée la ville<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> J. P. Meier – R. E. Brown, *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme* (*Lectio Divina* 131), Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

<sup>11</sup> A ce sujet nous pouvons mentionner G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1961 (second printing 1966). Voir p. 202-271 pour la période entre 69–284 et p. 272-316 pour le christianisme à Antioche depuis l'époque apostolique jusqu'en 284. Sinon voir encore P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1955; J. H. W. G. Liebeschuetz, *City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1972; J. Lassus, *La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie*, *ANRW*, II/8, Berlin-New York, 1977, 54-102. Dernièrement J. C. Balty (éd.), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique* (*Topoi*. Supplément, 5), De Boccard, Paris, 2004.

<sup>12</sup> Voir surtout W. A. Meeks – R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (*SBL Sources for Biblical Study* 13), Scholars Press, Missoula, 1978, 19-24 (*Christians and Jews in the Second and Third Centuries*); M. Simonetti, *Eresia e ortodossia ad Antiochia nei primi tre secoli*, *Salesianum*, 58, 1996, 645-659. Ou encore A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 194), Éditions E. de Boccard, Paris, 1959; D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1982. Dernièrement E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*

Pourtant le II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles sont d'une importance capitale pour l'histoire du christianisme, à la fois pour l'établissement de la doctrine<sup>14</sup> et de l'institution ecclésiastique hiérarchisée<sup>15</sup>. Malgré cela, l'historien Eusèbe de Césarée ne connaît pratiquement rien, ou très peu, sur la communauté chrétienne d'Antioche, réputée importante. Pour le début du deuxième siècle il mentionne Ignace, le second successeur de Pierre, sans savoir toutefois comment il est devenu évêque, ni comment il a exercé sa fonction (HE III, 36). Qui plus est, il ne livre pratiquement aucune information sur la communauté elle-même. Serait-il en raison qu'Ignace ne faisait pas l'unanimité parmi les chrétiens d'Antioche<sup>16</sup>? Une idée peut-être à creuser.

Mais, cette méconnaissance n'est pas une exception; elle est plutôt la règle. Il n'y a qu'à étudier les notices consacrées aux évêques Théophile (HE IV,24) et Sérapion (HE VI,12). Et quand Eusèbe relate la controverse pascal de la fin du second siècle, Antioche brille encore une fois par son absence (HE V,23-25). Pourtant des allusions nous font entrevoir une communauté chrétienne bien organisée, dès le début du III<sup>e</sup> siècle. Ainsi, Alexandre de Jérusalem, apprenant l'élection d'Asclépiade à l'épiscopat, écrit une lettre „à la bienheureuse Église d'Antioche” (HE VI,11,5). Un demi siècle plus tard Denys d'Alexandrie s'adresse également à l'évêque Fabius, „qui inclinait quelque peu

---

(Bibliothèque Archéologique et Historique 176), Institut Français du Proche-Orient, Beyrouth, 2006; I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews, and Christians in Antioch (Greek Culture in the Roman World)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

<sup>13</sup> Voir par ex. G. Poccardi, *Antioche de Syrie. Pour un nouveau plan urbain de l'île de l'Oronte (Ville Neuve) du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle*, MEFRA, 106, 1994, 993-1023; J.-P. Callu, *Antioche la Grande: La cohérence des chiffres*, MEFRA, 109, 1997, 127-169; E. Soler, *Des martyria aux rues à portiques, une emprise chrétienne sur les espaces urbains d'Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> siècle?*, in *Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes, de l'Antiquité à nos jours*. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon, Rouen, 2005, 127-141.

<sup>14</sup> Voir B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle (Initiations aux Pères de l'Église)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

<sup>15</sup> Voir A. Faivre, *La question des ministères à l'époque paléochrétienne. Problématiques et enjeux d'une périodisation*, in P.-G. Delage, *Les Pères de l'Église et les ministères. Evolutions, idéal et réalités*. Actes du III<sup>e</sup> colloque de La Rochelle 7, 8, et 9 septembre 2007, Histoire et Culture, La Rochelle, 2008, 3-38.

<sup>16</sup> Voir notamment J.-P. Lotz, *Ignatius and Concord. The Background and Use of the Language of Concord in the Letters of Ignatius of Antioch (Patristic Studies 8)*, Peter Lang, New York-Washington, D.C./Baltimore-Bern-Frankfurt am Main-Berlin-Brussels-Vienna-Oxford, 2007.

vers le schisme (de Novatien)” (*HE* VI,44,1)<sup>17</sup>. Leur divergence de vue finira par devenir, au fil du temps, une opposition doctrinale constante entre Alexandrie et Antioche. Pris ensemble, l’état de nos sources et l’absence des études approfondies permettent de conclure que l’histoire du christianisme antiochien de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle nous est à peine connue. C’est sur ce fond d’ignorance que nous devons donc comprendre l’affaire de Paul de Samosate, évêque d’Antioche au milieu du III<sup>e</sup> siècle. D’autant plus qu’il exerça son épiscopat dans une période de guerre, de crise de l’Empire, de persécution des chrétiens, et de conflits internes qui déchiraient les églises.

### *Contexte historique*<sup>18</sup>

Entre la période des Sévères (193-235)<sup>19</sup> et l’avènement de Dioclétien (284) l’Empire romain fut confronté à une crise multiforme: politique (empereurs soldats), militaire (anarchie interne et pressions sur les fronti-

<sup>17</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*. Traduction de G. Bardy, revue par L. Neyrand et une équipe (*Sagesses chrétiennes*), Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, 377. D’après Pierre Nautin, „les intransigeants comme Fabius accusaient volontiers les évêques partisans de l’indulgence de manquer de zèle pour la foi et, en laissant entrevoir le pardon aux renégats, de favoriser les défaillances dans leurs Églises en cas de persécution. Denys voulait donc montrer que son Église n’avait pas été inférieure à celle de Fabius en fait de courage, et qu’on pouvait accorder le pardon aux *lapsi*, après une pénitence convenable, sans être un mauvais évêque.” P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (*Patristica* II), Les Éditions du Cerf Paris, 1961, 152. Dans cette perspective, nous pouvons penser que des „administrateurs”, comme Denys, préféraient peut-être composer davantage avec les réalités (sociales) en évolution de leurs communautés et limiter les conséquences néfastes – dues à la diversité des attitudes – de l’édit de Dèce pour l’unité des chrétiens, que de s’attacher à un esprit plus „prophétique” qui, en fin de compte, n’aurait touché qu’une élite chrétienne peu nombreuse. Voir A. Jakab, *Denys d’Alexandrie: réexamen des données biographiques*, *RecAug*, 32, 2001, 8-21; idem., *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles)* (*Christianismes anciens* 1), 2<sup>e</sup> édition corrigée, Éditions Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt. a. M.-New York-Oxford-Wien, 2004.

<sup>18</sup> Voir notamment J.-M. Carrié – A. Rousselle, *L’Empire romain en mutation des Sévères à Constantin, 192 – 337* (*Nouvelle histoire de l’Antiquité* 10), Éditions du Seuil, Paris, 1999; M. Sartre, *D’Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique. IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – III<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Fayard, Paris, 2001.

<sup>19</sup> A ce sujet voir E. dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull’ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo* (*Biblioteca di Scienze Religiose* 87), Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1989; idem, *Gli imperatori Severi e la ‘svolta’ costantiniana*, E. dal Covolo – R. Uglione (éds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino* (*Biblioteca di Scienze Religiose* 117), Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1995, 75-88.

ères), économique (inflation et marasme commercial), social (affaïssement démographique suite à une grande épidémie) et religieuse (anxiété, crise moral, désir de salut)<sup>20</sup>. Parallèlement aux attaques répétées des peuples dits 'Barbares' sur le Danube et sur le Rhin, en Orient on assista à la renaissance de l'Empire perse qui représentait désormais une nouvelle menace. Discréditée par les défaites subies des empereurs Sévères la dynastie parthe des Arsacides fut renversée, en 224, par Ardashir, fondateur de la dynastie des Perses Sassanides. L'État perse entreprit de vastes réformes: le mazdéisme fut proclamé religion d'État, l'administration centralisée et une fiscalité efficace introduite. Qui plus est, les Perses envisageaient la reconquête des territoires annexés par Rome. Après les campagnes plutôt infructueuses de 229-230, et des raids plus ou moins systématiques, une nouvelle guerre éclata en 252/253, quand les troupes de Shapour I<sup>er</sup> (241-273), balayant les postes romains sur l'Euphrate, pillèrent la Syrie et la Cappadoce. Même Antioche fut prise, mise à sac et incendiée. Mais, le grand-prêtre d'Emèse, qui a usurpé la pourpre impériale sous le nom d'Uranus Antoninus, arrêta les Perses devant sa ville.

Après quelques années de répit la guerre reprenait en 259/260. Dans la bataille près d'Édesse les Romains furent écrasés et Valérien fait prisonnier. Antioche tomba de nouveau aux mains de Perses. Comme l'empereur Gallien (260-268) était occupé en Italie et sur le Danube, en Orient on assista à l'émergence d'une nouvelle puissance, somme toute éphémère: Palmyre.

Pendant toute une décennie l'autorité romaine fut effectivement effacée en Orient. Quand Aurélien (270-275) voulait y restaurer le prestige et la domination de l'Empire il se heurta à la reine palmyrénienne, Zénobie. Les troupes de cette dernière envahirent pratiquement tout le Proche-Orient romain (Syrie, Arabie, Égypte, Asie Mineure) et s'emparèrent aussi d'Antioche. Aurélien reprit la ville seulement en 272, avant de marcher sur Palmyre.

### *Palmyre*<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Voir C. Bonnet – B. Lançon, *L'Empire romain de 192 à 325. Du Haut-Empire à l'Antiquité tardive (Documents & Histoire)*, Éditions Ophrys, Paris, 1997, 17-21. Pour la crise voir aussi X. Lorient – D. Nony, *La crise de l'Empire romain. 235 - 285*, Armand Colin, Paris, 1997; O. Hekster – G. de Kleijn – D. Slootjes (éds.), *Crises and the Roman Empire (Impact of Empire 7)*, Brill, Leiden, 2007; Y. Le Bohec, *L'armée romaine dans la tourmente. Une nouvelle approche de la 'crise du III<sup>e</sup> siècle' (L'art de la guerre)*, Éditions du Rocher, Monaco, 2009.

<sup>21</sup> Voir *Palmyre. Bilan et perspectives* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 3),



*Palmyra* c'est le nom que portait à l'époque gréco-romaine l'oasis appelé *Tadmor* par les Arabes dans le grand désert syrien. La cité antique est aujourd'hui un immense champ de ruines à côté de l'agglomération actuelle. Il en fut tout autrement sous l'Empire. D'après le récit de Pline l'Ancien (23-79 apr. J.-C.), au premier siècle Palmyre fut une ville remarquable (*Hist. nat.* V,88) essentiellement en raison de son emplacement (situé entre les Romains et les Parthes, à un carrefour caravanier). Ses archers furent réputés. On les rencontra sur les frontières romaines: du Danube jusqu'aux confins du Sahara.

Vers 129, à l'occasion de sa visite, l'empereur Hadrien décerna à Palmyre le titre d'*Hadriana*. Caracalla, devenu empereur en 211, l'éleva à la dignité de colonie romaine et lui conféra le *ius italicum* (= exemption de l'impôt foncier). L'époque prospère des Sévères lui était également favorable. La ville arriva progressivement à l'apogée de sa puissance économique, connaissant un développement extraordinaire<sup>22</sup>.

C'est ainsi qu'après la mort d'Alexandre Sévère (235), quand l'emprise de l'Empire sur les provinces se relâcha, des grandes familles, enrichies par le commerce, prirent en main la destinée de Palmyre. Soudain nous nous y trouvons en présence d'un „roi des rois”, Odeinath, vainqueur de Shapour I<sup>er</sup> dans la guerre de 260. „Aux yeux de Gallien – écrit M. Sartre – il apparaissait comme le défenseur de la Syrie contre les Perses et le vainqueur d'usurpateurs qui nuisaient à l'ordre et à la prospérité des provinces, au total un loyal défenseur des intérêts de l'Empire.”<sup>23</sup>.

Sans modifier le statut de Palmyre au sein de l'Empire, Odeinath se comportait effectivement en souverain autonome, ce qui est sans doute la raison de son assassinat (généralement daté entre 30 août 267 et 29 août 268).

---

Strasbourg, 1976; J. Teixidor, *Un port romain du désert. Palmyre et son commerce d'Auguste à Caracalla* (*Semitica* 34), Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1984; J. Starcky – M. Gawlikowski, *Palmyre*, Édition revue et augmentée des nouvelles découvertes, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1985; A. Bounni – K. Al-As'ad, *Palmyre. Histoire, monuments et musée*, Damas, 1987; E. Will, *Les Palmyréniens. La Venise des sables (I<sup>er</sup> siècle avant - III<sup>ème</sup> siècle après J.-C.)*, Armand Colin, Paris, 1992; U. Hartmann, *Das palmyrenische Teilreich (Oriens et Occidens)*, Steiner, Stuttgart, 2001; J.-B. Yon, *Palmyre au III<sup>e</sup> siècle. A propos d'un ouvrage récent d'U. Hartmann*, *AntTard*, 10, 2002, 401-410; idem, *Les notables de Palmyre* (*Bibliothèque archéologique et historique* 163), Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, Beyrouth, 2002.

<sup>22</sup> Voir M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie* cit., 693-694, 843-847.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 977.

Mais la tentative de Rome de reprendre l'Orient n'a pas été couronné de succès (une expédition romaine fut taillée en pièces par les Palmyréniens). Qui plus est, l'avènement de Wahballath (fils d'Odeinath âgé d'une dizaine d'années), et surtout de son énergique veuve, Zénobie, l'*illustrissime reine*<sup>24</sup>, marqua une très nette dégradation des relations romano-palmyréniennes. En été 270 (à la mort de l'empereur Claude II) Wahballath „prit les titres de consul, *dux Romanorum* et *imperator*, sans pour autant se déclarer Auguste”. „Ce qui se voulait, pour Zénobie, un geste de conciliation fut déjà jugé comme une usurpation véritable par Aurélien”<sup>25</sup>, le nouvel empereur. La guerre était devenue inévitable. Elle s'est terminée avec la défaite totale de Palmyre, qui ne se relèvera plus.

### *Paul de Samosate*<sup>26</sup>

L'épiscopat de celui qui marque l'histoire du christianisme antiochien dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle s'inscrit donc dans cette décennie palmyrénienne (entre 260 et 272) du Proche-Orient romain. Antioche, une des plus grandes villes de l'Empire (avec Rome et Alexandrie), est, depuis sa fondation vers 300 av. J.-C. par Séleucos I<sup>er</sup> Nicator (†281 av. J.-C.), un îlot de langue et de culture grecques dans un environnement syriaque; lieu de rencontre privilégié entre Grecs et Orientaux. Mais, contrairement à Alexandrie, il n'est pas un centre important que ce soit de l'esprit ou de la science. Ce n'est qu'au III<sup>e</sup> siècle que des écoles philosophiques y apparaissent. Dans le domaine intellectuelle Bérytos (avec son école de droit), ou Apamée (avec le philosophe Nouménios et son école néoplatonicienne) ont beaucoup plus de prestige.

C'est donc dans un tel environnement que Paul „originaire de Samosate”, suivant le témoignage d'Eusèbe de Césarée, a reçu, vers 260, l'épiscopat de la communauté chrétienne d'Antioche en toute légitimité, après la disparition de Démétrien (*HE* VII,27,1). Quelques années plus tard (en 264) a eu lieu une première synode, étant donné que „Paul avait des pensées

<sup>24</sup> Voir R. Stoneman, *Palmyra and Its Empire. Zenobia's Revolt against Rome*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992; E. Equini Schneider, *Septimia Zenobia Sebaste* (*Studia Archaeologica* 61), «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1993.

<sup>25</sup> M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie* cit., 979.

<sup>26</sup> Pour un excellent état de la recherche voir L. Perrone, *L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III secolo: prospettive di un ventennio di studi*, *CrSt*, 13, 1992, 253-327.

basses et terre à terre sur le Christ contrairement à l'enseignement ecclésiastique". Qualifié de „fléau du troupeau du Christ" par Eusèbe, il professait „que Jésus aurait été par nature, un homme ordinaire"<sup>27</sup>, renouvelant ainsi l'hérésie d'Artémon/Artémias (*HE* V,28 & VII,30,17). Invité, Denys d'Alexandrie ne s'est pas déplacé au synode, mais il s'est exprimé dans une lettre<sup>28</sup>.

Ce synode se situe sous le règne de Gallien (260-268), qui mit un terme à la persécution des chrétiens déclenchée par son père, Valérien (*HE* VII,13). Les débats devaient être animés. „Tous donc se réunissaient suivant les circonstances variées et fréquentes. À chaque assemblée, arguments et questions étaient soulevées, les partisans de l'homme de Samosate s'efforçant de cacher et de dissimuler toujours ce qui était hétérodoxe, les autres au contraire mettant tout leur zèle à dénuder et à mettre en évidence son hérésie et son blasphème contre le Christ" (*HE* VII,28,2)<sup>29</sup>. Se déroulant sur au moins plusieurs jours le synode s'est terminé sans réels résultats<sup>30</sup>. Il n'est sans doute pas un hasard que le meneur des adversaires de l'évêque d'Antioche était ce Firmilien de Césarée de Cappadoce – lié à Origène – qui s'opposa déjà à Fabius d'Antioche, réputé défendre une attitude „rigoriste" dans la réadmission des chrétiens tombés (*lapsi*) pendant les persécutions.

En hiver 268/269 un „grand nombre d'évêques" retournèrent à nouveau à Antioche pour régler définitivement l'affaire de Paul de Samosate (*HE* VII,29,1) qui n'a pas tenu sa promesse de „changer d'opinion" (*HE* VII,30,4). À cette occasion ils ont bénéficié des services d'un certain Malchion, „un homme savant, qui présidait, à Antioche, l'enseignement de la rhétorique dans les écoles helléniques, et qui avait été en outre honoré du presbytérat dans la communauté de cette ville pour l'extraordinaire rectitude de sa foi dans le Christ" (*HE* VII,29,2)<sup>31</sup>. À l'issue des débats Paul de

<sup>27</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 424.

<sup>28</sup> Voir M. Simonetti, *Sulla corrispondenza tra Dionigi di Alessandria e Paolo di Samosata*, *Augustinianum*, 47, 2007, 321-334.

<sup>29</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 425.

<sup>30</sup> L. Perrone parle toutefois d'„un passaggio cruciale nella prima fase dell'antica storia conciliare, rappresentando apparentemente una svolta significativa in direzione della posteriore evoluzione dell'istituto sinodale non solo come istanza competente in campo dottrinale ma anche come organo processuale". L. Perrone, *op. cit.*, 255.

<sup>31</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 425-426. A ce sujet voir aussi C. Stead, *Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata*, in H. C. Brennecke – E. L. Grasmück – C. Marksches (éds.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993* (Beihefte zur Zeitschrift

Samosate fut excommunié, tandis que les évêques assemblés écrivirent une lettre, „adressée à Denys, l'évêque des Romains, et à Maxime, l'évêque d'Alexandrie, et ils l'expédièrent à toutes les provinces. (...) ils exposaient les réfutations et les questions qu'ils avaient adressées et aussi toute la vie et la conduite de cet homme” (HE VII,30,1)<sup>32</sup>.

En ce qui concerne effectivement la doctrine de Paul de Samosate l'historien nous donne peu d'informations précises<sup>33</sup>. Il parle d'„enseignements mensongers et bâtards” (HE VII,30,6), mais sans dévoiler le contenu même de cet enseignement. Ce qui l'intéresse surtout ce sont les passages plus ou moins anecdotiques de la lettre où les auteurs décrivent la personne de l'évêque d'Antioche.

Qui était donc ce Paul de Samosate et comment ses collègues dans l'épiscopat le regardaient-ils?

D'après la lettre du synode, Paul fut d'origine plutôt modeste, „pauvre et mendiant” – écrit-on –, qui n'a „reçu de ses pères aucune ressource”. Mais, en „regardant la religion comme une source de profit”, il est arrivé „à une richesse excessive, grâce à des injustices et à des vols sacrilèges”. Comment? En rendant services – moyennant finances – à des „frères” en difficultés. „Séduisant ceux qui ont subi quelque injustice”, il promettait de les aider, „exploitant sans contrepartie la facilité que ceux qui sont dans les difficultés ont à offrir des dons pour être délivrés de leurs gêneurs” (HE VII,30,7)<sup>34</sup>. D'une manière générale les évêques reprochaient à Paul de Samosate de se pavaner „en revêtant des dignités mondaines et en voulant qu'on l'appelle ducénaire<sup>35</sup> plutôt qu'évêque”, de s'avancer „fièrement sur

---

*für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 67), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1993.

<sup>32</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 426. Pour le synode voir aussi U. M. Lang, *The Christological Controversy at the Synod of Antioch in 268/9*, *JThS*, N. S., 51, 2000, 54-80.

<sup>33</sup> Établir l'enseignement de Paul de Samosate est au centre des préoccupations des chercheurs. Voir notamment P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III* (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 87), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2004; G. Uríbarri, *Trasfondo escriturístico del nacimiento de Cristo en los fragmentos de Pablo de Samosata*, in F. Young – M. Edwards – P. Parvis (éds.), *Studia Patristica XLII*. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Other Greek Writers, John of Damascus and beyond, The West to Hilary, Peeters, Leuven, 2006, 259-264.

<sup>34</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 428.

<sup>35</sup> Haut fonctionnaire de l'administration romaine (poste équestre) avec un traitement annuel de 200 000 sesterces.

les places publiques, lisant des lettres et y répondant tout en marchant en public, entouré de gardes du corps en grand nombre”, dont les uns le précédaient, tandis que d’autres le suivaient, si bien que la foi était devenue „un objet d’envie et de haine à cause de son faste et de l’infatuation de son coeur”(HE VII,30,8)<sup>36</sup>.

F. Millar avait mis en doute le fait que Paul ait pu être un fonctionnaire impérial<sup>37</sup>. Mais, avant de récuser cette information d’Eusèbe, on devrait peut-être se poser la question, somme toute banale: était-il possible d’usurper une telle fonction au grand jour à l’époque donnée? D’autant plus qu’une autre possibilité est aussi envisageable. On doit quasiment tenir pour certain que la communauté chrétienne d’Antioche a également souffert des malheurs qui avaient frappé la ville et ses habitants dans les années 250. Après la retraite des Perses et la disparition de l’évêque Démétrien – dont on ne sait rien – on peut penser que les chrétiens, mis en difficulté par la persécution de Dèce, et surtout de Valérien, ait élu Paul justement parce qu’il était ducénaire<sup>38</sup>, et pourquoi pas un homme de confiance d’Odeinath, le véritable maître de l’Orient romain, à partir de 260<sup>39</sup>. Dès lors, on peut supposer qu’il

<sup>36</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 428.

<sup>37</sup> F. Millar, *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian. The Church, local Culture and political Allegiance in third-Century Syria*, *JRS*, 61, 1971, 1-17.

<sup>38</sup> Nous pouvons penser que vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle des „notabilités” locales ont commencé à investir les directions des églises chrétiennes institutionnalisées et hiérarchisées. C’est le cas par ex. à Carthage avec Cyprien, ou encore à Alexandrie avec Denys. Pour plus de précisions il faudrait effectuer des recherches prosopographiques pour l’ensemble du christianisme à cette même époque. Dans cette perspective la „pauvreté” de Paul, évoquée par la lettre synodale, peut se comprendre comme une référence à ses origines modestes; un „parvenu” qui a réussi à faire carrière dans l’administration impériale. Il est aussi intéressant de constater qu’Eusèbe ne trouve rien à dire au sujet de Dorothée, presbyte d’Antioche, qui fut nommé par l’empereur Dioclétien administrateur de la teinturerie de pourpre à Tyr (HE VII,32,3). Voir aussi J. Rist, *Cyprian von Karthago und Paul von Samosata. Überlegungen zum Verständnis des Bischofsamtes im 3. Jahrhundert*, in R. van Haehling (éd.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000, 257-286.

<sup>39</sup> Le premier à mettre en relation Paul de Samosate et la reine Zénobie est Athanase d’Alexandrie. A son époque Odeinath était probablement déjà effacé de la mémoire collective au profit de sa belle et ambitieuse veuve. Eusèbe devait encore savoir que Paul était un homme d’Odeinath, mais ce dernier n’a jamais été l’ennemi de Rome; donc une accusation à caractère politique n’aurait pas eu de sens à l’encontre de l’évêque d’Antioche. Étant donné que Zénobie occupe le devant de scène de l’histoire politique – voilant les années de règne de son époux – il va presque de soi que les chercheurs s’intéressent aux rela-

a pu y avoir du calcul dans ce choix: des chrétiens pouvaient espérer recevoir un coup de main de leur évêque-ducénaire pour pouvoir régler leurs problèmes (notamment obtenir la restitution des biens confisqués). Cela n'a rien d'invraisemblable si nous songeons justement au fait que l'empereur Gallien a fait preuve d'une attitude politique innovante par rapport au christianisme. En reconnaissant le droit (des églises) à la propriété, il a reconnu aussi de fait le droit à être chrétien dans l'Empire<sup>40</sup>.

Nous pouvons également poser la question de savoir si la manière de Paul d'étaler sa dignité sur la place publique lui était-elle spécifique? À en croire Origène (*Comm. sur Matthieu* XVI,8), son attitude ne présentait nullement un cas isolé. „Le prince (il faut, je crois, appeler ainsi celui qui dans les Églises locales est appelé évêque) – écrivait-il – doit être le serviteur de tous par son humilité, afin de rendre service à tous dans les choses qui regardent le salut. Tel est le commandement que nous donne le Logos de Dieu. Et nous, sans comprendre sa volonté, manifestée par l'enseignement de Jésus, ou par mépris des ordonnances du Sauveur, nous nous conduisons de telle sorte que parfois nous surpassons en orgueil les mauvais princes des nations, et peu s'en faut que nous nous donnions des gardes du corps comme les rois. Nous sommes terribles, inabordables, surtout pour les pauvres gens. Quand on arrive jusqu'à nous et qu'on nous adresse une requête, nous sommes plus insolents que ne le sont les tyrans et les princes les plus cruels pour des suppliants. Voilà ce qu'on peut voir dans mainte Église locale renommée, surtout dans celles des plus grandes villes.”<sup>41</sup>.

Cela dit, au milieu du III<sup>e</sup> siècle les responsables ecclésiastiques n'étaient pas au-dessus de tout soupçon. Ainsi, parmi les défauts les plus

---

tions de Paul de Samosate avec la belle reine palmyrénienne. Voir dernièrement J. Rist, *Paul von Samosata und Zenobia von Palmyra: Anmerkungen zu Aufstieg und Fall eines frühchristlichen Bischofs*, *RQA*, 92, 1997, 145-161.

<sup>40</sup> „L'empereur César Publius Licinius Gallien, Pieux, Fortuné, Auguste, à Denys, à Pinnas, à Démétrius et aux autres évêques. J'ai ordonné que soit répandue par le monde entier la bienfaisance de mes dons, afin que les lieux de culte soient évacués et que vous aussi puissiez, en conséquence, profiter du texte de mon rescrit, sans que personne ne vous inquiète. Ce que, dans la mesure du possible, vous pouvez récupérer, je l'ai accordé déjà depuis longtemps. C'est Aurélius Quirinus, le directeur général des finances, qui fera observer l'ordonnance que j'ai donnée.” (*HE* VII,13). Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 402.

<sup>41</sup> Cité par M. P. Roncaglia, *Quelques questions ecclésiastiques et d'ecclésiologie au III<sup>e</sup> siècle à Alexandrie, Proche-Orient Chrétien*, 20, 1970, 28-29.

stigmatisés par Origène, A. Vilela relève surtout l'orgueil<sup>42</sup>, le mépris des pauvres et des humbles<sup>43</sup> – conséquence quasi naturelle de l'arrogance –, la convoitise et la soif d'argent<sup>44</sup>, le népotisme et la rigueur excessive<sup>45</sup>, qui ne tient pas suffisamment compte de la faiblesse humaine<sup>46</sup>. Et, même si Origène „a dû exagérer quelque peu”, je partage l'avis de Vilela, selon lequel nous pouvons, dans l'ensemble, nous en tenir au jugement d'Origène.<sup>47</sup> Car nous devons nous rendre à l'évidence que la société chrétienne des années 230-250 fut une société assez „sécularisée”, comme Cyprien nous montre d'ailleurs en Afrique, notamment en ce qui concerne la vie peu exemplaire du clergé.<sup>48</sup> Dans ces conditions rien de surprenant à ce que les persécutions des années 250 (sous Dèce et Valérien) aient secouées les églises qui, ensuite, furent déchirées par des conflits de pouvoir que la tradition ecclésiastique a dissimulé sous les traits de problèmes d'hérésies et d'autorité.

S'occuper des „affaires humaines” ne faisait donc certainement pas de Paul de Samosate une exception et un évêque excentrique. Beaucoup de

<sup>42</sup> Voir Origène, *Com. Mat. Ser.* 12 (GCS 38,22); *Hom. sur les Juges* II,2 ; *Hom. sur Ezéchiel* IX,2.

<sup>43</sup> Voir Origène, *Comm. sur Matthieu* XVI,25.

<sup>44</sup> Voir Origène, *Com. Mat. Ser.* 14 (GCS 38,26); *Comm. sur Matthieu* XVI,22 ; *Hom. sur Ezéchiel* III,7. Ou encore l'*Hom. sur Isaïe* VII,3: „Parmi nous, qui sommes dans l'Eglise (*in nobis, qui ecclesiastici sumus*), vous trouverez tel qui fait tout ce qu'il faut pour rassasier son ventre, pour recevoir des honoraires et les dons qui sont en usage dans l'Eglise (*ut honoretur et accipiat munera, quae in ecclesiam deferuntur*)”. Traduction de J. Millet (*Les Pères dans la foi* 25), Desclée de Brouwer, Paris, 1983, 77.

<sup>45</sup> Voir Origène, *Com. Mat. Ser.* 10 (GCS 38,17); *Com. Rom.* II,2 (PG 14,873).

<sup>46</sup> Pour plus de détails voir A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III<sup>e</sup> siècle* (*Théologie Historique* 14), Beauchesne, Paris, 1971, 66-78.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>48</sup> Voir Cyprien, *De lapsis* 6: „*Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, divina procuratione contempta procuratores rerum saecularium fieri; derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias oberrantes negotiationis quaestuosae nundinas aucupari; esurientibus in ecclesia fratribus, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus faenus augere*. (Too many bishops, instead of giving encouragement and example to others, made no account of the ministration which God had entrusted to them, and took up the administration of secular business; they left their sees, abandoned their people, and toured the markets in other territories on the look-out for profitable deals. While their brethren in the Church went hungry, they wanted to have money in abundance, they acquired landed estates by fraud, and made profits by loans at compound interest).” Cyprian, *De Lapsis* and *De Ecclesiae Catholicae Unitate*. Text and translation by M. Bévenot, Clarendon Press, Oxford, 1971, 8-11.

ses contemporains agissaient de même. Ce qui le rendait malgré tout singulier était probablement d'une part le cumul des fonctions (évêque *et* ducénaire), d'autre part le fait qu'il était l'homme d'un autre pouvoir politique que Rome, celui de Palmyre. Dès lors, on comprend qu'apprenant la mort d'Odeinath les évêques se sont hâtés de se réunir à nouveau pour condamner et déposer Paul de l'épiscopat d'Antioche. Ce qui permet aussi de dire que l'assassinat d'Odeinath doit être daté de l'automne 268.

L'entreprise des évêques fut un échec total. S'ils avaient choisi comme nouvel évêque Domnus, le fils de Démétrien<sup>49</sup>, – „orné de toutes les qualités qui conviennent à un évêque” (*HE* VII,30,17)<sup>50</sup> – il furent néanmoins obligés de constater que Paul préserva les biens de l'église d'Antioche et continua à administrer la communauté de ses fidèles sans difficulté. La raison était vraisemblablement l'absence du pouvoir romain. L'empereur Claude n'a pas eu ni le temps ni la capacité de s'occuper d'Orient, tandis qu'à l'avènement d'Aurélien (270) Palmyre a déclenché une guerre de grande envergure et a occupé Antioche.

À mon avis, la suite de la lettre synodale – une sorte de demande de légalisation de la décision prise, adressée aux évêques de Rome et d'Alexandrie – ne fait que confirmer cette impuissance des évêques qui mettaient tout en œuvre pour discréditer Paul de Samosate, „aimé et admiré” (*HE* VII, 30, 12) tout de même par au moins une bonne partie de la communauté antiochienne. C'est ainsi que les auteurs associaient hérésie et vie dépravée<sup>51</sup>. En plus de son comportement „mondaine” on reprochait donc à l'évêque d'Antioche „des spectacles prodigieux”, organisés dans les assemblées ecclésiastiques. D'après les auteurs de la lettre, ces spectacles recherchaient la gloire, frappaient les imaginations et excitaient „les âmes des simples par de tels procédés”. Cette affirmation, qui suggère une croissance démographique du christianisme et surtout son extension vers les couches

<sup>49</sup> Origène évoque l'installation de véritables dynasties à la tête de certaines églises, étant donné que le successeur de l'évêque défunt fut parfois désigné „par testament”, en raison d'un lien de sang ou de la parenté charnelle (*Hom. sur les Nombres* XXII,4). À la lumière de cette information il est assez intéressant de constater, que les évêques du synode ont établi dans l'épiscopat le fils du défunt évêque d'Antioche.

<sup>50</sup> Contrairement à Paul, au sujet duquel on énumère tous les défauts, pas une seule des qualités de Domnus n'est évoquée.

<sup>51</sup> À ce sujet les évêques reprochaient surtout à Paul sa cohabitation avec des femmes „subintroduites” (*subintroducetae/ suneisaktoi*). Mais la lettre elle-même permet d'entrevoir l'usage de deux poids deux mesures, car cette cohabitation était une pratique plus généralement répandue dans les églises. Cela dit, Paul n'était pas vraiment une exception.



plus basses de la société, est corroborée par Origène. Ce dernier, vers la fin de sa vie, en se résignant à une évolution ecclésiastique dont il a été le témoin sans en être réellement l'acteur, reconnaissait qu'il ne pouvait pas être autrement. „Il était inévitable – écrivait-il –, dans la foule de ceux qui étaient conquis par la doctrine, où *les gens simples et illettrés* sont plus nombreux que les gens formés par la culture, que les gens simples et illettrés fussent plus nombreux que les intelligents.”<sup>52</sup>.

D'après la lettre, Paul „s'est fait préparer pour lui une estrade et un trône élevé”, il se frappait „la cuisse de la main” et il tapait „des pieds sur son estrade”. Autrement dit, il a introduit en quelque sorte le culte de sa personnalité dans l'église: louanges, acclamations, flatterie (*HE VII,30,9*)<sup>53</sup>. Mais, n'oublions pas, que cela n'étaient pas réalisable qu'avec le concours des fidèles et des presbytes, ainsi que celui des évêques „des campagnes et des villes voisines” (*HE VII,30,10*).

Nous pouvons dire, qu'à moins de deux siècles de distance, Paul de Samosate réalisait en fait l'épiscopat vraiment monarchique, tel que son prédécesseur, Ignace d'Antioche, l'avait envisagé. Qui plus est, il préfigurait même l'évêque dignitaire de l'Empire romain chrétien, tel que cela se mettra progressivement en place une fois le christianisme devenu religion d'État.

L'hypothèse la plus vraisemblable de l'affaire de Paul de Samosate – que des recherches et des analyses plus approfondies et étendues aux divers aspect du problème permettront de confirmer ou d'infirmier – est un conflit interne (gréco-araméen) à la communauté d'Antioche. Cela est une conséquence conjuguée des persécutions et des malheurs subis par la ville et sa population à la suite des campagnes militaires des Perses. De plus, cette affaire se situe dans une période de profondes mutations: quasi officialisation du christianisme par l'empereur Gallien, évolution doctrinale sous l'influence d'Origène, croissance démographique et diversification sociale accrue des communautés, fin de l'institutionnalisation et d'hierarchisation de l'organisation ecclésiastique (mise en place de la distinction clercs – laïcs<sup>54</sup>), ainsi que début de la sacerdotalisation des ministères et du retour de la sacralité dans la liturgie.

<sup>52</sup> Origène, *Contre Celse* I,27 (SC 132), Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, 149-151.

<sup>53</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 428-429.

<sup>54</sup> A ce sujet voir notamment A. Faivre, *Les premiers laïcs lorsque l'Église naissait au monde* (Croire & Comprendre), Les Éditions du Signe, Strasbourg, 1999.

Dans ce contexte tout permet de croire que, dans un premier temps, la communauté chrétienne d'Antioche, dans son ensemble, s'est accommodée assez bien avec son nouvel évêque. Il semble également évident, qu'une partie des chrétiens – sans doute les partisans du défunt Démétrien qui auraient préféré voir son fils lui succéder – n'acceptaient pas la situation; probablement une prise de pouvoir de la tendance judéo-chrétienne plus proche des milieux syriaques. N'ayant aucune chance de réussite par leur propre forces ils ont cherché de l'aide à l'extérieur.<sup>55</sup> Mais pour cela il devait trouver la faille qui permettait la mise en cause de leur évêque. Cela ils l'ont découvert dans l'enseignement de Paul<sup>56</sup>. Car le problème majeur avec l'évêque d'Antioche n'était pas vraiment sa vie ou la manière dont il exerçait son épiscopat. S'il n'y avait pas eu une question de doctrine derrière il y a fort à parier qu'il n'y aurait jamais eu ni concile ni condamnation, dont point d'affaire de Paul de Samosate. Les griffes formulées dans la lettre du synode, et retenues par Eusèbe, ne sont d'ailleurs que la cerise sur le gâteau. Elles ont essentiellement la fonction d'illustrer qu'une déviance doctrinale découle ou s'accompagne d'une vie dissolue et vice-versa. Qui plus est, n'ayant pas „des sentiments catholiques” (dans le sens de l'universel) – c'est-à-dire ne s'inscrivant nullement dans la tendance de la Grande Église – Paul fut considéré comme irrémédiablement perdu, sans espoir de s'améliorer ou de se corriger (*HE* VII,30,16).

D'une manière générale nous pouvons dire que le ton de la lettre n'a rien de surprenant. Nous pouvons la comparer à la lettre de Denys de Rome adressée à Fabius d'Antioche au sujet de Novatien (*HE* VI,43,3-20). Cela

<sup>55</sup> Cette procédure n'avait rien d'exceptionnelle. À en croire Athanase d'Alexandrie, son prédécesseur au milieu du III<sup>e</sup> siècle, Denys, devait également faire face à des accusations d'hétérodoxie. „Certains des frères qui étaient de l'Église – écrit Athanase –, et dont les doctrines étaient droites, mais négligeant d'interroger Denys pour apprendre de lui quel sens il donnait à telle de ses expressions, se rendirent à Rome, et l'accusèrent auprès de son homonyme, l'évêque de Rome, Denys.” Athanase, *De sententia Dionysii* 13 (*PG* XXV, 500). Op. cit. par G. Bardy, *L'autorité du siège romain et les controverses du III<sup>e</sup> siècle*, *RSR*, 14, 1924, 400. Cette affaire n'a pas eu de suite et les deux Denys se sont expliqués entre eux (*HE* VII,26,1).

<sup>56</sup> On peut raisonnablement supposer que Paul n'acceptait ni l'exégèse allégorique d'Origène, ni sa théologie du Logos. Dès lors, il n'y a rien de surprenant à ce que ses détracteurs furent pratiquement tous des adeptes ou des disciples du grand maître alexandrin. Cette divergence est d'ailleurs clairement formulée dans la lettre. On y accuse Paul de traiter „d'une manière inconvenante et grossière dans l'assemblée, tout en parlant de lui-même avec emphase”, les „interprètes de la parole qui ont quitté cette vie” (*HE* VII, 30,9). Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 429.

permet de dire que dès le III<sup>e</sup> siècle la doctrine chrétienne s'est forgée dans des rudes conflits d'idées, teintés aussi de luttes de pouvoir; conflits dans lesquels le dénigrement de l'adversaire, afin de le discréditer, était déjà devenu un procédé courant. Plus tard – quand les moyens le permettront – l'élimination physique (la mise à mort) sera le sort de ceux qui penseront mal ou s'écarteront de la doctrine officiellement établie.

La suite de l'affaire de Paul de Samosate nous est inconnue. Eusèbe reste silencieux non seulement sur l'attitude adoptée par les évêques sollicités, Denys de Rome (décédé à la fin décembre 268) et Maxime d'Alexandrie (264-282)<sup>57</sup>, mais également sur les effets du synode et de sa décision sur le christianisme d'Antioche qui a été incontestablement divisé. Après avoir été démis de son épiscopat Paul de Samosate est resté en fonction, comme si rien ne s'était passé, et il a continué à habiter la maison de l'Église jusqu'à la reprise d'Antioche par les Romains. Eusèbe ne dit strictement rien sur cette période d'au moins trois ans, quand Paul et Domnus exercèrent parallèlement leurs épiscopats respectifs. Mais, une fois la ville repassée sous l'autorité de l'Empire – et étant été convaincu depuis longtemps que par ses propres forces il n'a aucune chance de réussite – le parti de Domnus ne s'est pas embarrassé pour s'adresser directement à l'empereur Aurélien en lui demandant de trancher le différend interne à la communauté ecclésiastique d'Antioche. La décision de l'empereur fut tout à fait intéressant, et somme toute très politique. Il trancha non pas sur le fond, mais sur la forme. Il ordonna que la maison soit attribuée „à ceux avec qui correspondaient les évêques de la doctrine chrétienne en Italie et dans la ville de Rome. Ainsi – écrit Eusèbe – c'est avec la dernière honte que l'homme dont nous avons parlé fut chassé de l'Église par le pouvoir séculier.” (HE VII,30,19)<sup>58</sup>.

Il va de soi, que par cette décision l'aura et la prééminence politique de la capitale impériale retombait en quelque sorte sur l'évêque de Rome, lui conférant ainsi une autorité supplémentaire et de taille. Une fois la résolution prise, elle fut sans doute rapidement mise en exécution. Antioche n'étant plus sous l'autorité de Palmyre la position de Paul de Samosate était devenue assurément plus fragile. Marginalisé, une bonne partie de ses fidèles a

---

<sup>57</sup> Pour ce qui est des „affaires humaines” Maxime s'impliquait activement dans le commerce du froment entre l'Égypte (Arsinoë) et Rome. Voir H. Musurillo, *Early Christian Economy. A Reconsideration of P. Amherst 3(a)* (=Wilcken, *Chrest.* 126), *Chronique d'Égypte*, 31, 1956, 124-134.

<sup>58</sup> Eusèbe, *Hist. Eccl.* cit., 432.

incontestablement fait allégeance à Domnus – et la vie ecclésiastique continuait, avec un rapport de force recomposé. Mais les germes de l'opposition d'Antioche à la fois à Rome et à Alexandrie étaient désormais jetés.

Ce qui peut être considéré comme une première dans cette affaire, c'est le fait qu'un différent interne à la communauté chrétienne fut tranché par le pouvoir politique; qui plus est, par un pouvoir étant entièrement étranger à l'église et qui, 15 ans auparavant, la persécutait encore. Dès lors, surtout si nous avons également en vue l'attitude de Gallien, nous pouvons affirmer que la collusion entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique romain est bien antérieure à Constantin. Ce dernier s'inscrit donc dans une évolution, que Dioclétien, à un moment donné – et en essayant de maîtriser la transformation, pour préserver un monde qui disparaissait –, a tenté d'infléchir, mais sans succès.

Paul de Samosate se situait aussi, en quelque sorte, à la croisée des chemins. Par sa conviction il appartenait à une tendance chrétienne plus archaïque, celle judéo-chrétienne; tandis que par sa manière d'exercer son épiscopat il était en avant sur son temps. De plus, il a fait un choix politique qui s'est révélé éphémère. Dans ces conditions sa réussite ne pouvait être que limitée dans le temps. Mais c'était une réussite embarrassante qui même aujourd'hui soulève bien des questions. La plus importante est peut-être celle-là: malgré d'innombrables études (essentiellement centrées sur des problématiques doctrinales, théologiques) notre connaissance de l'histoire du christianisme ante-nicéen – histoire sociale et institutionnelle, en interaction constante avec l'élaboration de la doctrine – comporte d'importantes lacunes. Cette affaire de l'évêque d'Antioche montre à quel point les choses sont liées et que privilégier l'un ou l'autre aspect de la question ne fait qu'accroître la partialité de l'image qui en résulte.

En guise de conclusion tentons de répondre à la question: Paul de Samosate était-il un évêque comme les autres? D'une certaine manière oui. Par d'autres aspects de sa vie et de ses activités certainement pas. Haut fonctionnaire impérial, devenu évêque, il vivait avec faste et gouvernait sans partage sa communauté, anticipant ainsi la figure de l'évêque de plus tard. Mais, en s'immisçant dans une épineuse question théologique – à savoir la divinité de Jésus Christ, qui n'a jamais cessé de susciter des débats et de créer de nouvelles divisions au sein même de ceux qui se réclament de lui<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> „A l'aube du christianisme, jusque vers les années 80, il n'est pas question de croire à des dogmes: ceux-ci n'ont pas encore été formulés... C'est seulement dans les écrits johanniques, au niveau de Jean IIb, donc vers les années 80-85, qu'apparaît la

—, et, qui plus est, en cautionnant un courant qualifié d'hérétique par sa fonction d'évêque d'Antioche, ville importante de l'Empire, dont il fallait s'assurer que sa communauté reste dans le courant de la Grande Église, Paul de Samosate, lié au pouvoir politique palmyrénien, représentait un réel danger. C'est donc sa déviance doctrinale, conjuguée à la fois avec sa position occupée dans l'administration impériale et avec sa fonction épiscopale de la communauté antiochienne, qui a causé sa perte. Les évêques qui se sont empressés à le condamner, peu après la mort d'Odeinath, et les chrétiens qui n'ont pas hésité à faire appel à Aurélien pour le faire expulser des biens ecclésiastiques ne se sont pas trompés. Si la mémoire de Paul de Samosate est restée toujours vivante, sa figure en revanche a été déformée dès le moment même de sa condamnation et elle s'est beaucoup obscurcie au fil des siècles. Nous pouvons affirmer qu'assurément il est un personnage qui est encore loin d'avoir révélé tous les secrets de sa personnalité. Mais, suite à de nouvelles découvertes (textuelles et archéologiques), de meilleurs inventaires de nos sources (prise en compte des apocryphes par ex.), des interrogations renouvelées par des méthodes modernes d'anciens problématiques, la nécessité d'une reconstitution plus complexe et plus complète de l'histoire du christianisme avant Constantin s'impose de plus en plus. Ce vaste chantier n'est probablement qu'à ses débuts. Paul de Samosate y attend qu'on le découvre aussi.

---

nécessité de croire à un de nos dogmes actuels: Jésus est Dieu." M.-É. Boismard, *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998, 62. A ce sujet voir aussi L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, in William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan)-Cambridge (U. K.), 2003 (traduction française: *Le Seigneur Jésus Christ*, Paris, 2009); idem, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan)-Cambridge (U. K.), 2005.

## L'UNITÀ DELLA CHIESA NELLE OMELIE DI GIOVANNI CRISOSTOMO (*I COR* 1, 10-13 ED *EPH* 4, 1-16)\*

Giovanni Antonio NIGRO  
(Università degli Studi di Bari)

**Keywords:** *John Chrysostom; Antioch; schism; ecclesial unity; exegesis on I Cor 1 and Eph 4.*

**Abstract:** *In IV<sup>th</sup> century Antioch torn by schisms, heresies and religious dissent, John Chrysostom's vibrating speeches fought for unity. In his Homilies on St. Paul's Epistles (to I Corinthians and Ephesians), he claimed the value of unity through love and faith and showed the dangers threatening Church by telling metaphors such as fever, fire, Christ's dismemberment. Such a harmful situation he traced back to envy (zēlos), selfishness (philautia), ambition (philoneikia) and longing for riches, power and honour (chrēmātōn erōs, philarchias, doxēs) by some clerks aiming to create their own parties. Against them and their followers, John Chrysostom stressed that Christ alone is the Head of the Church and His love is the source from which spring out loving each other (agapē), sacramental communion and compliance to right faith, in order to recover wrongdoers and avoid further losses among his congregation.*

### **Premessa**

L'accordo di Milano del 313, stipulato fra Costantino e Licinio, pur segnando *de jure* il riconoscimento del cristianesimo come *religio licita*, non si tradusse *de facto* in un tempo di pace per la Chiesa. In alcuni casi, anzi, i dissensi sul trattamento da riservare agli ecclesiastici compromessi con le autorità imperiali durante le persecuzioni di Diocleziano, Galerio e Massimino Daia esplosero portando alla nascita di scismi e alla formazione di gerarchie parallele a quella cattolica in vaste regioni dell'*orbis romanus*, come in Africa e Numidia (donatisti) e in Egitto (meliziani).

Alle divisioni nate da questioni disciplinari si devono aggiungere le incipienti controversie cristologico-trinitarie, che videro contrapporsi la teologia e le esegesi scritturistiche ariane ai più avanzati esiti del dialogo tra cristianesimo e neoplatonismo. Particolarmente dolorosa fu la frattura ad Antiochia, che per alcuni decenni si trovò a ospitare ben quattro comunità cristiane (di cui una ariana e una apollinarista), e a Costantinopoli, capitale dell'Impero d'Oriente. In questo contesto di lacerazioni, non disgiunte da violenze,

Giovanni Crisostomo si trovò a esercitare il suo ministero pastorale, coll'intento di ricondurre a unità il gregge a lui affidato prima in qualità di presbitero (386-397) e poi di vescovo (397-404); la sua opera trovò alimento e fondamento scritturistico in alcuni passi dell'epistolario paolino particolarmente significativi in tal senso. È del resto nota la predilezione che l'Antiocheno ebbe nei confronti dell'Apostolo, da lui assunto quale modello e riferimento costante nella predicazione<sup>1</sup>.

### *L'esegesi di I Cor 1, 10-13*

I Cor 1, 10-13 è oggetto di commento nella terza omelia sull'epistola. Nell'*exordium* Giovanni loda la penetrazione psicologica dell'Apostolo il quale, accingendosi a trattare un argomento potenzialmente in grado di sovvertire dalle fondamenta (ἐκ βάθρων ἱκανὸν ὄν ἀνασπᾶσαι) la Chiesa, si avvale di un approccio blando (προσηνέστερον)<sup>2</sup> e graduale (ἡρέμα καὶ

\* Viene qui anticipata la pubblicazione di un contributo presentato al X Seminario di Egesi patristica: *L'insegnamento di Paolo sull'unità della Chiesa (I Cor 1; Ef 4)*, Corinto (Grecia) 14-18 aprile 2009. Gli Atti sono in corso di stampa. La maggior parte degli studi concernenti il tema dell'unità della Chiesa in Giovanni Crisostomo è in lingua rumena e di difficile reperimento; per questo motivo non mi è stato possibile consultarli. Per completezza riporto in questa sede gli estremi bibliografici: H. Hlebowicz, *Unitas ecclesiae Christi secundum S. Joannem Chrysostomum*, Wilno, 1932; G. Colombo, *L'Eucarestia come sacramento di unità in S. Giovanni Crisostomo*, Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1959; V. Hristov, *La notion de l'Église d'après S. Jean Chrysostome*, ST, 12, 1960, 76-92; E. Negoită, *Saint Jean Chrysostome sur l'unité de l'Église dans son Commentaire à l'Épître aux Ephésiens de S. Paul*, *Ortodoxia*, 14, 1962, 198-205; I. Moldovan, *Aspectul hristologic și pneumatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, ST, 20.9-10, 1968, 706-721; I. V. Micle, *Sfântul Ioan Gură de Aur predicator al unității creștine*, ST, 21, 1969, 220-231; R. S. M. D. L. Greeley, *The Church as "Body of Christ" according to the teaching of Saint John Chrysostom*, PhD diss., University of Notre Dame, 1971; M. Enache, *La doctrine sur l'Église selon S. Jean Chrysostome*, *Ortodoxia*, 26, 1974, 128-140; M. Zamfir, *Eclesiologia paulină reflectată în Comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Efesini*, *Ortodoxia*, 34, 1982, 4, 492-502; C. Voicu, *Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii*, MB, 32, 1982, 73-84.

<sup>1</sup> Cfr. a tal proposito E. Hoffmann-Aleith, *Das Paulusverständnis des Johannes Chrysostomus*, ZNTW, 39, 1939, 181-188; M. di S. Maria, *S. Paolo nella prospettiva di S. Giovanni Crisostomo*, *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus*, Roma 1963, 491-502 e, più recentemente, M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen, 2000 (ivi bibliografia).

<sup>2</sup> Cfr. *In epist. I ad Cor. hom. 15*, 1: PG 61, 121 (in cui ricompare l'avv. προσηνέστερον). Qui Giovanni distingue le sfumature dei rimproveri mossi ai Corinzi in I Cor 1, 11 e 5, 1-2: nel primo caso, trattando dei dissensi che laceravano la comunità, Paolo non adopera subito

κατὰ μικρὸν) al fine di risultare persuasivo e ricondurre alla ragione i suoi destinatari. L'adozione immediata di un tono aggressivo nel rimprovero, infatti, sortisce di solito l'effetto di far arroccare il colpevole su posizioni di intransigenza e impudenza ancora maggiori, mentre la moderazione induce alla confusione, al silenzio e alla compunzione, come si evince dalla *climax* ascendente trimembre con anafora prepositiva **κατέκαμψας τὸν αὐχένα, κατέσπασας τὴν παρρησίαν, κάτω** νεύειν ἐποίησας. Per ottenere ciò, l'Apostolo „supplica nel nome di Cristo” (I Cor 1, 10), quasi che il proprio prestigio di fondatore della comunità non bastasse e vi fosse bisogno dell'appoggio del Signore, il cui nome era oggetto di offese e ingiurie<sup>3</sup>. Il ricorso alla mozione degli affetti ha il duplice scopo di sanare una situazione di estrema gravità e porre in difficoltà quei dissidenti che, se contestavano l'autorità di Paolo, non potevano permettersi di ignorare un appello accorato e vibrante nel nome di Cristo, correndo il rischio di essere isolati.

La finalità della supplica è espressa nella seconda parte del v.: *perché tutti diciate la stessa cosa, e non vi siano divisioni tra voi* (I Cor 1, 10). La rinuncia ai toni aspri non denota cedevolezza da parte dell'Apostolo, ed è compensata dalla pregnanza negativa del termine impiegato e dalla gravità dell'accusa di scisma (τοῦ σχίσματος ἢ ἔμφασις καὶ αὐτὸ τῆς κατηγορίας τὸ ὄνομα) di cui i Corinzi sono investiti. L'intima natura degli scismi (τοιούτη τῶν σχισμάτων ἢ φύσις), infatti, è la distruzione dell'unità ecclesiale, senza una gemmazione di comunità integre dalle singole parti in cui la Chiesa è divisa. Il Crisostomo evidenzia l'abilità retorica di Paolo il quale, dopo aver scagliato quest'accusa, ancora una volta stempera i toni nei confronti dei destinatari della sua epistola, esortandoli a essere *perfetti nello stesso pensiero e nello stesso intento* (I Cor 1, 10). Sulla scorta di Paolo sono individuati gli elementi necessari perché l'unità possa sussistere: una concordia perfetta di fede e di intenti. È degna di nota l'insistenza sugli aspetti totalizzanti impliciti nella frase: non ci si può accontentare d'una coincidenza soltanto parziale di pensiero o, se questa è presente, di un'assenza di intenti comuni; la concordia deve esplicarsi in un'armonia che coinvolga tutti gli ambiti dell'esistenza dei fedeli in un'unità di pensiero parole e sentire. L'accento è posto sul termine *κατηρτισμένοι*, che veicola un senso di onni-comprendività ben illustrato dal Crisostomo. È infatti possibile dissentire su

---

un linguaggio violento (καταφορικῶς ... τῷ λόγῳ) ma cerca di smorzare i toni, nel secondo li colpisce immediatamente in modo aspro (πληκτικῶς), accomunandoli nell'accusa di fornicazione incestuosa.

<sup>3</sup> In *epist. I ad Cor. hom. 3, 1*: PG 61, 21-22.



taluni concetti dottrinali; o anche concordare perfettamente sulla medesima fede, ma non essere uniti dall'amore fraterno: ciò rispecchia quanto accaduto al tempo di Paolo, allorché la comunità cristiana di Corinto ha conosciuto la scissione in fazioni, ciascuna delle quali ha scelto un proprio capo. Il fattore scatenante delle divisioni, in questo caso, non è stata la divergenza in materia di fede (κατὰ τὴν πίστιν), ma di opinione (ἀπὸ τοῦ τὴν γνώμην διηρῆσθαι), provocata dall'ambizione umana (κατὰ ἀνθρωπίνην φιλονεικίαν)<sup>4</sup>. La situazione descritta da Paolo, dunque, è antica (τότε), ma allo stesso tempo sin troppo attuale per il Crisostomo e i suoi uditori, che potevano constatare di persona le conseguenze di uno scisma causato da motivi dottrinali e di prestigio personale da un clero che, troppo compreso nei suoi privilegi, non sapeva esercitare correttamente il suo ministero e custodire l'unità ecclesiale.

L'utilizzo del termine φιλονεικία non è casuale: esso compare nel resoconto lucano dell'Ultima Cena, a proposito della disputa, sorta fra gli apostoli, per stabilire chi di loro potesse essere considerato il più grande (Lc 22, 24). Ad essa segue l'ammonimento di Gesù a scegliere una condizione di minorità e di servizio, seguendo il suo esempio, perché per loro è già pronto un posto nel Regno di Dio (Lc 22, 25-30). Il rifiuto e il capovolgimento dei tradizionali rapporti di gerarchia sociale e anagrafica, col loro portato di ingiustizie e lotte, sono premessa indispensabile per l'instaurazione del Regno di Dio e per essere annoverati fra i suoi grandi.

Anche altrove Giovanni ribadisce il richiamo all'unità come struttura portante della Lettera ai Corinzi. Paolo, infatti, che pure avrebbe potuto accusarli e rimproverarli di molte e gravi colpe, decide di affrontare in primo luogo l'aspetto della disunione, rinviando a un momento successivo temi importanti quali la fornicazione, il ricorso ai tribunali profani, il consumo di carni sacrificate agli idoli, il disprezzo verso i poveri, la resurrezione dei corpi. L'omileta lo dimostra con una fitta trama di vv., tratti esclusivamente da I Cor (5, 1; 4, 18; 6, 1; 10, 21; 11, 4-5. 21-22; 12, 29; 15, 35), che culminano nella citazione di I Cor 1, 10. La motivazione offerta per questa priorità consiste nel carattere di urgenza rivestito dall'unità: infatti qualsiasi peccatore può emendarsi dal suo vizio e guarirne grazie all'assidua frequentazione della chiesa e all'ascolto della dottrina, mentre chi si autoesclude dalla comunione e dall'insegnamento dei Padri – assimilati a un ambulatorio (ἰατρεῖον) delle anime –, anche se sembra godere buona salute spirituale, incorrerà presto o tardi in un malanno (εἰς ἀρρωστίαν πεσεῖται). Il comportamento di Paolo è qui assimilato all'operato di un medico provetto, che prima

<sup>4</sup> In *epist. I ad Cor. hom. 3, 1*: PG 61, 22-23.

estingua la febbre (τὸν πυρετὸν πρῶτον σβέσας) e poi provveda a sanare ulcere e fratture: allo stesso modo l'Apostolo rimuove in prima istanza le cause di dissenso, invitando i Corinzi alla concordia, a non eleggersi capi e a non dividere in più parti il corpo di Cristo, quindi tratta i mali di ciascun gruppo. Il v. paolino offre lo spunto per un'esegesi attualizzante, che Giovanni sfrutta per rimproverare i protopaschiti<sup>5</sup> antiocheni e invitare i fedeli a non osservare il computo pasquale ebraico, introducendo in tal modo un elemento di divisione all'interno della comunità<sup>6</sup>.

Nell'introdurre il commento a I Cor 1, 11 (*Mi è stato segnalato infatti, a vostro riguardo, fratelli miei, dalla gente di Cloe*), l'omileta elogia l'accortezza con cui Paolo si è premunito di fronte ai Corinzi accusati, procurandosi testimoni di modo che non potessero negare la loro cattiva condotta: eppure la sollecitudine da cui è animato fa sì che ancora una volta si rivolga loro con l'apostrofe *fratelli*. La strategia retorica, cui l'Apostolo ha fatto ricorso, prevede che la formulazione dell'accusa sia anteriore alla menzione dei testimoni, così da lasciar intendere che egli li abbia ritenuti fededegni, ma non abbia agito indotto da loro. D'altra parte non ne ha ommesso i nomi, perché l'accusa non sembrasse inventata, sebbene motivi prudenziali gli abbiano suggerito di lasciare nell'indeterminatezza l'identità del suo informatore, per non esporlo a rappresaglie da parte dei colpevoli. Il contenuto della segnalazione (*Che tra di voi vi sono contese*) è espresso in termini più miti (πραότερον) rispetto a I Cor 1, 10 sia perché Paolo, a differenza che nel v. precedente, non parla per sé ma fa riferimento a notizie ricevute da altri, sia perché non sembri che egli, assente, si unisca al coro degli accusatori<sup>7</sup>.

La natura del contenzioso in atto è tale da renderlo particolarmente pericoloso: *e che ciascuno di voi dice: „Io sono di Paolo, io di Apollo, io di Cefa”* (I Cor 1, 12). La corruzione, estesa all'intera Chiesa di Corinto, fa sì che la preoccupazione di Paolo fosse il ripristino dell'unità, per cui il reale oggetto del suo discorso non concerneva se stesso, Pietro o Apollo, ma mirava piuttosto a dimostrare ai cristiani che non dovevano appoggiarsi su nessuna autorità umana, neppure sugli apostoli, ma soltanto su Gesù Cristo. Se i fedeli non devono richiamarsi agli apostoli o dirsene seguaci, traendo nome da loro, tanto meno dovranno farlo nel caso di personaggi di minor

<sup>5</sup> Cfr. P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, NY, 1996, 19-26 e K. Gerlach, *The Antennicene Pascha: A Rhetorical History*, Leuven, 1998, 257-317.

<sup>6</sup> *Adv. Jud. hom.* 3, 2: PG 48, 863-864.

<sup>7</sup> *In epist. I ad Cor. hom.* 3, 1: PG 61, 23. Cfr. *In epist. I ad Cor. hom.* 15, 1: PG 61, 121.

rilievo. Per il Crisostomo, che scrive a distanza di secoli dagli eventi secondo un'ottica irenica, è impossibile che Paolo intendesse riferirsi agli apostoli come capifazione, seppure involontari: ciò sarebbe esplicito nel prosieguito dell'epistola, in cui riprende l'argomento delle discordie interne (*Queste cose le ho dette a mo' d'esempio applicandole a me e ad Apollo, perché in noi apprendiate a non pensare al di là di ciò che è scritto: I Cor 4, 6*). Il ricorso ai nomi degli apostoli in chiave paradigmatica e iperbolica (μεθ' ὑπερβολῆς) è funzionale al ravvedimento dei Corinzi da quella che si configura come una vera e propria malattia (νόσημα), e assolve allo scopo di rendere meno sgradevole l'invettiva di cui erano oggetto, scegliendo di non citare per nome (ὀνομαστί) i reali autori dello scisma, ben noti al suo pubblico, bensì di nasconderli dietro quelli degli apostoli<sup>8</sup>.

A questo punto l'omileta previene l'obiezione di quanti potrebbero accusare Paolo di invidia e smania di protagonismo per essersi anteposto ad Apollo e Pietro (I Cor 1, 12): l'Apostolo non intende sminuire l'onore di cui gode Pietro; piuttosto, anteponendo il proprio nome in un contesto di riprovazione per i comportamenti faziosi dei Corinzi, Paolo sceglie deliberatamente di esporsi come bersaglio primario della critica, compiendo una tapinosi. Ai fedeli che si ponevano sotto l'egida di un missionario, egli contrappone coloro che professano la loro fedeltà a Cristo. Il biasimo rivolto ai Corinzi è quello di non considerarsi tutti appartenenti esclusivamente a Cristo: ciò accresce la gravità dell'accusa (βαρύτερον τὸ ἔγκλημα) e mette in luce come, nella visione paolina, il Cristo fosse stato dato a una parte, anche se i suoi aderenti non agivano con un chiaro intento divisivo. Le parole che seguono illustrano quanto era stato alluso (ἠνίξατο) in precedenza: *Cristo è stato diviso* (I Cor 1, 13). L'interpretazione scelta da Giovanni intende il verbo μεμέρισται in senso passivo e la frase nel suo complesso come un'interrogativa retorica: i Corinzi hanno fatto a pezzi Cristo e se ne sono diviso il corpo. Il ricorso alla forma interrogativa al posto di un'accusa strutturata in forma affermativa fa risaltare ancor più l'assurdità della situazione. Alcuni non meglio specificati esegeti coevi, tuttavia, secondo quanto riportato dal Crisostomo, ipotizzavano una lettura adombrante un altro significato (τινὲς δὲ καὶ ἕτερον αὐτόν φασιν αἰνίττεσθαι): se si considera μεμέρισται come verbo di diatesi media, sembra quasi che Cristo sia addivenuto a una spartizione con gli uomini e abbia diviso la Chiesa, prendendone una parte per

<sup>8</sup> In *epist. I ad Cor. hom. 3, 1*: PG 61, 23-24. La medesima spiegazione è offerta nel *De mutatione nominum 6*: PG 51, 153 e *In epist. I ad Cor. hom. 27, 1*: PG 61, 224-225 (in cui è commentato I Cor 1, 11-12).

sé e attribuendone un'altra ad altri. In questo senso, μερίζομαι doveva ri-evocare ai Corinzi del I sec. le spartizioni dell'impero macedone a opera dei Diadochi e dei tre regni – celeste, marino e sotterraneo – fra Zeus, Poseidone e Ade<sup>9</sup>.

L'amore di Paolo per Cristo e il desiderio di ricondurre tutto a Lui appare evidente dal seguito di I Cor 1, 13 (*Forse Paolo è stato crocifisso per voi, o voi siete stati battezzati nel nome di Paolo?*). Paolo – spiega l'omileta – si sofferma sulle realtà più importanti per i fedeli, la crocifissione e il battesimo<sup>10</sup>, e sui beni che ne derivano perché, se l'amore di Dio nei confronti degli uomini si manifesta dalla creazione, tocca il culmine nella condiscendenza<sup>11</sup> per mezzo della croce (ἡ διὰ τοῦ σταυροῦ συγκατάβασις). Paolo costringe i suoi destinatari a riflettere sulla morte in croce di Cristo e a spostare i termini della discussione non sul ministro del battesimo, ma su Colui nel cui nome esso è amministrato, poiché causa delle divisioni (αἵτιον ἐγένετο σχισμάτων), secondo Giovanni, era l'autodefinizione identitaria dei battezzati dal nome del battezzatore (τὸ ἀπὸ τῶν βαπτισάντων καλεῖσθαι). Per correggere questo abuso, Paolo riporta l'attenzione su Cristo, il solo in grado di rimettere i peccati e di concedere la salvezza<sup>12</sup>.

### ***L'esegesi di Eph 4, 1-16***

Giovanni dedica al commento di Eph 4, 1-16 ben quattro omelie (VIII, IX, X e XI), pronunciate quasi sicuramente ad Antiochia<sup>13</sup>. In questa sede ci

<sup>9</sup> In *epist. I ad Cor. hom. 3, 2*: PG 61, 24. Cfr. G. H. Whitaker, *Chrysostom on I Corinthians i 13*, *JThS*, 15, 1914, 254-257 (part. 256-257).

<sup>10</sup> Cfr. *In Joannem hom. 27, 1*: PG 59, 158 (su Io 3, 14).

<sup>11</sup> Sul tema della condiscendenza divina in Crisostomo cfr. F. Fabbi, *La condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo s. Giovanni Crisostomo*, *Biblica*, 14, 1933, 330-347; M. Moro, *La condiscendenza divina in s. Giovanni Crisostomo*, *Euntes docete*, 11, 1958, 109-123; S. Leanza, *L'intervento di Dio nella storia secondo la dottrina crisostomica della condiscendenza divina*, *Augustinianum*, 16, 1976, 125-134; O. Pasquato, *Carne, croce, sangue e condiscendenza divina in San Giovanni Crisostomo*, in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982)*, Roma, 1983, 1267-1300.

<sup>12</sup> In *epist. I ad Cor. hom. 3, 2*: PG 61, 24-25.

<sup>13</sup> Cfr. M. Costanza, *Waar predikte sint Chrysostomus zijn vier en twintig Homilieen als Commentaar op sint Paulus' Brief aan de Ephesiërs?*, *Studia Catholica*, 27, 1952, 145-154, che pensa che le omelie siano state tenute a Costantinopoli. Sull'ecclesiologia della Lettera agli Efesini cfr. P. Kohlgraf, *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer*

soffermeremo su passi scelti delle ultime tre, poiché la prima può essere considerata un panegirico in onore di Paolo e dunque esula dal tema proposto.

Nella IX omelia Giovanni commenta Eph 4, 1-3: *Vi esorto dunque io, il prigioniero del Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore* (ἐν ἀγάπῃ), *cercando* (σπουδάζοντες) *di conservare l'unità dello Spirito nel vincolo della pace* (τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης). Dopo aver elogiato l'umiltà come fondamento di ogni altra virtù, con l'appoggio scritturistico di I Cor 4, 7. 15, 10 e di Mt 5, 3, Giovanni sposta la sua attenzione sull'importanza del sostegno reciproco nell'amore, che costituisce il modo in cui i cristiani devono porsi in relazione fra loro e, di conseguenza, con Dio (cfr. I Io 4, 20-21). L'espressione *nel vincolo della pace* (ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης) di Eph 4, 3 è spiegata come una catena d'amore che collega un fratello all'altro e rende possibile sopportare ogni avversità, sebbene questa non sia impresa facile (ciò è evidente dal part. pres. σπουδάζοντες, che indica azione durativa) né alla portata di tutti<sup>14</sup>. Il Crisostomo si domanda cosa sia l'unità dello spirito, e risponde:

Come nel corpo vi è un solo spirito che tutto contiene, ed è uno solo anche se agisce in membra differenti, così anche qui. Perciò è stato dato lo Spirito, perché unisca coloro che sono separati per genere e per condizioni (γένει καὶ τρόποις). Infatti vecchio e giovane, povero e ricco, fanciullo e giovinetto, donna e uomo, e ogni anima diviene in qualche modo uno; e più che se fosse un solo corpo. Quella è molto maggiore di questa parentela (συγγένεια) ed è superiore questa perfezione di unità. La connessione (συνάφεια) dell'anima è tanto più accurata quanto più è semplice e uniforme (ἀπλῇ καὶ μονοειδής)<sup>15</sup>.

Lo Spirito travalica dunque le barriere di età, condizione sociale e genere per conglomerare in un corpo unico realtà individuali diversissime fra loro e realizzare un'unità superiore a ogni parentela umana, purché vi siano semplicità e uniformità d'animo. L'unità dello spirito si conserva *nel vincolo della pace*, poiché non può sussistere laddove vi siano inimicizie e dissenso (segue citazione di I Cor 3, 3). Essa è paragonata a un fuoco che non s'apprende alla legna bagnata, ma ha bisogno di legna secca – cioè della con-

*Theologie*, Bonn, 2001, *passim*.

<sup>14</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 9, 2: PG 62, 72.

<sup>15</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 9, 3: PG 62, 72. Cfr. S. Manna, *Il ruolo della fede unica condizione dell'unica Eucarestia in S. Giovanni Crisostomo (Comm. alla Lettera agli Efesini)*, Nicolaus, 9, 1981 (Atti del III Colloquio Cattolico-Ortodosso *Uniti nel battesimo, divisi nella eucarestia?*, Bari, 11-13 maggio 1981), 291-302 (qui 293-294).

cordia e dell'amore dei fedeli – per ardere in una grande pira. Dal vincolo della pace scaturisce il calore dell'amore fraterno. Il legame che si crea è biunivoco, in quanto è necessario che io sia legato al fratello e viceversa: da ciò deriva non solo la pace e l'amore, ma l'unanimità. Il legame che unisce tra loro i fedeli e questi con Dio ha un carattere paradossale in quanto, lungi dall'essere oppressivo, permette di muoversi nello spazio più ampio creato dall'amore e rende coloro che ne sono avvinti più felici di quelli che ne sono svincolati. In tal modo, il più forte salva il debole e non permette che perisca, l'alacre stimola il pigro, secondo il detto di Prv 18, 19 LXX (*Un fratello aiutato da un fratello è come una città fortificata*): nessun impedimento fisico, neppure la morte, può infrangere questo vincolo, che solo la brama di ricchezze, potere e onori (χρημάτων ἔρως, φιλαρχίας, δόξης) può minacciare di dissoluzione. Soltanto l'ingiustizia può raffreddare l'amore (Mt 24, 12) e spezzare la rete di solidarietà esistente fra Dio e gli uomini e fra gli uomini stessi, in un circolo vizioso che si autoalimenta e conduce all'egoismo (φιλαυτία) e alla divisione, laddove il rispetto della giustizia e della virtù è il fondamento della convivenza sociale persino tra le belve e i ladroni<sup>16</sup>.

Mi pare quindi di poter concordare con l'affermazione secondo cui l'unanimità dello Spirito di Eph 4, 3 pare presentata dal Crisostomo come unità di carità, prima ancora che come espressione di unità di fede<sup>17</sup>. È indicata, con estrema chiarezza, la forza centrifuga che minaccia tale unità: il ripiegamento interiore e l'autosoddisfacimento, che ha come conseguenze l'isolamento dalla comunità, l'aggressività volta alla difesa dei benefici acquisiti, la tensione all'ottenimento di beni tanto più agognati quanto più sono effimeri, con effetti disgreganti. Donde l'esortazione alla carità, poiché l'amore di Dio

ha unito il cielo alla terra  
 ha assiso l'uomo sul trono regale  
 ha mostrato Dio sulla terra  
 ha reso servo il Signore  
 ha permesso che il diletto fosse consegnato per i nemici,  
     il Figlio per coloro che lo odiavano,  
     il libero per gli schiavi<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *In epist. ad Eph. hom. 9, 3*: PG 62, 72-73. L'omelia si conclude con un lungo elogio della carità (PG 62, 74-75) e una parenesi rivolta agli uditori, costruita mediante una selezione accurata di loci biblici (Mt 24, 12; Rm 13, 8; Sir 22, 26-27; I Cor 14, 1).

<sup>17</sup> Manna, *Il ruolo della fede unica* cit., 294.

<sup>18</sup> *In epist. ad Eph. hom. 9, 4*: PG 62, 74.

La X omelia è dedicata interamente al problema dell'unità, sulla base dei vv. *un solo corpo* (ἐν σῶμα) e *un solo spirito, come siete stati chiamati a una sola speranza, quella della vostra vocazione: un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo* (Eph 4, 4-5). Giovanni interpreta l'espressione *un solo corpo* (ἐν σῶμα) come il complesso dei fedeli passati presenti e futuri diffusi su tutta la terra (οἱ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης πιστοὶ καὶ ὄντες καὶ γενόμενοι καὶ ἐσόμενοι). La partecipazione al Corpo Mistico include quanti si sono rallegrati dell'avvento di Cristo, pur essendo vissuti anteriormente ad esso, e trova supporto biblico in Io 5, 8 e 5, 46: Abramo, Mosè e i profeti non potevano non adorare Colui che hanno visto, conosciuto e di cui hanno scritto<sup>19</sup>. La fede in Cristo è l'elemento unificante, lo spirito che vivifica questo corpo ideale di cui Cristo è capo. Il discorso considera quindi il rapporto esistente fra le membra che costituiscono un solo corpo e il rispetto reciproco che deve vigere fra di loro. La metafora trapassa nella realtà quotidiana della Chiesa, in cui tutti sono pari per onore, ma alcuni rivestono funzioni più elevate di altri: ciononostante tutti concorrono all'utilità comune in proporzione ai carismi loro affidati<sup>20</sup>. L'arroganza e il vanto sono condannati partendo dal presupposto della perfetta equità divina, che ha assegnato un'identica natura a tutti gli uomini: ciò che distingue questi ultimi fra di loro e da angeli e demoni non è la diversità di natura, quanto piuttosto il retto uso del libero arbitrio, per cui chi è migliore di noi deve indurci a positiva emulazione, senza suscitare invidie. Purtroppo la situazione descritta dal Crisostomo è quella di una Chiesa sovvertita da gelosie e innumerevoli contrasti, che affondano le loro radici nell'amore per la gloria (ὁ τῆς δόξης ἔρωξ), e la rendono simile a un porto le cui acque siano sconvolte da una tempesta<sup>21</sup>.

La piaga degli incendi, che devastavano frequentemente le città antiche, consente al Crisostomo di descrivere, con virtuosismo retorico, la situazione di estremo pericolo in cui versa la Chiesa, paragonata a un grande e fastoso edificio in preda alle fiamme, circondato da una folla di curiosi, che contempla lo spettacolo senza intervenire. Ciò che interessa a Giovanni è la denuncia dei mali della Chiesa: „Come un incendio o un fulmine dall'alto (καθάπερ γὰρ ἐμπρησμὸς ὄντως, ἢ σκηπτὸς τις ἄνωθεν) si è abbattuto sul tetto della Chiesa, e nessuno si è svegliato; e mentre la casa paterna brucia, noi continuiamo a

<sup>19</sup> In epist. ad Eph. hom. 10, 1: PG 62, 75.

<sup>20</sup> In epist. ad Eph. hom. 10, 1: PG 62, 75-76.

<sup>21</sup> In epist. ad Eph. hom. 10, 2: PG 62, 76-77.

dormire profondamente senza accorgerci di nulla”<sup>22</sup>. La Chiesa è definita „casa edificata per le nostre anime” e – con una similitudine ripresa dal *Pastore* di Erma – costituita da pietre di varia foggia e valore, ma che ugualmente concorrono alla stabilità e alla bellezza dell'intera struttura. Ognuno dei fedeli ha un ruolo all'interno della compagine ecclesiastica: alcuni le recano ornamento (= i fastigi aurei sul tetto), altri la sostengono con le loro virtù (= le colonne), la maggioranza la rafforza nel rispetto della gerarchia (= i muri). Purtroppo la vanagloria (τῆς κενοδοξίας ἢ τυραννίς; cfr. *contra* Phil 2, 3) ha divorato questo splendido edificio: le colonne della Chiesa, avvolte da questo fuoco, sono venute meno, trascinando con sé nella rovina il tetto e il resto della costruzione. Ignorando i moniti di Iob 31, 34 e Is 43, 26, tutti vanno a caccia di onori mondani e sono arsi dalla sete di gloria (τιμὰς τὰς παρὰ ἀνθρώπων ζητοῦμεν [cfr. *contra* Io 5, 41], καὶ περὶ τὴν δόξαν ἐκκαίόμεθα)<sup>23</sup>. Giovanni non rifugge dal rimproverare a se stesso e al clero di essere affetti da quei mali che dovrebbero curare (καὶ αὐτοὶ δὲ δεόμεθα ἰατρείας, οἱ ταχθέντες εἰς τὸ θεραπεύειν τοὺς ἄλλους ὑπὸ τοῦ Θεοῦ) e di aver tradito il carattere ministeriale del sacerdozio perché, presi dalla febbre di primeggiare (τῷ αὐτῷ ... κατεχόμενοι πυρετῷ), hanno abbandonato Dio per divenire schiavi di onori e prestigio (τιμῆς δοῦλοι γεγόναμεν, ἀφέντες τὸν Θεόν)<sup>24</sup>. I rimedi suggeriti sono gli stessi cui ricorsero i Niniviti per salvarsi (Ion 3, 4. 10): digiuno, penitenza, preghiera, perché Dio soccorra la Chiesa e la ristabilisca, rialzando ciò che è caduto<sup>25</sup>.

L'esordio della XI omelia commenta Eph 4, 4-7. L'amore (ἀγάπη), di cui Paolo parla in Eph 4, 2, dev'essere tale da fondere insieme (συγκολλῶσα) i fedeli e renderli inseparabili l'uno dall'altro (ἀδιασπᾶστος ἔχειν πρὸς ἀλλήλους ποιοῦσα), sì da operare un'unità perfetta come quella esistente fra le membra di uno stesso corpo, e permettere di realizzare grandi benefici: le condizioni perché vi sia *un solo corpo* sono l'empatia (συνπάθεια), il non desiderare la roba d'altri, la gioia comune<sup>26</sup>. L'espressione *un solo spirito* provoca da parte di Giovanni quattro possibili interpretazioni, senza che ne sia preferita alcuna: può significare che da un solo corpo consegue un solo spirito o, viceversa, che si può far parte del corpo della Chiesa, senza dividerne lo spirito; o mira a incutere vergogna e ricondurre

<sup>22</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 10, 2: PG 62, 77-78.

<sup>23</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 10, 3: PG 62, 78.

<sup>24</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 10, 3: PG 62, 78-79.

<sup>25</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 10, 3: PG 62, 79-80.

<sup>26</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 1: PG 62, 79.



alla concordia coloro che hanno ricevuto un solo spirito e hanno bevuto a una sola fonte (cfr. I Cor 12, 13); o, ancora, la parola *spirito* in questo caso può designare l'alachrità d'animo<sup>27</sup>. La seconda parte di Eph 4, 4 (*Come siete stati chiamati a una sola speranza, quella della vostra vocazione*) è letta alla luce della misericordia di Dio che ha offerto a tutti allo stesso modo immortalità, vita eterna, gloria, fratellanza ed eredità del regno: donde l'esortazione a rifiutare sentimenti di superbia verso i fratelli. La *speranza della vocazione* consiste appunto nell'avere *un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo* (Eph 4, 5), al di là delle diseguaglianze terrene, poiché Dio è superiore a tutti, amministra tutto e abita in tutti (cfr. Eph 4, 6) e tutti gli uomini sono uguali al Suo cospetto<sup>28</sup>.

Il commento a Eph 4, 7 (*a ciascuno di noi è stata data la grazia*) sposta il discorso sul tema della diversità dei carismi – trattato più specificamente (ἀκριβέστερον) nell'Epistola ai Corinzi perché in quella comunità quel male infuriava (τὸ νόσημα τοῦτο ἐτυράννει), e qui appena accennato (ἡνίξατο) – che induceva arroganza in alcuni, invidia e tristezza negli altri. L'omileta rassicura gli uditori: Paolo non ha detto che i carismi sono elargiti da Dio secondo la fede di ciascuno, ma *secondo la misura del dono di Cristo* (Eph 4, 7; cfr. Rm 12, 6). I fedeli che ne sono privi, pertanto, non devono sentirsi sminuiti, poiché in ogni caso le realtà essenziali (κεφαλαιωδέστερα) – battesimo, salvezza attraverso la fede, avere Dio come Padre, partecipazione al medesimo Spirito – sono comuni a tutti. Rispetto ad esse il carisma è un *surplus*, che comporta un aggravio di responsabilità per il depositario, tenuto a restituire quanto ha ricevuto, come è illustrato dai servi della parabola dei talenti (cfr. Mt 25, 14-30). Il conferimento del carisma o di una missione particolare non dipende dai meriti personali, ma da un dono gratuito di Dio, che concorre all'edificazione del corpo di Cristo (Eph 4, 12; 12, 18) secondo un disegno a noi ignoto<sup>29</sup>.

I vv. successivi introducono una speculazione teologica che sembra segnare una cesura rispetto al discorso sull'unità, ma che in realtà vi è strettamente connessa. Eph 4, 8 (*Per questo dice: Ascendendo in cielo ha reso prigioniera la prigionia, ha distribuito doni agli uomini*) è inteso come monito affinché l'uomo non insuperbisca per ciò che possiede, poiché l'Universo appartiene a Dio: l'accostamento del v. paolino con Ps 67, 19 (*ha ricevuto doni dagli uomini*) ne postula l'identità semantica. I vv. 9-10 (*Ma*

<sup>27</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 1: PG 62, 79.

<sup>28</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 1: PG 62, 79-80.

<sup>29</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 1: PG 62, 80-81.

*che significa la parola „ascese”, se non che prima era disceso nelle regioni inferiori della terra? Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose*)<sup>30</sup> sono interpretati, alla luce di Phil 2, 7-8, come un'allusione all'umiltà e alla κένωσις di Cristo: in caso contrario non avrebbe senso l'espressione *divenuto obbediente fino alla morte*. Per il Crisostomo, l'impiego del verbo „ascendere” allude alla discesa (ἀπὸ δὲ τοῦ ἀναβῆναι τὴν κατὰ βασιιν αἰνίττεται) di Cristo sulla terra con l'Incarnazione, presupposto per la Resurrezione e l'Ascensione: *le regioni inferiori della terra* non sono altro che la morte, esegesi confortata mediante il richiamo a Gn 44, 29 e Ps 142, 7. Il lemma (χωρίον) tratta dello stato di prigionia in cui l'uomo versava a opera del diavolo, infranta da Cristo, che a sua volta ha imprigionato Satana, la morte, la maledizione e il peccato (cfr. Mt 12, 29; Mc 3, 27; Lc 11, 21). Dopo una stoccata polemica contro l'eretico Paolo di Samosata<sup>31</sup>, Crisostomo ribadisce che il potere di Cristo si estende su tutto il cosmo<sup>32</sup>.

I vv. 11-12 (*È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per la perfezione dei santi nel compimento del ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo*) sono strettamente concatenati con quanto precede: Colui che ha fatto tanto e non ha rifiutato di discendere per noi nelle regioni inferiori della terra, non ha distribuito alla leggera i carismi. Sono quindi citati altri vv. del NT in cui si tratta dell'operato dello Spirito (Act 20, 28; I Cor 12, 28; 3, 6. 8; II Cor 5, 6). Apostoli, profeti, evangelisti non hanno un valore intrinseco maggiore rispetto ai pastori e ai maestri: ciò che varia è l'onere di cui sono investiti, il che non comporta una svalutazione della gerarchia residente rispetto a quella itinerante, per cui ciascuno edifica, perfeziona, serve<sup>33</sup>.

Il discorso è ulteriormente sviluppato e arricchito nel v. successivo (Eph 4, 13: *finché non giungiamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, all'uomo perfetto, nella misura dell'età della piena maturità di Cristo*)<sup>34</sup>. L'interpretazione crisostomica è piana: età qui indica

<sup>30</sup> Cfr. *In ascens. Dom. N. Jesu Christi* 3: PG 50, 446-447.

<sup>31</sup> Sulla sua figura cfr. F. Millar, *Paul of Samosata, Zenobia, and Aurelian. The church, local culture, and political allegiance in third-century Syria*, *JThS*, 61, 1971, 1-17; M. Simonetti, *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*, *RSLR*, 24, 1988, 177-210; P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios*, Roma, 2004 (con bibliografia).

<sup>32</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 2: PG 62, 81-82.

<sup>33</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 2-3: PG 62, 82-83.

<sup>34</sup> Il v., preceduto dalla citazione di I Cor 13, 11, ricorre anche nella *Exp. in Ps. V*,

la perfetta conoscenza, posseduta da coloro che sono maturi nella fede, così come gli uomini sono superiori ai bambini per stabilità di intelletto. L'unità della fede di Eph 4, 13, per il Crisostomo, consiste nell'unanimità e nel riconoscimento di costituire una cosa sola. La divisione, sembra dire, è solo temporanea e di stimolo perché si operi fino a quel momento per l'edificazione altrui, se si è ricevuto un carisma. L'ammonimento è a non covare invidie per chi ha doni diversi dai nostri, a rischio di perderci: Dio infatti ha posto ciascuno di noi con un incarico preciso, perché perfezioni gli altri. Nonostante la differenza di ruoli e di carismi, apostoli profeti evangelisti assolvevano il medesimo compito: ciò che realmente conta è l'unità che si ha quando tutti crediamo allo stesso modo (ὅταν δὲ πάντες ὁμοίως πιστεύωμεν, τότε ἐνότης ἐστίν). Dopo una breve digressione sui diversi livelli di perfezione dei fedeli – per cui, a seconda dei contesti, si può essere fanciulli rispetto alla conoscenza perfetta che avremo nella visione faccia a faccia di Dio (I Cor 13, 9. 12), o viceversa essere rimproverati per l'incostanza nella fede (Hbr 5, 14) –, Giovanni chiarisce in quale dei due sensi essi siano da ritenere perfetti, commentando Eph 4, 14 (*affinché non siamo più fanciulli, sballottati dalle onde, e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, secondo l'inganno degli uomini, con quella loro astuzia che mira a trarre nell'errore*): la misura di Eph 4, 13 risiede nel conservare con ogni cura, fermamente e stabilmente, il poco che abbiamo ricevuto. Il *non più* dimostra che sino a tempi recenti gli Efesini erano affetti da infantilismo spirituale, mentre il ricorso alla prima persona plurale è inteso come utile mezzo di correzione. In precedenza Paolo aveva detto che vi è stato bisogno di tanti carpentieri perché l'edificio non fosse scosso e le pietre fossero salde e stabili (cfr. Eph 2, 19-22). Il Crisostomo passa quindi a illustrare il pericolo che corrono le anime che non sono salde nella fede, a rischio di cadere nelle mani di uomini astuti i quali, come giocatori di dadi, fanno ciò che vogliono dei più ingenui, una volta conquistatane la fiducia<sup>35</sup>.

L'omelia si avvia a conclusione con l'esegesi di Eph 4, 15-16 (*Al contrario, vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia di ogni singolo membro [κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέλους], riceve forza per crescere [τὴν αὔξησιν ... ποιεῖται] in modo*

1: PG 55, 61.

<sup>35</sup> In *epist. ad Eph. hom.* 11, 3: PG 62, 83. I vv. 11-14 sono citati nella prima omelia *Habentes eund.* Spir. 2: PG 51, 274-275, in associazione con Hbr 6, 19.

*da edificare se stesso nella carità*). In primo luogo si rileva la difficoltà che questo passo paolino presenta a causa della sua estrema concisione e densità, che sfiora la brachilogia (σφόδρα ἀσαφῶς ἡρμήνευσε, τῷ πάντα ὁμοῦ θελήσαι εἰπεῖν)<sup>36</sup>. Giovanni attinge alle nozioni di fisiologia correnti al suo tempo per spiegare il rapporto esistente fra Cristo e il suo Corpo: come lo spirito proveniente dall'encefalo conferisce il senso della percezione a tutte le membra secondo la capacità di ciascuna, così la provvidenza e la distribuzione dei carismi alle anime a lui unite in misura proporzionale (κατ' ἀναλογίαν ἐν μέτρῳ) fa sì che ciascun membro cresca (τὴν ἐνὸς ἐκάστου μέλους αὐξησιν ποιεῖται). Lo Spirito che parte dal capo (Cristo) e si diffonde in tutte le membra (la Chiesa) consente il loro accrescimento, a condizione che siano unite nell'amore: i fedeli che non partecipino di questo legame non possono ricevere lo Spirito più di quanto faccia una mano amputata dal corpo<sup>37</sup>.

È necessario dunque che tutti i fedeli siano umili, stiano al loro posto e non presumano di possedere più di quanto abbiano: se così non fosse, ne verrebbe nocumento a tutta la Chiesa, esattamente come un osso fuori dalla sua sede arreca danno e dolore all'intero organismo. Ogni organo del corpo umano ha una sua funzione precisa cui non può sottrarsi, e parimenti avviene nel mondo dello spirito: l'apostolo somministra la vita eterna attraverso le vene e le arterie del Logos, il profeta con i suoi moniti rinsalda nella fede assolvendo la funzione delle ossa, e così via. La carità edifica, fa sì che siano conglutinati, collegati e congiunti e che possano ricevere lo spirito che fluisce dal capo<sup>38</sup>. Giovanni individua due divisioni del corpo ecclesiastico: l'una è il raffreddamento della carità (cfr. Mt 24, 12); l'altra riguarda il compimento di azioni che rendono indegni della permanenza in quel corpo. In entrambi i casi ciò comporta un'autoesclusione dalla partecipazione piena a quel corpo<sup>39</sup>. Giovanni non transige sulle responsabilità di un clero che ha tradito la sua vocazione. Il gran numero di buone azioni compiute è influente ai fini di un giudizio meno severo contro coloro che, posti nella Chiesa per edificarla, sono i primi a dividerla (οἱ μὴ οἰκοδομοῦντες, ἀλλὰ καὶ πρότερον σχίζοντες) per ambizione di governo (φιλαρχία): nulla irrita

<sup>36</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 3: PG 62, 83-84.

<sup>37</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 3: PG 62, 84. Sull'argomento cfr. S. Tromp, *De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Johannis Chrysostomi*, *Gregorianum*, 13, 1932, 177-210; 321-372.

<sup>38</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 4: PG 62, 84-85.

<sup>39</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 4: PG 62, 85.

tanto Dio quanto la Chiesa divisa. Giovanni si spinge sino ad affermare che nemmeno il sangue del martirio vale a lavare questo peccato, e che le persecuzioni esterne rappresentano un male minore rispetto alle divisioni intestine perché, se quelle rendono più fulgida la Chiesa, queste la ricoprono d'infamia presso i suoi nemici, che vedono i suoi figli, nati ed educati in lei, rivolgerle improvvisamente le armi come nemici<sup>40</sup>.

Gli ammonimenti di Giovanni sono rivolti a coloro che si consegnano indiscriminatamente a quanti dividono la Chiesa (τοῖς σχίζουσι τὴν Ἐκκλησίαν)<sup>41</sup>. Se vi era diversità dottrinale, occorreva evitare di mischiarsi con loro; se concordano sui dogmi, la colpa è tanto più grave in quanto sono malati di ambizione (φιλαρχίας ἐστὶν ἡ νόσος), come Dathan, Abiram e Core e i loro seguaci che, ribellatisi a Mosè, perirono insieme a loro (cfr. Nm 16; 26, 9-11; Sir 45, 18-19)<sup>42</sup>. Se gli scismatici hanno la stessa nostra fede e sono ortodossi, chiede il Crisostomo, perché non stanno con noi?<sup>43</sup> Grazie all'autorità di Eph 4, 5, egli smentisce i fedeli che cercano una conciliazione ad ogni costo: se hanno ragione loro, noi abbiamo torto, e viceversa. E sulla base di Eph 4, 14, afferma che non è sufficiente dire: „sono ortodossi” e mandare in malora la consacrazione (χειροτονία), poiché se essa non è esatta e accurata, le altre realtà non sono di alcuna utilità. Se il sacerdozio fosse aperto a tutti e tutti avessero facoltà di ordinare, secondo gli antichi (κατὰ τοὺς παλαιούς), la gerarchia ecclesiastica si svuoterebbe di significato: tanto varrebbe abolirla! Alle obiezioni scandalizzate degli avversari, Crisostomo ribatte che di fatto è esattamente ciò che è avvenuto, e che egli non mira a salvaguardare un interesse privato, ma alla salvezza delle anime<sup>44</sup>.

Risulta poco perspicuo il richiamo alla possibilità per chiunque di ordinare in tempi antichi. Giovanni non precisa il contesto cronologico, né quello geografico, né chi ha operato secondo questa prassi: il dato testuale estremamente scarno non consente di determinare a chi si alluda nel contesto. Tuttavia, dal raffronto con l'esegesi di Gn 14, 18 (*Intanto Melchisedek, re di Salem, offrì pane e vino: era sacerdote del Dio altissimo*), si desume che Giovanni pensasse ai patriarchi veterotestamentari. Commentando l'incontro fra Melchisedek e Abramo dopo che quest'ultimo aveva sconfitto una

<sup>40</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 4: PG 62, 85.

<sup>41</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 5: PG 62, 86.

<sup>42</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 5: PG 62, 86.

<sup>43</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 5: PG 62, 86.

<sup>44</sup> In epist. ad Eph. hom. 11, 5: PG 62, 86.

coalizione di re orientali e liberato Lot (Gn 14, 13-17), l'omileta avanza delle possibili spiegazioni sul titolo sacerdotale con cui Melchisedek è caratterizzato: il sacerdote (ιερεύς) di Salem si era probabilmente ordinato da sé (αὐτοχειροτόνητος), com'era consuetudine nell'antichità (οὕτω γὰρ ἦσαν τότε οἱ ἱερεῖς); o quest'onore gli era stato attribuito dai familiari per aver raggiunto un'età avanzata; oppure perché lo stesso Melchisedek si dedicava al culto sacerdotale quando offriva sacrifici a Dio, come Noè, Abele o Abramo<sup>45</sup>.

La situazione descritta dal Crisostomo è pregiudizievole soprattutto perché espone la Chiesa alle derisioni dei non credenti, i quali già rinfacciano ai cristiani le eresie e adesso possono sfruttare l'esistenza di scismi come arma di propaganda, da un lato accusandoli di vanagloria, ambizione, frode (κενοδοξία, φιλαρχία, ἀπάτη), dall'altro dipingendoli come sempliciotti che si lasciano trascinare dal primo venuto (ἔξεστι ... παντὶ τῷ βουλομένῳ εὐρεῖν τοὺς πειθομένους)<sup>46</sup>. Questo quadro desolante procura dolore vivissimo a Giovanni (ἀλγῶ ... καὶ κόπτομαι καὶ ὀδύρομαι καὶ διαπρίομαι τὰ σπλάγχνα), il quale tuttavia ribadisce di non essere disposto a ledere la dignità sacerdotale per ricondurre anche un solo scismatico alla retta fede<sup>47</sup>.

I sacerdoti, d'altro canto, non hanno il compito di imporre la fede (οὐ κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως; cfr. II Cor 1, 24), né esercitano potere dispotico sulle coscienze (δεσποτικῶς ... ἐπιτάττομεν), in quanto sono stati ordinati al *munus docendi*, non al *munus imperandi* (εἰς διδασκαλίαν λόγου προεχειρίσθημεν, οὐκ εἰς ἀρχὴν οὐδὲ εἰς αὐθεντίαν): sono piuttosto da considerarsi alla stregua di consiglieri (συμβούλων τάξιν), non responsabili del mancato accoglimento di un loro parere<sup>48</sup>. Resta l'impegno a una denuncia forte della mancata unità fra i cristiani: „Dico e protesto che scindere la Chiesa non è un male minore del cadere nell'eresia (λέγω καὶ διαμαρτύρομαι ὅτι τοῦ εἰς αἵρεσιν ἐμπεσεῖν τὸ τὴν Ἐκκλησίαν σχίσαι οὐκ ἔλαττον ἐστὶ κακόν)“<sup>49</sup>.

Con un'immagine tratta dal cerimoniale imperiale, si afferma che chi ha ridotto a brandelli la porpora imperiale è passibile delle stesse pene riservate a chi tradisce il proprio sovrano: a quali castighi andrà dunque

<sup>45</sup> *In Gen. hom.* 34, 5: PG 53, 328. Cfr. *Comm. in Job* I, 7: SC 346, 100.

<sup>46</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 86. Che queste preoccupazioni non fossero infondate è dimostrato dall'utilizzo dell'argomento ereticale presso i polemisti pagani: cfr., da ultimo, P. Ressa, *L'eresia argomento di polemica anticristiana in Celso, Porfirio e Giuliano*, *Auctores Nostri*, 5, 2007, 203-223.

<sup>47</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 86.

<sup>48</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 87.

<sup>49</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 87.

incontro chi strangola il suo re e lo fa a pezzi?<sup>50</sup> La metafora ha lo scopo di suscitare orrore e compunzione in chi – soprattutto donne, a suo dire (ἐπὶ τὸ πολὺ γυναικῶν τοῦτο τὸ ἐλάττωμα) – si presta alla seduzione degli scismatici e dilania il corpo di Cristo, a rischio della salvezza eterna<sup>51</sup>. Che i moventi per staccarsi dalla comunità dovessero essere anche di natura personale lo si deduce dalla proposta paradossale che Giovanni fa a questi avversari, animati da spirito vendicativo nei suoi confronti, di pregare per la remissione dei loro peccati e di offrirsi come vittima del loro odio, purché cessino di lacerare la Chiesa<sup>52</sup>.

Egli si dice disposto a deporre la carica purché la Chiesa sia una (ἔτοιμοι παραχωρῆσαι τῆς ἀρχῆς ὅτι περ ἂν βούλησθε· μόνον Ἐκκλησίᾳ ἔστω μία), a condizione che i suoi avversari riescano a persuaderlo che la detiene illegittimamente; in caso contrario, i fedeli devono convincere i trasgressori a dimettersi, così che si possa tornare a intonare insieme il rendimento di grazie a Dio<sup>53</sup>.

### *Conclusioni*

Giovanni individua i colpevoli dello scisma in quanti identificano se stessi o altri uomini come capi della Chiesa; peccato gravissimo in quanto l'unico Capo della Chiesa è Cristo, le cui membra – vale a dire il complesso dei fedeli – sono pertanto lacerate dalla discordia reciproca, anziché essere emblema dell'unità nell'amore che costituisce l'essenza del Vangelo. Nei dissensi comunitari descritti nella I Lettera ai Corinzi e in Efesini il Crisostomo scorge un'anticipazione delle divisioni che oppongono i cristiani antiocheni. I danni della disunione sono presentati attingendo a un ricco repertorio di metafore: la febbre violenta, l'incendio che devasta una ricca magione, l'uccisione e lo smembramento del Re (Cristo) da parte di coloro che si separano dalla comunione ecclesiale, ritenuta colpa non inferiore a quella dell'adesione all'eresia. Le cause sono rintracciate nell'invidia (ζῆλος) verso i confratelli più dotati, nell'egoismo (φιλαυτία), nell'ambizione (φιλονεικία), nella brama di ricchezze, potere e onori (χρημάτων ἔρως, φιλαρχίας, δόξης) e nella vanagloria (κενοδοξία), che hanno indotto taluni chierici a staccarsi dalla Grande Chiesa per dar vita a gruppi propri. La fascinazione di questi capi

<sup>50</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 87.

<sup>51</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 87.

<sup>52</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 87-88.

<sup>53</sup> *In epist. ad Eph. hom.* 11, 5: PG 62, 88.

pare esercitarsi innanzitutto nei confronti delle donne, redarguite da Giovanni attraverso il ricorso in chiave satirica al *topos* dell'attrazione muliebre per le novità. A chi contesta la legittimità del suo operato, Giovanni ribatte di essere disposto a deporre la carica per amore dell'unità della Chiesa purché gli sia dimostrata, prove alla mano, la scorrettezza del suo operato. L'Antiocheno ritorna con enfasi sull'importanza del ruolo unificante dell'amore fraterno e comunitario (ἀγάπη) in contrapposizione all'ἔρως privato e disgregante.

Nonostante non brilli per una particolare originalità di pensiero, Giovanni Crisostomo esprime partecipazione autentica e accorata ogni volta che affronta il tema dell'unità dei cristiani: unità che si esprime attraverso l'amore reciproco, la condivisione dei sacramenti e l'adesione alla vera fede. Questi sono i requisiti essenziali perché gli scismatici possano essere recuperati senza attrarre con sé nell'errore quanti, per un malinteso senso di solidarietà, si accostino loro. Ciò perché, per Crisostomo, la sorgente dell'amore fra i cristiani è l'amore di Cristo, che costituisce il vincolo vivente fra tutti i fedeli; quest'ultimo a sua volta si sostanzia nella Chiesa, l'unica custode autorizzata del *depositum fidei*. Per questo motivo i sacerdoti, se da un lato non possono esercitare uno *jus coërcitionis* sulle coscienze dei fedeli, sono tanto più responsabili della perdita delle anime loro affidate qualora siano sedotti da beni mondani e si facciano promotori di scismi.



## IMMAGINI SONORE IN OVIDIO: DA ROMA A TOMI

Francesco SCODITTI  
(Università degli Studi di Bari)

**Keywords:** *Ovidio, strumenti musicali, Tomi, Roma*

**Abstract:** *The poetry of Ovid during the years he lived in Rome shows a substantial number of references to musical art, an intense interest in the sound and the instrumental practice of his era that seems, however, as the author demonstrates in this article, strongly attenuated in the works of exile. Of some thirty musical instruments of various kinds present in the compositions before the relegatio at Tomis, few come back in Tristia and Epistulae, and almost always, such as it happens with lyra, with a not strictly technical and musical value, but above all as symbols of an existential condition of sadness that comes from constant reflection on past life. Probably, however, the relegation to the distant Tomis weakens the poet's interest in music and performers, also due to the heavy detachment that Ovid, a fashionable poet with an ear for music, suffered with the removal of all the lively activities connected with the music and the many theatrical and musical initiatives in Rome during the Augustan period.*

Quando ci si occupa di musica nel mondo greco-romano è necessario sempre porre una precisa distinzione fra un'idea di musicalità poetica connessa alla lettura metrica, all'accostamento sonoro delle sillabe<sup>1</sup> e al fluire ritmico dei differenti schemi dei versi, e un'idea di musicalità più concreta, legata fisicamente alla pratica attiva e alla produzione timbrica dei diversi strumenti antichi, questa seconda sostanzialmente oggetto del presente lavoro. A riguardo, il *grammaticus* Donato, illustre biografo di Virgilio, nella *Vita* del sommo poeta mantovano fornisce una notizia quanto mai suggestiva, affermando che le *Bucoliche*, vivo il poeta, furono oggetto di esecuzioni tea-

---

<sup>1</sup> Ad esempio, le *Bucoliche* in tal senso sono state considerate tra le opere più musicali di tutta la letteratura latina, e del resto il componimento si apre con Tiro che canta la propria donna e si chiude con Virgilio che canta a conforto di Gallo. Si noti il personaggio di Tiro il quale sin dall'inizio è immerso in atmosfera musicale, comunicata sia tramite le parole (*carmen meditaris, resonare doces silvas, ludere quae vellem*), sia tramite veri e propri suoni fonici, come ad esempio nel I verso della I ecloga, *Tyire, tu patulae recubans sub tegmine fagi*, in cui la ripetitività della *t* e della *u* mimano quasi il suono dell'*aulos*. In sostanza, le strutture foniche virgiliane fanno da vero e proprio supporto musicale al senso del testo. Cfr. A. Giordano Rampioni, A. Traina, *Musica e poesia nelle Bucoliche*, *Aufidus*, 24, 1994, 151.

trali cantate e musicate<sup>2</sup>, un'informazione che in sostanza conferma quanto il rapporto di gran parte della poesia romana con la musica attiva sia stato pressoché costante e significativo<sup>3</sup>.

Tale aspetto, tutto sommato, è riscontrabile anche in Ovidio, soprattutto per quanto riguarda la notevole quantità di riferimenti all'arte dei suoni disponibili in gran parte della sua opera<sup>4</sup>: nel poeta difatti è spesso presente, accanto a un gusto tutto poetico per le immagini sonore e musicali<sup>5</sup>, un intenso interesse per il suono e la pratica strumentale della sua epoca che sembra però, come cercherò di dimostrare in questo scritto, fortemente attenuarsi nelle opere dell'esilio.

Partiamo dalle *Metamorfosi*, opera ricchissima di richiami a elementi o situazioni di natura musicale, in cui la poesia ovidiana non di rado si distingue proprio per la scelta di immagini significativamente „sonore”: così la rapida apparizione nel V libro del citaredo figlio di Lampro (vv. 111-118), espressamente invitato a un banchetto per deliziare gli ospiti con la sua musica (112 *cithara cum voce moveres*) e vittima innocente di una violenta rissa scatenatasi durante il convito, per cui egli non riesce né a cantare né a

<sup>2</sup> Cfr. *Vitae Vergilianae Antiquae*, Vita Donati 93 Hardie *Bucolica eo successu edidit, ut in scaena quoque per cantores crebro pronuntiaretur*.

<sup>3</sup> Lo attesta anche con una certa decisione Quintiliano in *inst.* 1, 10, 29 *num igitur hi (poetae) sine musice? Ac si quis tam caecus animi est ut de aliis dubitet, illos certe qui carmina ad lyram composuerunt*: „Ci sono forse poeti senza la musica? E se qualcuno è tanto cieco di mente da dubitare degli altri poeti, non potrà certo avere dubbi sui poeti lirici” (trad. A. Pennacini, Torino, 2001, 133). Cfr. anche Hor. *carm.* 4, 9, 3-4 *non ante vulgatas per artis / verba loquor socianda chordis*; Plin. *epist.* 7, 4, 9 *cantatur etiam, et a Graecis quoque, quos Latine huius libelli amor docuit, nunc cithara, nunc lyra personatur*; Gell. 19, 9, 10 *voce admodum quam suavi versus cecinit Valerii Aeditui, veteris poetae, item Porcii Licini et Q. Catuli*.

<sup>4</sup> Sui rapporti tra la musica e la poesia ovidiana fondamentale rimane l'articolo di M. Von Albrecht, *Ovidio y la Música*, *Myrtia*, 8, 1993, 8-14. Cfr. anche P. Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten*, II, Heidelberg, 1958, 83 e F. Scoditti, *Ovidio e la musica*, *InvLuc*, 29, 2007, 253-262.

<sup>5</sup> Ad esempio, l'emblematica scena, connessa in qualche modo al suono e alla musica, delineata nel racconto del deluso amore di *Echo* per *Narcissus* e che ha il suo epilogo nel dissolversi musicale della ninfa (*met.* 3, 397-398 *et in aëra sucus / corporis omnis abit*), anche se il suono della sua voce sopravvive (*ibid.* 401 *sonus est, qui vivit in illa*). Cito inoltre rapidamente il racconto (*met.* 14, 428-432) morbidamente connotato da un'atmosfera musicale della ninfa *Canente* (la Cantante) e del suo canto (*modulata ... verba*) mesto e doloroso per la perdita del consorte, colto dal poeta in pochi versi e che si conclude musicalmente con il suo dissolversi nell'aria (v. 432 *leves paulatim evanuit auras*). Si noti come spesso in tutti questi esempi la voce, il timbro permangano oltre la vita: il musico continua a esistere nel suo strumento, nel suono.

produrre una sola nota, ma significativamente termina la sua apparizione producendo con la lira un casuale, sconsolato accordo in fin di vita (vv. 117-118 *ille retemptat / fila lirae, casuque fuit miserabile carmen*<sup>6</sup>). L'uso del verbo *retempto* non è casuale: se pur adoperati raramente in un contesto musicale, *tempto* e i suoi composti assumono in questo caso un preciso valore tecnico, cioè esprimono l'atto di accennare, accordare, provare la melodia sullo strumento a corda prima di iniziare l'esecuzione<sup>7</sup>. *Retemptare* sottolinea appunto il timido accenno del suono prodotto dal citaredo morente nel suo toccare per l'ultima volta, quasi sfiorando, le corde del suo strumento. Tali indicazioni di natura tecnico-musicale riferite agli strumenti cordofoni non sono infrequenti nell'opera di Ovidio: si noti ad esempio *met.* 10, 145-147, dove il poeta descrive minuziosamente il processo di ascolto e accordatura della singole corde della cetra prima dell'inizio dell'esecuzione solistica, *impulsas temptavit pollice chordas ... et sensit varios, quamvis diversa sonarent*.

Sempre nelle *Metamorfosi* (5, 339-340) la narrazione mitica si sofferma sulla Musa Calliope che accompagna il suo canto con la cetra: *querulas praetemptat pollice chordas / atque haec percussis subiungit carmina nervis*<sup>8</sup>. Ovidio non usa il verbo *concinere*, che nella lingua latina ricopre appunto il valore di sonare insieme, accompagnare l'esecuzione principale<sup>9</sup>, ma sfrutta il verbo *subiungere*, in ambito musicale un *hapax* anch'esso di carattere timbrico e non privo di connotazioni tecniche. Il poeta ha difatti qui probabilmente voluto sottolineare come nell'esecuzione del citaredo il sostegno sonoro delle corde, pur congiungendosi, o meglio, unendosi strettamente alla voce (*sub-iungo*), ripetendone quindi la stessa linea melodica, mantiene comunque nell'ascolto una posizione subordinata (*sub*), forse raddoppiando il

<sup>6</sup> Si noti come *carmen* ricopra qui un valore strettamente musicale e non poetico. Così anche *met.* 5, 340; 10, 147 e 205; 11, 5 e 317.

<sup>7</sup> Cfr. *Ov. met.* 5, 339 (*querulas praetemptat pollice chordas*); *ibid.* 10, 145-146 (*impulsas temptavit pollice chordas / et sensit varios, quamvis diversa sonarent*). Cfr. anche a riguardo *Tac. ann.* 14, 15, 4 (*ipse scaenam incedit ... temptans citharam*).

<sup>8</sup> „Calliope ... accordò la querula cetra e si mise ad accompagnare, pizzicando le corde, questo canto” (trad. G. Faranda Villa, Milano, 2004, 303).

<sup>9</sup> *Cic. Tusc.* 1, 44, 106 *haec pressis et flebilibus modis, qui totis theatris maestitiam inferant, concinuntur*; *Catull.* 61, 12 *concinere carmina nuptialia*; *ibid.* 123 *ite, concinite in modum „o Hymen”*; *Liv.* 9, 32 *concinunt tubae, et signa inferuntur*; *Suet. Cal.* 6 *vocibus concinentium „salva Roma, salva patria”*; *Tac. ann.* 1, 68 *cornua ac tubae concinere*; *Tac. hist.* 5, 5 *sacerdotes ... tibia tympanisque concinebant*; *Flor. epit.* 2, 8, 9 *cum praefluentes aquae tibiis fidibusque concinerent*; *Hist. Aug. Sept. Sev.* 3, 5 *concientibus provinciis lyra, voce vel tibia*.

canto (all'ottava o all'unisono), anche se ciò verosimilmente non escludeva la possibilità da parte dello strumentista di far sentire contemporaneamente altri suoni<sup>10</sup>. L'uso del verbo *subiungere* è quindi un raro preziosismo tecnico che probabilmente non sfuggiva ai lettori di Ovidio, alcuni dei quali in grado, se pur a livello dilettantistico, di suonare strumenti a corda<sup>11</sup>.

Ancora nel mito di Orfeo, nonostante la dolorosa fine del supremo cantore, la sua lira continua a suonare, a produrre una triste melodia (*met.* 11, 52 *fleBILE nescio quid queritur lyra*), a cui risponde la lingua dello stesso e ormai morto citaredo (*ibid.* 52-53 *fleBILE lingua / murmurat exanimis*). Il richiamo tecnico dell'esperto Ovidio è nell'aggettivo *flebilis*, lamentevole, dolente: il suono della lira, come quello del cantore, è triste, flebile, verosimilmente eseguito nel *pianissimo*, un accenno quindi alle possibilità timbriche degli strumenti antichi, come appunto la lira e la cetra, probabilmente in grado di produrre diverse qualità dinamiche e differenti colori nella esecuzione delle sonorità<sup>12</sup>.

Il piacere delle immagini musicali non si limita solo alle *Metamorfosi*: ad esempio, sottolineando il suo ideale femminile nei *Remedia amoris*, Ovidio fornisce nuove immagini poeticamente sonore (cfr. *rem.* 333-336), incoraggiando apertamente le fanciulle a favore dell'attività del canto, della danza e all'approfondimento di uno strumento a corda: „falla cantare, se è una donna senza voce (*ibid.* 333 *exige ut cantet; siqua est sine voce puella*); inducila a danzare, se non sa muovere armoniosamente le braccia ... non sa toccare una corda: chiedile di suonare la lira (336 *non didicit chordas tangere: posce lyram*)” (trad. A. Della Casa, Torino, 1982, 655). Nell'*Ars amatoria* tali abilità musicali, necessarie per la completa formazione della *docta puella*, sono meglio specificate e sostanzialmente individuate come pratica dell'uso della voce e accompagnamento sulla cetra: *res est blanda canor! Discant cantare puellae / pro facie multis vox sua lena fuit* (*ars* 3, 315-

<sup>10</sup> Sull'eterofonia antica vedi O. Tiby, *La Musica in Grecia e a Roma*, Firenze, 1942, 28 sgg. Cfr. anche il fondamentale Ps.-Arist. *Probl.* 19, 12; *ibid.* 39. Anche Plut. *quaest. conv.* 9, 9.

<sup>11</sup> Cfr. anche *fast.* 2, 108 *reddidit icta suos pollice chorda sonos*. Cfr. sull'argomento Scoditti, *cit.*, 253-262.

<sup>12</sup> Cfr. Cic. *de orat.* 3, 216 *Nam voces ut chordae sunt intentae, quae ad quemque tactum respondeant, ... magna parva ... leve asperum*. Anche Plin. *nat.* 10 81-82 *infuscatur ex inopinato, interdum et secum ipse murmurat ... quae tot exquisitis tibiatarum tormentis ars hominum excogitavit*.

316)<sup>13</sup>, e poi *nec plectrum dextra, citharam tenuisse sinistra / nesciat arbitrio femina docta meo* (*ibid.* 319-320)<sup>14</sup>. Sempre nell'*Ars* Ovidio cita il *nablium*, un'arpa orientale, sottolineando la particolare maniera con cui essa era suonata, direttamente con le palme delle mani, senza plettro (3, 327): *disce etiam duplici genialia nablia palma / verrere*. Anche in *Amores* (2, 25) il gusto ovidiano per la sonorità dell'immagine si concretizza nella straordinaria abilità canora di una fanciulla: *Haec quia dulce canit flectitque facillima vocem*.

Su questa attenzione per le pratiche strumentali e musicali si potrebbero citare numerosi altri esempi sparsi in tutta l'opera ovidiana<sup>15</sup>, ma come asserito in precedenza, la costante attenzione di Ovidio per il suono e la musica subisce un calo nelle due opere dell'esilio, *Tristia* ed *Epistulae ex Ponto*, quasi che questi elementi a un certo punto della sua dolorosa vicenda esistenziale trovassero meno interesse nella sensibilità artistica del poeta<sup>16</sup>.

Dei circa trenta strumenti musicali di varia tipologia presenti nelle precedenti opere di Ovidio solo pochi e sporadicamente ritornano nei *Tristia* e nelle *Epistulae*. Riappaiono rapidamente, per quando riguarda gli strumenti a fiato, termini come *cornu aduncum* (*Pont.* 1, 1, 39) e *buxum* (*pont.* 1, 1, 45), entrambi adoperati in ambito strettamente religioso per indicare gli *auloi* frigi realizzati in legno di bosso, con una delle due canne a forma di padiglione ricurvo in grado di produrre un suono cupo, rauco e sgarbato, strumenti tipicamente connessi ai violenti e orgiastici rituali della dea Cibele<sup>17</sup>. Riappaiono una sola volta, connessi all'ambito militare, sia la solenne *tuba* romana<sup>18</sup> (*Pont.* 3, 4, 32 *quam rudis audita miles ad arma tuba*), sia i *cornua*<sup>19</sup>

<sup>13</sup> „Grande è del canto il fascino; a cantare imparino le donne; a molte, in luogo della beltà, seduttrice fu la voce”. (trad. G. Vitali, Bologna, 1972, 226).

<sup>14</sup> „Né l'arte ignori di tener la cetra nella sinistra, e nella destra il plettro, la donna istruita dai precetti miei” (trad. Vitali, 227).

<sup>15</sup> Vedi a ulteriore esempio un'altra vicenda mitica legata ad Apollo, la storia del re Mida (*met.* 11, 85-193), dove si descrive con dovizia di particolari la gara musicale tra il rozzo Pan e il dio citaredo.

<sup>16</sup> Cfr. sull'argomento le considerazioni sul lessico e sulla metrica ovidiana di C. Hoches Sánchez, *Métrica y musica en Ovidio: las obras del destriero*, *Florilib*, 6, 1995, 245-271.

<sup>17</sup> Per la *tibia adunco cornu* in Ovidio cfr. *met.* 3, 533; *ibid.* 4, 392; 11, 16; *fast.* 4, 181. Per il *buxum* cfr. *met.* 4, 30; *ibid.* 14, 537; *fast.* 6, 697.

<sup>18</sup> Per la *tuba* in Ovidio cfr. *am.* 2, 6, 6; *fast.* 1, 716; *ibid.* 3, 849; 5, 725-726; *epist.* 12, 140; *met.* 1, 98; *ibid.* 3, 535 e 705; 10, 652; 15, 784.

<sup>19</sup> Per il *cornu* inteso come strumento musicale in Ovidio cfr. *met.* 1, 98; *ibid.* 15, 784.

(*trist.* 4, 9, 27 *iam moror in pugnas et nondum cornua sumpsi*), quest'ultimi identificati non con valore musicale, ma in senso figurato, come simboli di forza e sicurezza<sup>20</sup>.

Alla *tibia*, lo strumento dotato di un repertorio musicale enorme che rappresentava un costante punto di riferimento nella vita sociale romana, indispensabile nelle cerimonie e nelle occasioni pubbliche, nelle opere dell'esilio è riservato solo un breve accenno (*trist.* 5, 1, 47-48): *interea, nostri quid, agant, nisi triste, libelli? / tibia funeribus convenit ista meis*. Eppure Ovidio le aveva sempre dedicato particolare attenzione<sup>21</sup>, come ad esempio nella straordinaria e possente immagine dei *Fasti* (6, 657-660): *Temporibus veterum tibicinis usus avorum / magnus et in magno semper honore fuit: / cantabat fanis, cantabat tibia ludis, / cantabat maestis tibia funeribus*<sup>22</sup>; al contrario, nei *Tristia* il richiamo alla *tibia* che accompagna il corteo funebre non ricopre più un valore musicale e sonoro: essa si connette simbolicamente alla nuova condizione di Ovidio, alla sua poesia (*libellus*) connotata da una condizione generale di tristezza che nasce dalla costante riflessione sulla vita passata<sup>23</sup>.

Simile atteggiamento è riscontrabile anche per gli strumenti a corda: ad esempio, nelle opere dell'esilio la *cithara* è citata solo una volta, nell'*Epistulae ex Ponto* (4, 8, 75 *utque nec ad citharam nec ad arcum segnis Apollo est*). La solenne cetra romana, lo straordinario strumento apollineo prediletto da Ovidio destinato ad accompagnare il canto divino (*met.* 5, 332 *hactenus ad citharam vocalia moverat ora*), in grado nelle mani d'Orfeo di controllare le pietre (cfr. *ibid.* 11, 10-13), ammansire le armi (*ibid.* 11, 15 *cunctaque tela forent cantu mollita*<sup>24</sup>) e placare le acque del mare (*fast.* 2, 115-116 *ille, sedens citharamque tenens, pretiumque vehendi / cantat et aequoreas carmine mulcet aquas*), è ormai un lontano ricordo. Solo la *lyra* è l'unico strumento presente ben quattro volte nella poesia dell'esilio: nel primo caso (*Pont.* 3, 4, 45-46 *adde quod assidue domini meditata querelas /*

<sup>20</sup> Cfr. Th. J. De Jonge, *Ovidius Nasonis Tristium liber IV*, Dissertatio Gröningen, 1951, 189. Per lo stesso valore vedi anche Verg. *ecl.* 3, 87.

<sup>21</sup> Cfr. *am.* 3, 13, 11; *fast.* 4, 214; *ibid.* 341; *epist.* 12, 139; *met.* 4, 761; *ibid.* 6, 386 *al.*

<sup>22</sup> „Ai tempi degli antichi grande era l'uso dei flauti e fu tenuto sempre in grande estimazione. Il flauto risuonava nei templi, nei pubblici giochi e anche risuonava nei mesti funerali” (trad. F. Bernini, Bologna, 1965, 305).

<sup>23</sup> Cfr. su questa interpretazione dell'immagine Hoches Sánchez *op. cit.*, 251.

<sup>24</sup> „Il canto avrebbe avuto il potere d'infiacchire ogni arma” (trad. G. Faranda Villa, Milano, 2000, 629).

*ad laetum carmen vix mea versa lyra est*<sup>25</sup>) l'immagine della lira assume però un valore esclusivamente letterario, poiché si riferisce simbolicamente al carattere elegiaco della poesia ovidiana<sup>26</sup>; in altri due casi, la lira conserva una connotazione musicale, in quanto connessa alla produzione poetica di due autori verosimilmente musicisti, il *numerosus Horatius* (*trist.* 4, 10, 50)<sup>27</sup> e il *fidicen* Rufo (*Pont.* 4, 16, 27), ma in ogni caso lo strumento non assume una valenza strettamente „sonora”, in quanto anche qui essa rappresenta l'elemento simbolico di una forma poetica determinata, la poesia lirica, sebbene quest'ultima strettamente correlata alla pratica musicale e strumentale. Infine in *tristia* 4, 1, 15, con un'immagine ancora melanconica, la *lyra* è citata dal poeta come mezzo utilizzato da Achille per alleviare le sue pene dovute alla perdita di Briseide: *Achilles / Haemonia curas attenuasse lyra*.

Certo ben più sonore e vivaci risultano altre precedenti immagini ovidiane riferite proprio alla lira: *mox cecinit laudes prosperiore lyra* (*ars* 3, 50), *saxa ferasque lyra movit Rhodopeius Orpheus* (*ibid.* 321), *Apollo / movit inauratae pollice fila lyrae* (*ibid.* 2, 494), *non tibi sunt maesta sacra canenda lyra* (*fast.* 4, 84), *te lyra pulsa manu, te carmina nostra sonabunt* (*met.* 10, 205); infine, la preziosa scena di un Ercole musicista associato alle Muse (*fast.* 6, 810-812) e impegnato nella pratica della lira: *adnuat Alcides increpuitque lyram*<sup>28</sup>, dove il verbo *increpo* (far risuonare, far rimbombare) in un contesto musicale esprime l'azione di far udire con chiarezza il suono strumentale, un lemma proprio per questo applicato spesso agli strumenti musicali a fiato suonati con particolare energia<sup>29</sup>.

Alla luce dei su citati esempi, credo sia evidente come la relegazione nella lontana Tomi abbia fortemente attenuato, se non addirittura spento, l'interesse del poeta per la musica e le pratiche strumentali. A riguardo, annota giustamente Hoces Sanchez<sup>30</sup> „Ovidio en esos momentos se entrega a la reflexión sobre su vida, lo que significa entregarse a la reflexión sobre su

<sup>25</sup> „Aggiungi che la mia lira, che si dedica continuamente alle lamentele del suo padrone, a stento si è prestata a un carme di gioia” (trad. F. Della Corte e S. Fasce, Torino, 1986, 525).

<sup>26</sup> Sull'accostamento della lira all'elegia cfr. Hoches Sánchez, *cit.*, 250 n. 11. Anche J. Luque Moreno, *Consideraciones en torno a lirica*, *Quaderni di Filologia Classica*, 11, 1976, 199-218.

<sup>27</sup> Cfr. su questo aspetto A. Luisi, *Lettera ai posteri*, Bari, 2006, 151.

<sup>28</sup> „Dette il suo assenso anche l'Alcide (Ercole), facendo risuonare la lira” (trad. F. Stok, Torino, 1999, 463).

<sup>29</sup> Cfr. Verg. *Aen.* 9, 503-504 *At tuba terribilem sonitum ... increpuit*; Sil. 5, 188 *increpuere ... feralia classica signum*; Iul. Val. 1, 12 *lituoque sollemniter signum increpasset*.

<sup>30</sup> *Cit.*, 248.

arte, que le servirá de tema poético, casi tan importante y de tanto peso ed de la queja y la peticion de perdón a través de la adulación”. In definitiva, Ovidio nell’esilio tende a dedicarsi sostanzialmente a motivi poetici ed elegiaci vissuti in chiave personale e intimistica, adattando le tematiche del suo lavoro a una diversa condizione esistenziale<sup>31</sup> connotata dalla riflessione sulla propria vita e sulla propria opera<sup>32</sup>, forse proprio per questo non più interessata ad altri motivi di ispirazione quali, ad esempio, suggerimenti di natura musicale.

Se questo è sicuramente vero, credo però che ci possano essere anche altre motivazioni. Si tenga conto che quando Ovidio nell’anno 8 d.C. parte per la relegazione nella lontana *Scythia minor*, Roma è una città straordinariamente vivace dal punto di vista musicale. Dalla penisola ellenica e dalle province orientali continuano a giungere direttamente nella capitale numerosi musicisti, attirati da un ambiente estremamente favorevole<sup>33</sup>: soprattutto gli artisti delle corporazioni dionisiache, che annoveravano nei loro sodalizi ottimi esecutori, erano diventati particolarmente importanti già dalla seconda metà del I sec. a.C. nella società romana. Bruto ne incontrò molti a Napoli nel 44 a.C., e si mise d’accordo con loro per condurli a Roma e formare gruppi di artisti celebri da collocare negli spettacoli anche musicali da lui organizzati<sup>34</sup>. Una lettera dell’imperatore Claudio del 43 d.C. (*Pap. Oxy.* 2476, 2610), indirizzata alle corporazioni dionisiache, attesta che proprio Augusto aveva precedentemente istituito e concesso a favore di questi eccezionali interpreti una serie di leggi e privilegi.

Negli stessi anni di Augusto gli attori Pilade di Cilicia e Batillo di Alessandria, quest’ultimo danzatore protetto dall’illustre Mecenate, dettero vita allo spettacolo del pantomimo<sup>35</sup>, una sorta di balletto tragico o mitologico in cui un unico esecutore si esibiva in tutti i ruoli, interpretando una danza drammatica sostenuta totalmente dalla musica. Durante lo spettacolo gli ammirati e osannati danzatori erano costantemente accompagnati nelle

<sup>31</sup> Sullo stato di afflizione di Ovidio nella città di Tomi vd. sempre Luisi, *cit.*, 67-69.

<sup>32</sup> Cfr. P. Fedeli, *L’elegia triste di Ovidio come poesia di conquista in Ovidio fra Roma e Tomis*, *Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Sulmona, 2006, 137-176.

<sup>33</sup> Cfr. G. Comotti, *La Musica nella cultura greca e romana*, in *Storia della Musica*, I, Torino, 1979, 54.

<sup>34</sup> Cfr. Plut. *Brut.* 21, 5.

<sup>35</sup> Cfr. Suet. *apud* Hieron. p. 301, 25 Roth.



loro esibizioni da cori<sup>36</sup> e consistenti formazioni orchestrali di varia natura. In sostanza il pantomimo fu la forma di spettacolo che segnò la nascita a Roma di una funzione altamente spettacolare e massificata della musica, grazie soprattutto alla creazione di formazioni fondate sulla mescolanza timbrica di strumenti aerofoni, cordofoni e percussivi. Tale gusto per l'eterogeneità strumentale (*tibiae*, *scabellae*, *tubae*, *citharae*) era legato anche a un interesse culturale per mode musicali provenienti dall'Oriente, soprattutto egiziane, che si andarono sempre più diffondendo nei teatri romani; lo attesta proprio Ovidio, quando parla esplicitamente di *niliacis carmina lusa modis* (*ars* 3, 318), canti eseguiti nei teatri marmorei (*ibid.* 317 *theatris marmoreis*) con ritmi provenienti dall'Egitto (*niliacus*).

Contemporaneamente gli eccezionali solisti citaredi, dotati di splendidi strumenti<sup>37</sup>, si esibivano in teatro con esecuzioni musicali che finivano per mettere in risalto solo alcune scene estratte dal più famoso repertorio teatrale<sup>38</sup>; il citaredo, attraverso la sua abilità nel canto e sullo strumento, era in grado d'interpretare brani noti e scelti nel repertorio drammatico greco e latino. Negli anni di Ovidio l'interesse dei latini per la musica era tale che proprio sotto Augusto, per la prima volta, il mondo romano cedette alla tentazione di impiantare in terra latina concorsi internazionali, con cadenza quinquennale e di vario genere, a imitazione dei modelli greci. Dall'anno 2 d.C. si svolsero gli *Augustalia* o *Sebastia*, concorsi destinati ai ginnasti e ai musicisti<sup>39</sup>; tali competizioni, volutamente modellate su quelle ben più note di Pergamo, rivaleggiavano in prestigio con i celebrati agoni di Grecia e raggiunsero ben presto un livello d'importanza probabilmente solo inferiore ai quattro concorsi greci tradizionali (Delfi, Corinto, Argo e Olimpia).

Ovidio conosceva bene tutta questa vivacità musicale romana e sicuramente da essa poteva trarre continuo spunto per le sue opere: egli era il poeta alla moda, amato dal pubblico raffinato della capitale, lo scrittore forse più rappresentativo della città e di certo non poteva ignorare quanto la musica vocale e strumentale, insieme allo studio delle belle arti<sup>40</sup>, facesse sempre più parte della cultura media dei Romani, soprattutto delle giovani

<sup>36</sup> Cfr. Petronio 31, 7, il quale paragona l'impressionante gazzarra della cena di Trimalcione a un coro di pantomima, *pantomimi chorum, non patris familiae triclinium crederes*.

<sup>37</sup> Cfr. Ov. *met.* 11, 167 *instrictamque fidem gemmis et dentibus Indis*.

<sup>38</sup> Cfr. J. M. André, *Les Ludi scaenici et la politique des spectacles au début de l'ère antonine*, *Actes du IX Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1975, 468-479.

<sup>39</sup> Cfr. Strab. 5, 7.

<sup>40</sup> Cfr. *ars* 2, 121-122.

donne<sup>41</sup>; verosimilmente l'ampio uso di immagini sonore era quindi funzionale al gusto imperante e alle conoscenze musicali dei suoi lettori.

La *relegatio*, come è noto, allontanò definitivamente Ovidio dalla raffinata civilizzazione romana, esiliandolo in un ambiente dal clima inospitale e, per quanto ci riguarda, privo degli adeguati stimoli sonori che al contrario la capitale augustea, con la sua straordinarietà varietà di suoni e musiche di ogni tipo, forniva a un poeta fra l'altro particolarmente dotato e incline al ritmo poetico e musicale: *sponte sua carmen numeros veniebat ad aptos / et quos temptabam scribere versus erat*<sup>42</sup>. È verosimile quindi che, oltre a un modificarsi dei motivi letterari, anche la distanza dall'ambiente musicale romano e la mancanza di contatti reali con il variegato mondo strumentale romano abbiano influito sull'inaridirsi dell'immaginazione musicale ovidiana.

A Roma i suoi versi, i suoi *carmina* e *poemata* erano stati addirittura musicati e „danzati” (*saltari*) con successo in teatri gremiti<sup>43</sup>, quegli stessi teatri romani in cui strumentisti a corda, a fiato e a percussione continuamente e prepotentemente facevano sentire e apprezzare i loro timbri suadenti<sup>44</sup>, quei luoghi di spettacolo sicuramente dotati di straordinarie acustiche, come ricorda nostalgicamente Ovidio nei versi *scaena viget studiisque favor distantibus ardet, / proque tribus resonant terna theatra foris* (*trist.* 3, 12, 23-24), in cui la voluta iterazione del fonema *t* (*resonant terna theatra*) suggerisce, se pur lontanamente, il richiamo a strumenti tipici romani come le possenti tube<sup>45</sup> e il piacere provocato dalle perfette sonorità delle scene romane<sup>46</sup>.

Al contrario, nella nuova e triste condizione della inospitale Tomi il poeta non riesce a trovare qualcuno disposto ad ascoltare<sup>47</sup> il suo ormai *flebile carmen* (*trist.* 5, 1, 5) e intorno lui non „risuonano” più timbri musicali, ma solo armi e linguaggi stranieri<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> Vedi Sall. *Cat.* 25, 2; Hor. *carm.* 3, 15, 15-17; Plin. *epist.* 4, 19.

<sup>42</sup> *Trist.* 4, 10, 25-26.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.* 5, 7, 25 *carmina quod pleno saltari nostra theatro*; 2, 519 *et mea sunt populo saltata poemata saepe*.

<sup>44</sup> Cfr. *rem.* 753-754 *Enervant animos citharae, lotosque lyraeque, / et vox et numeris bracchia mota suis*.

<sup>45</sup> Cfr. Enn. *ann.* 2, 140 Teubner *tuba terribili sonitu taratantara dixit*.

<sup>46</sup> Tre erano appunto i grandi teatri romani: Pompeo (fondato nel 55 a.C.), Balbo (13 a.C.) e Marcello (11 a.C.).

<sup>47</sup> Cfr. *trist.* 3, 14, 39 *Nullus in hac terra, recitem si carmina, cuius / intellecturis auribus utar, adest*.

<sup>48</sup> Cfr. *trist.* 3, 14, 38 *arcus et arma sonant*; *ibid.* 47 *Threicio Scythicoque fere circumsonor ore*.

Cito a conclusione un ulteriore esempio che credo suggerisca adeguatamente quanto il carattere delle immagini sonore ovidiane sia profondamente mutato nelle opere dell'esilio: *sub galea pastor iunctis pice cantat avenis*. L'*avena*, la zampogna campestre, per i poeti augustei universale e poetico simbolo della dolce e riposante sonorità bucolica<sup>49</sup>, nei *tristia* (5, 10, 25) è suonata da un pastore con un elmo in testa, pronto alla guerra, un'immagine questa, se vogliamo, ironica ma anche fatalmente sconsolata.

---

<sup>49</sup> Cfr. Verg. *eccl.* 10, 51 *carmina pastoris ... modulabor avena*; Prop. 2, 34, 75 *ille ... lassus requiescat avena*; Tib. 2, 1, 53 *modulatus avena / carmen*; Ov. *met.* 1, 677 *dum venit, adductas et structis cantat avenis*; *ibid.* 8, 192 *rustica ... fistula disparibus ... surgit avenis*.

## EPH 4 NELLE OMELIE SUL CANTICO DEI CANTICI DI GREGORIO DI NISSA\*

Ilaria TRABACE  
(Università degli Studi di Bari)

**Keywords:** *Gregory of Nyssa, Homiliae in Canticum Canticorum, exegesis on Song of Songs, exegesis on Eph 4, epektasis, aetas spiritalis*

**Abstract:** *In this article are studied all the quotations from Eph 4 made by Gregory of Nyssa in his Homiliae in Canticum Canticorum. This work, which is one of the last ones written by Gregory (probably dated on 391), is considered to be the top of his exegetic studies. Following the interpretation by Origen, Gregory considers the Song as the symbol of Soul's Love for Logos (so in Philon), or as the symbol of Church's love for Christ. Gregory mentions the encouragement of Paul to the Unity especially in those homilies where the second interpretation of the Song predominates. In particular the Stretcher and the Temple of Solomon (Ct 3, 9-10) and Bride's neck (Ct 4, 4) represent the Unity of the Church and its charisma. From Eph 4, 13-14 Gregory gets the idea of aetas spiritalis according to which the age of the Soul does not necessarily correspond to the real age of a man. Two different interpretations of the Song find their agreement thanks to the doctrine of epektasis, according to which the dove is the symbol at the same time of God (to whom every soul aspires), of the eschatological unity of the Souls (imagine of the Original unity) and finally the symbol of the Church (bound by Holy Spirit which Christ promised to his disciples).*

Le citazioni e allusioni di Eph 4, 1-16 nell'opera di Gregorio di Nissa sono numerose e ricorrono in opere di argomento e genere diverso<sup>1</sup>. Nell'ambito di questa vasta produzione e dell'elevato numero di occorrenze si è scelto, in questa sede, di prendere in esame le *Omellerie sul Cantico*, nelle quali si ritrovano molti dei riferimenti alla pericope in oggetto.

Opera della maturità del Nisseno (probabilmente risale al 391 circa, e comunque rientra tra le ultime opere di Gregorio)<sup>2</sup>, tali omelie possono a

---

\* Viene qui anticipata la pubblicazione di un contributo presentato al X Seminario di Egesi patristica: *L'insegnamento di Paolo sull'unità della Chiesa (1 Cor 1; Ef 4)*, Corinto (Grecia) 14-18 aprile 2009. Gli Atti sono in corso di stampa.

<sup>1</sup> Cfr. AA.VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. 5, Paris, 1991, 374-375.

<sup>2</sup> Sulla cronologia delle opere del Nisseno si vedano J. Daniélou, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, *Studia Patristica*, 7, Berlin, 1966, 159-169; G. May, *Die*

ragione essere considerate il culmine della sua produzione esegetica. Vi si ritrovano tutti i motivi fondamentali della sua speculazione teologica e mistica (motivo della ἐπέκτασις, ripresa della dottrina origeniana – opportunamente ‘epurata’ – della apocatastasi, interesse per la vita ascetica e monastica, dottrine della ὁμοίωσις Θεῷ, dell’inconoscibilità di Dio, dell’insussistenza del male, della caducità della realtà sensibile), oltre ai tratti fondamentali della sua tecnica ermeneutica (allegorica). Tutti questi elementi si dispiegano all’interno della forma dell’omelia, che ha il vantaggio di rivelare il rapporto tra il predicatore e i cristiani riuniti in assemblea, a dimostrazione che il Nisseno, per quanto fine mistico, non fosse un astratto teorico, ma sapesse anche istituire con i suoi fedeli un contatto diretto.

Gregorio riprende l’interpretazione origeniana, divenuta quasi ‘normativa’ per i commentatori successivi, secondo cui il Cantico simboleggia l’amore dell’anima per il Logos (già in Filone) o della Chiesa per Cristo, con netta prevalenza del primo tema sul secondo<sup>3</sup>; tale interpretazione allegorica è per il Nisseno talmente nota, che egli non sente neppure il bisogno di giustificarla ai suoi ascoltatori. Il complesso delle 15 omelie tratteggia un percorso graduale dell’anima la quale, attraverso una serie di esperienze, in cui ciascuna si colloca su un piano superiore rispetto alla precedente, ascende a realtà sempre più grandi e sublimi fino al contatto con lo Sposo divino.

***Unità della Chiesa e diversità dei carismi: la lettiga (e il tempio) di Salomone (Ct 3, 9-10)***

Nell’om. 7 (Ct 3, 9 - 4, 7), Gregorio parte da Ct 3, 9-10 (*Il re Salomone si fece una lettiga con i legni del Libano, fece le colonne di essa argento e la spalliera oro, i gradini di essa porpora. Entro di essa vi è un intarsio, l’amore delle figlie di Gerusalemme*) per fornire del re Salomone un’interpretazione in senso tipico (τυπικῶς), quale prefigurazione di Cristo<sup>4</sup>. Dal racconto della

---

*Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in AA.VV., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971, 51-67; cfr. anche A. Cortesi, *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 70, Roma, 2000, 9-22.

<sup>3</sup> Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 23, Roma, 1985, 152-154.

<sup>4</sup> Sul metodo ermeneutico del Nisseno e, in particolare, sull’uso del paolino τυπικῶς a legittimare l’interpretazione spirituale della Scrittura si veda G.-I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, *Orientalia Christiana Analecta*, 216, Roma, 1981, spec. 100 e 232.

Scrittura si evince come Salomone possedesse tutte le caratteristiche del re ideale: era pacifico (cfr. III Rg 3, 9), possedeva una sapienza illimitata (cfr. III Rg 5, 9-10), elevò il Tempio, regnò su Israele e governò il popolo nella giustizia (cfr. III Rg 2ss.; 3, 16-28), fu della stirpe di David (cfr. II Sm 12, 24), la regina degli Etiopi si recò a vederlo (cfr. III Rg 10, 1-13)<sup>5</sup>. Tutti questi particolari prefigurerebbero Cristo: nessuno fu più pacifico di Lui, che „uccise l'inimicizia e la conficcò alla croce (cfr. Eph 2, 16), e riconciliò a sé noi, che eravamo suoi nemici (cfr. Eph 2, 14), anzi tutto il mondo”; la sapienza di Salomone prefigura la „vera sapienza”, che è Cristo. Nell'ambito dell'interpretazione che privilegia il rapporto Cristo-Chiesa (su cui si fonda l'intera om. 7), il tempio di Salomone diviene figura della Chiesa, stabilita sul fondamento degli apostoli e dei profeti e le cui pareti risultano ben compaginate nell'*unità della fede e nel vincolo della pace* (ἐν τῇ ἐνότητι τῆς πίστεως καὶ τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης; cfr. Eph 4,13+4,3)<sup>6</sup>. Lo Spirito (πνεῦμα) del v. 3 è sostituito dalla πίστις del v. 13: tale contaminazione rivela come per Gregorio, in tempi di difesa dell'ortodossia, divenga prioritario il richiamo all'unità della fede.

Concluso il chiarimento dei termini della tipologia (allo stesso modo di Salomone, Cristo fu re di Israele – come dimostrato anche dall'iscrizione sulla croce –, è giudice giusto per eccellenza, proviene dalla stirpe di Davide; la regina di Etiopia, infine, simboleggia la Chiesa delle origini che, inizialmente nera per l'idolatria, si è poi avvicinata a Cristo, come quella a Salomone), Gregorio avvia finalmente la spiegazione di Ct 3, 9-10, offrendo una triplice interpretazione spirituale della lettiga: lettiga è colui che porta Dio in se stesso, vale a dire Paolo, che non vive più per sé, ma possiede in sé Cristo (cfr. Gal 2, 20), interpretazione che non soddisfa il Nisseno (οὐ τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον)<sup>7</sup>. Esaminando con attenzione (δι'ἐπιμελείας) la materia varia e molteplice di cui è composta la lettiga, se ne deduce che essa simboleggia anche i cristiani, sradicati dal male (come i cedri del Libano furono sradicati e spezzati dal Signore: cfr. Ps 28, 5-6), ai quali Dio ha convenientemente, secondo la natura di ciascuno, distribuito i doni dello Spirito (cfr. Rm 12, 3): „ad uno dà il dono della profezia... a un altro un'altra opera-

<sup>5</sup> *Cant. 7*: H. Langerbeck, Gregorii Nysseni Opera (d'ora in poi *GNO*) 6, Leiden, 1960, 201. Le traduzioni delle omelie sono, con opportuni adattamenti, di C. Moreschini, *Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico dei Cantici*, introduzione, traduzione e note a c. di C. M., Roma, 1996<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> *GNO* 6, 202.

<sup>7</sup> *GNO* 6, 207.

zione (ἄλλο τι τῶν ἐνεργημάτων: cfr. I Cor 12, 6), a seconda di come ciascuno è fatto per natura ed è in grado di ricevere la grazia, divenendo occhio di quel corpo, che è la Chiesa, o disposto ad essere mano, o sostenitore del corpo, come il piede (cfr. I Cor 12, 4-31)<sup>8</sup>. Ad un livello ancora più profondo dell'esegesi, lettiga è la Chiesa e le varie parti che la compongono corrispondono a figure ben precise all'interno di essa:

Se uno volesse dire che la lettiga è tutta la Chiesa e dividesse le varie parti di essa nelle persone della Chiesa, a seconda della diversità delle operazioni (ἐνεργειῶν διαφοράς)... anche in questo modo il nostro discorso non avrebbe nessuna difficoltà nel far corrispondere le varie parti della lettiga a ciascun ordine (τάγματι) di quelli che sono disposti (τεταγμένων) nella Chiesa, come dice l'Apostolo: „Dio pose nella Chiesa in primo luogo gli apostoli, poi i profeti, in terzo luogo i dottori (I Cor 12, 28)” e poi i singoli gradi, *allo scopo di preparare quelli che diventano santi* (cfr. Eph 4, 12). Così per mezzo di queste parole, che completano la preparazione della lettiga, si intendono i sacerdoti e i dottori, e la veneranda verginità che, all'interno della lettiga, risplende della purezza delle virtù, come raggi di pietre preziose<sup>9</sup>.

La triplice interpretazione allegorica rimanda ad altrettanti riferimenti a Paolo: l'immagine della lettiga, una e, allo stesso tempo, costituita di varie parti e molteplici ornamenti, si prestava a richiamare l'ideale paolino dell'unità della Chiesa, pur nella diversità dei carismi, espresso in Rm 12, I Cor 12, Eph 4.

#### ***La pace fondamento dell'unità: il collo della sposa (Ct 4, 4)***

Anche le lodi delle varie parti del corpo della sposa vanno lette alla luce del rapporto Cristo-Chiesa. L'interpretazione allegorica è segnalata inequivocabilmente: commentando Ct 4, 4 (*Il tuo collo è come la torre di David, che fu costruita in Thalpioth. Mille scudi sono appesi ad essa, tutte lance di guerrieri*), Gregorio richiama la struttura materiale della torre (σωματική...κατασκευή) – sua particolarità è di essere stata costruita da Davide su un'altura ben visibile e di essere ornata con armi, scudi e lance sottratte ai nemici come bottino –, ma chiarisce subito che il suo scopo è quello di cercare di comprendere (κατανοῆσαι) il significato (δύναμιν) della parola divina; quindi si chiede di quale parte della Chiesa sia tipo (προδιατυπῶσαι) il collo della sposa e per quale motivo sia paragonato alla

<sup>8</sup> GNO 6, 209-210.

<sup>9</sup> GNO 6, 211.

torre di Davide<sup>10</sup>. Il paragone, molto preciso, muove dalla descrizione delle funzioni e delle caratteristiche anatomiche del collo umano. La comprensione della λέξις del testo è propedeutica all'interpretazione allegorica (legittimata dal richiamo al paolino ἐκκλησιαστικὸν σῶμα<sup>11</sup>) ed è per Gregorio così importante che, per raggiungere meglio lo scopo, egli si avvale anche delle sue conoscenze in campo scientifico<sup>12</sup>: il collo è quella parte del corpo che sta in mezzo alle spalle; sostiene la testa; è poggiato sulle ossa nella sua parte posteriore, mentre è libero in quella anteriore, dove contiene la trachea, canale da cui passa il fiato e, dunque, in un certo senso, il soffio vitale; attraverso la gola e la bocca, entra nel corpo il cibo; vi si trovano, infine, tutti gli organi che servono per parlare. Più nel dettaglio, riguardo alle ossa che sostengono il collo, la loro natura è diversa da quella, ad esempio, delle ossa del gomito o del ginocchio, poiché non si tratta di un osso unico, bensì distinto in varie vertebre che, attraverso nervi, midolla e legamenti, sono unite tra loro a formare una unità<sup>13</sup>.

Sulla base di Eph 4, 15-16 Gregorio può affermare che, all'interno della Chiesa, svolge la funzione di collo colui che sostiene „il capo, Cristo, dal quale è compaginato e congiunto tutto il corpo (ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογεῖται καὶ συμβιβάζεται)“<sup>14</sup>; questo avviene se egli è in grado di accogliere lo Spirito, se, grazie alla sua voce sonora, si fa servo della Parola, e se assolve anche alla funzione di nutrire, vale a dire di insegnare. A questo punto il riferimento a Paolo si fa esplicito: colui che all'interno della Chiesa svolge la funzione di collo

...imiti anche l'armoniosa posizione delle vertebre, in quanto coloro che, in mezzo al popolo, arrecano il proprio contributo per mezzo del legame della pace (διὰ τοῦ συνδέσμου τῆς εἰρήνης: cfr. Eph 4, 3), creano un solo membro, il quale si piega e si rizza e si volge agevolmente verso un lato o verso l'altro. Un tale collo era Paolo, e lo fu chiunque

<sup>10</sup> Sull'uso di σωματικός, per indicare il senso letterale, e di τυπώ (e composti) e νοέω (e affini), per segnalare esegesi allegorica, si veda M. Simonetti, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, in AA.VV., *La terminologia esegetica nell'antichità (Quaderni di Vetera Christianorum 20)*, Bari, 1987, 25-58; cfr. anche M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi (Quaderni di Vetera Christianorum 26)*, Bari, 1998, spec. 12-32.

<sup>11</sup> GNO 6, 234.

<sup>12</sup> L'interesse di Gregorio verso le scienze naturali e, in particolare, la medicina, è documentato in più punti della sua opera: G.-I. Gargano, *op. cit.*, 184.

<sup>13</sup> GNO 6, 233.

<sup>14</sup> GNO 6, 234.



altro a sua imitazione (τις ἄλλος κατὰ μίμησιν ἐκείνου) visse una vita perfetta e portò il nome del Signore, divenuto strumento della scelta per il suo Padrone (cfr. Act 9, 15)<sup>15</sup>.

Attraverso tre passaggi successivi (descrizione delle caratteristiche del collo umano; interpretazione allegorica del collo; assimilazione di tali caratteristiche alla figura di Paolo), il Nisseno conduce i suoi fedeli a visualizzare i termini precisi del paragone e, in conclusione, alla ‘tipizzazione’ di Paolo: all’interno della Chiesa è l’Apostolo (e chiunque viva a sua imitazione) a svolgere la funzione di collo; egli, infatti, sostenne il capo (Cristo), sì che tutto quello che egli diceva non era più lui a dirlo, ma era il suo capo (cfr. Eph 4, 15) a pronunciarlo (cfr. II Cor 13, 3); dalla sua trachea, lasciava entrare il soffio dello Spirito Santo, che allo stesso tempo lo nutriva e gli consentiva di proferire parole divine. Quanto alle vertebre, Gregorio precisa: „E se tu cerchi il significato anche delle vertebre, chi come Paolo riuscì ad armonizzare tutti gli uomini in un’unità, per mezzo del legame della pace e dell’amore (τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης: cfr. Ef 4, 3)?”<sup>16</sup>. Paolo è, per il Nisseno, il punto più alto dell’interpretazione del collo della sposa, in quanto anche l’applicazione dell’immagine al corpo ecclesiastico non può più prescindere dal confronto con l’Apostolo<sup>17</sup>. L’unità delle ossa del collo, raggiunta malgrado la molteplicità, richiama nella sostanza la metafora della lettiga: tuttavia, qui Gregorio, più che alludere alla positiva diversità dei carismi (che non è in alcun modo richiamata), sconsiglia il venir meno di quel vincolo di pace che tutela l’unità (Eph 4, 3).

### *La Chiesa, immagine visibile del Dio invisibile*

Gregorio riprende l’immagine del corpo, ritornando sul tema dell’unità della Chiesa, nelle omelie 8 e 13. L’om. 8, interamente incentrata sul tema dell’*epéktasis*, si apre opportunamente con la citazione di Phil. 3, 13, a chiarire come la vita dell’Apostolo, e di ogni cristiano, si configuri come un’incessante tensione ed una sempre maggiore conoscenza di Dio, e tuttavia quest’ultima resti sempre al di là di ogni possibilità di umana comprensione. Il Nisseno riconosce alla Chiesa il compito di rendere manifesto ciò che è invisibile e incomprensibile a tutti (ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον)<sup>18</sup>: Colui

<sup>15</sup> GNO 6, 235.

<sup>16</sup> GNO 6, 236.

<sup>17</sup> G.-I. Gargano, *op. cit.*, 183.

<sup>18</sup> Quest’interpretazione è presentata dal Nisseno con cautela („se non è troppo audace [τολμηρόν] dirlo”, „forse [τάχα]”): probabilmente era già in Origene; sulla Chiesa,

che nessuno vide mai (Io 1, 18) e che nemmeno può vedere (I Tim 6, 16) „fece della Chiesa il suo corpo, e per mezzo del continuo aggiungersi di coloro che si salvano edifica se stesso nell'amore fino a quando tutti ci faremo incontro per formare un uomo perfetto, a compiere la misura dell'età della pienezza di Cristo (cfr. Eph 4, 12-16)”. Come, non potendo tenere lo sguardo fisso sul sole, lo si può ugualmente contemplare attraverso il luccichio dell'acqua, così chi guarda la Chiesa può contemplare intellettualmente (κατα-voούμενον), come in uno specchio (cfr. I Cor 13, 12), il Sole di giustizia (Mal 3, 20), cioè Cristo, per mezzo di ciò che è manifesto (διὰ τοῦ φαινομένου)<sup>19</sup>.

Questo è detto ancora più chiaramente nell'om. 13, in cui alla distinzione tra visibile e invisibile, sensibile ed intelligibile, si affianca quella tra creato e increato. La sposa-anima, che ha contemplato il Logos, interrogata dalle altre anime (le giovinette del Ct), desiderose anch'esse di incontrarlo (Ct 5, 9: *Che cos'è il tuo amato, o bella tra le donne? In che cosa differisce il tuo amato da un altro amato, che ci hai così scongiurato?*), consapevole della compresenza in Cristo di una parte increata (ἄκτιστον, il Logos) e di una creata (κτιστόν, il Cristo incarnato) e della difficoltà di comprendere il suo essere increato, prima dei secoli ed eterno (ἄκτιστον... προαιώνιον... αἰδίον), le avvia alla comprensione di ciò che è inafferrabile ed ineffabile (ἄληπτον... ἀνεκφώνητον) attraverso la mediazione di ciò che, invece, è più immediatamente conoscibile. Il grande mistero (μέγα... μυστήριον) dell'Incarnazione si è verificato una volta per tutte (ἅπαξ) quando Cristo ha assunto un corpo umano, ma sempre (ἀεί) si ripete nel corpo di Cristo che è la Chiesa: osservare l'armonica composizione della Chiesa conduce per mano

---

corpo di Cristo e immagine del Dio invisibile, in Origene si veda J. Chênevert, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, *Studia*, 24, Bruxelles-Paris-Montréal, 1969, spec. 49-55. 208-232. Sull'uso origeniano dell'avv. τάχα, quale segnale di esegesi mai apodittica, ma propositiva: G. Bendinelli, *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 60, Roma, 1997, 62-66; sul suo uso in Basilio, ad introdurre in forma retoricamente attenuata un'esegesi allegorica, spesso tributaria di Origene, in un clima condizionato dalle polemiche contro l'Alessandrino: M. Girardi, *op. cit.*, 87-114.

<sup>19</sup> *Cant.* 8: *GNO* 6, 256-257; cfr. Bas., *In ps.* 45, 5 (*PG* 29, 424C), in cui la luce spirituale (νοητός) del sole di giustizia (Mal 3, 20) è giustapposta a quella sensibile (αἰσθητός) del sole di questo mondo. È evidente l'influsso platonico, che si evince anche dalla terminologia usata; sul platonismo del Nisseno e, in particolare, sulla distinzione tra mondo intelligibile e sensibile, si veda E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milano, 1993, spec. 25-38.

(χειραγωγεῖ) alla visione di Cristo<sup>20</sup>. Il passaggio dal corpo del Dio incarnato al corpo-Chiesa è attuato dal Nisseno sulla base di molteplici riferimenti ed esplicite citazioni di passi paolini: Cristo, per mezzo di coloro che sono stati uniti a Lui secondo la comunione del mistero, nutre il suo corpo che è la Chiesa (Eph 5, 29-32); rende armonioso (ἐναρμόζων) il tutto (cfr. Eph 4, 16), poiché „uno solo è il corpo, ma molte sono le membra (Rm 12, 4; I Cor 12, 12-28)” e svariate sono le operazioni attraverso le diversa membra (ποικιλία τῶν ἐνεργειῶν...διὰ τῶν μελῶν: cfr. Eph 4, 16). Seguono citazioni esplicite di Eph 4, 11-13.15-16, prima che il Nisseno chiarisca che „colui che guarda la Chiesa guarda direttamente Cristo, che si edifica (οἰκοδομοῦντα: cfr. Eph 4, 12.16) e si accresce per mezzo dell'aggiunta di coloro che si salvano”<sup>21</sup>.

### *L'unità della colomba (Ct 6, 8-9)*

Nell'om. 15<sup>22</sup> – che può essere definita la sintesi di tutto il percorso tracciato dal Nisseno con le *Omellerie sul Cantico* e nella quale risaltano i motivi centrali della sua visione teologica ed antropologica<sup>23</sup> – lettura individuale ed ecclesiologica del Ct finiscono per convergere. Dopo la consueta esortazione a penetrare l'oscuro significato (ἀσάφεια) del testo, Gregorio definisce Ct 6, 8-9 (*Sessanta sono le regine e ottanta le concubine e le giovinette innumerevoli. Ma una sola è la mia colomba, la mia perfetta. È l'unica di sua madre, eletta da colei che la partorì*) uno degli insegnamenti più acuti (δόγμα τι τῶν ἀσπειρότερων). Sullo sfondo della dottrina della doppia creazione, l'esegeta precisa che, a differenza di tutti gli altri esseri creati, solo l'uomo non ebbe bisogno di raggiungere a poco a poco la sua perfezione (ἐπὶ τὸ τέλειον), ma fu plasmato fin dall'inizio nella condizione perfetta (συμπλασθεῖσα τῇ τελειότητι), a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1, 26), culmine e massima perfezione del bene (τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀκρότατόν τε καὶ τελειότατον); a causa del suo rapporto con il male, però, si rese affine alla morte e fu escluso dal permanere nel bene. Da quel momento in poi, l'intera vita dell'uomo può configurarsi come una continua progressione verso il meglio (ἐπὶ τὸ μείζον), un lento e graduale riappropriarsi di quella somiglianza con Dio che gli era propria al momento della prima crea-

<sup>20</sup> Cfr. G.-I. Gargano, *op. cit.*, 210-221.

<sup>21</sup> *GNO* 6, 381-383.

<sup>22</sup> *Cant.* 15: *GNO* 6, 457-469.

<sup>23</sup> A. Cortesi, *op. cit.*, 237.

zione, ottenuto mediante il distacco dalla materia e dal male ed una condotta di vita onesta<sup>24</sup>. Regine, concubine e giovinette del Ct sono interpretate da Gregorio come livelli differenti all'interno della gradazione di appartenenza di tutto il genere umano al numero di coloro che si salvano nella ricomposizione dell'originaria immagine perfetta: non tutte le anime, come è evidente, si riavvicinano al Divino Sposo in maniera eguale; in relazione al rapporto con il bene e al distacco dal male (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐν ἐκάστῳ πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως καὶ τῆς τοῦ χείρονος ἀποστάσεως), per ciascuno è pronta presso il Padre la retribuzione; ogni anima sarà accolta da Dio nel suo ordine (ἐν τῷ ἰδίῳ... τάγματι: I Cor 15, 23) e riceverà quanto merita.

Pertanto, giovinette (νεάνιδες) sono quelle anime che, pur avendo creduto, sono ancora giovani nell'età spirituale (πνευματικὴ ἡλικία)<sup>25</sup> e non

<sup>24</sup> Tale idea era chiara nella mente del Nisseno fin dalla giovinezza: cfr. *De virg.* 12, 2-4 (SC 119, 400-416), in cui, allo scopo di esaltare la verginità quale scelta di vita *più perfetta*, addita le nozze come primo impedimento di cui liberarsi per recuperare la condizione anteriore alla caduta. Sulla dottrina gregoriana dell'*epéktasis* e, in particolare, della graduale ascesa alla perfezione mediante la vita secondo virtù si vedano W. Völker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano, 1993 (ed. or. Wiesbaden, 1955), spec. 123ss.; R. E. Heine, *Perfection in virtuous life, Patristic Monograph Series*, 2, Cambridge, 1975; M. Alexandre, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in U. Bianchi, H. Crouzel (a c. di), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, *Studia Patristica Mediolanensia*, 12, Milano, 1981, 122-159.

<sup>25</sup> La dottrina dell'*aetas spiritalis* è ricorrente all'interno delle *Omellerie sul cantico* (esiste un'età dell'anima che non si accorda necessariamente con l'età anagrafica) e si fonda proprio sul presupposto di Eph 4, 13-14: in *Cant.* 1 (GNO 6, 38), a proposito di Ct 1, 3 (*per questo motivo le giovinette ti hanno amato, ti hanno tratto a sé*), Gregorio spiega che, come l'amore materiale non tocca coloro che sono ancora infanti (τῶν ἔτι νηπιαζόντων), né quanti sono stati fiaccati dalla vecchiaia, così, anche a proposito della bellezza di Dio, „colui che è ancora infante ed è agitato dai flutti e portato tutto intorno da ogni vento di dottrine (ὁ τε νήπιος ἔτι καὶ κλυδωνιζόμενος καὶ περιφερόμενος παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας: Eph 4, 14) e così pure il vecchio e l'anziano e colui che è prossimo a scomparire (cfr. Hbr 8, 13) sono insensibili a questo desiderio”. In *Cant.* 9 (GNO 6, 265-266), a proposito di Ct 4, 10 (*Le tue mammelle sono state fatte più belle del vino, e l'olezzo dei tuoi profumi supera ogni aroma*), Gregorio precisa che è il Logos a rivolgere tale lode alla sposa (anima), spiegando i motivi per cui le sue mammelle divengono sempre più belle: esse stillano „non più latte, per cui sorge la letizia nei cuori più perfetti di coloro che non sono più agitati dai flutti per effetto della loro età infantile (τῶν μηκέτι ὑπὸ νηπιότητος κλυδωνιζομένων: cfr. Eph 4, 14), ma sono in grado di riempirsi, attingendo con la bocca al nappo della sapienza le cose buone, e di trarne un sorso (cfr. Prv 9, 2.5)”. In *Cant.* 3 (GNO 6, 81), invece, l'allusione ad Eph 4, 14 non richiama esplicitamente la dottrina dell'età spirituale, ma, nell'ambito delle lodi della sposa, serve a caratterizzare quell'anima che non è

sono ancora giunte al culmine (ἄκμή) delle nozze e all'uomo perfetto (ἄνδρα τέλειον: cfr. Eph 4, 13). Per quanto riguarda poi la distinzione tra regine (βασίλιδες) e concubine (παλλακίδες), entrambe queste tipologie alludono a quelle anime che hanno ormai abbandonato l'infanzia (καταλελοιπότων ἤδη τὴν νηπιότητα) e sono cresciute nella fede, anche se in maniera diversa: le prime, infatti, sono unite al Logos per mezzo di una disposizione d'animo amorosa (ἐρωτικῇ τινι διαθέσει) e più perfetta (τελειότερας διαθέσεως), le seconde, invece, sfuggono alle tentazioni dell'adulterio solo per paura della punizione (φόβῳ κολάσεως). Tutte e tre le categorie rientrano nel numero dei salvati, e tuttavia esiste una gradazione, per cui le anime definite „regine” si trovano in una disposizione d'animo *più perfetta*. L'allusione ad Eph 4, 13 definisce il termine di tale progressione: è il Figlio di Dio l'uomo perfetto (ἄνδρα τέλειον), a cui le anime tendono, avvicinandosi a tale perfezione per gradi differenti. Tutto il complesso delle *Omellerie sul Cantico* richiama una serie di esperienze successive dell'anima, la quale, dopo aver avuto un contatto con lo Sposo Divino, approfondisce sempre di più il rapporto spirituale con Lui. Ogni esperienza della sposa si attua su di un piano superiore alla precedente: all'inizio di ogni omelia Gregorio rievoca l'esperienza delle omellerie precedenti, per sottolineare che l'anima è ascesa a realtà sempre più grandi e più sublimi. È pertanto indicativo che tale progressione dell'anima verso il Bene, fino al recupero dell'originaria somiglianza con Dio, sia richiamata espressamente dal Nisseno proprio in conclusione dell'ultima delle omellerie.

Segue una articolata e complessa interpretazione allegorica dei numeri (60, 80, innumerevoli), che lo stesso Gregorio riconosce come forzata (βιασιότέρα), ma funzionale a confermare la diversa progressione delle anime verso il Divino Sposo. La ricomposizione dell'unità, affidata alla colomba (v. 9), simbolo dell'unico Bene (μόνον ἀγαθόν) e fine unico a cui tutte le anime tendono, ha inizio con l'effusione dello Spirito Santo sugli apostoli:

Allorquando, infatti, (il Signore) instillò nei suoi discepoli tutta la sua potenza ... concesse loro di non essere più divisi in molte parti, quando bisognava decidere il bello, per la diversità delle scelte; ma disse che tutti sarebbero stati una cosa sola, connaturati in colui che è l'unico e solo bene, sì che, grazie all'unità dello Spirito Santo, come dice l'Apostolo

---

turbata da malvagità, superbia o ira, „né è sconvolta dai marosi di qualche altro turbamento (κατ'ἄλλο τι πάθος κλυδωνιζομένην), né agitata da ogni spirar di venti (περιφερομένην παντὶ ἀνέμῳ) che destano i flutti svariati delle passioni”: la metafora marina rientra nell'interpretazione data dal Nisseno a Ct 1, 10b (*Il tuo collo è come collane*), in cui (in maniera alquanto forzata) il sost. ὀρμίσκοι („collane”) è messo in relazione con ὄρμος („porto”).

(cfr. Eph 4, 3-4), essi sarebbero stati stretti insieme nel vincolo della pace, e tutti sarebbero divenuti un solo corpo e un solo spirito, grazie a quell'unica speranza alla quale erano stati chiamati... Orbene, il vincolo di questa unità (cfr. Eph 4, 3) è la gloria, [che è] lo Spirito Santo... Egli dette veramente ai discepoli siffatta gloria, poiché disse loro: „Ricevete lo Spirito Santo (Io 20, 22)”<sup>26</sup>.

Ma poiché punto di arrivo della tensione epectatica è l'assimilazione e la partecipazione a Dio (per cui nella dottrina escatologica gregoriana apocatastasi ed epectasi finiscono per convergere), la colomba rappresenta allo stesso tempo anche quell'anima perfetta che si è unita misticamente a Cristo:

Colui che da infante è diventato, crescendo, uomo perfetto (ἐκ... νηπίου πρὸς ἄνδρα τέλειον ἀναδραμών: cfr. Eph 4, 13-14), ed è pervenuto alla misura dell'età intellegibile (εἰς τὸ μέτρον τῆς νοητῆς ἡλικίας: cfr. Eph 4, 13), e dalla condizione di serva e concubina ha preso parte alla dignità del regno ed è divenuto in grado di accogliere entro di sé la gloria dello Spirito grazie alla impassibilità e alla purezza, costui, dunque, è la colomba perfetta, che lo sposo guarda, dicendole: „Una sola è la mia colomba, la mia perfetta: è l'unica di sua madre, eletta da colei che la partorì (Ct 6, 9)”<sup>27</sup>.

L'immagine della colomba, mèta della tensione dell'anima verso Dio, finisce per coincidere con il corpo della Chiesa, unita nel vincolo della δόξα dello Spirito Santo, promesso da Gesù ai discepoli (Io 20, 22).

Sono qui enunciate in posizione enfatica, ovvero in conclusione dell'ultima delle 15 omelie (e dunque in conclusione di quella che probabilmente fu l'ultima opera di Gregorio), le dottrine fondanti del suo pensiero: doppia creazione, *epéktasis*, apocatastasi. È stato notato come la teoria escatologica del Nisseno appare più attenta alla condizione finale dell'umanità nel suo complesso che alle sorti degli individui<sup>28</sup>; inoltre, nella teoria gregoriana, che non prevede luoghi escatologici differenti, ma una continua ascesa verso Dio, la situazione finale è la stessa per tutte le anime<sup>29</sup>. L'im-

<sup>26</sup> GNO 6, 466.

<sup>27</sup> GNO 6, 467-468.

<sup>28</sup> A. Le Boulluec, *Corporité ou individualité?*, *Augustinianum*, 35, 1995, 307-326.

<sup>29</sup> Tale concezione è espressa chiaramente nell'opera che il Nisseno dedica in maniera specifica al tema della resurrezione, ovvero il *De anima et resurrectione*: al termine della purificazione, i resuscitati non saranno più divisi in forme diverse (διάφοροι ἰδέαι), ma costituiranno un solo genere (γένος), il corpo di Cristo, caratterizzato dall'unica bellezza dell'immagine divina, secondo un pensiero ben presente già in Origene. L'umanità nella sua interezza sarà integrata in Dio, e l'unico affetto che sostituirà tutti gli altri sarà l'amore per Dio, nell'infinito progresso epectatico verso di Lui: Greg. Nyss., *De anima et resurrectione*, 93B-97A e 105BC (I. Ramelli [a c. di], *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la re-*

magine conclusiva delle *Omellerie sul Cantico* non lascia dubbi circa la natura di tale ‘ricapitolazione’:

Siffatta colomba celebrano come beata le giovinette, questa esaltano le concubine e le regine: comune, infatti, a tutte le anime di ogni schiera (ἐκ παντὸς τάγματος) è la corsa per raggiungere siffatta beatitudine... Impulso naturale comune a tutti è quello di protendersi con il desiderio (τῇ ἐπιθυμίᾳ συντείνεσθαι) verso quello che è beato e lodato, cosicché, se le figlie celebrano come beata la colomba, senza dubbio desiderano di diventar colombe anch’esse. E il fatto che la colomba sia lodata dalle concubine e dalle regine è la prova del fatto che anch’esse cercano l’oggetto che viene lodato, finché, essendo divenuti una cosa sola (πάντων ἓν γενομένων) tutti quelli che guardano il medesimo fine del loro desiderio (πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπὸν τῆς ἐπιθυμίας), non rimanga più in nessuno nessuna malvagità. Allora Dio sarà tutto in tutti (cfr. I Cor 15, 28), in quelli che grazie alla reciproca unione, sono congiunti nella comunione con il bene, in Cristo Gesù Signor nostro, a cui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli<sup>30</sup>.

Oltre che su Eph 4, 13-14 – funzionale ad esprimere, attraverso l’immagine del passaggio dalla fanciullezza all’età adulta, il cammino percorso dalle anime nel loro riavvicinamento a Dio e, dunque, nel recupero della condizione originaria –, la dottrina gregoriana di resurrezione e restaurazione si fonda su un altro presupposto paolino, quello di I Cor 15, 28, che già Origene aveva applicato più volte alla situazione finale dell’apocatastasi, ulteriore segno della dipendenza del Nisseno dall’Alessandrino su questo delicato, ma centrale, aspetto del suo pensiero<sup>31</sup>.

### Conclusioni

Il richiamo di Eph 4 all’unità è per lo più inserito dal Nisseno all’interno di quelle omellerie in cui è prevalente l’interpretazione ‘ecclesiologica’ del Ct: il tempio e la lettiga di Salomone e il collo della sposa sono immagini della Chiesa, all’interno della quale l’unità è resa possibile dal vincolo della pace (v. 3) e della fede (vv. 5.13). Ma nella pericope paolina il discorso è orientato non nella direzione di un’unità indistinta, bensì della fruttuosa varietà dei carismi: quest’unità nella diversità viene recuperata da Gre-

---

*surrezione*. Introduzione, traduzione, note e apparati di I. R., Milano, 2007, 442-444, 452-454). Si veda anche M. Alexandre, *op. cit.*, 122-169.

<sup>30</sup> GNO 6, 468-469.

<sup>31</sup> Sulla questione dell’origenismo del Nisseno riguardo alle dottrine della resurrezione e della apocatastasi, con particolare riferimento ai motivi platonici che le contraddistinguono, si veda B. Salmona, *Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l’apocatastasi*, *Augustinianum*, 18, 1978, 383-388.

gorio ed applicata, in particolare, alla lettiga del re (costituita di parti diverse e variamente ornata) e al collo della sposa (in cui i legamenti tengono insieme molteplici piccole ossa).

L'immagine paolina del capo e delle membra (Eph 4, 12.15-16) trova immediato riscontro nell'interpretazione allegorica delle varie parti del corpo della sposa, ma risulta particolarmente congeniale alla mentalità (platonica) gregoriana, nei passi in cui il Nisseno riconosce alla Chiesa il delicato compito di rendersi manifestazione visibile del Dio invisibile, incarnazione perenne e sempre rinnovata nel tempo del Logos.

Su Eph 4, 13-14 si fonda, inoltre, la dottrina, ricorrente nelle *Omellerie sul Cantico*, dell'*aetas spiritalis*, per cui esiste un'età dell'anima che non si accorda necessariamente all'età anagrafica.

Interpretazione 'ecclesiologica' ed 'individuale' del Ct, infine, finiscono per convergere, nell'ambito della dottrina dell'*epéktasis*, nell'interpretazione della colomba (Ct 6, 8-9), simbolo, allo stesso tempo, del Bene a cui le anime tendono costantemente, della loro unità nella ricomposizione escatologica dell'originaria perfezione (quando furono create a immagine e somiglianza di Dio), e, dunque, del corpo della Chiesa, unita nel vincolo dello Spirito promesso da Gesù ai discepoli.



## OBSERVATIONS ON LATIN POETRY

Heather WHITE  
(Classics Research Centre, London)

**Keywords:** *Lucretius, Ovid, Virgil, Juvenal, Martial*

**Rezumat:** *Autorul propune sensuri și traduceri noi din diferite opere poetice latine.*

### *1. Lucretius and the Path of Poetry*

In a recent and interesting article, Peter E. Knox<sup>1</sup> has discussed Lucretius' poetic programme. At *De Rerum Natura*, Book I, lines 921-930, Lucretius describes his love of poetry:

*nunc age quod superses cognosce et clarius audi.  
nec me animi fallit quam sint obscura; sed acri  
percussit thyrsos laudis spes magna meum cor  
et simul incussit suauem mi in pectus amorem  
Musarum, quo nunc instinctus mente uigenti  
auia Pieridum per agro loca, nullius ante  
trita solo. Iuuat integros accedere fontes  
atque haurire, iuuatque nouos decerpere flores*

*insignemque meo capiti petere inde coronam,  
unde prius nulli uelarent tempora Musae;*

Lucretius was a didactic poet<sup>2</sup>. Thus he first learnt<sup>3</sup> a lot of relevant facts, and then strove to write a learned poem. He chose the doctrine of Epicurus as the material for his poem. In line 922 he admits that the subject matter of his poetry is obscure. Moreover, he explains that he is trying to write an original work<sup>4</sup>: cf. lines 926 f. *auia Pieridum peragro loca, nullius ante/ trita solo*. Similarly, Nicaenetus claims to be original: cf. *Cynegetica*

---

<sup>1</sup> Cf. *HSPH*, 99, 1999, p. 275 ff.

<sup>2</sup> Statius refers to Lucretius as *doctus*: *docti furor arduus Lucreti*.

<sup>3</sup> Cf. *GIF*, 49, 1997, p. 247.

<sup>4</sup> Cf. J. W. Duff and A. M. Duff, *Minor Latin Poets* (Loeb edition, 1968, reprint), note *ad loc.* Propertius also wished to be considered an original poet: cf. my *Studies in the Text of Propertius*, Athens, 2002, p. 49.

lines 8-14. Nicaenetus states that Apollo guided him over remote country: *ducitque per avia, qua solo numquam / trita rotis*.

Knox<sup>5</sup> points out that the imagery of the untrodden path is clearly related to the Prologue of Callimachus' *Aetia*, in which he relates the instructions given to him as a young poet by Apollo:

(fr. 1.25-28):

πρὸς δέ σε] καὶ τόδ' ἄνωγα, τὰ μὴ πατέουσιν ἅμαξαι  
τὰ στείβειν, ἐτέρων ἵχνα μὴ καθ' ὁμά  
δίφρον ἐλ]ᾶν μηδ' οἶμον ἀνὰ πλατύν, ἀλλὰ κελεύουσ  
ἀτρίπτο]υς, εἰ καὶ στενωτέρην ἐλάσεις

When Apollo tells Callimachus that he should seek an „untrodden path”, he means that he should try to be original. In the same way, Antipater of Sidon stressed the importance of originality. He states that those people who admire originality in poetry should praise Antimachus<sup>6</sup>:

ὄβριμον ἀκαμάτου στίχον αἶνεσον Ἀντιμάχοιο,  
ἄξιον ἀρχαίων ὀφρύος ἡμιωέων,  
Πιερίδων χαλκευτὸν ἐπ' ἄκμοσιϋ, εἰ τορὸν οὔας  
ἔλλαχες, εἰ ζαλοῖς τὰν ἀγέλαστον ὄπα,  
εἰ τὰν ἄτριπτον καὶ ἀνέμβατον ἄλλοις  
μαίεαι.

In the proem to the sixth book, Lucretius lists the contributions of Epicurus to mankind:

(6.26-28):

*exposuitque bonum summum quo tendimus omnes,  
quid foret, atque uiam monstrauit, tramite paruo  
qua possemus ad id recto contendere cursu*

Knox notes that scholars have been puzzled by the meaning of these lines<sup>7</sup>. I would like to suggest that Lucretius is alluding to the fact that, according to Epicurus, the highest pleasure (*bonum summum*) can only be attained through plain living and virtue. We should therefore translate Lucretius' words as follows:

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 277.

<sup>6</sup> For a recent discussion of this epigram cf. *Mus. Phil. Lond.*, 11, 2002, p. 153 ff.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 277.

„He (i.e. Epicurus) demonstrated what is the highest good, after which we all strive, and showed how we can reach it by a steep course (*recto... cursu*) through a humble way of life (*tramite<sup>8</sup> parvo<sup>9</sup>*)”.

Lucretius means that we must be humble (*parvus*) in order to attain the highest good. The path to the highest good is, however, steep, i.e. difficult. Knox mentions<sup>10</sup> that at Book 5, 1131-1132 „Lucretius describes the rise of kingship and warns against the delusion that wealth can provide security: *proinde sine incassum defensi sanguine sudent, / angustum per iter luctantes ambitionis*. Knox explains that „the context is securely Epicurean”. The ambitious are said to struggle along an uncertain (*angustum<sup>11</sup>*) road, i.e. they lead a difficult, and often dangerous, life.

*Conclusion.* At Lucretius, Book 6, 27 the words *tramite paruo* refer to the fact that, according to Epicurus, the highest good can be achieved by those who lead a humble life. Moreover, the path to virtue is not easy, and men must struggle to reach it along a steep (*recto*) path (*cursu*). Similarly, those poets who seek to be admired must struggle along the difficult path which leads to originality in poetry.

## 2. Virgil, *Eclogue I*, 1-2: a Non-existent Etymology

At the beginning of the *Eclogues* Virgil mentions Tityrus and bucolic poetry:

M.        *Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi*  
              *siluestrem tenui Musam meditaris auena.* (*Eclogue I*, 1-2)

In a recent article, Francis Cairns<sup>12</sup> has argued<sup>13</sup> that *Eclogue I*, 1-2 contains an implied „etymology” i.e. Tityrus = *avena* „since both can be

<sup>8</sup> Cf. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, s.v. *trames* II: “Trop., a way of life”.

<sup>9</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *parvus* (1): *parvo contentus esse possum*, “with little” (Cic., *Attic.*, 12, 19, 1). Cf. also Horace, *Odes*, 4, 2, 31 *parvus carmina fingo*. Horace regards himself as a „humble” poet. For Horace’s Epicureanism cf. Nisbet-Hubbard’s comments on *Odes*, I, 31, 15 ff. For the steep path to virtue cf. Hesiod, *Works*, 286 ff. For *recto* = „steep” cf. Liv., 38, 20: *rectae prope rupes*.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 279, note 8.

<sup>11</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *angustus* II, E: „difficult, uncertain”. At *Aetia* fragment I, lines 27-28 Apollo states that Callimachus should travel along an untrodden road even if this is a difficult path (στεινοτέον). Cf. LSJ s.v. στενός III: „Adv., στενῶς διακεῖσθαι to be in difficulties”.

<sup>12</sup> Cf. *HSPH*, 99, 1999, p. 289 ff.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 290.

glossed *κάλαμος*/ *calamus*". According to Cairns, „Tityre” at the beginning of line 1 and *avena* at the end of line 2, were positioned to „mark” this etymology.

Cairns notes that the *scholia* to Theocritus’ *Idyll* 3, 2 offer the following etymologies for the noun *τίτυρος*:

- a. καὶ ὁ τίτυρος αὐτὰς ἐλαύνει· τίτυρος ὄνομα κύριον. τινὲς δέ φασιν, ὅτι τοὺς Σειληνοὺς οὐ<τως> οἱ Σικελιῶται· ἄλλοι δὲ τοὺς τράγους, ἕτεροι δὲ τοὺς Σατύρους, ἔνιοι ὄνομα πόλεως Κρήτης καὶ ἄλλοι τοὺς προπόλους τῶν θεῶν· τινὲς δὲ καὶ κάλαμον. (KGUEAT)
- c. ... τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσι· ... (PT)
- d. ... οἱ δὲ Σάτυρον εἶναί φασιν. (PT) (Σ *Idyll* 3.2)

According to the *scholia*, *τίτυρος* could be a proper name, or it could signify a goat (*τράγος*) or a pipe (*κάλαμος*). I have suggested that Theocritus has employed an obscene pun in this passage. The male goat is said to drive (*ἐλαύνει*, i.e. to copulate with) the female goats. Such obscene<sup>14</sup> puns were frequently employed in Hellenistic poetry.

Cairns notes<sup>15</sup> that at Athenaeus *Deipnosophistae* 182 d the term *τιτύρινος* is defined:

ὁ δὲ καλάμιμος αὐλὸς τιτύρινος καλεῖται παρὰ τοῖς ἐν Ἰταλίᾳ Δωριεῦσιν

The reed pipe is called the „tityrine <pipe>” among the Dorians in Italy

Tityrus was the name for a shepherd: cf. LSJ s.v. *τίτυρος* (2): „a common shepherd’s name, Theoc. 3.2”. Cf. also Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, s.v. *Tityrus* II, A: „For a shepherd in gen., Verg. E. 8, 55”. Thus the adjective *τιτύρινος* was used to describe a shepherd’s pipe: cf. LSJ s.v. *τιτύρινος*. Cf. *Ecl.* I, 10 *calamo... agresti*.

<sup>14</sup> Cf. my *New Chapters in Hellenistic Poetry*, Athens, 1996, p. 22 ff. Cf. also Theocritus, *Idyll* 5, lines 88-89 where an obscene pun is contained in the participle *παρελᾶντα*. Comatas means that the goatherd is enjoying sexual intercourse with his female goats. Line 87 is similarly obscene: *τὸν ἄναβον... παῖδα μολύνει*.

As Prof. G. Giangrande has previously pointed out (cf. *Mus. Phil. Lond.*, 4, 1981, p. 188) shepherds were „notorious for their excesses in unnatural forms of sexual indulgence simply because they were cut off from women”.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 291.

Cairns states<sup>16</sup> that previous scholars have given a fairly full account of the etymologies of Tityrus and have noted that Athenaeus connected the name Tityrus with adjective τῑτύρινος, which refers to the „single reed pipe”. Cairns then adds that Coleman and J. Van Sickle have „made not link” between the name Tityrus and the noun *avena*. The reason for this is obvious. There is no ancient evidence for an etymological connection between the Latin noun *avena* and the Greek noun τῑτύρινος. Cairns states that<sup>17</sup> Artemidorus was „probably the ultimate source for the Theocritus *scholia*’s Τῑτυρος... τινὲς δὲ καὶ κάλαμον”. However, Cairns is unable to provide any evidence in support of this suggestion.

*Conclusion.* Cairns provides no evidence to support his assertion that lines 1-2 of Virgil’s *Eclogue* I contain an etymology which is „attested by very probably derived from Artemidorus”.

### 3. *Vergil, Georgics 3.44: Epidaurian Horses*

Towards the end of the proem to *Georgics* 3, Vergil issues an exhortation to go hunting (3. 42-45):

*en age segnis*  
*rumpe moras; uocat ingenti clamore Cithaeron*  
*Taygetique canes domitrixque Epidaurus equorum,*  
 45 *et uox adsensu nemorum ingeminata remugit.*

In a recent article, Michael Hendry<sup>18</sup> has discussed the various alterations which have been proposed for *Epidaurus* in line 44. He notes<sup>19</sup> that „although two sources associate Epidaurus with excellent horses, Vergil seems to be especially interested in Olympic chariot horses”. Consequently, Hendry argues that the mss reading *Epidaurus* should be altered. He adds<sup>20</sup> that „Vergil’s *domitrix equorum* is a Latin gloss on the Greek ἵππόδαμνος”.

I would like to suggest, however, that textual alteration is not necessary. The critics have failed to understand that Vergil is alluding to the fact that Hippolytus was killed while he was driving his chariot near to Epidaurus<sup>21</sup>

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 291, note 10.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 293.

<sup>18</sup> Cf. *HSPH*, 99, 1999, p. 295 ff.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 297.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 299.

<sup>21</sup> Cf. Ovid., *Met.*, 15, 506 ff. where Hippolytus describes how he was driving his chariot towards Troezen he met his death.

and the rock as Asclepius: cf. Euripides, *Hippolytus* 1120 ff. Hippolytus was revived after death by Asclepius<sup>22</sup>. A tablet in Asclepius' Epidaurian sanctuary recorded that Hippolytus had rewarded him with twenty horses: cf. Robert Graves, *The Greek Myths*, 1972, reprint, vol. I, p. 358.

The reader will recall that Hippolytus was famous because he was devoted to hunting. Hence Vergil refers to the hunting dogs of Laconian Taygetus together with the horses which Hippolytus dedicated in Asclepius' shrine at Epidaurus<sup>23</sup>.

#### 4. The Meaning of Vergil's *Acidalia Mater*

At *Aen.* 1. 719-722, Vergil refers to Venus as *mater Acidalia*:

at memor ille

720     *matris Acidaliae paulatim abolere Sychaeum*  
          *incipit et vivo temptat praevertere amore*  
          *iam pridem resides animos desuetaque corda.*

Scholars<sup>24</sup> have been puzzled by the meaning of the epithet *Acidalia*. Servius explains that there was a *fons Acidalius* at Orchomenus in Boeotia, in which the Graces used to bathe. He adds that the Graces were the daughters of Venus: *Gratae, quas Veneri constat esse sacratas; ipsius enim et Liberi filiae sunt*.

In an interesting article, James O'Hara pointed out that the Graces are connected with the *fons Acidalius* in some verses that Stobaeus attributes to Menophilos Damascenus:

φαιδρὴν εἶδον ἅπασαν ἐειδομένη Χαρίτεσσιν  
 ἐρχομέναις πρὸς Ὀλυμπον Ἀκιδάλιης ἀπὸ πηγῆς  
 (Suppl. Hell. 558.14-15)

O'Hara was, however, puzzled by the fact that Vergil connects the *fons Acidalius* with Venus/ Aphrodite. I would like to point out that Martial also connects that *fons Acidalius* with Venus (cf. 9.12):

*Nomen habes teneri quod tempora nuncupat anni,*

<sup>22</sup> Cf. Ovid., *Met.*, 15, 533 f.

<sup>23</sup> For the excellence of Epidaurian horses cf. E. Courtney, *AJP*, 1989, 488, quoting Macarius 4.5 (Ἐπιδάυριος ἵππος καὶ Ἑρετριακὸς κύων. ἐπὶ τῶν ἀξίων ἐπαίνου) from *Paroemiographi Graeci*, ed. Schneidewin-Leutsch, 2. 166.

<sup>24</sup> Cf. James J. O'Hara, *HSPH*, 93, 1990, p. 335 ff.

*cum breve Cecropiae ver populantur apes:*  
*nomen Acidalia meruit quod harundine pingi,*  
*quod Cytherea sua scribere gaudet acu;*  
 5 *nomen Erythraeis quod littera facta lapillis,*  
*gemma quod Heliadum pollice trita notet;*  
*quod pinna scribente grues ad sidera tollant;*  
*quod decet in sola Caesaris esse domo.*

Translation by D. R. Shackleton Bailey, *Martial, Epigrams*, Loeb edition, 1993, vol. 2, p. 243:

You have a name designates that tender season  
 of the year, when Cecropian bees raid the short-  
 lived spring, a name that deserved to be painted  
 with Acidalian reed, that Cytherea rejoices to  
 inscribe with her own needle, a name to be traced in  
 letters made of Erythraen pearls or the Heliads'  
 jewel thumb-rubbed, one that cranes might raise to  
 the stars with scribal feather, one that belongs only  
 in Caesar's house.

In line 3-4, Eiarinos is said by Martial to have a name that „deserved to be painted with an Acidalian reed”. Martial is referring to the reeds which grew round the spring of Acidalia in Boeotia. Cf. Forcellini, s.v. *Acidalius*: h.e. *calamo ex arundine*<sup>25</sup>, *quae nascitur circa fontem Acidalium*. Martial then mentions Venus, i.e. *Cytherea*. In other words, Martial couplet the Acidalian spring with *Cytherea* = *Venus*.

Servius also states that the epithet *Acidalius* is connected etymologically with the Greek word ἀκίς: '*Acidalia*' *Venus vel dicitur quia inicit curas, quas Graeci ἀκίδας dicunt*.

O'Hara notes<sup>26</sup> that Catullus gives Venus the name *Erycina*:

*a misera, assiduis quam luctibus externavit*  
*spinosas Erycina serens in pectore curas,*  
*illa tempestate, ferox quo ex tempore Theseus...*  
 (64.71-73)

Eryx (= Ἐρυξ) was the name of a mountain in Sicily. According to fable, it took its name from the Sicilian king Eryx, who was the son of Butes

<sup>25</sup> Cf. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, s.v. *harundo* II, E: „pen”. The reeds of the river Cephissus are mentioned together with the Graces by Pindar at *Pyth.* 12, 25 ff.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 339.

and Venus. O'Hara argued<sup>27</sup> that Catullus is „playing on the resemblance between *Erycina* and *ericius/ericinus*”. It should be noted, however, that this suggestion does not take account of the fact that, according to ancient etymology, the name *Erycina* is connected with *Eryx*, the mythical king of Sicily.

### 5. Vergil's Song of Iopas

*hic canit errantem lunam solisque labores,  
unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes,  
Arcturum pluviasque Hyadas geminosque Triones,  
quid tantum Oceano properent se tingere soles  
hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet;  
ingeminant plausu Tyrii, Troesque sequuntur.  
nec non et vario noctem sermone trahebat  
infelix Dido longumque bibebat amorem,  
multa super Priamo rogicans, super Hectore multa;  
nunc quibus Aurorae venisset filius armis,  
nunc quales Diomedis equi, nunc quantus Achilles.  
'immo age et a prima dic, hospes, origine nobis  
Insidias' inquit 'Danaum, casusque tuorum  
erroresque tuos; nam te iam septima portat  
omnibus errantem terris et fluctibus aestas.'*  
(Aen. 1.742-756)

In a learned article, Robert D. Brown<sup>28</sup> pointed out that „it can hardly be accidental” that „the five lines reporting Iopas' song (742-746) are followed, with a single line intervening, by five lines indicating Dido's emotional state (748-752)”. Brown added<sup>29</sup> that „the main purpose of the song of Iopas is to highlight the critical point at which Dido's feelings of friendly hospitality develop into an erotic passion”, i.e. the point at which the „queen” becomes „lover”. Brown concluded<sup>30</sup> that at the end of *Aeneid* I „the opposition of reason and feeling is symbolized by the piquant antithesis between Iopas' sober cosmic song and the flood of questions which pour from Dido's heart”.

Brown argued<sup>31</sup> that the song of Iopas is concerned with philosophy. I would like to suggest, however, that Iopas' song is concerned with love-

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 340.

<sup>28</sup> Cf. *HSPh*, 93, 1990, p. 315 ff.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 316.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 330.

<sup>31</sup> Cf. *op. cit.*, p. 320 and 332.



making. At line 742 Iopas refers to the moon and the eclipse of the sun (*solisque labores*). The moon famously loved Endymion. Hence she was said to be sympathetic to lovers<sup>32</sup>. According to the ancients, witches were able to cause an eclipse of the sun or the moon<sup>33</sup>.

In line 743 Iopas mentions the Creation myth<sup>34</sup>. Iopas is alluding to sex, since this is involved in the propagation of men and animals.

At lines 745-6 Iopas states that winter nights are long. These lines recall Vergil, *Georgics* 2, 475-482:

*me vero primum dulces ante omnia Musae,  
quarum sacra fero ingenti percussus amore,  
accipiant caelique vias et sidera monstrent,  
defectus solis varios lunaeque labores;  
unde tremor terris, qua vi maria alta tumescent  
obcubibus ruptis rursusque in se ipsa residunt,  
quid tantum Oceano properent se tingere soles  
hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet.*

Servius explained that Vergil is referring at *Georgics* 2, 482 to summer nights: *tarde venientibus, aestivis*. Iopas thus sings about the fact that nights are long in winter and short in summer. He is alluding to the connection between night<sup>35</sup> and love-making. Long winter nights provide lovers with more time to enjoy themselves making love.

Brown noted<sup>36</sup> that an anonymous Greek drinking-song of the Roman period stresses that fact when the sun has set it is time to enjoy life:

Ἰδες ἔαρε, χειμῶνα, θέρος· ταῦτ' ἐστὶ διόλου· / ἥλιος αὐτὸς [ἔδω, καὶ νῦξ τὰ  
τεταγμέν' ἀπέχει· / μὴ κοπία ζητεῖν πόθεν ἥλιος ἢ πόθεν [ν] ὕδωρ, / ἀλλὰ π[ό]θεν τ[ὸ]  
μύρον καὶ τοὺς στεφάνου[ς] ἀγοράσης (*Select Papyri, III: Literary Papyri, Poetry*, ed. D.  
L. Page [London-Cambridge, Mass., 1970] no. 125.6-9).

<sup>32</sup> Cf. my *Studies in the Text of Propertius*, p. 20.

<sup>33</sup> Cf. K. Flower Smith, *The Elegies of Albius Tibullus*, Darmstadt, 1971, reprint, p. 216 and 347. The *scholia* on Apollonius Rhodius, *Arg.* 3, 533 state that „in ancient times the witches were supposed to draw down (καθαγεῖν) the sun and the moon”. This was regarded as a love charm.

<sup>34</sup> For the various creation myths cf. Robert Graves, *The Greek Myths*, vol. I, p. 27 ff. The Orphic creation myth involves Eros, i.e. sexual love.

<sup>35</sup> Cf. my *New Studies in Greek Poetry*, Amsterdam, 1989, p. 10 f. Cf. also *Veleia*, 15, 1998, p. 395.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 321.

The audience applaud Iopas' song and Dido is said to have prolonged (*trahebat*) the night with talk as she „drank deeply of the love”. In other words, Iopas' song, which is concerned with the moon, the stars and the length of the night, suits the context, which describes how Dido fell in love with Aeneas.

### 6. On Ovid and Meleager

In an informative article, Charles Segal<sup>37</sup> has discussed Ovid's treatment of the Meleager myth. At *Met.* 8, 513 ff. Ovid describes the burning of the brand:

*aut dedit aut visus gemitus est ipse dedisse  
stipes, ut invitis conreptus ab ignibus arsit.  
inscius atque absens flamma Meleagros ab illa  
urit et caecis torreri viscera sentit  
ignibus ac magnos superat virtute dolores.*

The reader will recall that Althaea decided to burn the piece of wood upon which Meleager's life depended in order to avenge the death of her brothers. This wooden billet had been hidden away by her long ago in a secret place: cf. *Met.* 8, 457 f. I would like to suggest that better sense can be made of Ovid's text if we understand that the adjectives *inscius* and *absens*, in line 515, refer to the noun *stipes*. We should translate as follows:

„The brand either gave or seemed to give a groan as it was caught and consumed by the unwilling fire, unknown (*inscius*)<sup>38</sup> and disinclined (*absens*)<sup>39</sup>. Meleager burns with that flame; he feels his vitals burning with hidden fire and overcomes great pain with fortitude”.

At *Met.* 8, 526 ff. Ovid states that the burning of the brand caused the downfall of Calydon:

*Alta iacet Calydon: lugent iuvenesque senesque,  
vulgusque proceresque gemunt, scissaeque capillos  
planguntur matres Calydonides Eueninae;*

<sup>37</sup> Cf. *HSPH*, 99, 1999, p. 301 ff.

<sup>38</sup> Cf. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, s.v. *inscius* II: „Pass., unknown: *trames*, App. M. 5, p. 170, 12”. The brand was „unknown” because it had been hidden away.

<sup>39</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *absum* IIB: „To be disinclined to (syn. *abhorreo*)”. The personified brand is said to groan because it does not wish to be burnt. Therefore it is imagined to shrink from the flames, which are themselves unwilling to burn it.

*pulvere canitiem genitor vultusque seniles  
foedat humi fusus spatiosumque increpat aevum.  
nam de matre manus diri sibi conscia facti  
exegit poenas acto per viscera ferro.*

Scholars<sup>40</sup> have been puzzled by the text of line 531. I would like to suggest that Althaea is imagined to have been killed by her husband, who decided to punish her for Meleager's death. We should translate as follows:

„His father, prone on the ground, defiles his white hair and his aged head with dust, and laments that he has lived too long. For his hand, conscious (*conscia*)<sup>41</sup> of an awful deed, exacted punishment from a mother (*de matre*)<sup>42</sup> by driving a sword through her vitals”.

At *Met.* 8, 550 ff. the personified river-god Achelous tells Theseus that his stream has been swollen by rain (*imbre tumens*) and burst its banks. He advises Theseus to rest in his house until the stream has returned to its normal size (cf. lines 558-9):

*tutior est requies, solito dum flumina currant  
limite, dum tenues capiat suus alveus undas.*

„It is safer for you to rest until the waters shall run within their accustomed bounds, until its own bed shall hold the slender stream”.

According to Segal<sup>43</sup>, we are faced here with a reference to Callimachus, *Hymn to Apollo* 101-102. He argues that the adjective *tenuis* is an allusion to Ovid's poetic programme. There is, however, no reason why we should assume that the adjective *tenuis* refers here to poetic style. Elsewhere in Latin poetry *tenuis*, when referred to a liquid, means „watery”: cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *tenuis* I, 2. Cf. moreover, *Fasti* 2, 250 and *Met.* 6, 351 where the words *tenues undas* describe the insubstantial nature of water.

*Conclusion.* The Meleagrides are imagined by Ovid to have lamented the death of their mother Althaea, who was killed by her husband in order to punish her for the death of Meleager.

<sup>40</sup> Cf. Sagal, *op. cit.*, p. 328, note 72.

<sup>41</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *conscius* II: „With *sibi*, conscious of”.

<sup>42</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *de*, C, 2.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 331.

### 7. The Letter of Sappho to Phaon (*Heroides* 15)

*Heroides* 15, 31-34:

*si mihi difficilis formam natura negavit,  
ingenio formae damna repende meae.  
sum brevis, at nomen, quod terras inpleat omnes,  
est mihi; mensuram nominis ipsa fero.*

line 32 *repende* Bentley: *rependo* mss

In a discussion of these lines, R. J. Tarrant<sup>44</sup> listed the various different suggestions which have been proposed for the text of lines 31-32. I would like to point out that better sense can be made of the transmitted text if we place a comma after *ingenio* and translate as follows:

„If nature, malign to me, has denied the charm of beauty because of my genius (*ingenio*), recompense (*repende*) the loss of my beauty”.

Sappho means that Phaon should recompense her for her lack of beauty, which has been denied to her because of her genius, by loving her.

At lines 33-34 Sappho states that although she is small she is famous. We should translate as follows:

„I am slight of stature, yet I have a name that fills every land; I celebrate (*fero*)<sup>45</sup> his size of my name”.

Lines 111-116:

*Et lacrimae deerant oculis et uerba palato;  
Adstrictum gelido frigore pectus erat.  
Postquam se dolor inuenit, nec pectora plangi  
Nec puduit scissis exululare comis,  
Non aliter, quam si nati pia mater adempti  
Portet ad exstructos corpus inane rogos.*

Tarrant<sup>46</sup> was puzzled by the meaning of line 111. I would like to point out that we are faced here with an example of *synecdoche*. The poet

<sup>44</sup> Cf. *HSPH*, 85, 1981, p. 137.

<sup>45</sup> Cf. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, s.v. *fero* II, B, 7.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 139.

has used the noun *palato* (i.e. palate) instead of „mouth”. Sappho states that her eyes lacked tears and her mouth lacked words (*deerant... verba palato*). Cf. Forcellini, *Lex.*, s.v. *palatus* I, b.

Lines 61-70:

*Sex mihi natales ierant, cum lecta parentis  
Ante diem lacrimas ossa bibere meas.  
Arsit iners frater meretricis captus amore  
Mixtaque cum turpi damna pudore tulit:  
Factus inops agili peragit freta caerulea remo,  
Quasque male amisit, nunc male quaerit opes;  
Me quoque, quod monui bene multa fideliter, odit:  
Hoc mihi libertas, hoc pia lingua dedit.  
Et tamquam desit, quae me sine fine fatiget,  
Accumulat curas filia parua meas.*

In this passage, Sappho explains that she was six years old when her father died. Better sense can be made of the transmitted text if we understand that Ovid has employed an ellipse of the *verbum substantivum*. We should translate as follows:

„I had six birthdays when the bones of my father, gathered before their time, had been about (*ierant*)<sup>47</sup> to drink my tears”.

At line 65 Sappho’s brother is said to „traverse the dark-blue seas on a nimble oar (*agili... remo*)”. Note that we are faced with another example of *synecdoche*. The noun *remo* („oar”) has been employed instead of „ship”. Cf. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, s.v. *agilitas* (1): „Lit.: *navium* Liv. 26, 51”.

Tarrant noted<sup>48</sup> that the *recentiores* offer the following text in line 69: *et tamquam desint, quae me sine fine fatigent*.

If we accept the reading of the *recentiores*, we may translate as follows:

„And as if there was a lack of things to worry me endlessly, a little daughter fills the measure of my cares”.

Lines 75-80:

*Veste tegor uili, nullum est in crinibus aurum,*

<sup>47</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *eo* II, B, 5: “like the Gr. μέλλειν, to be about to do anything... Poet. Also with inf. *seu pontum carpere remis* Ibis, Prop. I, 6, 34”.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 141.

*Non Arabum noster dona capillus habet.  
Cui colar infelix, aut cui placuisse laborem?  
Ille mei cultus unicus auctor abest.  
Molle meum leuibusque cor est uiolabile telis,  
Et semper causa est, cur ego semper amem.*

Tarrant<sup>49</sup> was puzzled by these lines. I would like to suggest that *levibus*<sup>50</sup> ... *telis*, in line 79, means „fickle weapons”. Sappho states that her heart is tender (*molle meum... cor est*) and it is easily pierced. She means that Phaon has proved to be a fickle lover. Note the employment of adjectival *enallage*. The adjective *levibus* alludes to the fact that Phaon is fickle.

Lines 133-136:

*ulteriora pudet narrare, sed omnia fiunt,  
et iuvat, et siccae non licet esse mihi.  
At cum se Titan ostendit et omnia secum,  
tam cito me somnos destituisse queror.*

line 134 *siccae: sine te* v. 1.

Sappho describes how she dreams about Phaon. I would like to suggest that we should read the *sine te*, in line 134, and place a full stop after *esse*. Translate as follows:

„Further I blush to tell, but all takes place; I feel the delight, and am not permitted to be without you (*sine te*). But when Titan shows his face to me (*mihi*), and lights up everything, I complain that sleep has deserted me so soon”.

Lines 153-156:

*sola virum non ulta pie maestissima mater  
concinit Ismarium Daulias ales Ityn.  
ales Ityn, Sappho desertos cantat amores –  
hactenus; ut media cetera nocte silent.*

Tarrant noted<sup>51</sup> that scholars have been puzzled by the meaning of *hactenus* in line 156. Perfect sense can be made of the transmitted text if we understand that *hactenus*<sup>52</sup> means „up to this time”. Sappho means that just

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>50</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *levis* II, A, B: „capricious, fickle”.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 146.

<sup>52</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *hactenus* II: „In time, to indicate a limit”. Cf.

as Procne lamented for Itys, so she continues to lament for her lover Phaon. Translate lines 155-156 as follows:

„The bird sings for Itys, Sappho laments her abandoned love until this point in time (*hactenus*); all else is silent as midnight”.

### Appendix

Ovid, *Amores* 2, 18, lines 19-34:

20      *quod licet, aut artes teneri profitemur amoris*  
           *(ei mihi, praeceptis urgeor ipse meis),*  
           *aut quod Penelopes uerbis reddatur Vlix*  
           *scribimus et lacrimas, Phylli relictas, tuas,*  
           *quod Paris et Macareus et quod male gratus Iason*  
           *Hippolytique parens Hippolytusque legant,*  
 25      *quodque tenens strictum Dido miserabilis ensem*  
           *dicat et Aoniae Lesbis amata lyrae.*  
           *quam cito de toto rediit meus orbe Sabinus*  
           *scriptaque diuersis rettulit ille locis!*  
           *candida Penelope signum cognouit Vlixis,*  
 30      *legit ab Hippolyto scripta nouerca suo;*  
           *iam pius Aeneas miserae rescripsit Elissae,*  
           *quodque legat Phyllis, si modo uiuit, adest.*  
           *tristis ad Hypsipylum ab Iasone littera uenit,*  
           *det uotam Phoebos Lesbis amata lyram.*

line 26 *Aoniae*: *Aeoliae* v. 1. *amata*: *amica* v. 1.

Scholars have been puzzled by the meaning of line 26: cf. Tarrant, *op. cit.*, p. 149 ff. It is, however, possible to make perfect sense of this passage if we print line 26 as follows:

*dicat et Aeoliae Lesbis amica lyrae*

Sappho (= Lesbis) is said to be „fond of (*amica*)<sup>53</sup> the Aeolian lyre”.

At line 34 Sappho is called the „beloved Lesbian” (*Lesbias amata*). Ovid is referring to the fact that Sappho was loved by Phaon: cf. *Heroides* 15, 41 ff. He suggests that Sappho should dedicate her lyre to Phoebus and

---

Ovid., *Met.* 5, 250.

<sup>53</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *amicus* (1): „liking; constr. With dative”. Cf. Horace, *Ep.* 1, 2, 26 *amica luto sus*.

leap off the Leucadian cliff. Thus she will be free of her love for Phaon: cf. *Heroides* 15, 171 ff.

### 8. Ovid, *Heroides* 16.45-46

*illa sibi ingentem uisa est sub imagine somni  
flammiiferam pleno reddere uentre facem.*

Paris states here that his mother, Hecuba, dreamt that she had given birth to a firebrand (*facem*). In an interesting article, Diana Gould White<sup>54</sup> noted that „The dismembered asyndeton of *ingentem... flammiiferam... facem* in these lines has caused editors unease”. She added that Hecuba’s dream is mentioned by Helen at *Heroides* 17. 237-238:

*fax quoque me terret, quam se peperisse cruentam  
ante diem partus est tua uisa parens.*

I would like to suggest that at *Heroides* 16.45 *ingentem* means „a mighty man”. Paris is described as a metaphorical torch: cf. Lycophron 86 where Paris is said to be a „firebrand” (γρυνόν). We should translate *Heroides* 16.45-46 as follows:

„It seemed to her in the version of a dream that she put forth from her full womb a mighty man (*ingentem*), a flaming firebrand (*flammiiferam ... facem*)”.

The legend according to which Hecuba dreamt that she had given birth to a firebrand goes back to Greek sources: cf. Robert Graves, *The Greek Myths*, vol. 2, p. 269. Thus Ennius was alluding to Greek sources when he mentioned the birth of Paris at *Alexander* 57-68 (Vahlen):

*... mater grauida parere se ardentem facem  
uisa est in somnis Hecuba; quo facto pater  
rex ipse Priamus somnio mentis metu  
perculsus curis sumptus suspirantibus  
exsacrificabat hostiis balantibus.  
tuam coniecturam postulat pacem petens  
ut se edoceret obsecrans Apollinem  
quo sese uertant tantae sortes somnium.  
ibi ex oraclo uoce diuina edidit  
Apollo puerum primus Priamo qui foret  
postilla natus temperaret tollere:*

<sup>54</sup> Cf. *HSPH*, 74, 1970, p. 187 ff.



*eum esse exitium Troiae, pestem Pergamo.*

Cf. also Ennius, *Alexander* 63-68 (Vahlen):

*adest, adest fax obuoluta sanguine atque incendio,  
multos annos latuit, ciues, ferte opem et restinguite.  
iamque mari magno classis cita  
textitur, exitium examen rapit;  
adueniet, fera ueliuolantibus  
nauibus complebit manus litora.*

### 9. *The Mother of the Twins*

At the beginning of the fourth book of his *Fasti* Ovid invokes Venus:

*„Alma, fave”, dixi „geminorum mater Amorum!”  
ad vatem voltus rettulit illa suos:  
„quid tibi” ait „mecum? certe maiora canebas.  
num vetus in molli pectore volnus habes?”*

Scholars<sup>55</sup> have been puzzled by the reference to the twins (*geminorum*) in line 1. According to some critics, Ovid is alluding to Eros (Ἔρως) and Anteros (Ἀντέρως). Similarly, Seneca mentions *geminus Cupido* at *Phaedra* 271 f.

*diva non miti generate ponto  
quam vocat matrem geminus Cupido,*

and *Oed.* 498-501 :

*sollemne Phoebus carmen  
infusis humero capillis  
cantat et geminus Cupido  
concutit taedas*

Wlosok noted<sup>56</sup> that Anteros was regarded as a son of Aphrodite. However, he pointed out that „there is no probability that Ovid, in his Roman-colored *Fasti*, should have undertaken to revive and develop an ancient

<sup>55</sup> Cf. Antonie Wlosok, *HSPH*, 79, 1975, p. 165 ff.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 167.

Greek conception”<sup>57</sup>. Wlosok therefore concluded that Ovid is not referring here to Eros and Anteros.

I would like to suggest that better sense can be made of Ovid’s text if we understand that he is referring to the fact that Venus was said to be mother of Romulus and Remus. Cf. *Fasti* 4, lines 54-58:

*Ilia cum Lauso de Numitore sati.*  
55     *ense cadit patruo Lausus: placet Ilia Marti*  
          *teque parit, gemino iuncte Quirine Remo.*  
          *ille suos semper Venerem Martemque parentes*  
          *dixit et emeruit vocis habere fidem;*

Cf. also Juvenal 11, 105 *geminos Quirinos* = „the twin Quirini”, i.e. Romulus and Remus. Accordingly, we should place a full stop after *mater*, in line 1, and translate as follows:

„O gracious mother of the Twins (*geminorum mater*, i.e. Romulus and Remus)”, said I, „grant me thy favour”. The goddess looked at the poet of the Loves (*Amorum/... vatem*). „What do you want with me?”, she said, „surely you used to sing of loftier themes. Have you an old wound rankling in your tender breast?”.

Note the elegant *enjambement Amorum / ad vatem*. The use of *asyndeton* is of course common in Ovid.

### 10. Two Notes on Juvenal

Juvenal I. 155-157:

*„pone Tigillinum, taeda lucebis in illa*  
*qua stantes ardent qui fixo gutture fumant,*  
*et latum media sulcum deducit harena.”*

155 lucebis *RVALOUΣ*: lucebit *PGHKTZ*  
156 gutture *VΦΣ*: pectore *PRAO*  
157 deducit *PRVΦ*: deducis *LO*

As Professor Wendell Clausen<sup>58</sup> has point out, Juvenal states that „satirizing the great and bad is dangerous business: breathe a word against Tigillinus and you will find yourself in the amphitheatre – a blazing torch”. Clausen added that the critics have been puzzled by the meaning of line 157. I would like to suggest that perfect sense can be made of the transmitted text

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>58</sup> Cf. *HSPH*, 80, 1976, p. 181 ff.

if we understand that Juvenal is referring, in line 157, to a snake. Juvenal means that if you attack the powerful you will wriggle like a snake on the sand of amphitheatre, and then you will be turned into a blazing torch. We should translate as follows:

„you will make (*deducis*)<sup>59</sup> a broad furrow in the middle of the sand”.

The poet has employed *hysteron-proteron*. Those who attack Tigillinus will first wriggle on the sand, like a snake, and then they will be burnt.

Juvenal I. 99-109:

*iubet a praecone uocari*

100     *ipsos Troiugenas, nam uexant limen et ipsi*  
           *nobiscum. „da praetori, da deinde tribuno.”*  
           *sed libertinus prior est. „prior” inquit „ego adsum.*  
           *cur timeam dubitemue locum defendere, quamuis*  
 105     *natus ad Euphraten, molles quod in aure fenestras*  
           *arguerint, licet ipse negem? sed quinque tabernae*  
           *quadringenta parant. quid confert purpura maior*  
           *optandum, si Laurenti custodit in agro*  
           *conductas Corvinus ouis, ego possideo plus*  
           *Pallante et Licinis?”*

In this passage the poet describes a scene at a great man’s door as the dole is distributed. At line 106 Juvenal refers to Valerius Messala Corvinus, who was consul together with Nero in 58. Juvenal describes Corvinus as reduced to keeping sheep. Clausen noted that scholars have been puzzled by the meaning of *conductas*<sup>60</sup>. He pointed out that „Hartmann wished to read *conductus*, which has since been found in tow mss – U and Vat. Urb. 342 (Knoche)”<sup>61</sup>. I would like to suggest that the correct reading is *conductas*<sup>62</sup>. Corvinus is said to look after sheep which had been „gathered together”. In other words, the sheep are said to have been herded together by Corvinus, who is described as acting as a shepherd<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Cf. Ovid, *Met.* 15, 725 (of a snake) *litoream... harenam / sulcat* („he furrowed the sandy shore”). For the employment of the present tense instead of the future cf. my *Studies in the Text of Propertius*, p. 157. Cf. also Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *anguis* (1): „Sometimes serpent, snake, as a hateful, odious object... *cane pejus et angui*, Hor. Ep. I, 17, 30”.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 184.

<sup>61</sup> Note 7.

<sup>62</sup> Cf. Lewis and Short, *op. cit.*, s.v. *conduco* I, B, 1: „Intens., to connect, unite”.

<sup>63</sup> Clausen explained (*op. cit.*, p. 185) that „Pliny Ep. 11.17.3, in describing his Laurentine villa, mentions the many herds of sheep in the fields thereabouts”.

## ITINERARIA ECCLESIASTICA NELLA SCYTHIA MINOR

Nelu ZUGRAVU  
(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași)

**Keywords:** *Scythia Minor, itineraria ecclesiastica*

**Sommario:** „Itinerari ecclesiastici” vengono denominate le forme di mobilità finalizzate ad azioni di natura ecclesiastica: relazioni con altre eparchie e con diversi centri dell'autorità della Chiesa universale, la partecipazione ai concilia, contatti tra vescovi locali e governanti, corrispondenza, trasferimenti di reliquie, il pellegrinaggio, ecc. Gli itinerari ecclesiastici vengono classificati sia in funzione dello status delle persone, cioè consacrati (vescovi, monaci, persone a servizio di un'autorità ecclesiastica) o semplici credenti, sia in funzione della destinazione del viaggio, all'interno o all'esterno della provincia. Con la combinazione dei due criteri abbiamo realizzato la seguente tipologia dei viaggi ecclesiastici sviluppati nella Scythia Minor, viaggi che avevano quale destinazione o punto di partenza questa provincia.

**1. Missioni di amministrazione della vita religiosa dell' eparchia:**

1.1. *visitationes*: all'incirca 303: Evangelico di Tomi (- 303/4 -) → Halmyris; 400 circa: Teotimo I di Tomi (390 circa – 407 circa) → al nord della provincia

1.2. *translatio caerimoniae*: saec. V-VI: Tomi → Dinogetia, Noviodunum, Axiopolis

**2. Partecipazione ai concili:**

2.1. *partecipazione ai concili universali*: I Nicea (325) – Ignotus (?); II Costantinopoli (381) – Gerontio (Terentio, Terennio) (- 381 -); III Efeso (431) – Timoteo (- 431 -); IV Calcedonia (451) – Alessandro (448-452) (?); V Costantinopoli (553) – Valentiniano (- 550, 553 -) (?)

2.2. *partecipazione ai concili locali*: Costantinopoli (400 o 401-402) – Teotimo I (390 circa – 407 circa); *Ad Quercum* (settembre 403) – Teotimo I (390 circa – 407 circa); Costantinopoli (448) – Alessandro (448-452); Costantinopoli (520) – Paterno (498-520)

3. *Viaggi in grandi centri ecclesiastici a fini teologici*: Teotimo I (390 circa – 407 circa) → Costantinopoli (400 o 401-402); Alessandro (449-452) → Calcedonia (452); monaci sciti, il vescovo Paterno (498-520) → Costantinopoli (519); monaci sciti → Roma (519-520); monaci sciti → Costantinopoli (520)

**4. Epistulae:**

4.1. „Il dossier Saba il Goto”: 373: \*Ep. Iunio Sorano, *dux Scythiae* → Basilio di Cesarea; \*Ep. Bretanio di Tomi (- 368/9 -) (?) o Ascolio, „monaco e prete” (?) → Basilio di Cesarea; 374: Ep. 164, 165 Basilio di Cesarea → Bretanio di Tomi (- 368/9 -) (?) o Ascolio, „monaco e prete” (?)

4.2. „Il dossier monofisita”: 458: Ep. Leone I il Trace (457-474) ↔ Teotimo II di Tomi (- 458 -); 550 circa: Rustico e Sebastiano, *adiutores papae* → Valentiniano I di Tomi (- 550,

553 -) *et alii*; \*Ep. Valentiniano I di Tomi (- 550, 553 -) → Vigilio (537-555); 553: Ep. Vigilio (537-555) → Valentiniano I di Tomi (- 550, 553 -)

4.3. „Il dossier dei monaci sciti (della Scizia)”: 519: Ep. monaci sciti (Roma) → *episcopi Africae* (Sardinia); Ep. Fulgenzio di Ruspe (467-532) (Sardinia) → monaci sciti (Roma); 520: Ep. Giovanni Massenzio (Costantinopoli) ↔ Ep. Fulgenzio di Ruspe (467-532) (Sardinia); Ep. Giovanni Massenzio (Costantinopoli) → „*ad universos episcopos*”; 523-526: Ep. *episcopi Africae* (Sardinia) → Giovanni Massenzio (Costantinopoli)

5. *Rapporti con altri centri ecclesiastici*:

5.1. *translatio reliquiae*: 373: *Gothia* → *Scythia* → *Cappadocia*

5.2. *translatio caerimoniae*: 400 circa: Costantinopoli → *Scythia*; *saec. IV.V.VI: ecclesiae orientales, occidentales* → *Scythia*

5.3. *dora*: *saec. IV.V.VI: ecclesiae orientales* → *Scythia*

6. *Viaggi missionari*: 400 circa: Teotimo I di Tomi (390 circa – 407 circa) → „sciti nomadi”

7. *Esilio*:

7.1. *auto-esilio (esilio volontario) o rifugio di alcuni cristiani delle province per le persecuzioni*: 303/4 circa: il presbitero Bonoso di *Halmyris* → „*in secreto loco*”

7.2. *auto-esilio (esilio volontario) o rifugio nella Scythia Minor di alcuni cristiani venuti da altre regioni*: 290 circa: Epitteto, Astione dall’ „*urbs quae in Orientis partibus fecerat*”; 369-372 circa: cristiani dalla *Gothia*

7.3. *esilio nella Scythia Minor imposto ad alcuni cristiani dalle autorità imperiali pagane*: 323-324 circa: Gordiano di Paflagonia, Macrobio, Massimo (?) dalla *Cappadocia* → Tomi

7.4. *esilio nella propria provincia*: 368-369 circa: Bretanio di Tomi (?)

7.5. *esilio oltre i confini della provincia*: 368-369 circa: Bretanio di Tomi (?)

7.6. *esilio di alcuni eretici o scismatici nella provincia della Scythia Minor*: 350 circa: Audio (Audios, Uda) di Edessa; 385 circa: Eunomio di Cizico († 394)

8. *Pellegrinaggio*:

8.1. *pellegrinaggio extra-provinciale*: *Aegyptus, Syria Palaestina, Asia Minore*

8.2. *pellegrinaggio interprovinciale*: *loca sancta* provinciale

„Itinerari ecclesiastici” vengono denominate le forme di mobilità finalizzate ad azioni di natura ecclesiastica, per esempio, relazioni con altre eparchie e con centri dell’autorità della Chiesa universale, la partecipazione ai *concilia*, contatti tra vescovi locali e governanti, corrispondenza, trasferimenti di reliquie, viaggi a fini spirituali, come per esempio, il pellegrinaggio ecc. Verranno esclusi i viaggi a fini „profani”, i viaggi per interessi militari, commercio, servizi amministrativi, spostamenti arbitrari, prigionia ecc. Quindi, il nostro obiettivo è di realizzare una classifica degli itinerari a fine religioso della provincia *Scythia Minor*; una classifica che per altri territori, più ricchi dal punto di vista delle fonti, è stata già realizzata<sup>1</sup>, fatto che ha

<sup>1</sup> I. Achilli, *Circumcelliones: appunti sul fenomeno del „monachesimo” itinerante*, in A. Akerraz, P. Ruggeri, A. Siraj, C. Vismara (a cura di), *L’Africa romana. Mobilità delle*

reso necessario lo studio del fenomeno anche per la provincia di cui stiamo parlando, per la creazione di un quadro completo della vita cristiana della regione<sup>2</sup>.

Gli itinerari religiosi in e verso la Scythia Minor vengono classificati sia in funzione dello *status* delle persone, cioè consacrati (vescovi, monaci, persone a servizio di un'autorità ecclesiastica) o semplici credenti, sia in funzione della destinazione del viaggio, cioè fuori o dentro i confini della provincia.

Combinando poi i due criteri abbiamo realizzato la seguente tipologia dei viaggi ecclesiastici svolti nella Scythia Minor e che avevano quale destinazione o quale punto di partenza questa provincia:

### **1. Missioni di amministrazione della vita religiosa dell' eparchia.**

Si tratta di viaggi effettuati soprattutto dai vescovi, aventi quale fine l'ordinazione di vescovi e preti, le celebrazioni di feste locali, le inaugurazioni di chiese ecc. Per la Scythia Minor, le informazioni su tali aspetti sono poche.

**1.1. visitationes.** In questa provincia danubiana viene attestata solo la visita di Evangelico di Tomi (- 303/4 -) nella città di Halmyris (*in Almiridensium civitatem*<sup>3</sup>; *in urbem Almiridensium*<sup>4</sup>) ai tempi dell'imperatore Diocleziano (*temporibus Diocletiani*<sup>5</sup>; *temporibus Diocletiani tyranni*<sup>6</sup>). È lì che erano stati martirizzati, qualche giorno prima, i cristiani orientali Epitteto ed Astione (*pertulerunt autem martyrium Sancti atque athletae Christi, Epictetus presbyter et Astion monachus in Almiridensium civitate*)<sup>7</sup>. Il prelato si era

---

*persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano. Atti del XVI convegno di studio, Rabat, 15-19 dicembre 2004, Roma, 2006, 923-934; R. Kaabia, La typologie du mouvement des personnes dans la correspondance de Cyprien de Carthage, ibidem, 935-944; R. Arcuri, Agostino e il movimento dei pellegrini verso l'Africa romana, ibidem, 945-958.*

<sup>2</sup> Sul cristianesimo nella Scythia Minor, E. Popescu, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, București, 1994; N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997, 214-224, 234-282, 364-405.

<sup>3</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, III, 26 (FHDRCh, 788-789).

<sup>4</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, IV, 47 (FHDRCh, 792-793).

<sup>5</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, I, 1 (FHDRCh, 784-785).

<sup>6</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, IV, 49 (FHDRCh, 792-793).

<sup>7</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, IV, 49 (FHDRCh, 792-793). Sulla problematica del martirio dei due cristiani (l'origine dei credenti, la data, l'autore e il momento della composizione del martirio, il valore delle sue informazioni, il *martyrion* dedicato a loro ecc.), vedi J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, 171; N. Vornicescu, *Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi «Pătımirea sfinților Epictet și Astion» (de la cumpăna secolelor III-IV)*, Craiova, 1990, 5-66; E. Popescu, *op. cit.*, 92-99; N. Zugravu, *op. cit.*, 217, 224; idem, *Regiunea*

informato sul martirio dei due ed aveva battezzato i genitori di Astione<sup>8</sup>. Secondo la *Passio*, dopo otto giorni trascorsi a Halmyris, il prelato andò „in un'altra città, vicina a quella” (*in aliam civitatem, quae in proximo habetur, remeavit*)<sup>9</sup>, il cui nome però non viene precisato. Il fine di questo viaggio deve essere stato l'organizzazione dal punto di vista gerarchico e culturale dei nuovi nuclei cristiani sotto la sua giurisdizione<sup>10</sup> perché, in base alle informazioni del documento precisato, il prelato era il vescovo dell'intera provincia (*Cujus provinciae tunc Pontifex et Praepositus sanctarum Dei ecclesiarum, beatissimus Evangelicus habebatur*)<sup>11</sup>.

**1.2. *translatio caerimoniae*.** In questo caso ci interessa il trasferimento di alcune feste da Tomi in altri centri religiosi provinciali, ciò che presuppone la presenza del vescovo di Tomi o la presenza nella capitale dell'eparchia dei preti di altre città. Ci colpisce la somiglianza tra i calendari di Tomi, Dinogetia, Axiopolis e Noviodunum, dove si osserva l'esistenza di alcune feste comuni dedicate agli stessi martiri. Come abbiamo già dimostrato altrove, tutti questi santi martiri menzionati in *Anxiopoli*, *Nividuno* (*Niveduno*, *civitate Niveduno*, *Noviduno*, *Noviduno civitate*, *Novioduno*, *Leviduno*), in *Denecutia* o chiamati, per errore, *Denegotia* (*Denegothia*), *Digna* (*Pigra*), *Cotia* (*Chottia*) (quindi la località *Dinogetia*)<sup>12</sup> – provengono da Tomi. Que-

---

*Gurilor Dunării și Asia Mică în secolele IV-VI*, *MemAnt*, 22, 2001, 473-474; idem, in *FHDRCh*, 785; N. Dănilă, *Martyrologium Daco-Romanum*, București, 2003, 34, 44, 71; M. Zahariade, *The Halmyris Episcopal Basilica and the Martyrs' Crypt*, *Il Mar Nero*, 5, 2001/2003, 143-168; idem, *A Historical Commentary to a Hagiographic Text: Passio Epicteti presbyteri et Astionis monachi*, in *The Christian Mission on the Romanian Territory during the First Centuries of the Church*, Constanța, 2009 (*Pontica Christiana* 1), 83-111; M. Zahariade, O. Bounegru, *The Basilica Episcopalis and the Martyrs' Tombs from Halmyris*, in *Studia historica et theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, Iași, 2003, 157-162; idem, *Despre începuturile creștinismului la Dunărea de Jos: Martyrium-ul de la Halmyris*, in *Izvoarele creștinismului românesc*, Constanța, 2003, 115-126; V. H. Baumann, *Sângele martirilor*, Constanța, 2004, 48-49, 55-58.

<sup>8</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, IV, 47 (*FHDRCh*, 792-793).

<sup>9</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, IV, 47 (*FHDRCh*, 792-793).

<sup>10</sup> N. Zugravu, in *FHDRCh*, 75-76.

<sup>11</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, III, 26 (*FHDRCh*, 788-789). Su Evangelico, J. Zeiller, *op. cit.*; E. Popescu, *op. cit.*, 201-202, 214; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 184, 238, 261; idem, in *FHDRCh*, 76-78; I. Holubeanu, *Despre aria misionară a Sfântului Episcop Mucenic Ephraim*, *Pontica*, 40, 2007, 423.

<sup>12</sup> *FHDR*, II, 718-719 (*ASS*, Oct. I, 30); *FHDRCh*, 400-415 (*Martyrologium Hieronymianum*), 650-657 (*Beda il Venerabile, Martyrologium*), 698-699 (*Adone di Vienne, Martyrologium*), 708-711 (*Usuardo, Martyrologium*), 730-733 (*Notkero Balbulo, Martyro-*

sto trasferimento dimostra l'autorità giurisdizionale del vescovato di Tomi, consolidata all'inizio del VI secolo, momento della creazione nella Scythia Minor di altri 14 vescovati subordinati a quello di Tomi, diventato arcivescovado e chiesa metropolitana<sup>13</sup>.

Possiamo supporre che le missioni dei vescovi di Tomi nelle province, missioni destinate all'amministrazione delle comunità suffraganee, erano molto più numerose, soprattutto nei momenti di crisi. Una legge del 480 dell'imperatore Zenone (476-491) non lascia alcun dubbio in proposito: vi si diceva che „le sante chiese sotto l'egida della città di Tomi dell'eparchia degli sciti... sono continuamente scosse dalle incursioni dei barbari, o sono tanto martoriate dalla povertà da non poter essere aiutate altrimenti che con l'aiuto del reverendo vescovo di Tomi, la città residenziale civile” (*vel alias egestae adflictae servari aliter non possum, nisi id fiat providentia beati episcopi Tomis, quae etiam caput gentis est*)<sup>14</sup>. Lo storico Sozomeno conferma, in un certo senso, questo aspetto, quando riferisce la presenza del vescovo Teotimo I di Tomi (390 circa – 407 circa) nella parte settentrionale della diocesi durante le invasioni degli Unni e le trattative con loro<sup>15</sup>.

## 2. La partecipazione ai concili

**2.1. la partecipazione ai concili universali.** Secondo i documenti, la partecipazione dei vescovi della *Scythia Minor* ai concili ecumenici nei secoli IV-VI è stata sincopata, per ragioni su cui non insisteremo; i documenti menzionano i seguenti fatti: al primo concilio di Nicea (325), che ha condannato l'eresia ariana, è possibile che sia stato presente un *Ignotus (?)*<sup>16</sup>; al

*logium*), 780-781 (*Martyrologium Romanum*), 816-817 (Floro, *Martyrologium*); N. Dănilă, *op. cit.*, *passim*.

<sup>13</sup> N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 216-217.

<sup>14</sup> *CI*, I, 3, 35 (36), 2.

<sup>15</sup> Sozom., *HE*, VII, 26, 7-8 (*FHDRCh*, II, 228-229). Anche *infra*.

<sup>16</sup> La partecipazione di un vescovo della *Scythia Minor* al primo concilio ecumenico di Nicea non è certa perché, tra i partecipanti non c'è il nome del prelato di *Tomis* (*FHDRCh*, 170-177). Comunque, non può essere esclusa la presenza del vescovo di *Tomis*, idea sostenuta dagli storici contemporanei che invocano una notizia di Eusebio di Cesarea in *Vita Constantini* (III, 7 1), secondo cui „dal gruppo non mancava quello degli sciti” (οὐδὲ Σκύθης ἀπελιμπάνετο τῆς χορείας) (*FHDRCh*, 166-167) (anche Gel. Cyz., *HE*, II, 5) (*FHDRCh*, 496-497). Noi abbiamo sostenuto l'idea, condivisa anche da altri storici (vedi, per esempio, J. Zeiller, *op. cit.*, 171-172), secondo la quale lo „scita” menzionato da Eusebio sarebbe un vescovo esterno all'Impero, il vescovo dei goti; la nostra dimostrazione si fonda sul confronto fra la lista delle province di Eusebio con quella menzionata dagli storici Socrate (*HE*, I, 13, 12) (*FHDRCh*, 384-385), Gelasio di Cizico (*HE*, II, 27; 36) (*FHDRCh*, 496-499) e Cassiodoro (*HE*, II, 1) (*PSB* 75, 82), fatto confermato anche dalle liste di partecipanti conservate in diversi documenti pubblicati di recente (vedi, soprattutto,



secondo concilio ecumenico di Costantinopoli (381), dove è stata discussa l'eresia di Macedonio – Gerontio (Terennio, Terentio) (- 381 -)<sup>17</sup>, diventato per questo uno dei garanti dell'ortodossia dell'Oriente, accanto a Nettario di Costantinopoli, Timoteo I di Alessandria, Pelagio di Laodicea, Diodoro di Tarso, Amfilochio d'Iconio, Ottimo d'Antiochia, Elladio di Cesarea, Otreio di Melitene, Gregorio di Nissa e Martirio (Marmario) di Marcianopoli<sup>18</sup>; al terzo sinodo generale di Efeso (431), dedicato all'eresia nestoriana – Timoteo (- 431 -), che ha firmato la *Sententia depositionis contra Nestorium data dall'Actio prima*, il *Synodi decretum de fide* dall'*Actio sexta* e la *Contestatio directa beato Cyrillo* (il 21 giugno 431)<sup>19</sup>; al quarto sinodo universale di Calcedonia (451), dove viene discussa l'eresia di Eutiche (monofisismo), secondo Vitalien Laurent la presenza di Alessandro (448-452), vescovo di Tomi, è incerta, anche se la sua firma è presente sui documenti dell'assemblea del 13 ottobre 451 (*Actio secunda*) che condannava Dioscoro di Alessandria († 454), uno degli artefici del *latrocinium Ephesinum* del 449<sup>20</sup>; infine, nei documenti del quinto concilio ecumenico di Costantinopoli del 553 viene nominato anche il vescovo Valentiniano di Tomi (- 550, 553 -), ma non si sa con certezza se questo vescovo ha veramente preso parte alle riunioni<sup>21</sup>.

**2.2. la partecipazione ai concili locali.** Diversi documenti ecclesiastici menzionano la partecipazione del vescovo Teotimo I di Tomi (390 circa – 407 circa), nota personalità del tempo, incluso da Girolamo fra le per-

---

V. Ruggieri, *The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mar din Syriac. 7 (olim Mardin Orth. 309/9)*, OCP 59/2, 1993, 327-342; FHDRCh, 170-177) – N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 239, 263; idem, *Regiunea Gurilor Dunării... cit.*, 480-482; idem, *O notă despre episcopul „scit” participant la Conciliul de la Nicaea (325)*, Tyragetia, Chişinău, s.n., 2 (17), 2008, 1, 293-296; idem, in FHDRCh, 71-74.

<sup>17</sup> FHDRCh, 224-227.

<sup>18</sup> CTh, XVI, 1, 3 (FHDRCh, 376-381); Sozom., HE, VII, 9, 5-7 (FHDR, II, 226-227); J. Zeiller, *op. cit.*, 172, 337-338, 600; E. Popescu, *op. cit.*, 116-118, 152, 203, 214, 227-228; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 241, 264.

<sup>19</sup> FHDRCh, 358-375; J. Zeiller, *op. cit.*, 172, 600; E. Popescu, *op. cit.*, 212, 214; N. Zugravu, *op. cit.*, 365, 387; idem, in FHDRCh, 119-120; M. G. Guillén Pérez de Ploch, *Hombres de fe, hombres políticos. El Concilio de Éfeso (431) y sus participantes*, A&Cr, 18, 2001, 89, 121, 124, 147, 227, 316, 330.

<sup>20</sup> FHDRCh, 418-419; J. Zeiller, *op. cit.*, 360; V. Laurent, *La Scythie Mineure fût-elle représentée au Concile de Chalcedoine?*, Etudes byzantines, 3, 1945, 115-123; E. Popescu, *op. cit.*, 212; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 365, 387; idem, in FHDRCh, 120-121.

<sup>21</sup> FHDR, II, 400-401; J. Zeiller, *op. cit.*, 173, 600; E. Popescu, *op. cit.*, 214; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 366, 389-390.

sonalità illustri della Chiesa<sup>22</sup>, a due sinodi svolti nei primi anni del V secolo a causa del vescovo di Costantinopoli, Giovanni Crisostomo (398-403). Il primo ebbe luogo a Costantinopoli nel 400 o 401-402, convocato per chiarire la situazione delle eparchie della diocesi d'Asia, sulla quale l'intrepido vescovo della Capitale aveva esteso il suo controllo<sup>23</sup>. Palladio (364-431 circa) ed *Acta Sanctorum* menzionano Teotimo di Scythia tra i personaggi presenti alla riunione vescovile<sup>24</sup>. Lo stesso prelato ha partecipato nel settembre 403 al concilio di *Ad Quercum*, sulla riva del Bosforo, *in causa Chrysostomi*, il quale era accusato di aver alienato chiese a favore dei barbari, di aver superato i limiti giurisdizionali per avere ordinato vescovi in altre province, e di aver sostenuto l'origenismo<sup>25</sup>. Il vescovo della Scythia Minor, intimo del gerarca, con l'aiuto del quale aveva ricevuto, probabilmente, il rango di metropolita<sup>26</sup>, ha preso la difesa del patriarca.

Ad un concilio svolto a Costantinopoli nel 448, dedicato all'eresia di Eutiche, ha partecipato anche Alessandro (448-452), che ha firmato la con-

<sup>22</sup> *FHDR*, II, 186-187 (Hier., *Vir. ill.*, CXXXI), 228-229 (Sozom., *HE*, VII, 26, 6-9), 710-711 (*ASS*, Apr., 2, 753); *PSB* 11, 342-351; *FHDRCh*, 386-387 (Socr., *HE*, VI, 12, 6), 418-419 (*Epistola archimandritarum ad Chalcedonense Concilium*), 594-595 (Facondo di Ermiana, *Pro defensione trium capitularum*, VIII, 7, 7), 776-777 (*Martyrologium Romanum*); J. Zeiller, *op. cit.*, 172, 600; E. Popescu, *op. cit.*, 118-123, 203, 214, 228; N. Zugravu, *op. cit.*, 241-243, 264-265.

<sup>23</sup> Mansi, 3, col. 691-692; Pallad., *Dial.*, XIII-XV (*Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relațiile istoricilor bisericești Paladie, Teodoret al Trimitundei, Socrates, Sozomen și Fer. Teodoret al Cirului*, a cura di C. Chișescu, București, 2001, 94-108); Socr., *HE*, VI, 11; 15, 8 (*SC* 505, 304-315, 326-327); Sozom., *HE*, VIII, 6 (*SC* 516, 262-267); Theod., *HE*, V, 28, 2 (*PSB* 44, 236); Cassiod., *HE*, X, 4 (*PSB* 75, 396); R. Janin, *Constantinople*, II. *Patriarcat grec*, *DHGE*, XIII, col. 640; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, préface de P. Lemerle, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1984, 465-469; J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop*, London, 1995, 164-176.

<sup>24</sup> Pallad., *Dial.*, XIII, 150-156 (*FHDRCh*, 336-337); *ASS*, Apr., II, 753 (*FHDR*, II, 710-711); E. Popescu, *op. cit.*, 120.

<sup>25</sup> Mansi, 3, col. 1141-1148; Ioann. Chrys., *Ep.* (*FHDRCh*, 296-297); Pallad., *Dial.*, VIII (*Viața Sfântului Ioan Gură de Aur...*, 60-68); Socr., *HE*, VI, 15 (*SC* 505, 324-329); Sozom., *HE*, VIII, 17 (*SC* 516, 304-311); Theod., *HE*, V, 34, 3 (*PSB* 44, 240); Cassiod., *HE*, X, 13 (*PSB* 75, 405-406); J. N. D. Kelly, *op. cit.*, 225-228; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 2001, 198-216.

<sup>26</sup> Pallad., *Dial.*, XIII, 150-156 (*FHDRCh*, 336-337); E. Popescu, *op. cit.*, 131; N. Zugravu, *op. cit.*, 241-243, 264-265; idem, in *FHDRCh*, 83, 87-91.

danna del promotore del monofisismo con il titolo *reverendissimus episcopus Tomitanorum civitatis provinciae Scythiae*<sup>27</sup>.

Infine, ad un'altra riunione sinodale di Costantinopoli del 520, per l'elezione del patriarca Epifanio (520-535), la provincia tra il Danubio Inferiore e il Mar Nero fu rappresentata da Paterno (498-520), il quale, con il titolo *misericordia Dei episcopus provinciae Scythiae metropolitanus*, firmò la *relatio synodi* mandata il 9 settembre 520 da alcuni prelati al papa Ormisda (514-523)<sup>28</sup>.

**3. Viaggi in grandi centri ecclesiastici**, aventi soprattutto quale fine la discussione e il chiarimento di alcuni problemi di natura teologica. Secondo documenti ecclesiastici, nel 402, due sinodi locali – l'uno in Cipro, convocato e presieduto da Epifanio di Constanza (*Salamina*) (315-403), l'altro in Egitto, sotto la presidenza di Teofilo di Alessandria (385-412) – condannarono l'origenismo<sup>29</sup>. Arrivato a Costantinopoli (aprile-maggio 403), il primo chiese ai vescovi presenti nella Capitale di firmare gli atti di condanna dei libri di Origene<sup>30</sup>; uno di questi era Teotimo I di Tomi (390 circa – 407 circa), che rifiutò<sup>31</sup>, tenendo presente il fatto che neanche Giovanni Crisostomo aveva preso in considerazione la richiesta di Epifanio<sup>32</sup>.

Siamo meno sicuri della presenza a Calcedonia nel 452 del vescovo Alessandro, dove avrebbe sottoscritto tutti i documenti del quarto sinodo universale che non aveva firmato nel 451<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> *FHDRCh*, 396-397; J. Zeiller, *op. cit.*, 173, 359; E. Popescu, *op. cit.*, 154, 212; N. Zugravu, *Geneza...* cit., 365, 387.

<sup>28</sup> Papa Ormisda, *Ep. CCXXXIII*, 13 (*FHDRCh*, 542-545); J. Zeiller, *op. cit.*, 173, 384, 600; E. Popescu, *op. cit.*, 131, 212; N. Zugravu, *op. cit.*, 365, 387.

<sup>29</sup> Epiph., *Anc.* 82 (Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, a cura di O. Coman, D. Mîrșanu, A. Muraru, Polirom, Iași, 2007, 252-253); Pall., *Dial.*, VI-VII (*Viața Sfântului Ioan Gură de Aur...*, 56-57); Ioann. Cass., *Conl.*, X, 2, 2-3 (Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, a cura di D. Popescu, București, 2004, 249-250); Socr., *HE*, VI, 7; 10 (*SC* 505, 288-295, 302-305); Sozom., *HE*, VIII, 11; 14, 1-5 (*SC* 516, 282-285, 292-295); Cassiod., *HE*, X, 7; 10 (*PSB* 75, 398-400, 402); N. Tsirpanlis, *The Origenistic Controversy in the Historians of the fourth, fifth and sixth Centuries*, *Augustinianum*, 26, 1986, 177-183; F. Fatti, 'Eretico, condanna Origene': *conflitti di potere ad Alessandria nella tarda Antichità*, *AnnSE*, 20, 2003, 383-435.

<sup>30</sup> Socr., *HE*, VI, 12 (*SC* 505, 314-317); Sozom., *HE*, VIII, 14 (*SC* 516, 296-299); Cassiod., *HE*, X, 11-12 (*PSB* 75, 403-404).

<sup>31</sup> Socr., *HE*, VI, 12, 4-7 (*SC* 505, 316-316 = *FHDRCh*, 384-387); Sozom., *HE*, VIII, 14, 8 (*SC* 516, 296-297 = *FHDRCh*, 390-391); Cassiod., *HE*, X, 11 (*PSB* 75, 403).

<sup>32</sup> Socr., *HE*, VI, 14, 2 (*SC* 505, 320-321); Sozom., *HE*, VIII, 14, 9 (*SC* 516, 297-298); *HE*, X, 10; 12 (*PSB* 75, 402, 404).

<sup>33</sup> Vide *supra*.

Un itinerario più complesso partendo dalla Scythia Minor è quello effettuato all'inizio del VI secolo dai cosiddetti „monaci sciti”. Come si sa, questi sono intervenuti nelle polemiche tra duofisiti e monofisiti, proponendo la formula teopaschita *unus de Trinitate passus est* (*unus de Trinitate crucifixus; unus de Trinitate passus est carne pro nobis*), parte dal tentativo di imporre come corretto un altro sintagma – „Cristo è uno della Trinità (*unus de Trinitate*)”<sup>34</sup>. Non avendo trovato appoggio da parte dei vescovi della provincia, che avevano quale capo il metropolita Paterno di Tomi (498-520)<sup>35</sup>, cercarono sostegno per la loro teologia nei principali centri della Chiesa universale. A Costantinopoli, dove avevano suscitato l'interesse dell'autorità imperiale sin dal 514-515<sup>36</sup>, esposero la loro dottrina tanto oralmente quanto per iscritto nel 519 (l'abate Giovanni Massenzio, uno dei loro capi, scrisse il *Libellus fidei*)<sup>37</sup>, ma senza ricevere risposte positive dal patriarca Giovanni II (518-520) o dai legati pontifici<sup>38</sup>. Nello stesso anno viene confermata la presenza nella Capitale del vescovo Paterno (498-520), il quale, „in una riunione pubblica” (*in conventu publico*), si era riconciliato, grazie all'intervento dell'imperatore Giustiniano I (518-527), con il generale insorto Vitaliano, sostenitore dei monaci sciti, ma non era riuscito a mettersi

<sup>34</sup> Horm., *Ep.* 188, 2 (15.X.519) (*FHDR*, II, 326-327); 216, 6 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 328-329); 217, 7 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 330-331); 224, 5 (15.X.519) (*FHDR*, II, 332-333); *CCSL* LXXXX A, *passim*; *FHDRCh*, 548-561 (*Responsio Maxenti*<i>), 574-581 (Trifolius, *Ep.*); N. Zugravu, *Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I*, Iași, 1999, 106-113; idem, in *FHDRCh*, 123-124, 547 (bibliografia); O. Mazal, *Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des Byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert*, Köln-Weimar-Wien, 2001, 37-38; D. Stăniloae, *Introdúcere*, in *Scrieri ale «călugărilor sciti» daco-romani din secolul al VI-lea*, a cura di D. Stăniloae, N. Petrescu, D. Popescu, Craiova, 2006, 5-85.

<sup>35</sup> Horm., *Ep.* 217, 5-6 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 330-331); N. Zugravu, in *FHDRCh*, 123.

<sup>36</sup> Horm., *Ep.* 107, 109 (*FHDR*, II, 322-325).

<sup>37</sup> Horm., *Ep.* 224, 11 (15.X.519) (*FHDR*, II, 332-333); su Giovanni Massenzio e la sua opera vedi E. Popescu, *op. cit.*, 231-232; J. Meyendorff, *Cristos în gândirea creștină răsăriteană*, a cura di N. Buga, București, 1997, 75, 77-78; O. Mazal, *op. cit.*, 439-440; D. Stăniloae, *op. cit.*, 32-79; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 549, n. 2.

<sup>38</sup> Horm., *Ep.* 187, 2 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 324-327); 217, 6-7 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 30-331); 224 (15.X.519) (*FHDR*, II, 332-333); Fr. Glorie, *Prolegomena*, in *CCSL* LXXX A, XXIV-XXXIV; M. Salamon, *Mnisi scytyjscy w Konstantynopolu (519-520 r.)*, *BP*, 1, 1984, 325-338; J. Spiegel, *Formula Iustiniani. Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen (Codex Iustinianus I 1, 5-8)*, *OS*, 44, 1995, 107-111; D. Stăniloae, *op. cit.*, 11-12; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 123.

d'accordo con gli inflessibili monaci<sup>39</sup>. Di conseguenza, questi andarono a Roma, dove, tra 519-520, perorarono, a volte con veemenza, la giustezza della loro formula davanti a papa Ormisda (514-523) e *in publicum... circa regum etiam statuas*<sup>40</sup>; persuaso che la formula dei monaci sciti dividesse la Trinità, essendo nestoriana ed eretica, il papa infine li cacciò via da Roma all'inizio di agosto del 520<sup>41</sup>. Ritornati a Costantinopoli verso settembre del 520<sup>42</sup>, i monaci riuscirono a convincere il patrizio Giustiniano, il quale, diventato poi imperatore, nel 533 e poi nel 551, accettò come giusta la dottrina teopaschita; il quinto concilio ecumenico di Costantinopoli del 553 introdurrà la formula dei monaci sciti nel dogma cristiano – *Si qui non confitetur Dominum nostrum Iesum Christum, qui crucifixus est carne, Deum esse verum, et Dominum gloriae, et unum de sancta Trinitate, talis a.e.*<sup>43</sup>.

#### 4. *Epistulae*

Siccome risulta difficile stabilire una differenza netta tra la corrispondenza spedita e quella ricevuta dai vescovi della Scythia Minor, faremo una classifica in più dossiers.

**4.1. „Il dossier Saba il goto”.** I primi messaggi spediti dalla Scythia Minor che vengono menzionati dai documenti si riferiscono alle persecuzioni scatenate nella *Gothia* negli anni 369-372 dal re Atanarico, sullo sfondo delle relazioni tese con l'Impero Romano dopo i conflitti del 367-369<sup>44</sup>. Il

<sup>39</sup> Horm., *Ep.* 216, 5-6 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 328-329); 217, 6-11 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 330-331); 224, 6 (15.IX.519) (*FHDRCh*, 542-543); Fr. Glorie, *op. cit.*, XXVI-XXVII; D. Stăniloae, *op. cit.*, 10-13; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 123-124.

<sup>40</sup> Horm., *Ep.* 187, 2 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 324-327); 188, 4 (15.X.519) (*FHDR*, II, 326-327); 189 (2.IX.519) (*FHDR*, II, 327-329); 190 (2.IX.519) (*FHDR*, II, 328-329); 216, 6 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 328-329); *Ep.* 217, 6 (29.VI.519) (*FHDR*, II, 330-331); 227, 6 (3.XII.319) (*FHDR*, II, 332-333); 231 (13.VIII.520) (*FHDR*, II, 332-335); Maxent., *Adu. ep. Horm.* (*FHDRCh*, 548-561); Fr. Glorie, *op. cit.*, p. XXXVI; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 124.

<sup>41</sup> Horm., 231, 9 (13.VIII.520) (*FHDR*, II, 334-335); Maxent., *Adu. ep. Horm., Responsio*, VI; XX (*FHDRCh*, 548-541); N. Zugravu, in *FHDRCh*, 124.

<sup>42</sup> Maxent., *Adu. ep. Horm., Responsio*, VI (*FHDRCh*, 548-549); D. Stăniloae, *op. cit.*, 15-16; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 549, n. 5.

<sup>43</sup> *CI*, I, 1, 5, 8; 1, 8, 14; *COD*, 118; Fr. Glorie, *op. cit.*, XXXVIII-XXXIX; J. Meyendorff, *op. cit.*, 73-98; D. Stăniloae, *op. cit.*, 16-31; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 125.

<sup>44</sup> *FHDR*, II, 10-11 (*Hier., Chron.*, a. 369), 174-175 (*Epiph., Pan. haer.*, 70, 15, 4), 194-195 (*Oros.*, VII, 32, 9), 212-213 (*Aug., Civ.*, XVIII, 52), 218-219 (*Socr., HE*, IV, 33, 7), 706-707 (*ASS, ian.* II, 261), 710-715 (*ASS, apr.* II, 2-8), 720-721 (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*), 722-727 (*Passio S. Nicetae*); *FHDRCh*, 328-330 (*Kalendarium Gothicum*), 452-455 (*Prospero di Tiro, Chron.*, a. 370), 746-747 (*Calendar palestiniano-georgian, Sept.* 15), 750-751 (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*), 752-753 (*Appendix*),

destinatario era il vescovo Basilio di Cesarea, situazione per niente casuale, visto che tra i cristiani della regione nord-danubiana controllata dai goti c'erano, sin dalla metà del III secolo, numerosi nuclei di cristiani originari della provincia microasiatica<sup>45</sup>. Si tratta, prima di tutto, di una lettera del 373, non pervenuta, di Giunio Sorano, *dux Scythiae*, originario della Cappadocia e imparentato con Basilio<sup>46</sup>, che informava il vescovo di Cesarea sulle persecuzioni del suddetto territorio<sup>47</sup>, e un'altra del 374, che accompagnava le reliquie del martire Saba, scritta da un ecclesiastico della Scythia, il vescovo Bretanio di Tomi (- 368/9 -)<sup>48</sup>, anche lui oriundo di Cappadocia<sup>49</sup>, o, secondo Constantine Zuckerman, da un „monaco e prete” („μονάζον καὶ πρεσβύτερος”) chiamato Ascolio; il mittente avrebbe scritto anche la *Passio s.*

---

794-795 (ASS, 20 ianuarie), 796-797 (ASS, 26 martie); Sozom., *HE*, VI, 37, 12-14 (SC 495, 452-453); *Actele martirice*, a cura di I. Rămureanu, București, 1982, 311-328; H. Wolfram, *Histoire des Goths*, traduit de l'anglais par F. Straschitz et J. Mélu, préface de P. Riché, Paris, 1980, 82-83, 95-97; E. Popescu, *op. cit.*, 85-87, 167, 170-171, 223-224; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 335; N. Dănilă, *op. cit.*, 16, 24, 28, 29, 30, 52, 53, 56, 57, 59, 72-75; V. H. Baumann, *op. cit.*, 77-82; M. Guidetti, *Vivere tra i barbari. Vivere con i romani. Germani e arabi nella società tardoantica IV-VI secolo d.C.*, Milano, 2007, 72-75; M. Girardi, *Saba il goto: martire di frontiera*, testo, traduzione e commento del dossier greco, Iași, 2009; vedi anche *infra*.

<sup>45</sup> Greg. Thaum., *Ep. can.*, V; VII (FHDRCh, 154-157); Basil., *Ep. 164*, 2 (PSB 12, 356 = M. Girardi, *op. cit.*, 38-42); Philostorg., *HE*, II, 5 (FHDR, II, 200-201); Comm., *Carm.*, 807-820 (FHDRCh, 158-161); J. Zeiller, *op. cit.*, 408; H. Wolfram, *op. cit.*, 91; E. Popescu, *op. cit.*, 158-161; N. Zugravu, *op. cit.*, 185, 331, 349 (n. 149); idem, *Regiunea Gurilor Dunării...cit.*, 469-470; E. Prinzivalli, *L'arianesimo: la prima divisione fra i romani e la prima assimilazione dei popoli germanici*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, 24-30 aprile 2003, I, Spoleto, 2004, 47-48; M. Girardi, *Basilio di Cesarea, la passio di S. Saba «il Goto» e la propagazione del cristianesimo nella regione del Basso Danubio fra III e IV sec.*, in *Italia e Romania. Storia, Cultura e Civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)*, a cura di S. Santelia, Bari, 2004, 160, 170-171; I. G. Coman, *Sfântul Vasile cel Mare și Biserica din Gothia. Despre misionarii capadocieni în Scythia Minor și în Dacia*, in *Studia Basiliana* 2, București, 2009, 34-35.

<sup>46</sup> PLRE I, 848 (Iunius Soranus 2); M. Girardi, *Saba il goto...*, 25.

<sup>47</sup> Basil., *Ep. 155* (FHDR, II, 88-89 = M. Girardi, *Saba il goto...*, 28-31); M. F. Cricovean, *Destinatarii și problematica scrisorilor vasiliene*, Deva, 2007, 167-169; I. G. Coman, *op. cit.*, 35-37; Ș. Alexe, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul românesc în secolul al IV-lea*, in *Studia Basiliana* 2, 50; M. Girardi, *Basilio di Cesarea... cit.*, 158-159; idem, *Saba il goto...*, 26, 107 (n. 153).

<sup>48</sup> Vide *infra*.

<sup>49</sup> Fatto dedotto dall'*Epistola 165* di Basilio (M. Girardi, *Saba il goto...*, 50-51).

*Sabae Gothi* spedita nella stessa occasione<sup>50</sup>; nemmeno questa epistola si è conservata, ma la sua esistenza può essere dedotta dai messaggi di ringraziamento spediti da Basilio dopo aver ricevuto le spoglie del martire<sup>51</sup>.

Basilio di Cesarea rispose alle lettere ricevute dalla Scythia nel contesto menzionato con due epistole, in cui esprimeva la sua gioia per aver ricevuto le reliquie del testimone di Cristo. Si tratta delle lettere 164 e 165 (scritte nel 374), appartenenti al *corpus* epistolare di Basilio<sup>52</sup>, e ritenute indirizzate al vescovo Ascolio di Tessalonica († 383), ma gli studiosi hanno dimostrato che erano destinate al vescovo Bretanio di Tomi (- 368/9 -)<sup>53</sup>. Come abbiamo già detto, Constantine Zuckerman lo aveva identificato con un monaco e prete chiamato Ascolio<sup>54</sup>. Ioan Coman ha formulato l'ipotesi che il destinatario era un successore di Bretanio di Tomi chiamato Ascolio<sup>55</sup>.

**4.2. „Il dossier monofisita”.** L'autorità imperiale non ha sempre avuto un ruolo costruttivo nella complicata polemica che ha tormentato la Chiesa dopo il quarto concilio ecumenico di Calcedonia del 451<sup>56</sup>, come si può os-

<sup>50</sup> Su Bretanion come autore della *passio*, J. Zeiller, *op. cit.*, 431; E. Popescu, *op. cit.*, 86, 112-116; idem, *Cine a fost autorul actului martiric al Sfântului Sava „Gotul”? Considerații pe marginea unei ipoteze*, *Pontica* 33-34, 2000-2001, 516, 518-523; idem, *Qui est l'auteur de l'acte du martyre de saint Sabas „le Goth”? Quelques considérations autour d'une nouvelle hypothèse*, *Études byzantines et post-byzantines*, IV, Iași, 2001, 8, 11-17; idem, *Sfinții Vasile cel Mare, Bretanion de Tomis și martiriul sfântului Sava „Gotul”*, in *Studia Basiliiana* 2, 67-77; M. Girardi, *Basilio di Cesarea...*, 163-169; idem, *Saba il goto...*, 13, 47, 53-54. Su Ascolio *monachos* come autore, C. Zuckerman, *Cappadocian Fathers and the Goths. A Scythian Presbyter Ascholiis, the Biographer of St. Sabas*, *T&MByz* 11, 1991, p. 473-479.

<sup>51</sup> Vedi *infra*.

<sup>52</sup> Basil., *Ep. 164-165 (FHDR, II, 88-89; PSB 12, 355-357; M. Girardi, op. cit., 36-45, 48-51)*.

<sup>53</sup> E. Popescu, *Christianitas...*, 86-87, 112-116, 227; idem, *Considerații...*cit., 518; idem, *Sfinții Vasile cel Mare...*cit., 63-67; M. F. Cricovean, *op. cit.*, 170-176; Ș. Alexe, *op. cit.*, 50-53; M. Girardi, *Basilio di Cesarea...* cit., 159-160; idem, *Saba il goto...*, 33, 47; M. O. Cătoi, *Tomisul și martirii din Gothia danubiană. Considerații pe marginea Epistolelor 164 și 165 ale Sfântului Vasile cel Mare*, in *Studia Basiliiana* 3, București, 2009, 1-23.

<sup>54</sup> C. Zuckerman, *op. cit.*; la critica di questa opinione in E. Popescu, *Considerații...*cit., 515-523; idem, *Sfinții Vasile cel Mare...*, 69-77.

<sup>55</sup> I. G. Coman, *op. cit.*, 37-40.

<sup>56</sup> J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens. L'Église de 450 à 680*, traduction de l'anglais par F. Lhoest, revue par l'auteur, Paris, 1993, 185-312; P. Maraval, *L'échec en Orient: le développement des Églises dissidentes dans l'Empire*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, sous la responsabilité de L. Pietri, Deschée, 1998, 457-481.

servare per esempio nel caso del coinvolgimento dell'imperatore Leone I il Trace (457-474). Questo imperatore inviò, nel 458, una lettera *metropolitani totius orbis episcopis*, nella quale chiedeva l'opinione dei vescovi sull'elezione del monofisita Timoteo II di Alessandria e sulle decisioni del concilio del 451<sup>57</sup>; uno dei destinatari fu *Theotimus reuerentissimus episcopus Tomitanus*<sup>58</sup>, cioè Teotimo II di Tomi (- 458 -)<sup>59</sup>. Nell'epistola di risposta indirizzata *Domino piissimo et Christianissimo imperatori nostro Leoni*, Teotimo, che firmava *humilis Scythiae regionis episcopus*, esprimeva, come altri vescovi danubiani<sup>60</sup>, la sua adesione al dogma stabilito dal concilio del 451<sup>61</sup>.

Nella stessa serie di polemiche cristologiche posteriori al concilio di Calcedonia viene iscritto anche l'affare dei „Tre Capitoli” (*ta tria chefálaia*) (gli scritti sospettati di nestorianismo di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa) avvenuto nel 544 come conseguenza di un'iniziativa dell'imperatore Giustiniano I (527-565), alla quale fu obbligato ad aderire anche papa Vigilio (537-555) tramite il cosiddetto *Judicatum*, dell'11 aprile 548. La presa di posizione del vescovo di Roma in questo documento suscitò la reazione negativa di molti vescovi<sup>62</sup>, anche della Scythia Minor<sup>63</sup>. Verso il 550, il metropolita – Valentiniano di Tomi (- 550, 553 -) rivolse per questo motivo una lettera al papa, che si trovava a Costantinopoli, per chie-

<sup>57</sup> FHDRCh, 426-429 (*Epistola Leonis imperatoris*); Evagr., *HE*, II, 9-10 (*Fontes Christiani* 57/1, 80-81); P. Maraval, *La réception de Chalcedoine dans l'empire d'Orient*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, 112-115.

<sup>58</sup> FHDRCh, 428-429.

<sup>59</sup> J. Zeiller, *op. cit.*, 173, 600; E. Popescu, *Christianitas...*, 212, 214; N. Zugravu, in FHDRCh, 427.

<sup>60</sup> FHDRCh, 432-435 (*Epistola episcoporum Mysiae secundae ad Leonem imperatorem*); K. Ilski, *Korespondencya biskupów mezyjskich*, in *Studia Moesiaca*, editores L. Mrozwicz et K. Ilski, Poznań, 1994, 131-132; N. Zugravu, in FHDRCh, 121-122.

<sup>61</sup> FHDRCh, 428-431; N. Zugravu, in FHDRCh, 121.

<sup>62</sup> Facondo di Ermiana, *Pro defensione trium capitulorum* (FHDRCh, 590-597); K. Schatz, *Der päpstliche Primat*, Würzburg, 1990, 72-74; J. Meyendorff, *op. cit.*, 255-264; G. Chediath, *La controverse des Trois Chapitres. Histoire de la controverse*, *Istina*, 43, 1998, 75-89; V. Poggi, *La controverse des Trois Chapitres*, *Istina*, 43, 1998, 99-110; P. Maraval, *La politique religieuse de Justinien*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, 414-417; C. Sotinel, *L'échec en Occident: l'affaire de Trois Chapitres*, in *ibidem*, 426-455; O. Mazal, *op. cit.*, 217-233, 240-241; G. Fedalto, *Lo scisma tricapitolino e la politica giustiniana*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, 24-30 aprile 2003, I, Spoleto, 2004, 623-629; N. Zugravu, in FHDRCh, 125-126.

<sup>63</sup> È la conclusione che possiamo trarre dalla lettera di Vigilio a Valentiniano di Tomi: *et convocatus eos quos scandalizari diversis rumoribus retulisti* – Vigil., *Epistola (olim XII) ad Valentinianum episcopum Tomitanum* (FHDR, II, 400).



dere spiegazioni sul *Judicatum*; quest'epistola non è stata conservata, ma ne conosciamo l'esistenza grazie alla risposta spedita dal papa, nel 553, dalla Capitale dell'Impero<sup>64</sup>.

La stessa epistola di Vigilio ci informa che tanto il vescovo Valentiniano quanto altri vescovi sotto la sua autorità (*universos ad tuam pertinentes ordinationem communeas*)<sup>65</sup>, cioè vescovi suffraganei, ricevevano „scritti” (*scripta*) – delle lettere, indubbiamente – da parte di Rustico e Sebastiano, che avevano seguito il papa a Costantinopoli e che avevano contestato il *Judicatum*, ma anche da altre persone che approvavano il loro atteggiamento, fatto che ha determinato il vescovo a non ricevere più tali messaggi (*hoc quoque fraternitatem tuam credimus adhortandam, ne ulterius praedictorum Rustici et Sebastiani, aut illorum qui pravae eorum praesumptionis probantes esse participes, scripta suscipiat*)<sup>66</sup>.

**4.3. „Il dossier dei monaci sciti”.** Un capitolo importante del „dossier epistolare” della Scythia Minor è quello sullo scambio di messaggi tra ecclesiastici della provincia e membri di altre Chiese dell'Impero, nel contesto delle polemiche suscitate dalla formula teologica proposta dai „monaci sciti”, della quale abbiamo già parlato. La prima lettera di questo dossier fu spedita nel 519 dalla delegazione dei monaci da Roma (*Petrus diaconus, Leontius monachus, Ioannes monachus, Ioannes lector*) ai vescovi dell'Africa esiliati in Sardegna dal re vandalo ariano Trasamundo I (496-523)<sup>67</sup>. In questo messaggio i chierici della Scythia esprimevano la loro adesione alla dottrina ortodossa sull'Incarnazione e la Grazia (*de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi*) e chiedevano l'opinione dei loro colleghi africani<sup>68</sup>. La risposta venne nel 523-526 dal vescovo Fulgenzio di Ruspe, il quale consentiva pienamente alla confessione di fede dei monaci *de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi*<sup>69</sup>. Ritornato a Costantinopoli in agosto-

<sup>64</sup> Vigil., *Epistola (olim XII) ad Valentinianum episcopum Tomitanum: Fraternitatis tuae relegentes scripta* (FHDR, II, 400).

<sup>65</sup> Vigil., *Epistola (olim XII) ad Valentinianum episcopum Tomitanum* (FHDR, II, 404).

<sup>66</sup> Vigil., *Epistola (olim XII) ad Valentinianum episcopum Tomitanum* (FHDR, II, 404); E. Popescu, *Biserica Tomisului în vremea mitropolitului Valentinian. Ambasada (apocrisiarului) de la Constantinopol, Pontica*, 40, 2007, 407414; N. Zugravu, in FHDRCh, 126.

<sup>67</sup> O. Mazal, *op. cit.*, 445-447.

<sup>68</sup> Scyth. Mon., *Ep. ad episcopos* (CCSL LXXXV A, 157-172; FHDRCh, 560-571) = Fulg., *Ep. XVII* (CCSL XCI A, 551-562); Fr. Glorie, *op. cit.*, XXXIII.

<sup>69</sup> *Rescr. episcop. ad Scyth. Mon.* (CCSL LXXXV A, 173-177; FHDRCh, 570-573) = Fulg., *Ep. XVII* (CCSL XCI A, 563-567); Maxent., *Adu. ep. Horm., Resp.*, XXXIII (FHDRCh, 556-557); Fr. Glorie, *op. cit.*, XXXIII.

settembre (?) del 520, Giovanni Massenzio, il più attivo e più dotto dei monaci, spedì due epistole: la prima indirizzata a Fulgenzio di Ruspe, chiedendo la sua opinione sullo scritto di Fausto di Riez *De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio*, che il monaco scita sospettava di tendenze nestoriane; il vescovo gli spedì la risposta nell'opera *De ueritate praedestinationis et gratiae* (circa 523-526)<sup>70</sup>. La seconda epistola aveva un destinatario „universale”, perché era un minitratato teologico in cui era presentata la dottrina dei monaci sciti, quale risposta dettagliata, argomentata e astiosa alla lettera indirizzata il 13 agosto 520 da papa Ormisda al vescovo Possessore di Zabensis (484-520), nella quale il pontefice parlava negativamente dei monaci sciti e della loro teologia<sup>71</sup>; questa lettera è entrata in possesso dei vescovi africani della Sardegna, che risponderanno dopo la morte del papa, nel 523-526, per aderire alla dottrina presentata in *Responsio adversus Hormisdas*.

**4.4. Le lettere di Dionigi il Piccolo.** Trovandosi a Roma, Dionigi il Piccolo scrisse nel 497 (?) una lettera al vescovo Pietro di Tomi (- 496 -)<sup>72</sup>, che accompagnava la *praefatio* alla traduzione latina dell'Epistola sinodale di Cirillo di Alessandria contro Nestorio<sup>73</sup>, e un'altra ai monaci sciti Giovanni e Leonzio, che accompagnava la traduzione latina delle due epistole indirizzate da Cirillo di Alessandria al vescovo Successo di Diocesarea<sup>74</sup>.

## 5. Rapporti con altri centri ecclesiastici

**5.1. *translatio reliquiae*.** Il più conosciuto avvenimento in questo senso è – come abbiamo già detto – il trasferimento, su richiesta di Basilio di Cesarea, delle spoglie del martire Saba, morto il 12 aprile 372, vittima della persecuzione del re Atanarico<sup>75</sup>, „dai barbari abitanti di al di là dell'Istro” (ἐκ τῶν ἐπέκεινα Ἰστρου βαρβάρων) nella Scythia Minor e, da qui, nella Cappadocia; questo gesto di devozione è stato portato a termine grazie a Giunio Sorano, il comandante militare (*dux*) della provincia, il quale le „fece trasferire da quella regione barbarica nel (più sicuro) territorio dell'Impero”

<sup>70</sup> Maxent., *Adu. ep. Horm., Ep.*, II (CCSL LXXXV A, 119); *Resp.*, II, 15 (CCSL LXXXV A, 155-160); Fr. Glorie, *op. cit.*, XXXVI, XXXVII.

<sup>71</sup> Horm., *Ep. 231* (13.VIII.520) (FHDR, II, 332-335); Maxent., *Adu. ep. Horm.* (CCSL LXXXV A, 115-153; FHDRCh, 548-561); Fr. Glorie, *op. cit.*, XXXVI, XXXVII; D. Stăniloae, *op. cit.*, 16-22.

<sup>72</sup> N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 365, 387; idem, in FHDRCh, 86.

<sup>73</sup> CCSL LXXXV, 59-60 = FHDRCh, 514-517.

<sup>74</sup> CCSL LXXXV, 55-56 = FHDRCh, 518-521.

<sup>75</sup> Vedi *supra* e anche P. Ș. Năsturel, *Les actes de Saint Sabas le Goth* (BHG3 1607). *Histoire et archéologie, RESE*, 7, 1969, 1, 175-185; P. Diaconu, *Din nou despre Sava Gotul*, in *Izvoarele creștinismului românesc*, 127-132; I. G. Coman, *op. cit.*, 40-45.

(ἀποστείλας ἀξιόπιστους ἀνθρώπους, ἐκ τοῦ βαρβαρικοῦ εἰς τὴν Ῥωμάναν μετήνεγκεν); *Scythia Minor* è stata, in questo caso, terra di passaggio<sup>76</sup>.

Alcuni archeologi e storici hanno formulato l'ipotesi che, nello stesso contesto, siano state portate dalla *Gothia* nella *Scythia Minor* anche le reliquie di certi cristiani martirizzati, affermando, per esempio, sia che i quattro martiri menzionati dalle epigrafi nella cripta della chiesa di Niculițel (provincia di Tulcea) (Zotikos, Attalos, Kamasis e Philippos), sia che soltanto i due anonimi che si trovano nell'*hypogeum* trovato sotto la cripta, avevano un'origine nord-danubiana<sup>77</sup>; quest'affermazione non gode più di credibilità al presente. E' vero che nei documenti viene menzionato la *translatio* all'interno dell'Impero di alcune reliquie di martiri goti in alcune località dell'Asia Minore<sup>78</sup>, ciò che rende possibile una tale azione anche nella provincia del Danubio Inferiore<sup>79</sup>.

**5.2. *translatio caerimoniae*.** Abbiamo incluso negli *itineraria* anche il trasferimento di celebrazioni religiose perché questo è il risultato dei contatti tra le comunità della *Scythia Minor* e altri centri della Chiesa universale, dei rapporti gerarchici e giuridici stabiliti tra le diverse strutture ecclesiastiche. Poiché le informazioni dirette mancano del tutto, possiamo soltanto formulare delle ipotesi che possono anche godere di credibilità. Per esempio, possiamo accettare senza reticenza il fatto che, alla fine del IV secolo o nei primi decenni del secolo seguente, nella provincia danubiana, è avvenuta, sotto l'influenza delle chiese orientali in cui in quel periodo aveva luogo lo stesso fenomeno, la distinzione della festa del Natale del Signore da quella dell'Epifania del Signore, fino a quel momento celebrate insieme il 6 gennaio – Costantinopoli e Cappadocia nel 380, Antiochia nel 386, Pontus tra

<sup>76</sup> Basil., *Ep. 164*, 1 (*FHDR*, II, 88-89; M. Girardi, *Saba il goto...*, 36-37); *ASS*, *Apr.* II, 8 (*FHDR*, II, 714-715); *Passio*, 8 (M. Girardi, *Saba il goto...*, 106-108).

<sup>77</sup> P. Diaconu, *Despre data pămîirii lui Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos*, *SCIVA*, 24, 1973, 4, 633-641; idem, *Din nou despre martirii de la Niculițel*, in *Spiritualitate și istorie la Întorsura Carpaților*, a cura di A. Plămădeală, 1, Buzău, 1983, 278-283; E. Popescu, *Christianitas...*, 103; V. H. Baumann, *op. cit.*, 83-132.

<sup>78</sup> *Passio S. Nicetae*, 2 (*FHDR*, II, 722-723); *Martyres Gothorum Ecclesiae* (*FHDR*, II, 726-727); *FHDRCh*, 752-753 (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 4. *Appendix*); H. Wolfram, *op. cit.*, 95, 96, 110; E. Popescu, *op. cit.*, 170-171; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 1997, 335, 352; idem, *Regiunea Gurilor Dunării...*, 477-478.

<sup>79</sup> Vide D. Woods, *The relics of the Gothic martyrs Inna, Rema, and Pinna*, *MH*, 49, 1992, 256-257: le reliquie di martiri Inna, Rema, and Pinna nello porto *Haliscus* (Ἁλίσκον), cioè *ad Salices* nella *Scythia Minor*.

380-400, Alessandria nel 432, Gerusalemme nel 439<sup>80</sup>. Supponiamo che la Capitale abbia avuto un'influenza decisiva sulla Scythia Minor perché tra i secoli IV-V i legami tra l'eparchia amministrata da Teotimo I di Tomi e l'arcivescovado di Costantinopoli amministrato da Giovanni Crisostomo sono stati più stretti grazie al rapporto speciale di amicizia dei due vescovi e all'estensione della giurisdizione canonica della sede di Costantinopoli sulla diocesi Tracia, di cui faceva parte anche la Scythia Minor<sup>81</sup>. Sempre da Costantinopoli, nello stesso periodo, deve esser stata portata un'altra innovazione nel campo liturgico, la definitiva della festa di Pentecoste quale commemorazione della discesa dello Spirito Santo sugli apostoli e sulla Chiesa<sup>82</sup>.

La maggior parte dei trasferimenti di feste nei calendari liturgici delle chiese della Scythia si è prodotta nel culto dei martiri e delle reliquie, il quale si è enormemente sviluppato dopo il IV secolo. La prova più manifesta di questi prestiti è l'attestazione della celebrazione comune di certi *natalia* di alcuni santi martiri nei centri della provincia danubiana (Tomi, Noviodunum, Axiopolis, Dinogetia) e in altre zone, specie dell'Oriente (soprattutto Asia Minore), ma anche dell'Occidente<sup>83</sup>. Risulta certo che l'inserimento nei calendari locali delle feste di commemorazione dei difensori di Cristo i martiri per la fede ha spesso avuto come risultato l'„importazione” di alcuni frammenti di reliquie sante.

**5.3. dora.** Abbiamo incluso questo aspetto negli *itineraria* partendo da una suggestione di Andrei Opaît, che non escludeva la possibilità che alcune forme ceramiche di origine orientale scoperte nella Scythia Minor e destinate al trasporto di alimenti (olio, vino, aceto, pesce, ecc.) fossero state infatti dei doni offerti dalle autorità ecclesiastiche di altre eparchie alle chiese della provincia danubiana, molto spesso in uno stato economico deplorable.

<sup>80</sup> Ioann. Chrys., *In diem natalem*, I-II (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, a cura di D. Fecioru, București, 2006, 8, 10); V. Grumel, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I/1, *Les actes de patriarches. Les registes de 381 à 715*, Paris, 1972, 25 (n° 33); V. Saxer, *Épiphanie*, DECA, I, 843; idem, *Noël (Fête de)*, DECA, II, 1759; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 89.

<sup>81</sup> N. Zugravu, *Cu privire la jurisdicția asupra creștinilor nord-dunăreni în secolele II-VII*, *Pontica*, 28-29, 1995-1996, 174; idem, *Geneza...cit.*, 241-243, 296-297; idem, *Creștinismul din regiunea dunăreană în mileniul I: trei probleme*, SAI, 67, 88-89; idem, in *FHDRCh*, 88, 128.

<sup>82</sup> V. Saxer-F. Cocchini, *Pentecôte*, DECA, II, 1989-1991; N. Zugravu, in *FHDRCh*, 89.

<sup>83</sup> N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 214-224; idem, *Martyrs d'Occident vénérés en Scythie Mineure*, SAA, 5, 73-80; idem, *Regiunea Gurilor Dunării cit.*, 472-477.

vole per colpa delle invasioni barbariche<sup>84</sup>. Non si può escludere la possibilità che alcuni recipienti che contenevano sostanze utilizzate nella messa (olio lustrale)<sup>85</sup>, mirra (*mirrha*)<sup>86</sup>, incenso (*olibanum*)<sup>87</sup> abbiano avuto la stessa qualità<sup>88</sup>.

**6. Viaggi missionari.** Il lavoro missionario della Scythia Minor deve essere stato una realtà, ma non tanto importante quanto viene postulato da una parte della storiografia rumena<sup>89</sup>. L'unica informazione, neppure tanto chiara, su una possibile attività missionaria di un vescovo della Scythia riguarda Teotimo I di Tomi, che si sarebbe impegnato, secondo lo storico ecclesiastico Sozomeno, nella conversione degli Unni al nord delle foci del Danubio; per le sue virtù lo chiamavano „il dio dei Romani”<sup>90</sup>. L'attività missionaria del vescovo scita può essere considerata parte dello sforzo più ampio del suo superiore, l'arcivescovo Giovanni Crisostomo, di convertire i Goti della Crimea e gli „sciti nomadi che si erano stabiliti vicino all'Istro”<sup>91</sup>.

**7. L'Esilio.** Le cause dell'esilio di un abitante dell'Impero potevano essere numerose. Le più frequenti nella tarda Antichità erano quelle religiose, come per esempio l'opposizione tra le autorità imperiali pagane ed i fedeli cristiani, le divergenze dottrinali all'interno della Chiesa e quelle tra l'autorità civile e quella religiosa, i conflitti di giurisdizione ecc. Quasi paradossalmente l'Impero cristiano ha ereditato una caratteristica dello stato ro-

<sup>84</sup> A. Opaît, *Aspecte ale vieții economice din provincia Scythia (secolele IV-VI p. Ch.). Producția ceramicii locale și de import*, București, 1996, 165, 259.

<sup>85</sup> IGLR, 140, 142, 143-145; T. Derda, *Inscriptions with the Formula Θεοῦ χάρις κέρδος on Late Roman Amphorae*, ZPE, 94, 1992, 145-148.

<sup>86</sup> IGLR, 66, h, 2; j, 4; l, 7; m, 1.

<sup>87</sup> IGLR, 66, e, 1; h, 2; l, 7; m, 1.

<sup>88</sup> N. Zugravu, *Regiunea Gurilor Dunării...*, 460-461.

<sup>89</sup> I. G. Coman, *Misionari creștini în Scythia Minor și Dacia în secolele III-VI*, MO 31/4-6, 1979, 264-265; idem, *Vasile cel Mare...* cit., 33-48.

<sup>90</sup> Sozom., *HE*, VII, 26, 6-8 (FHDR, II, 228-229); *ASS*, Apr., II, 753 (FHDR, II, 710-711); *Martyrologium Romanum*, 20 Apr. (FHDRCh, 776-777); I. G. Coman *Scritori bisericești din epoca străromână*, București, 1979, 68, 308; idem, *Misionari...* cit., 271-272; I. Ganea, *Teotim I, mare figură de ierarh misionar în Sciția Minor, la finele secolului IV și începutul secolului V*, BOR, 109/4-6, 1992, 100-108; E. Popescu, *op. cit.*, 119, 203; N. Zugravu, *Geneza...* cit., 241, 265. Una altra opinione E. A. Thompson, *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Wisconsin, 1982, 24-31.

<sup>91</sup> Ioann. Chrys., *Ep. ad Olym.*, IX (XIV), 5b (FHDRCh, 296-297); Theod., *HE*, V, 31, 1 (FHDR, II, 237); J. Zeiller, *op. cit.*, 415, 544-547; V. Grumel, *op. cit.*, 16 (n° 17, 17a); V. Gh. Sibiescu, *Activitatea misionară a Sfântului Ioan Hrisostom printre goți*, GB, 32/3-4, 1973, 375-388; G. Dagron, *op. cit.*, 463, 465, 466; E. Popescu, *op. cit.*, 65, 187-199; N. Zugravu, *op. cit.*, 242.

mano pagano, vale a dire il carattere politico della religione: una fede religiosa esiste soltanto perché l'autorità politica la riconosce come tale<sup>92</sup>; le devianze sono tollerate se non recano danni seri al patrimonio ufficiale (un esempio eloquente è rappresentato dallo scisma dei Novaziani, la cui dottrina non contravveniva al dogma cattolico e fu perciò tollerata a lungo)<sup>93</sup> oppure, il più delle volte, sono ritenute indesiderabili e punite come tali (ed è il caso della maggior parte delle eresie)<sup>94</sup>. Naturalmente, le informazioni delle fonti ecclesiastiche offrono, spesso, spiegazioni emotive<sup>95</sup>, ma i sentimentalismi non c'entrano in uno scenario del genere. L'esilio è la conseguenza di una colpa. Ecco alcune forme di esilio attestate per la Scythia Minor:

**7.1. auto-esilio (esilio volontario) o rifugio di alcuni cristiani provinciali per le persecuzioni.** Nella Scythia Minor abbiamo un solo esempio sicuro – quello del prete Bonoso di Halmyris, il quale, secondo la *Passio* di Epitteto e Astione, durante le persecuzioni al tempo di Diocletiano, *persecutionis atrocitatem devitans, in quodam secreto loco occulte debebat*<sup>96</sup>.

**7.2. auto-esilio (esilio volontario) o rifugio di alcuni cristiani di altre regioni nella Scythia Minor.** Alcuni cristiani martirizzati all'inizio del IV secolo sono forse arrivati nella provincia danubiana profughi da altre zone, ma le informazioni sono scarse. Se crediamo all'atto di martirio di Epitteto e Astione, questi due abbandonarono la loro città (*urbs*) situata „nei

<sup>92</sup> A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, 1925, 437.

<sup>93</sup> *CTh*, XVI, 5, 2 (25.IX.326) (*SC* 497, 228-229); 5, 11 (25.VII.383) (*SC* 497, 248-249); 5, 12 (3.XII.383) (*SC* 497, 248-251); 5, 13 (21.I.383) (*SC* 497, 250-253); 5, 59 (9.IV.423) (*SC* 497, 324-325); 5, 65 (= *CI*, I, 5, 5 și 6, 3) (30.V.428) (*SC* 497, 332-337); 6, 6 (= *CI*, I, 6, 2) (21.III.413) (*SC* 497, 350-353); *Socr.*, *HE*, I, 10, 1-5 (*SC* 477, 140-143); IV, 9 (*SC* 505, 44-45); V, 10, 8-28 (*SC* 505, 176-181); 14, 7-8 (*SC* 505, 190-193); 20, 6-7 (*SC* 505, 210-211); 21 (*SC* 505, 212-217); VII, 29, 11 (*SC* 506, 110-111); *Sozom.*, *HE*, I, 22, 1-2 (*SC* 306, 210-213); II, 32, 1 și 5 (*SC* 306, 370-373, 374-375); VI, 24, 6-9 (*SC* 495, 362-365); VII, 18, 1-11 (*SC* 516, 158-165); *Cassiod.*, *HE*, IX, 19 (*PSB* 75, 357-358); 24 (*PSB* 75, 362); 36 (*PSB* 75, 376); N. Zugravu, *Erezii...cit.*, 117-118; M. Wallraff, *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert in Osten*, *ZAC*, 1, 1997, 251-279.

<sup>94</sup> B. Luibheid, *Theodosius II and Heresy*, *JEH*, 16, 1965, 15-38; H. Zinser, *Religio, secta, haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16, 5, 1/66) von 438*, in *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, Hrsg. M. Hurter, W. Klein und U. Vollmer, Münster, 2002, 215-219; *SC* 497, 473-486 (*Annexes* I); vide anche *infra*.

<sup>95</sup> *Theod.*, *HPh*, *Afraat*, 5 (Teodoreto, *Viețile sfinților pustnici din Siria*, a cura di A. Tănăsescu-Vlas, București, 2001, 67-68).

<sup>96</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, IV, 43 (*FHDRCh*, 792-793).

territori orientali” (*quae in Orientis partibus fecerat*)<sup>97</sup> e andarono in *Scytharum fines, in Almiridensium civitatem*<sup>98</sup>, per le polemiche religiose nella famiglia di Astione causate dalla sua conversione illegale<sup>99</sup>.

Tra i cristiani obbligati a lasciare le loro terre di origine per le persecuzioni ci sono stati anche i cristiani della *Gothia*, sottoposti alla repressione del re Atanarico negli anni 369-372<sup>100</sup>. Secondo l’*Epistola 155* del 373 del vescovo Basilio di *Caesarea Cappadociae* indirizzata a Iunio Sorano, alcuni di questi fedeli si sarebbero rifugiati nella *Scythia Minor*, perchè il vescovo scrive: „e il sollievo che offri a coloro che sono perseguitati per il nome del Signore, te lo prepari in anticipo per il giorno della ricompensa” (καὶ ἦν παρέχῃ ἀνάπαισιν τοῖς διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου διωκομένοις, ταύτην σεαυτῷ ἐν ἡμέρᾳ τῆς μισθαποδοσίας προετοιμάζεις)<sup>101</sup>. D’altronde, la *Passio s. Sabae Gothi* menziona il fatto che il presbitero Sansala „era fuggito a causa della persecuzione e aveva trovato rifugio da tempo in territorio romano.” (Ἦν δὲ ὁ Σανσαλᾶς διὰ τὸν διωγμὸν φυγὼν καὶ χρόνισας ἐν τῇ Ῥωμανίᾳ)<sup>102</sup>.

Come le fonti lasciano intuire, nel caso di questi cristiani della *Gothia*, la base legale della loro cacciata aveva origine nella contraddizione inconciliabile tra la fede cristiana anti-idolatrice e il patrimonio religioso ancestrale germanico<sup>103</sup>. Non a caso Sozomeno riferisce che Atanarico aveva ordinato la processione del carro sacro contenente i feticci cultuali delle tribù germaniche<sup>104</sup>. La venerazione di questi feticci rappresentava una manifestazione di lealtà nei confronti della comunità germanica; o, come ha dimo-

<sup>97</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, I, 1 (*FHDRCh*, 784-785); II, 12 (*FHDRCh*, 786-787); III, 25 (*FHDRCh*, 788-789); IV, 44 (*FHDRCh*, 792-793).

<sup>98</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, I, 9 (*FHDRCh*, 786-787); N. Zugravu, *Regiunea Gurilor Dunării...*cit., 473-474.

<sup>99</sup> *Passio Epicteti et Astionis*, I, 8-9 (N. Vornicescu, *op. cit.*, 75-76).

<sup>100</sup> Vide *supra*.

<sup>101</sup> Basil., *Ep. 155* (*FHDR*, II, 88-89 = M. Girardi, *Saba il goto...*, 30-31); anche Hier., *Chron.*, a. 369 (*FHDR*, II, 10-11); Epiph., *Pan. haer.*, 70, 15, 4 (*FHDR*, II, 174-175); Oros., VII, 32, 9 (*FHDR*, II, 194-195).

<sup>102</sup> ASS, *Apr.*, II, 4 (*FHDR*, II, 712-713 = M. Girardi, *Saba il goto...*, 88-89).

<sup>103</sup> Socr., *HE*, IV, 33, 7 (*FHDR*, II, 218-219); Sozom., *HE*, VI, 37, 12-14 (SC 495, 452-453); *Passio S. Nicetae* (*FHDR*, II, 722-723); N. Zugravu, *Geneza...*cit., 334; M. Guidetti, *op. cit.*, 72-73.

<sup>104</sup> Sozom., *HE*, VI, 37, 13-14 (SC 495, 452-453); vedi anche Eunapio, fr. 55 (*FHDR*, II, 244-245); A. Schwarcz, *Cult and Religion among the Tervingi and the Visigoths and their Conversion to Christianity*, in *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, edited by P. Heather, San Marino, 1999, 448-449; M. Guidetti, *op. cit.*, 75-76.

to la storiografia contemporanea a cominciare da Reinhard Wenskus, l'unità intorno ai simboli sacri ha costituito uno dei criteri di affiliazione etnica delle genti germaniche<sup>105</sup>.

**7.3. l'esilio nella *Scythia Minor* imposto ad alcuni cristiani dalle autorità imperiali pagane.** I *martyrologia* nominano alcuni cristiani esiliati dall'imperatore Licinio nella *Scythia Minor*, dove sono stati poi martirizzati; si tratta di Gordiano di Paflagonia, Macrobio e, molto probabilmente, Massimo – ambedue dalla Cappadocia, martirizzati per la fede nella città di Tomi<sup>106</sup>.

**7.4. l'esilio nella propria provincia.** E' nota la prassi di „consegnare” i vescovi in conflitto con l'autorità civile nei territori che amministravano<sup>107</sup>. Un esempio eloquente della *Scythia Minor* potrebbe essere l'esilio del vescovo Bretanio di Tomi (- 368/9 -) deciso verso gli anni 368-369 dall'imperatore Valente (364-378), come conseguenza del rifiuto di accettare la dottrina ariana sostenuta dal principe. La nostra ipotesi non ha una base documentaria molto solida, ma viene fondata su un dettaglio del racconto dello storico ecclesiastico Sozomeno; secondo lui, Valente aveva ordinato che Bretanio fosse mandato in esilio, „e poco tempo dopo ha ordinato che egli ritornasse” (καὶ οὐκ εἰς μακρὰν αὖτις ἐπανάγεσθαι ἐπέτρεψε)<sup>108</sup>. Anche negli *Acta Sanctorum* viene precisato che „non molto tempo dopo, ha permesso che lui ritornasse” (*quem non multo post denuo reduci permisit*)<sup>109</sup>. Il fatto che Bretanio sia richiamato tanto presto può suggerire un esilio non tanto lontano – probabilmente, nella propria eparchia.

**7.5. l'esilio oltre i confini della provincia.** Uno dei mezzi punitivi utilizzati contro alcuni chierici (vescovi, preti, diaconi), ma anche contro civili „ribelli”, in conflitto dottrinale o disciplinare con le autorità laiche o con quelle ecclesiastiche, era l'esilio oltre i confini delle parrocchie o delle epar-

<sup>105</sup> R. Wenskus, *Stammensbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, Köln, 1961.

<sup>106</sup> *FHDRCh*, 408-409, 412-423 (*Martyrologium Hieronymianum*), 672-673 (Rabano Mauro, *Martyrologium*), 698-699 (Adone di Vienne, *Martyrologium*), 816-817 (Floro, *Martyrologium*), 710-711 (Usuardo, *Martyrologium*), 732-733 (Notkero Balbulo, *Martyrologium*), 780-781 (*Martyrologium Romanum*); *FHDR*, II, 718-719 (*ASS*, Sept., IV, 55), 720-721 (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*); N. Zugravu, *Regiunea Gurilor Dunării...*cit., 474; N. Dănilă, *op. cit.*, 52, 53, 65.

<sup>107</sup> E.g.: Pallad., *Dial.*, XX (*Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești Paladie, Teodoret al Trimitundei, Socrates, Sozomen și Fer. Teodoret al Cirului*, a cura di C. Chrișescu, București, 2001, 142).

<sup>108</sup> Sozom., *HE*, VI, 21, 5 (*FHDR*, II, 224-225).

<sup>109</sup> *ASS*, Jan., III, 235 (*FHDR*, II, 708-709, subl. n.).



chie di origine<sup>110</sup> e „la condanna di vivere in capo al mondo”<sup>111</sup>, „vicino ai barbari molto crudeli”<sup>112</sup>. Possiamo supporre che la stessa cosa sia accaduta a Bretanio nella Scythia Minor, perché sappiamo con certezza che l'imperatore Valente aveva esiliato numerosi vescovi in diverse province<sup>113</sup>, ma, come dicevamo prima, i documenti non sono abbastanza chiari.

**7.6. l'esilio di alcuni eretici o scismatici nella provincia di Scythia Minor.** Come si sa, nella legislazione tarda, l'eresia e lo scisma erano delitti di natura religiosa ed ecclesiastica diventati *crimen (publicum crimen)*<sup>114</sup>. Nelle molteplici misure prese contro i colpevoli ci sono l'espulsione dalle città (*expellatio*)<sup>115</sup> e l'esilio (*exilium*) (il termine giuridico frequentemente

<sup>110</sup> E.g.: Pallad., *Dial.*, XX (*Viața Sfântului Ioan Gură de Aur...* cit., 141-142); Socr., *HE*, I, 35 (SC 477, 246-249); II, 11; 16 (SC 493, 48-51, 60-65); III, 14 (SC 493, 304-307); Sozom., *HE*, I, 20, 2 (SC 306, 206-207); II, 28, 14 (SC 306, 360-361); IV, 2; 11, 3-10; 19, 6 (SC 306, 194-197, 232-239, 286-287); V, 15, 1-3 (SC 495 158-161); VII, 17, 1 (SC 516, 150-151); VIII, 22 (SC 516, 328-333); Theod., *HE*, I, 21, 9; 31, 4; 33, 1 (PSB 44, 67, 78, 79); II, 4, 1-4; 5, 2; 13, 1-8; 14, 11; 15, 3; 16, 27; 17 (PSB 44, 82-83, 97-98, 99-101, 105-106); III, 4, 1-2; 9; 17, 8 (PSB 44, 134, 138-139, 146); V, 34, 6-9 (PSB 44, 240-241).

<sup>111</sup> Theod., *HE*, II, 15, 3 (PSB 44, 100); III, 4, 1; 17, 8 (PSB 44, 134, 146); IV, 17, 5 (PSB 44, 173); Pallad., *Dial.*, XX (*Viața Sfântului Ioan Gură de Aur...* cit., 141).

<sup>112</sup> Theod., *HE*, V, 34, 8 (PSB 44, 241).

<sup>113</sup> Pallad., *HL*, 46 (Paladie, *Istoria lausiacă (Lausaicon)*, a cura di D. Stăniloae, București, 2007, 99-100); Ioann. Cass., *Conl.*, XVIII, 7, 8 (Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești* cit., 448); Socr., *HE*, IV, 9, 2; 11, 8; 15, 2-3 (SC 505, 44-45, 48-49, 66-67); Theod., *HE*, IV, 13, 1-3; 15, 8; 16; 17, 5; 18, 4-6; 19, 14; 22, 21-28; 22, 35-36 (PSB 44, 168-169, 171-174, 177, 185-188); *HPh*, *Iulian*, 15 (Teodoret, *Viețile sfinților pustnici din Siria* cit., 27-28); Sozom., *HE*, VI, 7, 9 -10; 8, 4; 9, 2; 12, 5-8; 20 (SC 495, 282-283, 286-287, 288-289, 302-305, 334-341); Cassiod., *HE*, VII, 14; 16-17; 20; 22; 29-31; 33 (PSB 75, 285-289, 291-293, 299-303).

<sup>114</sup> *CTh*, XVI, 5, 6 (10.I.381) (SC 497, 234-237); 5, 7 (8.V.381) (SC 497, 238-243); 5, 9 (31.III.382) (SC 497, 244-247); 5, 40 (22.II.407) (SC 497, 284-289); 5, 41 (15.XI.407) (SC 497, 290-291); 5, 63 (4.VIII.425) (SC 497, 330-331); 6, 4 (12.II.405) (SC 497, 344-349); 6, 6 (21.III.413) (SC 497, 350-353); H. Anton, *Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation in 5. Jahrhundert*, *ZKG*, 88, 1977, 54-55; M. V. Escribano Paños, *La imagen del herético en la constitutio XVI, 5,6 (381) del Codex Theodosianus*, *A&Cr*, 23, 2006, 475-498; R. Delmaire, *Introduction*, in SC 497, 73, 104-105.

<sup>115</sup> *CTh*, XVI, 5, 6 (10.I.381) (SC 497, 234-237); 5, 12 (3.XII.383) (SC 497, 248-251); 5, 13 (21.I.384) (SC 497, 250-253); 5, 14 (10.III.388) (SC 497, 252-255); 5, 18 (4.V.389) (SC 497, 258-259); 5, 19 (26.XI.389) (SC 497, 260-261); 5, 20 (19.V.391) (SC 497, 260-261); 5, 29 (24.XI.395) (SC 497, 270-273); 5, 30 (3.III.396 = 3.III.402) (SC 497, 272-275); 5, 31 (21 o 22.IV.396) (SC 497, 274-275); 5, 33 (1.IV.397) (SC 497, 276-277); 5, 34 (4.III.398) (SC 497, 276-279); 5, 62 (17.VII.425) (SC 497, 328-329); 5, 64 (6.VIII.425) (SC

utilizzato è *deportatio*, ma anche *relegatio*)<sup>116</sup>, perché, dato che non hanno niente in comune in termini di moralità e di legge con il resto della popolazione, come mostra una costituzione del 22 febbraio 407 (*Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris*)<sup>117</sup>, simili persone devono essere separate e cacciate dalla comunità. In questo contesto alcuni editti menzionano esplicitamente l'esilio dei sacerdoti delle comunità eretiche (*episcopi presbyteri omnesque antistites eorum et ministri*)<sup>118</sup>, la loro separazione attraverso la deportazione in isole remote, che si trovavano a grande distanza tra di loro (*solitariis et longo spatio inter se positis insulis in perpetuum deportari*)<sup>119</sup>, o in isole e province separate (*ad singulas quasque insulas adque prouincias*)<sup>120</sup>.

La Scythia Minor era, probabilmente, una provincia di frontiera dell'Impero dove eretici e scismatici erano deportati ed obbligati a vivere. Per esempio, secondo un'informazione non chiara di Epifanio di Salamina, il monaco Audio di Edessa, fondatore di un gruppo (τάγμα) chiamato nei documenti sia „scisma”, sia „setta”, sia „eresia”, che affermava idee antropomorfiche sulla divinità<sup>121</sup>, fu esiliato dall'imperatore Costanzo II (337-361) „da qualche parte, nella Scythia” (τὰ μέρη τῆς Σκυθίας), dove rimase per un periodo indefinito, per poi passare „nelle terre dei Goti” (τὰ ἐσώτατα τῆς

497, 330-331); 5, 65 (30.IV.428) (SC 497, 332-337); R. Delmaire, *Introduction*, in SC 497, 74-75.

<sup>116</sup> CTh, XVI, 2, 40 (25.V.412 = 25.XII.411) (SC 497, 198-201); 4, 3 (18.VII.392) (SC 497, 220-221); 5, 21 (15.VI.392) (SC 497, 262-263); 5, 36 (6.VII.399) (SC 497, 280-281); 5, 40 (22.II.407) (SC 497, 284-289); 5, 45 (27.XI.408) (SC 497, 296-297); 5, 46 (15.I.409) (SC 497, 298-299); 5, 52 (30.I.412 = 30.I.415) (SC 497, 306-309); 5, 53 (6.VI.412 = 6.III.398) (SC 497, 310-33); 5, 55 (17.VI.414) (SC 497, 312-317); 5, 57 (31. X.415) (SC 497, 318-321); 5, 58 (6.XI.415) (SC 497, 320-325); 5, 65 (30.IV.428) (SC 497, 332-337); 6, 4 (12.II.405) (SC 497, 344-349); 6, 6 (21.III.413) (SC 497, 350-353).

<sup>117</sup> CTh, XVI, 5, 40 (22.II.407) (SC 497, 284-285).

<sup>118</sup> CTh, XVI, 5, 54, 1 (17.VI.414) (SC 497, 312-313); anche 5, 53 (6.VI.412 = 6.III.398) (SC 497, 310-33); 5, 57 (31. X.415) (SC 497, 318-321); 5, 58 (6.XI.415) (SC 497, 320-325); 5, 65 (30.IV.428) (SC 497, 332-337).

<sup>119</sup> CTh, XVI, 5, 53 (6.VI.412 = 6.III.398) (SC 497, 310-33).

<sup>120</sup> CTh, XVI, 5, 54, 1 (17.VI.414) (SC 497, 312-313).

<sup>121</sup> Epiph., *Pan. haer.*, 70 (FHDR II, 172-173); *Anc.*, 13; 14 (Epifanie al Salaminei, *Ancoratus* cit., 80-83); Iohann. Chrysost., *In Gen.*, VIII, 3 (PSB 21, 101); Aug., *Ep. CXLVIII* (PL 33, col. 622-630); Theod., *HE*, IV, 10 (PSB 44, 165-166); *Haer. fab. comp.*, IV, 10 (PG 83, col. 428-429); Cassiod., *HE*, VII, 11 (PSB 75, 281-283); I. Rămureanu, *Mișcarea audienilor în Dacia pontică și nord-dunăreană (sec. IV-V)*, BOR, 96/9-10, 1978, 1054-1061; T. Orlandi, *Audiens*, DECA, I, 296; N. Zugravu, *Erezii...cit.*, 122-123 idem, in FHDRCh, 116.

Γοτθίας), dove si impegnò in attività missionarie e pose le basi della comunità monastica<sup>122</sup>.

Un altro esempio, che fa lo storico ecclesiastico Filostorgio (368 circa – 439 circa), è quello del vescovo Eunomio di Cizico († 394), sostenitore della formula semiariana „il Figlio è simile al Padre in tutto (ὁμοιος κατὰ πάντα)” consacrata il 22 maggio 359 nel concilio di Sirmio, esiliato dall'imperatore Teodosio I (379-395) a Halmyris – „un posto della Mesia in Europa situato nella regione dell'Istro” (τὸ δὲ χωρίον τῆς ἐν Εὐρώπῃ Μυσίας ἐστίν, ἐν χώρῳ τοῦ Ἰστρου διακείμενον.)<sup>123</sup>.

**8. Pellegrinaggi.** Negli ultimi cinquant'anni la ricerca sul pellegrinaggio cristiano, con la sua complessa problematica (il significato del termine *peregrinus*, la tipologia dei pellegrinaggi, gli itinerari ed i luoghi di pellegrinaggio, „l'architettura del pellegrinaggio”, lo *status* di pellegrini, le motivazioni dei viaggi ecc.) ha goduto di un interesse particolare nella storiografia europea e transatlantica<sup>124</sup>. Non succede la stessa cosa nella storiografia

<sup>122</sup> Epiph., *Pan. haer.*, 70, 14, 5-6 (FHDR II, 172-173); J. Zeiller, *op. cit.*, 420; I. Rămureanu, *op. cit.*, 1062-1063; I. G. Coman, *Misionari creștini...cit.*, 264-265; E. Popescu, *op. cit.*, 166-167, 208, 214, 221-225; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 245, 334, 354-355; idem, *Erezii...cit.*, 123-125.

<sup>123</sup> Philostorg., *HE*, X, 6 (FHDR II, 204-205); J. Zeiller, *op. cit.*, 268, 308; N. Zugravu, *Geneza...cit.*, 245; idem, *Erezii...cit.*, 53; idem, *Regiunea Gurilor Dunării...cit.*, 478; idem, in *FHDRCh*, 109.

<sup>124</sup> H. Pétré, *Les pèlerinages au IV<sup>e</sup> siècle*, in Éthérie, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de H. Pétré, nouveau tirage, Paris, 1971 (SC 21), 18-26; J. Chélini et H. Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, 1982; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A. D. 312-460*, Oxford, 1982; H. J. Vogt, *Pèlerinage*, DECA, II, 1981-1983; P. Maraval, *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985; idem, *Les itinéraires de pèlerinage en Orient (entre le 4<sup>e</sup> et le 7<sup>e</sup> s.)*, in *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Bonn, 22.-28. September 1991, I, Città del Vaticano-Münster, 1995, 298-300; F. Heim, *L'expérience mystique des pèlerins occidentaux en Terre Sainte aux alentours de 400*, *Ktèma*, 10, 1985, 193-208; *Spiritualität des Pilgers. Kontinuität und Wandel*, Hrs. K. Herbers und R. Plötz, Tübingen, 1993; E. Wipszycka, *Les pèlerinages chrétiens dans l'Antiquité tardive. Problèmes de définition et de repères temporels*, *ByzSlav*, 56, 1995, 429-438; M. Baldini et al., *Grandi viaggiatori della fede: le straordinarie esperienze di undici avventurieri dello spirito da Elia a Dag Hammarskjöld*, introduzione di R. Righetto, Cinisello Balsamo, 1997; G. Frank, *The memory of the eyes: pilgrims to living saints in Christian late antiquity*, Berkeley, 2000; M. Mancini, *Esilio, pellegrinaggio e altri viaggi*, Viterbo, 2004; N. Lenski, *Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine*, in *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, edited by L. Ellis and F. L. Kidner, Ashgate, 2004, 111-124; M. Dietz, *Itinerant Spirituality and the*

romena, che ha trattato molto poco quest'aspetto<sup>125</sup>, e nei lavori stranieri dedicati al fenomeno la zona menzionata occupa un posto di scarso valore<sup>126</sup>. Una delle cause potrebbe essere anche il fatto che non esistono molte informazioni letterarie sui viaggiatori partiti dalla Scythia Minor verso i luoghi santi. Ci sono però indizi archeologici ed epigrafici che permettono di stabilire qualche punto di riferimento per questa pratica religiosa nella provincia menzionata.

**8.1. il pellegrinaggio extra-provinciale.** L'unica informazione certa sui pellegrini della Scythia Minor nei luoghi santi si riferisce alla presenza di Giovanni Cassiano (360/5 – 435 circa), di sua sorella e di Germano (358/9? – tra 405 e 415) a Betlemme (380 circa – 386) e poi in Egitto (386 circa – 399/400 circa)<sup>127</sup>.

In conseguenza di alcuni itinerari di pellegrinaggio ai *martyria* del versante orientale o forse grazie al desiderio dei fedeli della Scythia di procurarsi vasi con sostanze miracolose (olio santo, sangue dei martiri, olio lustrale, acqua lustrale) da chiese celebri<sup>128</sup> sono giunti fino a noi vasi a carattere religioso quali le *ampullae* di San Mena originarie dell'Egitto o Costan-

---

*Late Antique Origins of Christian Pilgrimage*, *ibidem*, 125-158; B. Brenk, *Il luogo di culto, sua accessibilità e suoi visitatori. La retorica dell'architettura di pellegrinaggio*, in *idem*, *Architettura e immagini del sacro nella Tarda Antichità*, Spoleto, 2005, 119-142; J. Elsner, I. Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford University Press, 2005, 373-449; B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley, 2005.

<sup>125</sup> N. Zugravu, *Les lieux de culte et de pèlerinage en Scythia Minor (IVe-VIIe s.)*, in *The Section of the XII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forlì (Italia), 8-14 September 1996. Abstracts*, 1, Forlì, 1996, 441-442; *idem*, *Locuri sfinte și de pelerinaj la Dunărea Mijlocie și Inferioară în secolele IV-VII*, *Europa XXI*, 7-8, 1998-1999, 15-27.

<sup>126</sup> J. Chélini et H. Branthomme, *op. cit.*, 54-78; P. Maraval, *Lieux Saints...*, 393.

<sup>127</sup> Ioann. Cass., *Conl.*, I, 2, 3; III, 2, 1-2; XI, 1, 5; XVI, 1; XVII, 5; 10; 30, 2; XVIII, 1; XIX, 1, 3; XX, 2, 1; XXIV, 1, 2-3; 2 (Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești cit.*, 13, 65, 270, 272, 381, 408, 411, 436, 440, 463, 480, 581-583); N. Chițescu, *Studiu introductiv*, in *PSB* 57, 1990, 38-43; A. Plămădeală, *Sfântul Gherman din Dacia Pontică, un străromân ignorat (Mai mult decât o ipoteză)*, *MA* 34/5, 1989, 3-19; A. Jakab, *L'Egypte chrétienne au temps de Jean Cassien*, in C. Bădiliță et A. Jakab (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, Paris-Iași, 2003, 1-14; C. Gaspar, *Cassian's Syrian Monastic Contemporaries*, in *ibidem*, 15-32; C. Broc, *Jean Cassien, „disciple” de Jean Chrysostome*, in *ibidem*, 34-35.

<sup>128</sup> Cf. *Miracula Sancti Demetrii*, I, 5, [54] (P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I, *Les textes*, Paris, 1979, 88 (90)).

tinopoli (*ecclesia sive martyrium* dedicata al Santo Mena) scoperte a Tomi, Sucidava (Izvoarele, provincia di Constanța), Capidava (Capidava, provincia di Constanța) e forse Argamum (Jurilovca, provincia di Tulcea)<sup>129</sup>, quella dell'Asia Minore scoperta a Callatis (Mangalia, provincia di Constanța)<sup>130</sup>, quella di origine siriana da Capidava<sup>131</sup> o, probabilmente, quella di origine incerta da Halmyris<sup>132</sup>.

**8.2. il pellegrinaggio interprovinciale.** Non esiste alcuna informazione sulla pratica del pellegrinaggio nella Scythia Minor. Si può supporre che ciò avveniva nei centri dove c'erano stati dei martiri (Axiopolis, Noviodunum, Dinogetia, Halmyris, Tomi) o nei quali, nelle chiese con cripta, erano conservate reliquie di alcuni martiri (Tomi, Histria, Tropaeum Traiani, Capidava, Beroe, Halmyris, Niculițel)<sup>133</sup>. Un pellegrinaggio comprendeva una serie di atti rituali e liturgici (purificazioni, processioni, preghiere, inni,

<sup>129</sup> C. Lambert, P. Pedemonte Demeglio, *Ampolle devozionali e itinerari di pellegrinaggio tra IV e VII secolo*, *AntTar*, 2, 1994, 220 (fig. 17, 18, 18a); I. Barnea, *Menans-ampullem auf dem Gebiet Rumäniens*, in *Akten des XII. internationalen Kongress für christliche Archäologie...*cit., I, p. 509, 511, 519, fig. 1, Taf. 61a; N. Zugravu, *Geneza...*cit., 376; idem, *Locuri sfinte...*cit., 17-18; idem, *Regiunea Gurilor Dunării...*cit., 485; I. C. Opreș, *Ceramica romană târzie și paleobizantină de la Capidava în contextul descoperirilor de la Dunărea de Jos (sec. IV – VI p. Chr.)*, București, 2003, 158-159, 161, 162, 163 (nr. 392) (?); idem, *Céramiques à caractère liturgique et dévotionnel provenant de la Scythie Mineure (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*, *EphD*, 12/1, 2004, 266, fig. 13-14.

<sup>130</sup> M. Ionescu, I. I. C. Opreș, *O ampulla din Asia Mică recent descoperită la Callatis*, *TD*, 19/1-2, 1998, 167-170; N. Zugravu, *Regiunea Gurilor Dunării...*cit., 484; I. C. Opreș, *Ceramica...*cit., 160-161.

<sup>131</sup> I. C. Opreș, *Ceramica...*cit., 159-160, 162-163; idem, *Céramiques...*cit., 266-267, fig. 17.

<sup>132</sup> I. I. Zahariade, *Utilizing a Flask as a Piece for Christian Ritual*, in *The Christian Mission...*cit., 153-159.

<sup>133</sup> I. Barnea, *Le cripte delle basiliche paleocristiane della Scizia Minore*, *RESE*, 19/3, 1981, 489-505; N. Zugravu, *Geneza...*cit., 243, 369, 370, 371, 376; idem, *Locuri sfinte...*cit., 21-24; V. H. Baumann, *op. cit.*; M. Zahariade, *The Halmyris Episcopal Basilica...*cit.; M. Zahariade, O. Bounegru, *The Basilica Episcopalis...* cit.; idem, *Despre începuturile creștinismului...*cit.; idem, *Despre începuturile...*cit.; V. Lungu, *Organizarea vieții bisericești în Scythia Minor (sec. III – VII d. Hr.)*, in *Izvoarele creștinismului românesc* cit., 146-147, 156, 157-158, 159, 160, 164, 165, 167, 169; I. A. Achim, *Les fosses d'autel en Scythie Mineure. Essai d'analyse*, *EphD*, 12/1, 2004, 277-291; idem, *Piața mare a orașului roman târziu*, in *Histria. Ghid album*, a cura di A. Suceveanu, M. V. Angelescu, Constanța, 2005, 66-69; idem, *Histria. Basilica „Florescu”*. Noi cercetări (2002-2004), *SCIVA* 54-56, 2003-2005, 192; idem, *Étude d'archéologie chrétienne en Scythie Mineure: la basilique à crypte d'Histria*, *T&Byz*, 2005, 85-97; idem, *La basilique à crypte d'Histria. Nouvelles données archéologiques*, *Acta Musei Varnaensis*, 4, 2006, 187-200.

sermoni e letture), fatto che ha determinato la comparsa di una „architettura del pellegrinaggio”, come viene chiamata da Beat Brenk. Tutte le costruzioni religiose che custodivano reliquie dei martiri non erano necessariamente anche luoghi di pellegrinaggio, ma soltanto quei complessi architettonici che, oltre la basilica con le reliquie, possedevano anche spazi dedicati alle grandi processioni pubbliche, ambienti per ricevere e ospitare i pellegrini (*xenodochia*), depositi di alimenti e stanze per usi domestici, *atelier* per la fabbricazione di oggetti devozionali ecc.<sup>134</sup>.

Gli *itineraria ecclesiastica* sui quali abbiamo fermato la nostra attenzione pongono in luce il dinamismo della Chiesa nella Scythia Minor e i suoi rapporti con altri centri ecclesiastici dell'Oriente o dell'Occidente cristiano<sup>135</sup>.

### DIDASCALIE DELLE ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 – 1. Missioni di amministrazione della vita religiosa dell' eparchia:

- 1.1. *visitationes*: **all'incirca 303/4**: Evangelico di Tomi (- 303/4 -)  
→ *Halmyris*; **400 circa**: Teotimo I di Tomi (390 circa – 407 circa)  
→ al nord della provincia

Fig. 2 – 1. Missioni di amministrazione della vita religiosa dell' eparchia:

- 1.2. *translatio caerimoniae*: saec. V.VI: Tomi → Dinogetia, Noviodunum, Axiopolis

Fig. 3 – 2. Partecipazione ai concili:

- 2.1. partecipazione ai concili universali: I Nicea (**325**) – *Ignotus* (?); II Costantinopoli (**381**) – Gerontio (Terentio, Terennio) (- 381 -); III Efeso (**431**) – Timoteo (- 431 -); IV Calcedonia (**451**) – Alessandro (449-452) (?); V Costantinopoli (**553**) – Valentiniano (- 550, 553 -) (?)

Fig. 4 – 2. Partecipazione ai concili:

- 2.2. partecipazione ai concili locali: Costantinopoli (**400 o 401-402**) – Teotimo I (390 circa – 407 circa); *Ad Quercum* (**403**) – Teotimo I (390 circa – 407 circa); Costantinopoli (**448**) – Alessandro (448-452); Costantinopoli (**520**) – Paterno (498-520)

<sup>134</sup> B. Brenk, *op. cit.*, 119-120.

<sup>135</sup> I. Barnea, *Cu privire la relațiile dintre Dobrogea și Chersones în secolele IV-X*, in *Omagiul lui P. Constantinescu-Iași*, București, 1965, 161-166; idem, *Relațiile provinciei Scythia Minor cu Asia Mică, Siria și Egiptul*, *Pontica* 5, 1972, 251-262; idem, *Relazioni culturali tra la regione del Basso Danubio e l'Italia all'epoca del Tardo Impero*, in *L'Adriatico tra Mediterraneo e Penisola Balcanica nell'Antichità*, Taranto, 1983 (estratto); N. Zografu, *Regiunea Gurilor Dunării...cit.*, 339-493.

Fig. 5 – 3. Viaggi in grandi centri ecclesiastici a fini teologici: Teotimo I (390 circa – 407 circa) → Costantinopoli (**400** o **401-402**); Alessandro (448-452) → Calcedonia (**452**); monaci sciti, il vescovo Paterno (498-520) → Costantinopoli (**519**); monaci sciti → Roma (**519-520**); monaci sciti → Costantinopoli (**520**)

Fig. 6 – 4. *Epistulae*

4.1. „Il dossier Saba il Goto”: **373**: \**Ep.* Iunio Sorano, *dux Scythiae* → Basilio di Cesarea; \**Ep.* Bretanio di Tomi (- 368/9 -) (?) o Ascolio, „monaco e prete” (?) → Basilio di Cesarea; **374**: *Ep.* 164, 165 Basilio di Cesarea → Bretanio di Tomis (- 368/9 -) (?) o Ascolio, „monaco e prete” (?)

Fig. 7 – 4. *Epistulae*

4.2. „Il dossier monofisita”: **458**: *Ep.* Leone I il Trace (457-474) ↔ Teotimo II di Tomi (- 458 -); **550 circa**: Rustico e Sebastiano, *adiutores papae* → Valentiniano I di Tomi (- 550, 553 -) *et alii*; \**Ep.* Valentiniano I di Tomi (- 550, 553 -) → Vigilio (537-555); **553**: *Ep.* Vigilio (537-555) → Valentiniano I di Tomi (- 550, 553 -)

Fig. 8 – 4. *Epistulae*

4.3. „Il dossier dei monaci sciti”: **519**: *Ep.* monaci sciti (Roma) → *episcopi Africae* (Sardinia); *Ep.* Fulgenzio di Ruspe (467-532) (Sardinia) → monaci sciti (Roma); **520**: *Ep.* Giovanni Massenzio (Costantinopoli) ↔ *Ep.* Fulgenzio di Ruspe (467-532) (Sardinia); *Ep.* Giovanni Massenzio (Costantinopoli) → „*ad universos episcopos*”; **523-526**: *Ep. episcopi Africae* (Sardinia) → Giovanni Massenzio (Costantinopoli)

Fig. 9 – 5. Rapporti con altri centri ecclesiastici:

5.1. *translatio reliquiae*: **373**: *Gothia* → *Scythia* → *Cappadocia*

Fig. 10 – 5. Rapporti con altri centri ecclesiastici:

5.2. *translatio caerimoniae*: **400 circa**: Costantinopoli → *Scythia*; *saec. IV.V.VI: ecclesiae orientales, occidentales* → *Scythia*

5.3. *dora: saec. IV.V.VI: ecclesiae orientales* → *Scythia*

Fig. 11 – 6. Viaggi missionari: **400 circa**: Teotimo I di Tomi (390 circa – 407 circa) → „sciti nomadi”

Fig. 12 – 7. Esilio:

7.1. l’auto-esilio (l’esilio volontario) o il rifugio di alcuni cristiani delle province per le persecuzioni: **303/4 circa**: il prete Bonoso di *Halmyris* → „*in secreto loco*”

7.2. l’auto-esilio (l’esilio volontario) o il rifugio nella *Scythia Minor* di alcuni cristiani venuti da altre regioni: **290 circa**: Epitteto, Astione

dall' „*urbs quae in Orientis partibus fecerat*”; **369-372 circa**: cristiani dalla *Gothia*

7.3. l'esilio nella *Scythia Minor* imposto ad alcuni cristiani dalle autorità imperiali pagane: **323-324 circa**: Gordiano di Paflagonia, Macrobio, Maximo (?) dalla *Cappadocia* → Tomi

Fig. 13 – 7. Esilio:

7.4. l'esilio nella propria provincia: **368-369 circa**: Bretanio di Tomi (?)

7.5. l'esilio oltre i confini della provincia: **368-369 circa**: Bretanio di Tomi (?)

7.6. l'esilio di alcuni eretici o scismatici nella provincia della *Scythia Minor*: **350 circa**: Audio (Audios, Uda) di Edessa; **385 circa**: Eunomio di Cizico († 394)

Fig. 14 – 8. Pellegrinaggio:

8.1. pellegrinaggio extra-provinciale: *Aegyptus*, *Syria Palaestina*, Asia Minore

Fig. 15 – 8. Pellegrinaggio:

8.1. pellegrinaggio extra-provinciale: *Aegyptus*, *Syria Palaestina*, Asia Minore





Fig. 1



Fig. 2

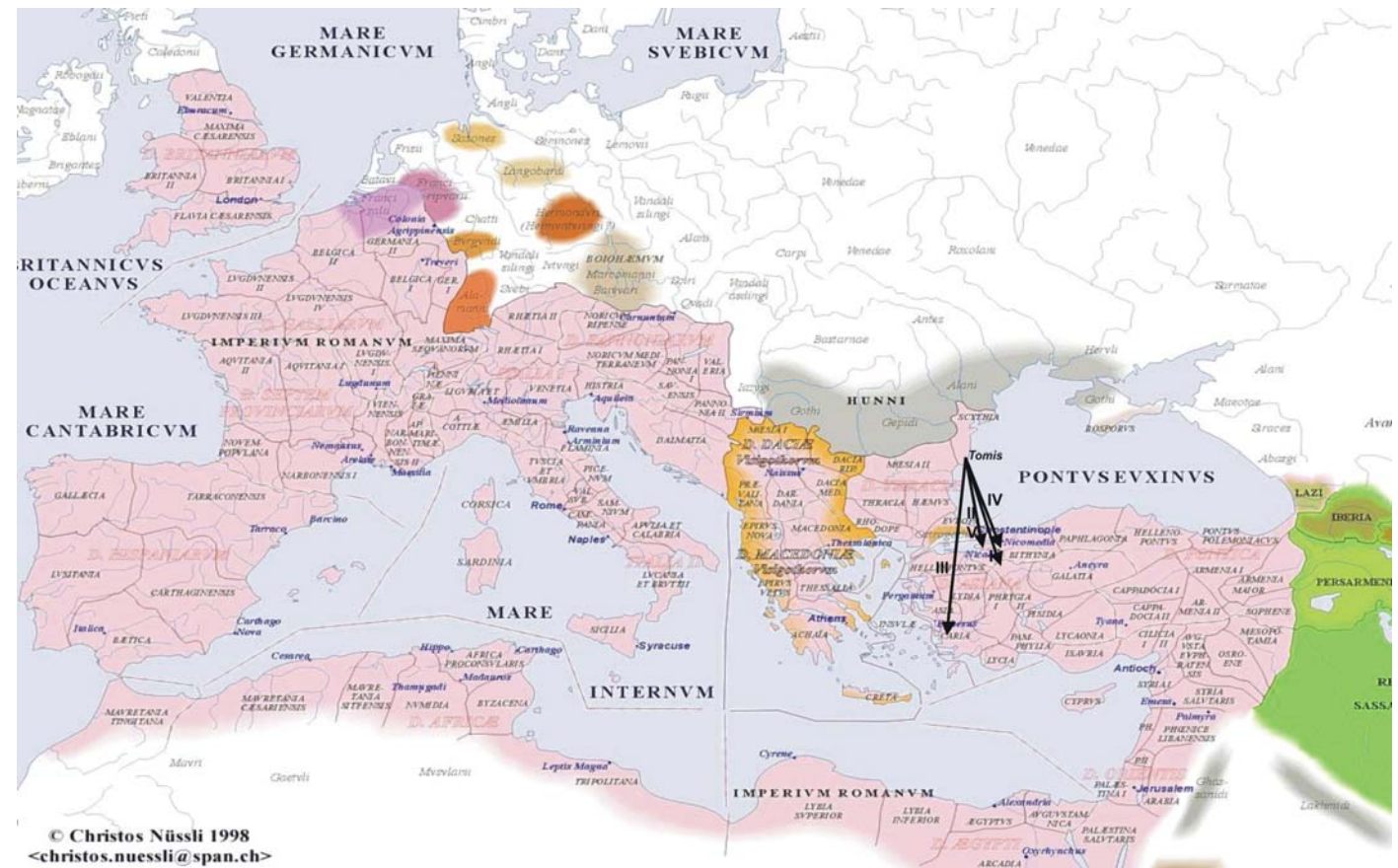


Fig. 3

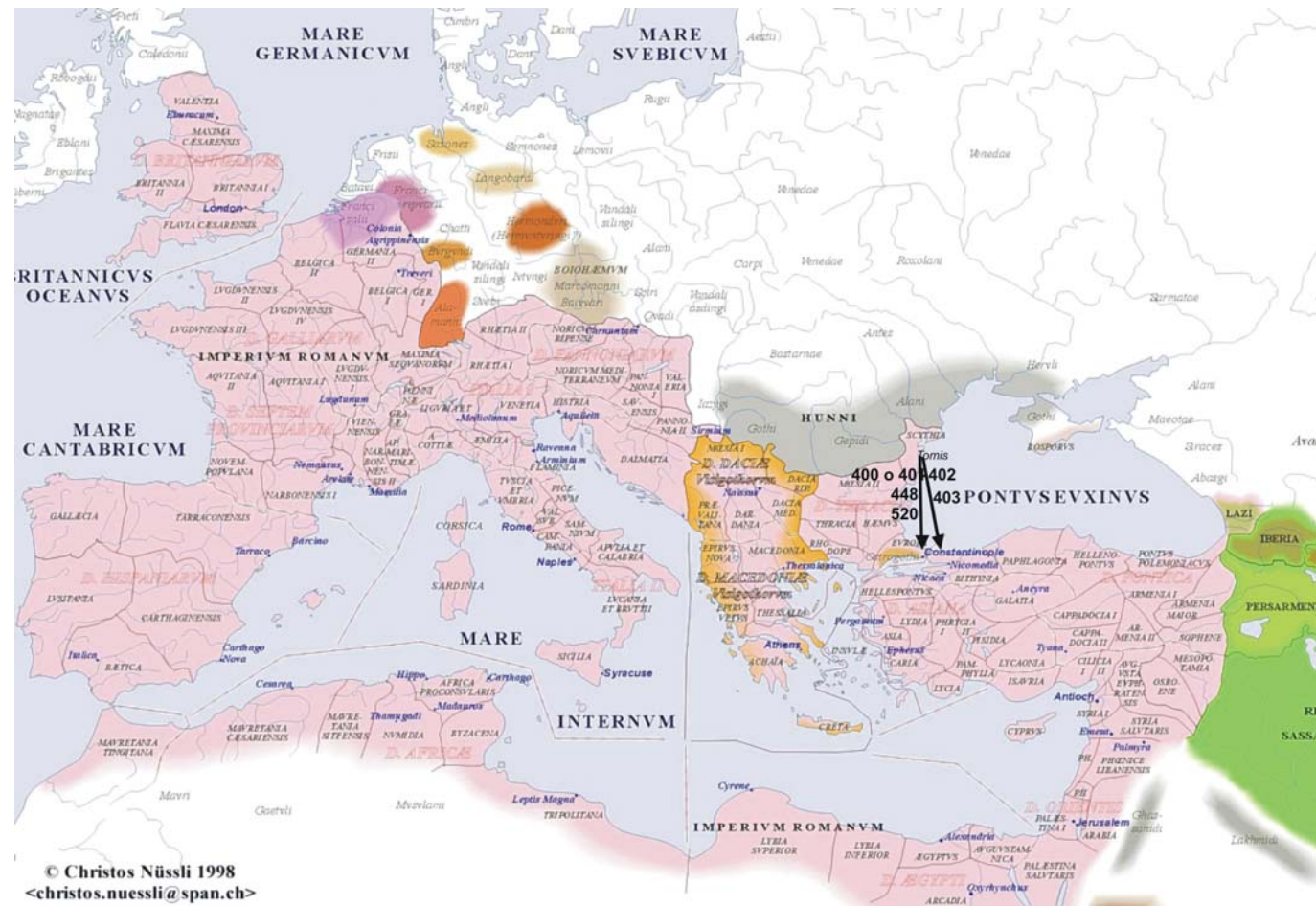


Fig. 4



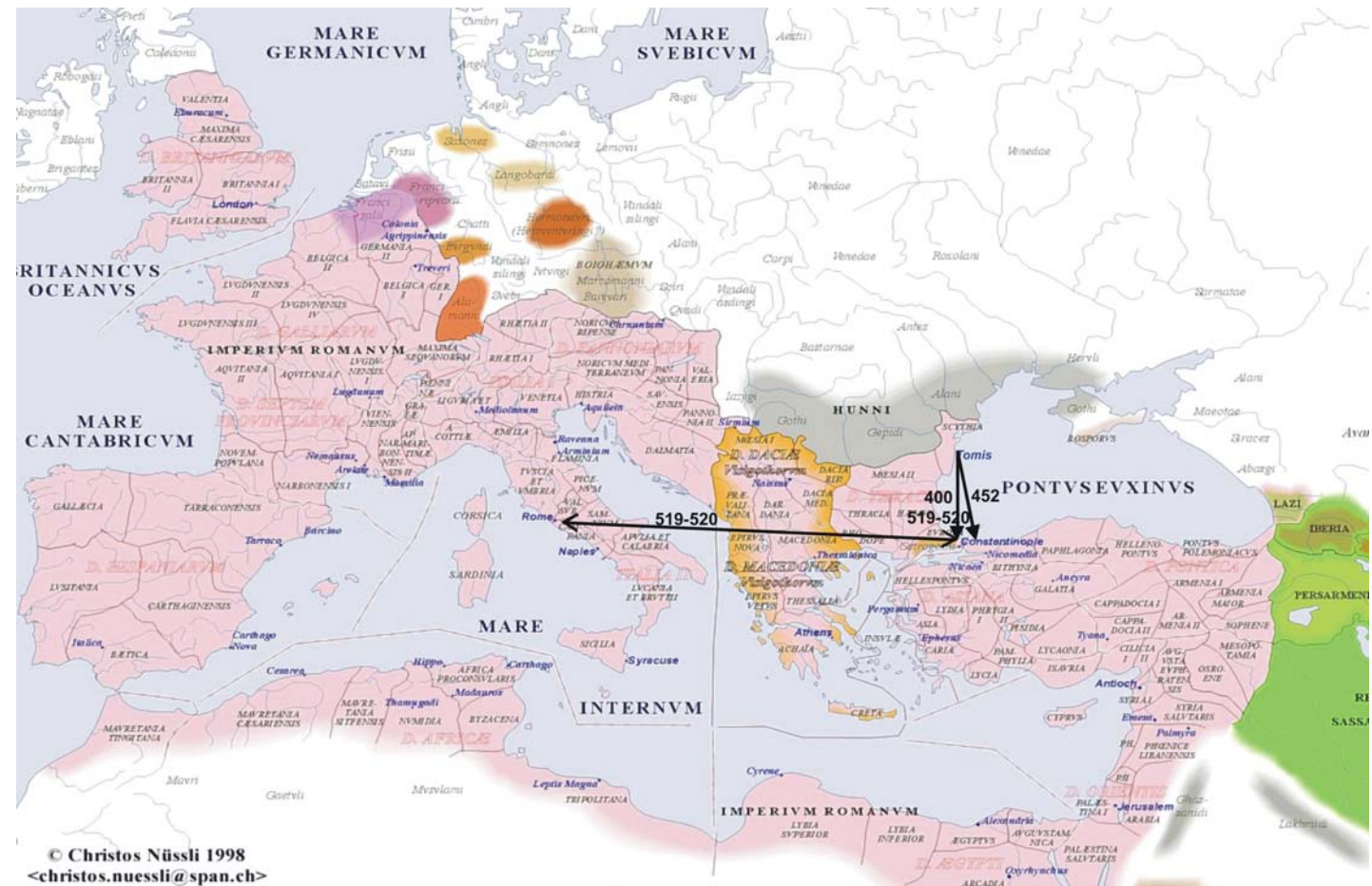


Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



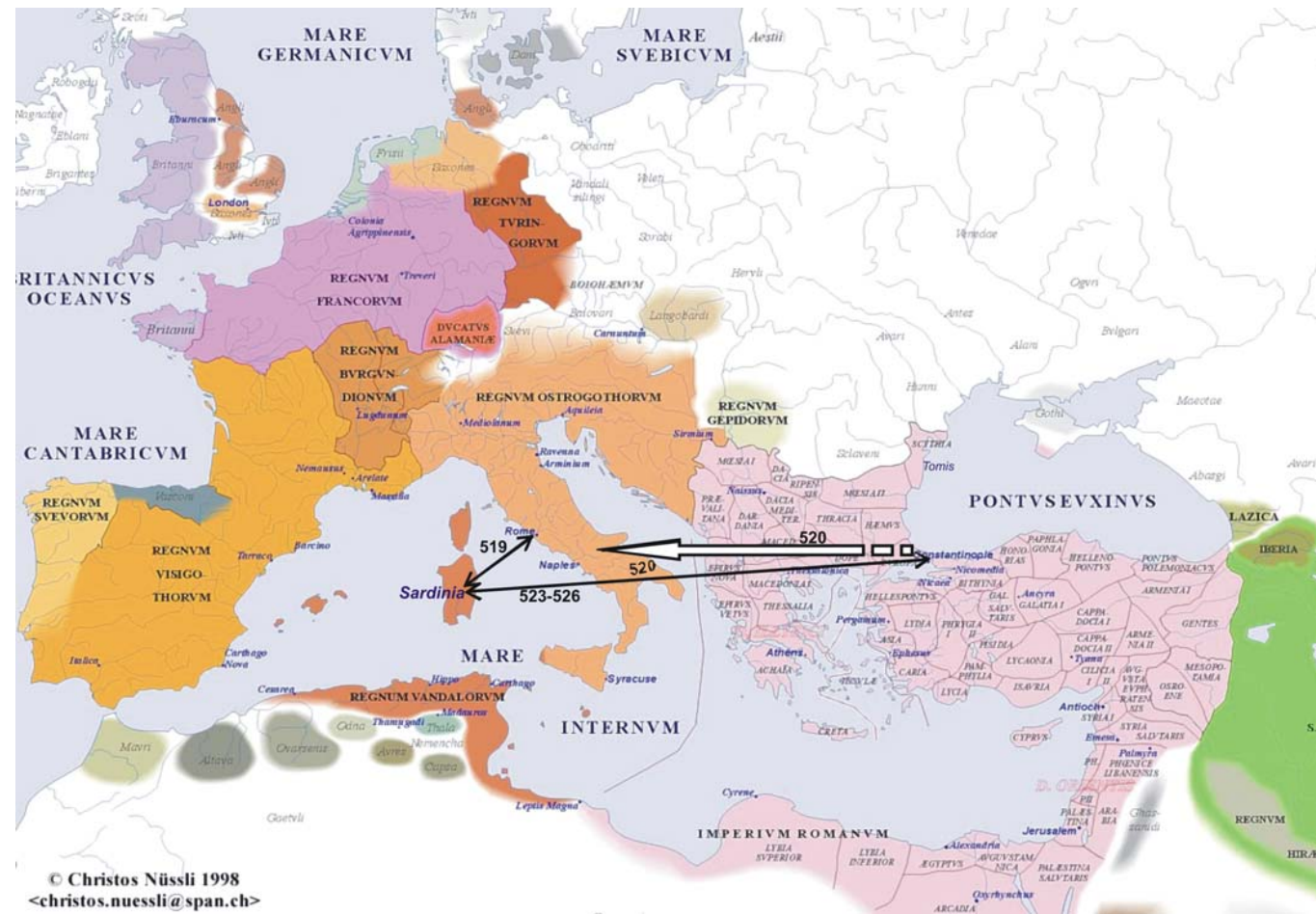


Fig. 8

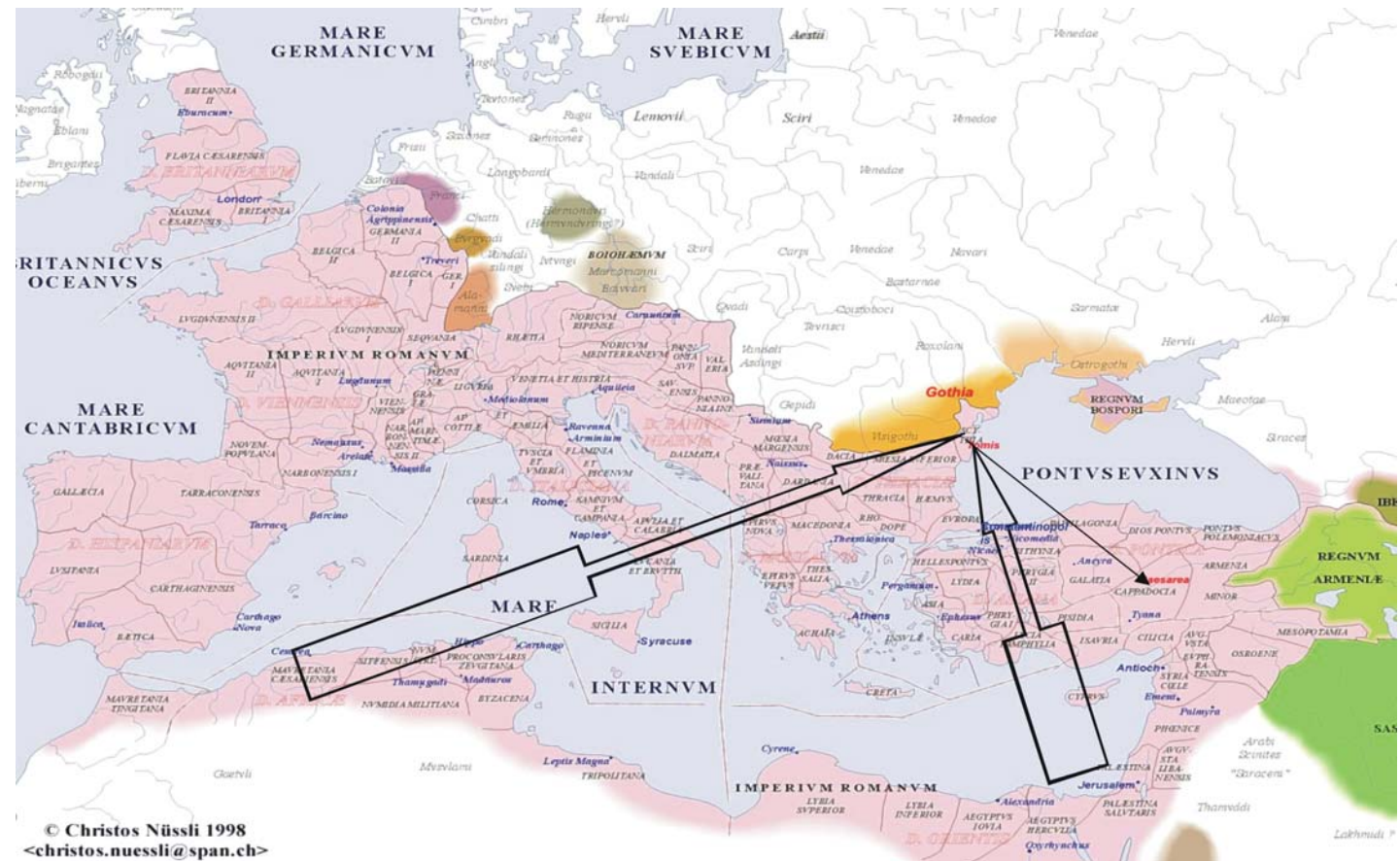


Fig. 9



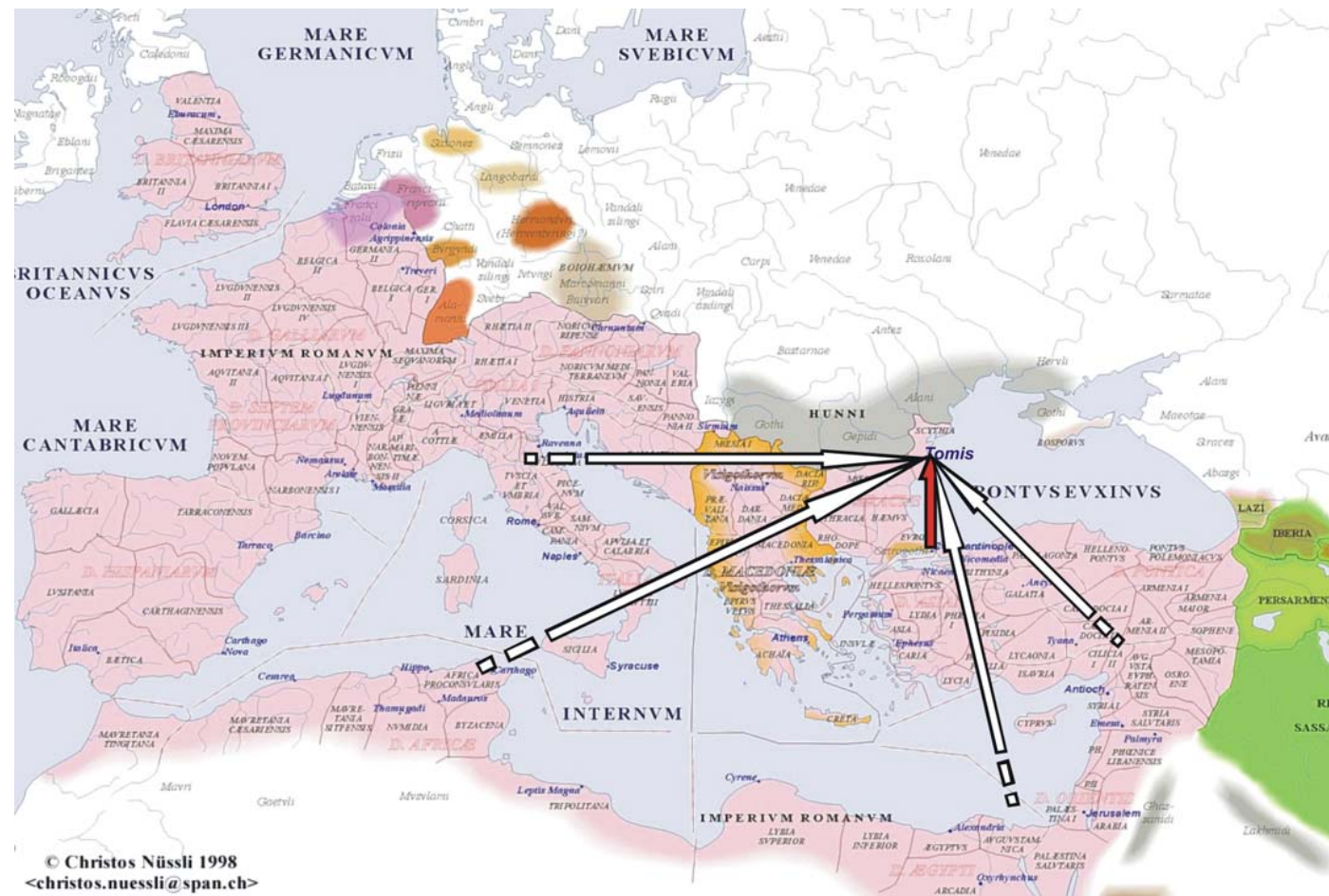


Fig. 10

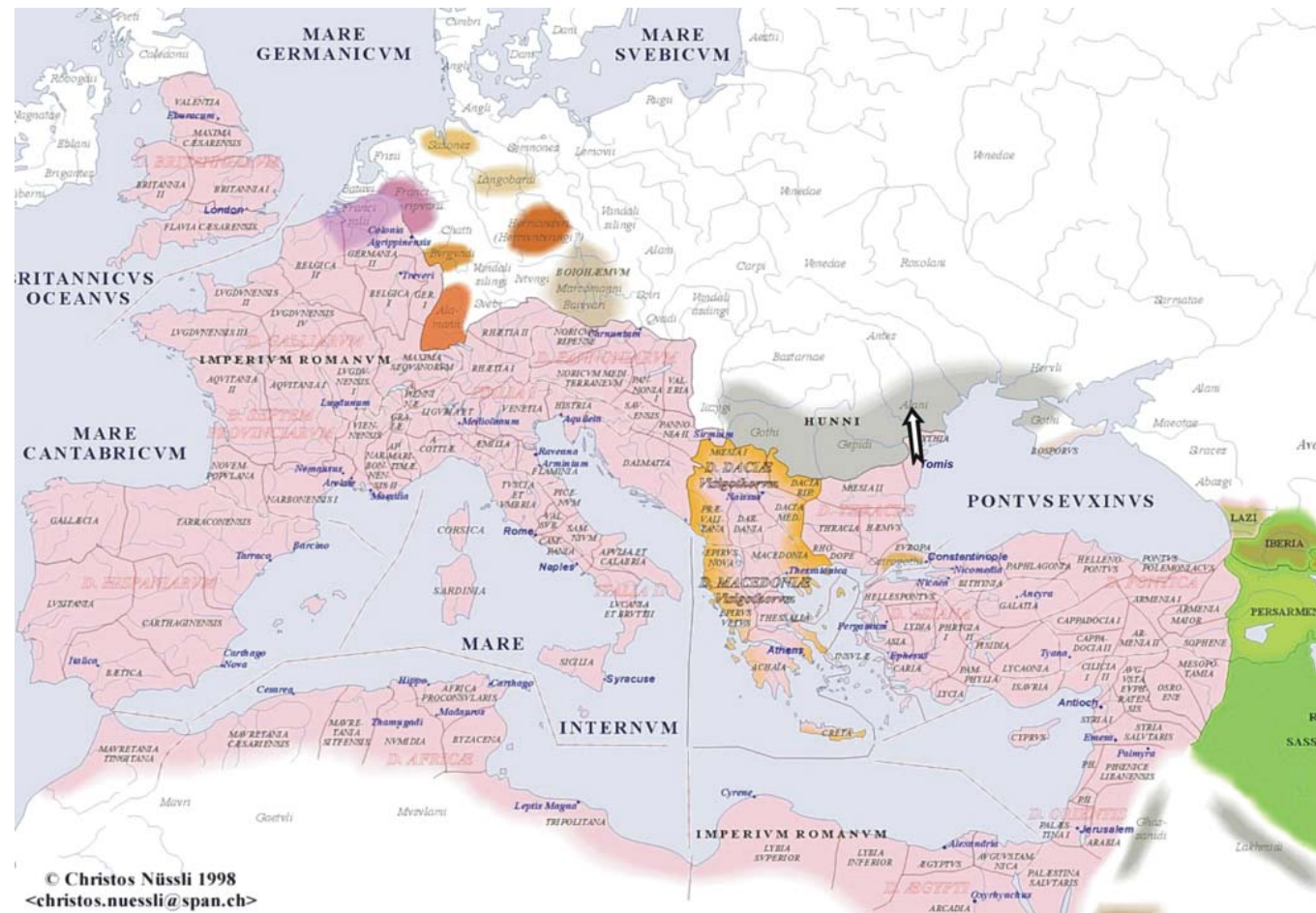


Fig. 11



Fig. 12



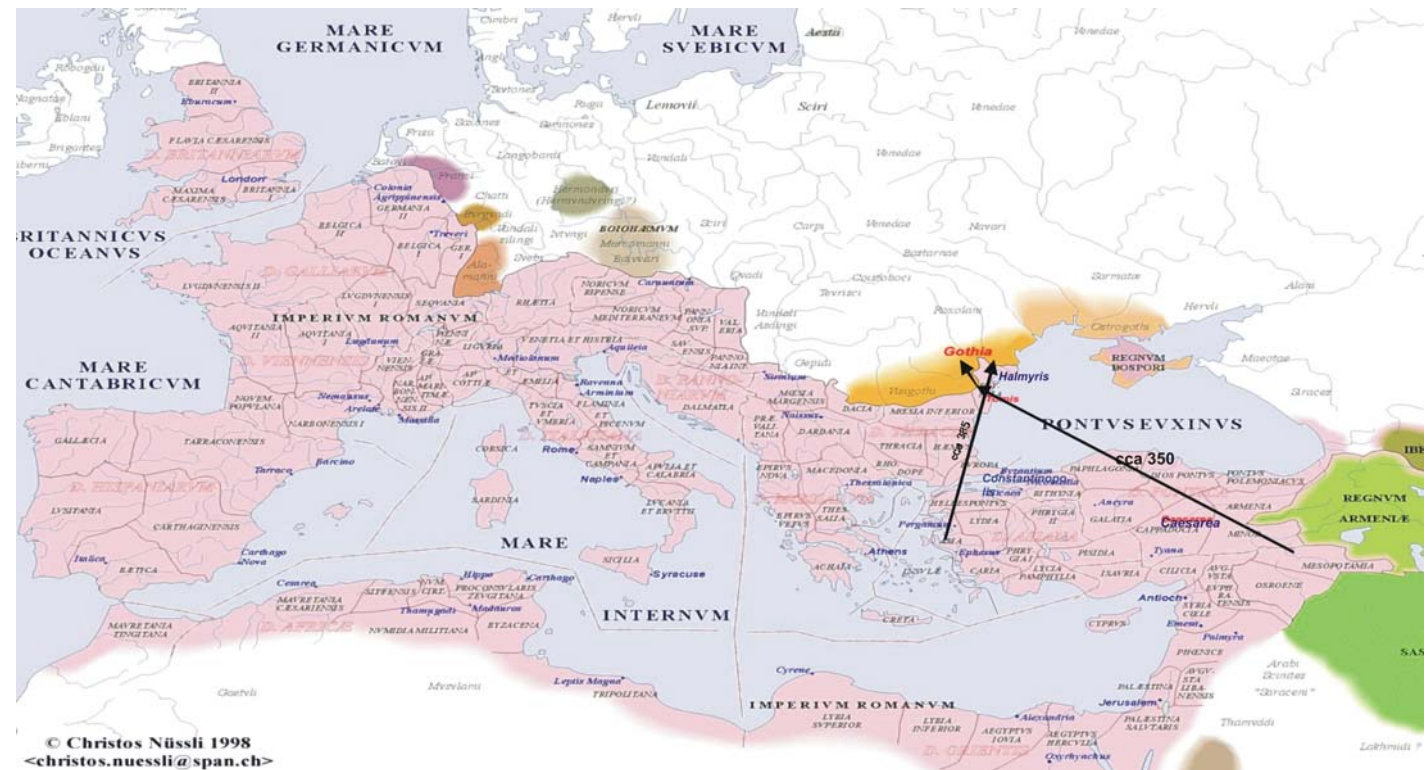


Fig. 13

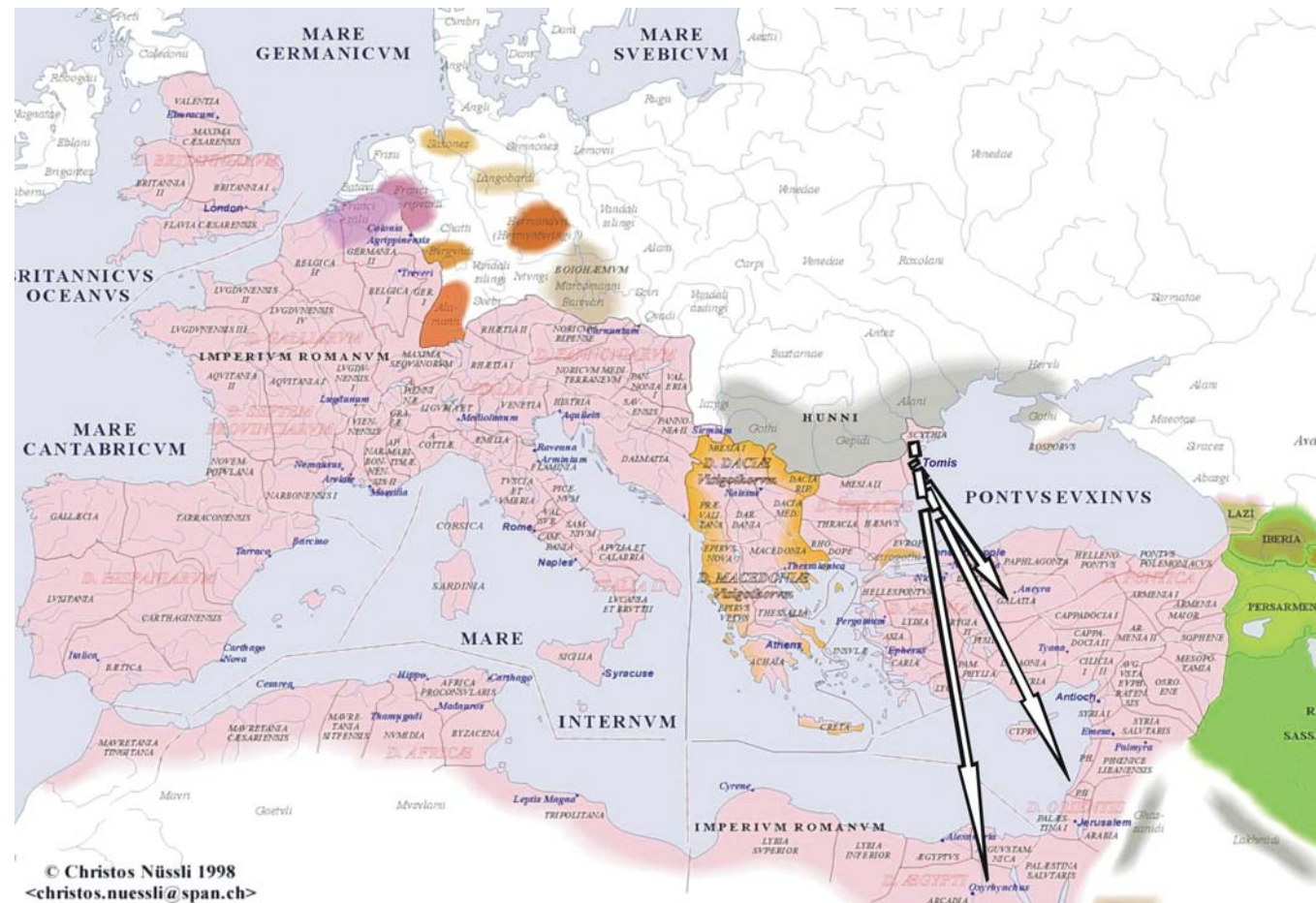


Fig. 14



Fig. 15