Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Nr. 15/2020

CLASSICA & CHRISTIANA

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“ Iaşi

Classica et Christiana
Revista Centrului de Studii Clasice şi Creştine
Fondator: Nelu ZUGRAVU
15, 2020

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
15, 2020

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul ştiinţific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Naţional de Istorie şi Arheologie Constanţa)
Marija BUZOV (Istitute of Archaeology, Zagreb)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Viorica RUSU BOLINDEŢ (Muzeul Naţional de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca)
Julijana VISOČNIK (Nadškofijski arhiv Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacţie / Comitato di redazione
Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi)
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi)
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice şi Creştine
al Facultăţii de Istorie a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Corespondenţa / Corrispondenza:
Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice şi Creştine
Bd. Carol I, nr 11, 700506 – Iaşi, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro; z_nelu@hotmail.com

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAŞI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE

Classica et Christiana

15
2020

ATTI DELL’ XI CONVEGNO ROMENO-ITALIANO
Tradizione e innovazione tra antichità classica e cristianesimo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica
(Iaşi, 10-12 ottobre 2019)
a cura di
Nelu ZUGRAVU

ACTELE CELUI DE-AL XI-LEA COLOCVIU ROMÂNO-ITALIAN
Tradiţie şi inovaţie între antichitatea clasică şi creştinism: forme, instrumente şi modele de comunicare literară şi artistică
(Iaşi, 10-12 octombrie 2019)
editate de
Nelu ZUGRAVU

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi
700511 - Iaşi, tel./fax ++ 40 0232 314947

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961

IN PROFESSORIS LUIGII PIACENTE HONOREM LAUDATIO

Praeclara est homines eminentes, qui studiis litterarum et scientiarum inter omnes excellunt, magnifice laudandi traditio. Eorum auctoritas utilissima est studiosis, praecipue iuvenibus, quorum animi talibus exemplis ad aemulationem atque imitationem instigantur.

Vir ornatissimus et doctissimus, eruditus philologus, in litteris Latinis eximie versatus, Professor Luigius Piacente suis insignibus meritis ad operum tam antiquorum quam humanisticorum auctorum intricatos nodos solvendos et suo labore ad classicarum litterarum inspectionem egregium nomen inter orbis terrarum philologos et antiquitatis scrutatores adeptus est.

Maxima cum sollertia, M. Tullii Ciceronis *Actionis secundae in C. Verres librum quinque* recognovit et critice edidit, *Collegio Ciceronianis studiis provehendis* auspice; deinde *Verrinarum* manuscriptorum repertorium composuit, de gravibus quaestionibus philologicis subtiliter disputans. In operibus Bedae atque Senecae nova fragmenta Ciceronis orationum perite detexit atque eiusdem auctoris epistolarum orationumque, necnon generaliter textuum antiquorum propagationem industriose persecutus est.

Eadem indefessa diligentia industriaque, Professor Piacente auctoribus humanisticis studuit, Battistae Guarini opera omnia, cum versionibus Italicis, in luce emittens. Praeterea, editiones principes commentariorum ad Senecam tragicum, qui ab aliis scriptoribus Latine exarati sunt, optime curavit.

Praeter haec, memoranda sunt sua numerosa et multifaria studia quae culturae atque litteris, necnon explanationibus antiquitatum consecravit.

Suo excellentissimo academico curriculo exemplaris institutionalis cursus additur. Pluribus honoribus honestissime functus, necnon sui assidui didascalici laboris successu fruitus est. Barensis Facultatis Magisterii Instituto Latino ac postea Departimento Studiorum Classicorum et Christianorum praesedit et hodie usque *Novam Bibliothecam Romanobarbaricae Culturae*, periodicum annuale *Invigilata Lucernis*, necnon periodicum *Acta et Relationes* Apuliensis Acade-

miae Scientiarum vigilanter dirigit. Doctorum et studentium magister et praeceptor diligetissimus, suis alumnis altissimam classicam instructionem praebuit et in eorum pectore scientiae flammam excitavit.

Vir magnae affabilitatis et liberalitatis, suos collegas et alumnos consiliis semper benevolentissime adiuvat. Homo Iassiensibus studiis classicis amicissimus, persaepe cursus et lectiones apud Universitatem „Alexandru Ioan Cuza" magna cum alacritate sustinet et collegio scientifico *Classica et Christiana* Iassiensis ephemeridis inest.

Pro suo praestantissimo labore scientifico, pro eximiis meritis ad textuum Latinorum recognitionem ac interpretationem et pro suis conatibus ad studia classica promovenda, Professori Luigio Piacente sincerum hommagium praebemus.

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ŞI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 13

***

ATTI DELL' XI CONVEGNO ROMENO-ITALIANO – ACTELE CELUI DE-AL XI COLOCVIU ROMÂNO-ITALIAN

Programma del convegno – Programul colocviului / 15

Immacolata AULISA, Potere e santità nella storiografia spagnola tardo-antica / 19

Antonella BRUZZONE, Il mito classico nell'*Hylas* di Draconzio: aspetti letterari e istanze ideologiche / 43

Federica CALABRESE, Artù glastoniense: baluardo della resistenza celtica e sovrano cristiano illuminato / 57

Immacolata ERAMO, Stratagemmi per l'Impero Romano. Dalla *metis* greca alla *sollertia* latina / 71

Ștefan Teodor IVAS, The ideal *didaskalos* in Dio Chrysostom's *Charidemos* (*Or*. 30) / 85

George IVAȘCU, *Clementia principis*. An aspect of the imperial power in Symmachus' works / 95

Anna Maria LIBERATI, Costantino e la missione universale di Roma tra antichità classica, cristianesimo e modernità totalitaria. Aspetti di museologia nell'Italia della prima metà del Novecento / 105

Claudiu-Costel LUCA, The ages of Rome in *Historia Augusta* / 125

Laura MARZO, La reinterpretazione agostiniana del *bellum iustum* / 137

Patrizia MASCOLI, Per intricati sentieri: la traduzione dell'epistolario di Sidonio Apollinare / 157

Daniel NIȚĂ-DANIELESCU, Julian the Apostate in Romanian ecclesiastical historiography / 165

Tiziana RAGNO, Potere del tempo, potere sul tempo. Seneca, la metafora e l'ucronia / 181

Dan RUSCU, The Making of the Christian city in Scythia Minor / 239

Antonella TEDESCHI, Il lessico del potere e del prestigio nella Roma repubblicana: sinonimi e antonimi / 259

Nelu ZUGRAVU, Il contributo di Mario Girardi allo studio del cristianesimo danubiano / 273

***

Luca AVELLIS, Il metodo ecdotico di Quentin: gli *Essais de critique textuelle (Ecdotique)* / 291

Javier BELDA-INIESTA, The canonical tradition and the early evolution of the rite of penance / 311

Marija BUZOV, Vesna LALOŠEVIĆ, "How do you, brother, break your chisel?". Picture of everyday life of ancient stonemasons / 339

Maria Carolina CAMPONE, La forza del *kentron*: "pungolo morale" e aspirazioni politiche all'alba del cristianesimo. Dal *pathei mathos* all'*exousia epì ton theòn* / 369

Lee FRATANTUONO, *Roseus Phoebus*: Solar Imagery in Virgil's *Aeneid* / 385

Ranko KOZIĆ, *Atopa* in Plato's early dialogues, the principles of the new rhetoric in *Phaedrus* and Makrembolites' novel / 401

Nelu ZUGRAVU, *Imperium creandique ius principis*. Mecanismele dobândirii puterii imperiale în timpul crizei în izvoarele literare latine din secolele IV-V (I) / 473

***

RECENZII ŞI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 503

How to Think about God: An Ancient Guide for Believers and Nonbelievers by MARCUS TULLIUS CICERO (*Nelu ZUGRAVU*) / 503; *How to Be a Leader: An Ancient Guide to Wise Leadership* by PLUTARCHUS (*Ștefan Teodor IVAS*) / 504; GIUSTINO, *Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo* (*Nelu ZUGRAVU*) / 505; FERICITUL IERONIM, *Epistole*, II (*Nelu ZUGRAVU*) / 507; SFÂNTUL NIL AL

ANCIREI, *Epistole*, traducere, note şi studiu introductiv NATHANAEL NEACŞU (*Nelu ZUGRAVU*) / 521; FERICITUL TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note ILARION M. ARGATU (*Nelu ZUGRAVU*) / 546; GERARD DE CENAD, *Deliberare asupra imnului celor trei tineri*, ediţie bilingvă, traducere de MARIUS IVAŞCU, studiu introductiv şi tabel cronologic de CLAUDIU MESAROŞ, îngrijirea critică a ediţiei de ALEXANDER BAUMGARTEN (*Florin Crîşmăreanu*) / 548; FRANCESCO SCODITTI, *Musicae Latinae Glossarium* (*Eduard RUSU*) / 561; MICHAEL KOORTBOJIAN, *Crossing the* Pomerium. *The Boundaries of Political, Religious, and Military Institutions from Caesar to Constantine* (*George IVAŞCU*) / 562; FLORIAN MATEI-POPESCU, OVIDIU ŢENTEA, *Auxilia Moesiae Superioris* (*Casian GĂMĂNUŢ*) / 564; PAUL N. PEARSON, *Maximinus Thrax: From Common Soldier to Emperor of Rome* (*Pavel-Flavian CHILCOŞ*) / 567; WALTER SCHEIDEL, *Escape from Rome. The Failure of Empire and the Road to Prosperity* (*George IVAŞCU*) / 572; MARCELLO MARIN, *Studi agostiniani. Trenta saggi fra retorica ed esegesi* (*Constantin-Ionuţ MIHAI*) / 576; *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, edited by YANNIS STOURAITIS (*Petru-Emil APOSTOL*) / 579; ILKKA SYVANNE, *The Reign of Gallienus. The Apogee of the Roman Cavalry* (*Cozmin-Valerian BROŞTEANU*) / 583; IULIAN MOGA, ALEXEY BELOUSOV, ŞTEFAN TEOFIL GROSU, *Zeul cel Preaînalt şi frica de divinitate. Documente epigrafice din Europa şi din Anatolia* (*Nelu ZUGRAVU*) / 587

***

CRONICA – CRONACA / PUBLICAŢII – PUBBLICAZIONI / 595

Nelu ZUGRAVU, Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2019-2020) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2019-2020) / 595

Nelu ZUGRAVU, Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani / 603

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 13-14

SIGLE ŞI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI[1]

AARMSI	*Academia Română. Memoriile secţiunii istorice*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spegel der neueren Forschung*, Berlin-New York.
BHAC	*Bonner Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn.
BOR	*Biserica Ortodoxă Română*. Buletinul oficial al Patriarhiei Române, Bucureşti.
CChSL	*Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout.
EDR	*Epigraphic Database Roma* (http://www.edr-edr.it/default/index.php).
EDCS	*Epigraphische Datenbank Clauss-Slaby* (http://www.manfredclauss.de/).
EphD	*Ephemeris Dacromana*, Bucureşti-Roma.
FHDR I-II	*Fontes historiae Dacoromanae*, Bucureşti, I, 1964; II, 1970.
FHDRCh	Fontes historiae Daco-Romanae Christianitatis. *Izvoarele istoriei creştinismului românesc*, traduceri inedite din latină şi greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnăuceanu, Wilhelm Dancă, revizuirea traducerilor Mihaela Paraschiv, revizuirea textelor Claudia Tărnăuceanu, selecţia textelor, studiu introductiv, notiţe biobliografice, note şi comentarii, indice Nelu Zugravu, Iaşi, 2008.
HAC	*Historiae Augustae Colloquia*.
HD	*Epigraphische Datenbank Heidelberg* (http://www.epigraphische-datenbank-heidelberg.de/)
Lampe	*A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
MCA	*Materiale şi cercetări arheologice*.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*.
ODB	*The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan, New York-Oxford, 1991.
ODLA	*The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, edited by Oliver Nicholson, Oxford, 2018.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris.
PIR	*Prosopographia Imperii Romani Saec. I.II.III*, editio altera, Berlin.

[1] Cu excepţia celor din *L'Année Philologique* şi *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris.
PLRE I-II	*The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, *A. D. 260-395*, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, [7]2006; II, *A.D. 395-527*, by J. R. Martindale, Cambdridge, [4]2006.
Pontica	*Pontica*, Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie, Constanţa.
PSB	*Părinţi şi scriitori bisericeşti*, Bucureşti.
SC	*Sources Chrétiennes*, Lyon.
SCIVA	*Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie*, Bucureşti.
ST	*Studii Teologice*, Bucureşti.
ThlL	*Thesaurus linguae Latinae*.

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA“ din IAŞI

FACULTATEA DE ISTORIE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI (DISUM)
CENTRUL DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE

XI CONVEGNO ROMENO-ITALIANO

Tradizione e innovazione tra antichità classica e cristianesimo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica

AL XI-LEA COLOCVIU ROMÂNO-ITALIAN

Tradiţie şi inovaţie între antichitatea clasică şi creştinism: forme, instrumente şi modele de comunicare literară şi artistică

Iaşi, 10-12 ottobre / octombrie 2019
Sala H_1 (Facoltà di Storia / Facultatea de Istorie)

PROGRAMMA / PROGRAM

Organizzatore / Organizator:

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU

Giovedì / Joi, 10 ottobre / octombrie 2019

Arrivo degli ospiti / Sosirea invitaţilor

Venerdì / Vineri, 11 ottobre / octombrie 2019
9.00-11.00, Sala H1

Moderatore / Moderator:
Nelu ZUGRAVU

9.00-9.30: Apertura del convegno; saluti / Deschiderea colocviului; salutul organizatorilor: Nelu ZUGRAVU (Iaşi), Nicolae URSULESCU (Iaşi), Giovanni Antonio NIGRO (Bari)
9.30-10.30: Relazione inaugurale / Comunicare inaugurală: Anna Maria LIBERATI (Museo della Civiltà Romana, Roma), ***Costantino e la missione universale di Roma tra antichità classica, cristianesimo e modernità totalitaria. Aspetti di museologia nell'Italia della prima metà del Novecento***

10.30-11.00: Coffee break

11.00-13.00, Sala H_1
Moderatore / Moderator:
Mihaela PARASCHIV

11.00-11.30: Antonella TEDESCHI (Università degli Studi di Foggia), ***I volti del potere nella Roma tardorepubblicana***
11.30-12.00: Tiziana RAGNO (Università degli Studi di Foggia), ***Potere del tempo e tempi del potere in Seneca***
12.00-12.30: Pietro TOTARO (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), ***Memorie tardo-antiche e bizantine di una perduta scena delle* Baccanti *di Euripide***
12.30-13.00: Federica CALABRESE (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi), ***Artù glastoniense: baluardo della resistenza celtica e sovrano cristiano illuminato***

13.00-16.30: Pausa pranzo / Pauză de prânz

16.30-18.30, Sala H1
Moderatore / Moderator:
Pietro TOTARO

16.30-17.00: Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi), ***Il contributo di Mario Girardi allo studio del cristianesimo danubiano***
17.00-17.30: Dan RUSCU (Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca), ***The Making of the Christian city in Scythia Minor***
17.30-18.00: Giovanni Antonio NIGRO (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), ***Linguaggio del potere e potere del linguaggio in Sinesio di Cirene***
18.00-18.30: Laura MARZO (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi / Università degli Studi di Bari Aldo Moro), ***La reinterpretazione agostiniana del* bellum iustum**

19.00-21.30: Cena / Cina

Sabato / Sâmbătă, 12 ottobre / octombrie 2019

9.00-11.00, Sala H1
Moderatore / Moderator:
Dan RUSCU

9.00-9.30: Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***The terms denoting the owners of the supreme power in late Latin* breviaria *(with a special view over the crisis of the third century)***
9.30-10.00: Daniel NIȚĂ-DANIELESCU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***Julian the Apostate in Romanian ecclesiatical historiography***
10.00-10.30: Immacolata AULISA (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), ***Potere e santità nella storiografia spagnola tardoantica***

10.30-11.00: Coffee break

11.00-13.00, Sala H1
Moderatore / Moderator:
Claudia TĂRNĂUCEANU

11.00-11.30: Ștefan IVAS (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***The ideal* didaskalos *within Dio Chrysostom's* Charidemos *(*Or. *30)***
11.30-12.00: Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino), ***Il lessico della violenza negli oratori tardoantichi***
12.00-12.30: George IVAȘCU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), **Clementia principis. *An aspect of the imperial power in Symmachus' works***
12.30-13.00: Claudiu-Costel LUCA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), ***The ages of Rome in the* Historia Augusta**

13.00-16.00: Pausa pranzo / Pauză de prânz

16.00-17.30: Sala H1
Moderatore / Moderator:
Roxana-Gabriela CURCĂ

16.00-16.30: Immacolata ERAMO (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), ***Stratagemmi per l'Impero Romano. Dalla* metis *greca alla* sollertia *latina***
16.30-17.00: Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari), ***Il mito nell'*Hylas *di Draconzio: aspetti letterari e istanze ideologiche***
17.00-17.30: Patrizia MASCOLI (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), ***Per intricati sentieri: la traduzione dell'epistolario di Sidonio Apollinare***

17.30-18.00: Sala H1
Moderatore / Moderator:
Nelu ZUGRAVU

Conclusione del Convegno / Închiderea colocviului

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 19-42

POTERE E SANTITÀ NELLA STORIOGRAFIA SPAGNOLA TARDOANTICA

Immacolata AULISA*
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Spanish historiography, national histories, political power, religious power, ideals of sainthood.*

Abstract: ***Power and holiness in late antique Spanish historiography***. *Between the 5th and 7th centuries, the historiographic genre of Christian inspiration and Roman orientation was gradually replaced by the national histories of the Roman-Germanic populations who had settled in the western part of the empire. For their structure, the national histories adopt the traditional scheme of the ancient historiographic works, but differ in the ideological foundation and in the interpretative module: as a matter of fact, Christian authors combine ecclesiastical and political news and continue to consider events according to a providential conception of history. The analysis of the works of late antique Spanish historians, such as Hydatius of Lemica, John of Biclar, Isidore of Seville and Julian of Toledo can highlight the communication strategies of conceptions related to the power and the characters that represent it, to the relationship between power political and religious power, to models of sanctity. These historiographic works, in fact, convey a keen interest in contemporary political events, expectations, hopes, behavioral models, ideals, cult and liturgical practices, community organization, relations with heretical or heterodox currents.*

Cuvinte-cheie: *istoriografie hispanică, istorii naționale, putere politică, putere religioasă, idealuri de sfințenie.*

Rezumat: ***Putere și sfințenie în istoriografia hispanică antică târzie***. *Între secolele al V-lea și al VII-lea, genul istoriografic de inspirație creștină și orientare romană a fost înlocuit treptat de istoriile naționale ale populațiilor romano-germanice care s-au stabilit în partea de vest a imperiului. Prin structura lor, istoriile naționale adoptă schema tradițională a operelor istoriografice antice, dar diferă din punct de vedere ideologic și interpretativ: de fapt, autorii creștini combină informații ecleziastice și politice și continuă să ia în considerare evenimentele conform unei concepții providențialiste a istoriei. Analiza operelor istoricilor hispanici antici târzii, precum Hydatius de Lemica, Iohannes de Biclaro, Isidorus de Hispalis și Iulianus de Toledo poate evidenția strategiile de comunicare*

* immacolata.aulisa@uniba.it

ale concepțiilor legate de putere și personalitățile care o reprezintă, de relația dintre puterea politică și religioasă, de modele de sfințenie. Aceste lucrări istoriografice, de fapt, manifestă un interes aparte pentru evenimentele politice contemporane, așteptările, speranțele, modelele comportamentale, idealurile, practicile cultice și liturgice, organizarea comunității, relațiile cu curentele eretice sau heterodoxe.

Nel mondo greco-bizantino si collocano, come è noto, le origini delle 'Storie ecclesiastiche', che introdussero rilevanti novità nel genere storiografico della tarda antichità e avviarono una riflessione teologico-politica sull'impero, concepito come universale e provvidenziale, nonché sulle conseguenti forme di interpretazione e propaganda del potere politico e religioso. Eusebio di Cesarea, con la sua *Historia Ecclesiastica*, è unanimemente considerato l'iniziatore di questo genere storiografico cristiano, che trovò ampia diffusione nei secoli successivi, sia in Oriente che in Occidente. Lo scrittore, infatti, plasmò una concezione della storia originale, diversa per la prospettiva e l'impostazione metodologica, fondata sullo sviluppo di una nuova religione: egli affermò e trasmise la convinzione secondo cui nella storia, attraverso i secoli, si realizza il disegno di Dio per la salvezza degli uomini[1]. La visione di Eusebio che si caratterizza come provvidenziale, ma priva di libero arbitrio, impone una delle differenze tra la storiografia pagana classica e la storiografia cristiana, in quanto la prima si fondava su un libero giudizio, che costituiva motivo di vanto per gli storici antichi, la seconda trovava fondamento nell'autorità delle Sacre Scritture[2]. Rispetto alla storiografia pagana l'originalità di Eusebio consiste soprattutto nell'oggetto della sua storia, la chiesa/le chiese, che egli spesso caratterizza come *ethnos* cristiano; il titolo stesso della sua opera, *Historia Ecclesiastica*, deve intendersi non riferito a chiesa come entità teologica e istituzionale[3]. L'iniziativa letteraria di Eusebio fu dav-

[1] Paolo Siniscalco, *La storiografia nel Tardo Antico*, in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno CNR (Roma, 12-16 novembre 1979)*, Roma, 1981, 99-122; idem, *Storiografia cristiana*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di Angelo Di Berardino, II, Casale Monferrato, 1983, 3319.

[2] Arnaldo Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, 1968, 102.

[3] Emanuela Prinzivalli, *Genere storico. La storiografia di Eusebio di Cesarea*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, a cura di Alberto Melloni, II, Roma, 2013, 15.

vero innovativa[4]: negli anni in cui componeva la sua opera non era pensabile scrivere la storia di una comunità religiosa da parte di un pagano, abituato a considerare la religione come una pratica o un culto che si tramandavano uguali da secoli, di cui proprio la fissità era elemento essenziale: si potevano descrivere credenze mitologiche e pratiche cultuali, ma non se ne poteva raccontare la storia perché quelle non avevano storia[5].

La caratteristica della storiografia cristiana ai suoi esordi è che essa, fondandosi su una vicenda storico-salvifica riguardante tutta l'umanità, tende ad essere universale, abbandonando uno dei canoni della storiografia classica di tipo tucidideo, che prevedeva solo la trattazione della storia contemporanea; essa non solo intende conservare la memoria del passato, ma anche proiettarsi nel futuro, in quanto nasce da una visione teologica[6]. La storiografia cristiana si presenta come storia universale, da un punto di vista temporale (a partire da Adamo) e da un punto di vista spaziale (tutto il mondo conosciuto). La struttura del racconto storico è la medesima dei modelli tradizionali, ma è nuova la natura degli avvenimenti narrati e degli episodi che costituiscono l'oggetto del racconto[7].

Da lungo tempo la critica ha messo in evidenza gli elementi comuni agli autori che si cimentarono in tale genere letterario e il rapporto con gli scritti pagani[8], ma anche le specificità di ogni singola opera, dovute sia alla personalità degli scrittori, sia ai differenti ambi-

---

[4] Mario Mazza, *Sulla teoria della storiografia cristiana: osservazioni sui proemi degli storici ecclesiastici*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Erice (3-8 dicembre 1978)*, Messina, 1980, 335-389; *La storia ecclesiastica di Eusebio: alle origini della storiografia cristiana. Giornata di studio*, a cura di Lorenzo Perrone-Andrea Villani, *Adamantius*, 16, 2010, 6-124.

[5] Manlio Simonetti, *Tra innovazione e tradizione: la storiografia cristiana*, *VetChr*, 34, 1997, 53.

[6] Bruno Luiselli, *Indirizzo universale e indirizzi nazionali nella storiografia latino-cristiana dei secoli V-VIII*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, cit., 526 ss. (ora anche in Bruno Luiselli, *Romanobarbarica. Scritti scelti*, a cura di Antonella Bruzzone-Maria Luisa Fele, Firenze, 2017, 37-58).

[7] Manlio Simonetti, *Tra innovazione e tradizione*, cit., 54.

[8] Cfr. Lellia Cracco Ruggini, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, *Athenaeum*, n.s., 55, 1977, 107-126; eadem, *Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle Storie Ecclesiastiche*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, cit., 159-194; Paolo Siniscalco, *Il senso della storia. Studi sulla storiografia cristiana antica*, Soveria Mannelli, 2003.

enti in cui essi si trovarono a vivere e operare, soprattutto tra V e VII secolo, epoca di profondi cambiamenti sia in Oriente che in Occidente. In quei secoli la storiografia ecclesiastica latina di ispirazione cristiana lascia emergere anche nuove posizioni degli autori di fronte al potere politico e alle contingenze storiche che portarono alla fine dell'impero romano e all'arrivo dei popoli germanici nella Romània, con conseguente mutamento dell'assetto socio-politico-religioso.

Il genere storiografico di ispirazione cristiana e di indirizzo romano cedette gradualmente il posto alle storie nazionali delle popolazioni romano-germaniche affermatesi nella *pars occidentis* dell'impero e sempre più acculturate in senso latino-cristiano. Le storie nazionali rientrano, per la loro struttura, nello schema tradizionale delle antiche opere storiografiche, ma solo da un punto di vista esteriore, in quanto differiscono per il fondamento ideologico e per il modulo interpretativo. Gli autori cristiani, infatti, lasciano percepire questa loro specificità non soltanto in quanto uniscono notizie ecclesiastiche e notizie politiche, ma perché continuano a considerare gli eventi secondo una concezione provvidenzialistica della storia: le vicende di ogni popolo accadono nel modo e nell'ordine predisposti dalla divina volontà. In non pochi casi, espressioni quali *Deo iuvante* o *Deo iubente*, con cui gli autori intendono dare avvio alla propria narrazione, non costituiscono solo un *topos* letterario, ma riflettono una profonda convinzione[9].

Tale passaggio si può riscontrare anche nella storiografia spagnola tra V e VII secolo. Come è stato sottolineato da Jocelyn Nigel Hillgarth[10], gli storici della Spagna nel periodo della tarda antichità non hanno creato modelli nuovi per le loro opere; essi hanno utilizzato modelli già diffusi, come quello del *Chronicon*, in cui hanno seguito autori noti come Eusebio e Girolamo o i loro continuatori. Tuttavia, se è indiscussa la ripresa di modelli già acclarati, la critica oggi focalizza la sua attenzione sull'uso di tali modelli e sulle modalità attraverso cui gli storici spagnoli li hanno adattati ai propri obiettivi, alla volontà di enfatizzare il potere politico e i personaggi che lo rappresentavano, a proporre e condividere modelli di santità.

---

[9] Manlio Simonetti, *Tra innovazione e tradizione*, cit., 60.

[10] Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, in *La storiografia altomedievale. Atti della XVII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 10-16 aprile 1969)*, Spoleto, 1970, 262.

Attraverso le pagine scritte dagli storici spagnoli della tarda antichità si può gettare luce anche sulle strategie di comunicazione di concezioni relative al rapporto tra potere politico e potere religioso: tali opere, infatti, trasmettono un vivo interesse per le vicende politiche contemporanee, attese, speranze, modelli comportamentali, ideali di santità, pratiche cultuali e liturgiche, organizzazione comunitaria, rapporti con correnti ereticali o eterodosse.

1. *Idazio di Lemica*

Uno degli storici di maggiore interesse di questo periodo fu Idazio (400-470), vescovo di *Aquae Flaviae* in Galizia, che operò in una Spagna completamente devastata dai barbari, quando i suoi destini non erano ancora decisi. Il suo *Chronicon*, che tratta gli avvenimenti dal 379 al 468, sebbene sia stato oggetto di giudizi contrastanti[11], riveste una particolare importanza perché costituisce la fonte principale – e in qualche caso l'unica – di episodi avvenuti alla sua epoca nella penisola iberica[12].

Le intenzioni dichiarate dall'autore nell'*incipit* della sua opera – continuare il *Chronicon* universale di Girolamo[13] – sono rispettate

[11] Cfr. Alain Tranoy, in Hydace, *Chronique*, introduction, texte critique, traduction par A. Tranoy, Paris, 1974, 7; Fernando García Penas, *A crónica do bispo Hidacio*, *Compostellanum*, 48, 2003, 317-358; José Antonio López Silva, *A Crónica de Idacio de Limia, obispo de Chaves*, Civitas Limicorum, 2004; Xoán Bernárdez Vilar, in Idacio Lémico, *Chronica (379-469)*, Santiago de Compostela, 2004; César Candelas Colondrón, *O mundo de Hidacio de Chaves: o último romano da Gallaecia,* Santiago de Compostela, 2006.

[12] Il suo valore di storico è riconosciuto dalla critica, sebbene per alcune notizie si discute molto se inesattezze e imprecisioni dipendano dall'autore o dal lavoro dei copisti che hanno modificato o alterato il testo originale: cfr. Christian Courtois, *Auteurs et scribes. Remarques sur la Chronique d'Hydace*, *Byzantion*, 21, 1951, 50; Richard W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Oxford, 1993, 31.

[13] *Chron.*, *praef.* 2-5, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 72; cfr. Pierre Nautin, *L'introduction d'Hydace à sa continuation de la Chronique d'Eusebe et Jérôme*, *RHT*, 14-15, 1984-1985, 143-153; Richard W. Burgess, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, 1999; Francisco Javier Fernández Conde, *El providencialismo radical en el Cronicon de Hidacio*, *Anthologica Annua*, 6, Roma, 2014, 140; Veronika Wieser, *The Chronicle of Hydatius: a historical guidebook to the last days of the Western Roman Empire*, in Matthew Gabriele-James T. Palmer

solo in parte, in quanto, durante lo svolgimento del racconto, le informazioni gli derivano sempre più dall'essere stato testimone oculare degli avvenimenti succedutisi nella sua terra e le notizie si concentrano in maniera particolare sulla Spagna e soprattutto sulla Galizia. Idazio, come egli stesso dichiara all'inizio della sua opera, attinge a fonti scritte, a racconti orali e alla propria esperienza personale, soprattutto a partire dal 427, quando salì al soglio episcopale[14]. Egli tenta di interpretare gli avvenimenti del suo tempo come espressione dell'azione della divina Provvidenza, come i suoi modelli – Eusebio e Girolamo –, ma è costretto a destreggiarsi tra l'impero romano da un lato e i barbari dall'altro: «He cannot trust either the Empire or the barbarians»[15].

L'opera di Idazio è fonte preziosa per meglio comprendere la percezione degli avvenimenti che ebbero le componenti romano-iberiche, il loro rapporto con il potere centrale, al quale rimasero in linea di massima fedeli e al quale chiedevano un ristabilimento degli equilibri precedenti al 409[16]. Dalle pagine di Idazio emerge il suo sentirsi parte dell'impero romano, il suo essere personaggio politico e religioso che identifica la sua fedeltà a Roma con il suo lealismo nei confronti dei Teodosii[17]. Il suo attaccamento agli imperatori e la sua ostilità verso gli usurpatori costituiscono per Idazio un modo per affermare la propria romanità di fronte all'invasione del suo paese. Idazio espone le problematiche della successione al trono imperiale e la loro evoluzione, sottolineando le differenze tra il potere legittimo e le usurpazioni che divenivano sempre più frequenti e invasive. Stigmatizzando gli usurpatori, Idazio esprime fedeltà all'unità dell'impero d'Occidente, anche se questo era ormai sotto i colpi dei barbari: a parere dello storico, le usurpazioni erano inammissibili perché mettevano in pericolo un equilibrio già assai precario.

(eds.), *Apocalypse and Reform from Late Antiquity to the Middle Ages*, New York, 2018, 11-12.

[14] Cfr. *Chron.*, *praef.* 5, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 72-74. Sulle fonti utilizzate da Idazio cf. Andrew Gillet, *Envoys and political communication in the late antique West*, Cambridge, 2003, 50-53.

[15] Juan José Carreras Ares, *La historia universal en la España visigoda*, *Revista de le Universidad de Madrid*, 6, 1957, 182.

[16] Igor Gelarda, *Guerre e diplomazia in Iberia nel Chronicon del vescovo Idazio*, *ὅρμος*. *Ricerche di Storia Antica*, n.s., 1, 2008/2009, 295.

[17] Giuseppe Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardo antica*, Roma, 1993, 230.

Idazio qualifica gli usurpatori come 'tiranni'. Inequivocabili sono le parole che usa quando Massimo prende il potere: ... *quia in Gallis hisdem diebus potestatem tyrannus Maximus obtinebat imperii*[18]. Egli adopera la medesima definizione di *tyrannus* anche per Eugenio[19]. A questi Idazio accomuna anche coloro i quali hanno abusato del potere in modo tirannico, come Flavio Claudio Costantino, che morì dopo tre anni *invasae tyrannidis*[20]; Giovino e Sebastiano in Gallia ed Eracliano in Africa conferirono alla propria usurpazione l'aspetto di una follia contagiosa: *pari tyrannidis inflantur insania*[21]. Come esito *invasae tyrannidis* si caratterizzò anche il potere di Giovanni Primicerio[22]. Alain Tranoy ha sottolineato come nel *Chronicon* il tiranno Massimo riceva il titolo di 'Cesare'[23], che sembra implicare una sorta di riconoscimento del potere dell'usurpatore; a parere dello studioso, tale riconoscimento potrebbe attribuirsi al fatto che Massimo era uno spagnolo, ma soprattutto al fatto che egli era intervenuto nella questione dei priscillianisti, condannando Priscilliano e conferendo alla condanna religiosa anche un carattere politico.

Idazio, inoltre, rifiuta di riconoscere come imperatore legittimo Avito, ritenuto un regnante imposto dai Goti[24], scelto dall'armata e dai notabili della Gallia[25]. Lo storico avrebbe potuto includere Avito tra gli usurpatori e descriverlo con gli stessi aggettivi utilizzati negli altri casi; egli tuttavia non giudica apertamente il suo potere tirannico, ma si limita a precisare che solo Marciano deteneva tutto il potere[26]. Peraltro lo scrittore non poteva non attribuire ad Avito il titolo di Augusto[27]; il solo modo di mettere in evidenza l'aspetto illegittimo del suo potere fu di insistere sulle modalità della sua elezione, richiamata in occasione della sua morte: quando, infatti, i Goti lo abbandonarono, Avito perse il suo potere. Il racconto è suggestivo: *Avitus, tertio anno posteaquam a Gallis et a Gothis factus fuerat imperator, caret im-*

[18] *Chron.*, s.a. 386, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 76.
[19] *Chron.*, s.a. 392, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 78.
[20] *Chron.*, s.a. 411, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 82.
[21] *Chron.*, s.a. 412, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 82.
[22] *Chron.*, s.a. 425, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 88.
[23] *Chron.*, s.a. 386, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 76.
[24] Cfr. *Chron.*, s.a. 455, 456-457, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 104, 108.
[25] *Chron.*, s.a. 455, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 104.
[26] *Chron.*, s.a. 455, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 104: *Romanorum XLIII Martianus quarto iam regni sui anno obtinet monarchiam*.
[27] *Chron.*, s.a. 455, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 104.

perio, Gothorum promisso destitutus auxilio, caret et vita[28]. Idazio era consapevole che la politica militare e il potere stesso di Roma dipendevano più dai generali che dall'imperatore e che i disordini provocati dai conflitti tra generali minacciavano la sicurezza dell'impero e il mantenimento del potere imperiale[29].

Non mancano velate critiche nei riguardi degli inutili tentativi militari voluti da Valentiniano III in Spagna[30]. Il vescovo esprime, altresì, manifestazioni di simpatia per Aezio[31]. Linee di politica condivise accomunano, infatti, Idazio ad Aezio nell'atteggiamento nei confronti dei barbari e nella scelta dell'attività diplomatica[32]. D'altra parte, lo stesso Idazio è protagonista, nel 431, con altri vescovi galiziani, di un'ambasciata presso Aezio per tentare di risolvere i contrasti tra Galiziani e Svevi: Idazio, infatti, decide di chiedere aiuto per ristabilire la pace tra i Galiziani e gli Svevi, non a Valentiniano III, ma, appunto, al generale Aezio[33].

Idazio considera i Goti nemici della sua terra, ma soprattutto nemici dell'Impero, più nefasti degli stessi Svevi, anche perché più forti da un punto di vista militare e più organizzati da un punto di vista politico[34]. I Goti, inoltre, per Idazio sono infidi perché più volte hanno sostenuto di intervenire da parte dell'autorità romana, mentre hanno avuto di mira solo il potere e l'espansione. Teoderico II diviene per Idazio l'emblema della 'perfidia', in quanto, quando nel 455 aveva raggiunto Braga, pur dichiarando di agire per conto di Ravenna, aveva reso prigionieri numerosi Romani e aveva profanato e distrutto alcune chiese cattoliche.

Dallo scritto di Idazio emerge anche chiaramente quanto scarsa fosse la presenza delle autorità civili in Galizia e come, per vie e con

---

[28] *Chron.*, s.a. 456-457, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 108.

[29] Alain Tranoy, in Hydace, *Chronique*, cit., 21; 59.

[30] Su tali aspetti cfr. Concetta Molè, *Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio*, Catania, 1978, 44; Igor Gelarda, *Guerre e diplomazia*, cit., 300.

[31] Alain Tranoy, in Hydace, *Chronique*, cit., 59-60; Concetta Molè, *Uno storico del V secolo*, cit., 54; Giuseppe Zecchini, *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano*, Roma, 1983, 188-189; Luis Agustín García Moreno, *Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al reino visigodo*, in José María Candau *et alii*, *La cónversion de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, 1990, 239-241.

[32] Vito Antonio Sirago, *Galla Placidia. La nobilissima*, Milano, 1966, 339-342; Giuseppe Zecchini, *Aezio*, cit., 189.

[33] *Chron.*, s.a. 431, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 90.

[34] Cfr. Igor Gelarda, *Guerre e diplomazia*, cit., 304.

modalità diverse, emergesse il potere dei vescovi, che si rendevano sempre più mediatori della vita politica. Lo scrittore riporta, ad esempio, il racconto di numerosi interventi diplomatici[35], di alcuni dei quali egli stesso era stato protagonista, ma non li presenta come eventi isolati o come tentativi da parte di personaggi illustri di ampliare il proprio prestigio; li inserisce, piuttosto, in un quadro politico ampio e articolato, per sottolinearne con maggiore forza l'importanza[36]. Dalle pagine di Idazio traspare, dunque, una concezione del potere fondato sulla divina provvidenza ed espressione delle dinamiche di potere tra Roma – famiglia imperiale dei Teodosii, ma anche generali –, i vescovi, gli esponenti della diplomazia.

Idazio rievoca la presenza e l'azione di Dio nel corso degli avvenimenti, richiamando la sua misericordia, il suo aiuto contro gli Svevi e gli Unni, i castighi inflitti ai Vandali[37]. Il vescovo assiste a imponenti sconvolgimenti sul piano politico: nella sua opera non smette di segnalare con rammarico le distruzioni apportate dai barbari e le altre sciagure abbattutesi sul suo territorio, e, sulla scia della tradizione cristiana precedente, mette in una linea di continuità storica eventi coevi ed episodi profetizzati nell'Antico Testamento. Idazio, ad esempio, si serve della profezia di Ez. 14,21 per considerare le invasioni dei barbari la punizione divina per un paese che aveva recentemente dato vita all'eresia di Priscilliano[38].

---

[35] Cfr. Andrew Gillet, *Envoys and political communication*, cit., 40.

[36] Igor Gelarda, *Guerre e diplomazia*, cit., 295.

[37] Cfr. *Chron.*, s.a. 411, 451, 452, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 82, 100, 102.

[38] *Chron.*, s.a. 409, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 82; cfr. Alain Tranoy, in Hydace, *Chronique*, cit., 26. Idazio descrive scene di esseri umani e bestie feroci che si divoravano per sopravvivere, di madri spinte a uccidere, cucinare e mangiare i propri figli; richiama poi i quattro flagelli indicati da Ezechiele, che, come aveva promesso il Signore, avrebbero colpito il popolo idolatra: la spada, la fame, le belve feroci, la peste. L'utilizzo della profezia dei quattro flagelli di Ezechiele inviati per convertire Israele dal cuore indurito nell'idolatria potrebbe far pensare che Idazio avesse insistito sulla descrizione di quei mali per motivi confessionali, ritenendoli, appunto, una punizione divina per un popolo che non aveva saputo fermare le eresie della sua epoca. Su tali aspetti cfr. Josep Vilella Masana-Pere Maymo i Capdevila, *Religion and Policy in the Coexistence of Romans and Barbarians in Hispania (409-589)*, *RomBarb*, 17, 2000-2002, 193-236; Rita Lizzi Testa, *I vescovi, i barbari e l'impero di Roma*, in *Potere e politica nell'età della famiglia teodosiana (395-455). I linguaggi dell'impero, le identità dei barbari*, a cura di Isabella Baldini-Salvatore Cosentino, Bari, 2013, 38.

Idazio considera i disordini morali degli uomini di Chiesa del suo tempo e le eresie diffusesi nella sua terra – soprattutto manicheismo, priscillianismo e arianesimo – un pericolo più grave delle invasioni barbariche[39]; egli definisce, ad esempio, il priscillianismo *heresem blasphemissimam... perniciosissimam*[40]; l'arianesimo, *infestissima... perfidia... pestiferum virus*[41]. Egli stesso è cosciente del suo ruolo di difensore della fede ortodossa. La presenza dei barbari non gli fa dimenticare, infatti, il compito principale legato al suo episcopato, quello di assicurare in Galizia l'azione pastorale e la difesa della fede cattolica: all'inizio della sua opera, rivolgendosi a coloro che servono Dio 'nella verità', ribadisce la sua volontà di restare fedele all'ortodossia[42].

Nella concezione dell'autore, dunque, le devastazioni dei barbari costituiscono il castigo di Dio dovuto al diffondersi delle eresie. In tale contesto, la santità diviene garanzia di benessere spirituale e materiale. Nel suo *Chronicon*, pertanto, Idazio fa riferimento a figure di santi della sua epoca, ma anche di quelli che hanno goduto di particolare notorietà nel corso della storia, in quanto nella sua concezione di 'storia sacra', i *viri Dei* sono concepiti come elementi essenziali della stessa[43]. Tra i modelli di santità presenti nell'opera di Idazio emerge sicuramente la figura di Girolamo, *praecipuus in omnibus*, profondo conoscitore delle Scritture, modello sul piano letterario e su quello religioso: Girolamo, autore di un gran numero di opere, è considerato, infatti, lo scrittore che consacra la sua esistenza a lottare contro le eresie[44].

Grande ammirazione Idazio prova per alcuni vescovi, che egli prende come modello per la sua attività episcopale, come Giovanni di Gerusalemme, Eulogio di Cesarea, Teofilo di Alessandria, Epifanio di Cipro[45], quest'ultimo accanito avversario delle eresie. Allo stesso modo ricorda Cirillo di Alessandria che si era opposto a Nestorio[46].

---

[39] Cfr. Francisco Javier Fernández Conde, *El providencialismo radical*, cit., 143.

[40] *Chron.*, s.a. 400, 405, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 78, 80.

[41] *Chron.*, s.a. 404, 428, 466, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 80, 90, 118.

[42] *Chron.*, *praef.*, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 70.

[43] Cfr. Francisco Javier Fernández Conde, *El providencialismo radical*, cit., 145.

[44] *Chron.*, s.a. 415, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 84.

[45] *Chron.*, s.a. 406, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 80.

[46] *Chron.*, s.a. 436, 449, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 92-94, 100.

Idazio, prima di introdurre l'eresia di Priscilliano e dei Priscillianisti, esalta Ambrogio di Milano e Martino di Tours, richiamando le virtù cristiane esercitate nel corso della vita e i miracoli da essi compiuti[47].

Nel ricordare Giovanni, vescovo di Costantinopoli, Idazio non trascura di riportare l'appellativo di 'Crisostomo' (bocca d'oro) e di ricordare le sofferenze che, a causa della sua ortodossia, aveva subito ad opera dell'ariana Eudossia, moglie dell'imperatore Arcadio[48]. Nell'epoca in cui viveva Idazio, il vescovo che aveva difeso a prezzo di terribili sofferenze l'ortodossia viene proposto quale campione della fede e modello da imitare. Tra gli strenui difensori dell'ortodossia è elogiato anche Agostino di Ippona, che, con i suoi scritti, si oppose ai donatisti[49]. Un uomo di grande cultura, quale fu Idazio, non poteva non evidenziare l'importanza delle opere scritte contro gli avversari della fede. Il vescovo fa riferimento anche a Giovanni II di Gerusalemme, all'epoca del quale furono rinvenute le reliquie di santo Stefano, il primo martire della cristianità[50]. D'altra parte, attorno a santo Stefano si originò un'abbondante produzione scritta, incentrata sul suo culto, sull'*inventio* delle sue reliquie e sulla diffusione di queste ultime in Occidente[51]. Fin dall'inizio le tradizioni relative al culto di Stefano e alle sue reliquie si caricarono di un profondo valore simbolico: si diffuse un vero e proprio stereotipo agiografico legato a Stefano, che rappresentò il protomartire, il primo uomo che lottò per il Signore[52].

---

[47] *Chron.*, s.a. 382, 386, 405, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 76, 80.

[48] *Chron.*, s.a. 404, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 80.

[49] *Chron.*, s.a. 412, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 82-84.

[50] *Chron.*, s.a. 414, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 84.

[51] L'*inventio* si fa risalire al 415, durante il vescovato di Giovanni II di Gerusalemme, per mano del prete Luciano. Anche se il culto di santo Stefano è attestato in anni precedenti, dal momento della traslazione cominciò la rapida diffusione delle sue reliquie a Minorca, Uzalis (presso Utica) e in altre località dell'Africa. Michel van Esbroeck ritiene che alcuni culti favoriti da Giovanni II, a cominciare da quello di santo Stefano, possano fare pensare ad una politica religiosa rivolta verso gruppi giudeo-cristiani (*Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, *AB,* 102, 1984, 99-134). Sulla letteratura prodotta a seguito del ritrovamento delle reliquie di Stefano cfr. anche Gian Domenico Gordini, s.v. *Stefano, protomartire, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum* 11, Roma, 1968, 1380-1385.

[52] Cfr. Carl Ginzburg, *La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)*, *Quaderni Storici*, 79, 1992, 277-289; Sofia Boesch Gajano, *Verità e pubblicità: i racconti di miracoli nel libro XXII del De civitate Dei*, in *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, a cura di Elena Cavalcanti, Roma, 1996, 371.

Particolarmente efficace è anche l'elogio che Idazio dedica a Paolino di Nola e a sua moglie Tarasia[53]: egli ricorda la nobiltà della stirpe, la fama del vescovo, la sua eloquenza coinvolgente, la sua conversione a Dio; allo stesso modo, sua moglie, Tarasia, che lo ha eguagliato in santità, rappresenta un modello con la sua scelta di dedicare la propria vita alla preghiera e all'ascesi. Anche in questo caso Idazio non trascura di ricordare la produzione letteraria di Paolino.

Nel *Chronicon* è presente altresì la visione di un Dio vendicatore, come mostra l'episodio del castigo divino abbattutosi su chi aveva profanato a Merida il santuario di Eulalia, la vergine cristiana[54]; lo stesso Teoderico, mentre stava per occupare Merida, fu terrorizzato dai prodigi della santa martire[55].

In definitiva, Idazio rappresenta un modello di 'simbiosi' tra romanità e cattolicesimo[56]: la sua visione della storia è sicuramente romanocentrica e avversa ai barbari. Questi sono percepiti come ostili, in quanto rappresentano la causa principale del disgregarsi dello stato romano e coloro che hanno messo fortemente in crisi l'assetto ibero-romano. Tuttavia, si percepisce ancora la speranza da parte dell'autore che quelli possano essere assimilati alla *societas Romana*, divenendo romani e cattolici. Solo all'interno della chiesa cattolica può raggiungersi il vero benessere spirituale e materiale e può concepirsi un impero duraturo; in tale concezione spazio particolare occupano i modelli di santità, quelli del presente con la propria condotta di vita irreprensibile e quelli del passato, che costituiscono modelli da imitare. La fine della dinastia teodosiana è considerata dall'autore il prodromo del crollo assai prossimo dell'Occidente romano.

Tra gli scopi che Idazio si propone si può ricordare quello che egli stesso dichiara all'inizio del suo *Chronicon*: trasmettere alle nuove generazioni la conoscenza degli avvenimenti che hanno portato alla situazione contemporanea e le cause della degradazione attuale[57]. Tuttavia, l'epilogo dell'opera[58] esprime sentimenti di maggiore pessimismo e il senso profondo di abbandono che lo scrittore avverte, come

---

[53] *Chron.*, s.a. 424, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 88.

[54] *Chron.*, s.a. 428, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 88.

[55] *Chron.*, s.a. 429, 456-457, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 90, 108.

[56] Josep Vilella Masana, *Idacio, un cronista de su tempo*, *Compostellanum*, 44, 1999, 40; Igor Gelarda, *Guerre e diplomazia*, cit., 295.

[57] *Chron.*, *praef.* 6, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 74.

[58] *Chron.*, s.a. 468, ed. Burgess, *The Chronicle*, cit., 122.

provano la descrizione di prodigi nefasti e il presentimento di sventure future, preludio della fine del mondo: l'autore sembra identificare *finis imperii* e *finis temporum*[59]. È stato sottolineato[60] come nel *Chronicon* di Idazio si possano segnalare tratti apocalittici ed escatologici. L'imminenza della parusia e della fine dei tempi, avvenimenti profetizzati come conseguenza dei gravi problemi che affliggevano la vita della Chiesa della sua epoca, costituisce, altresì, un'ulteriore spia del provvidenzialismo di Idazio.

2. *Giovanni di Biclaro*

Diverse sono le circostanze storiche e la situazione politica in cui scrive Giovanni di Biclaro (540-621), vescovo di Gerona, goto di religione cattolica. Dopo essere stato educato a Costantinopoli, tornato in Spagna, poté essere testimone dell'unificazione della Spagna ad opera di Leovigildo e della conversione al cattolicesimo del figlio Reccaredo, che segnò l'unione tra potere cattolico e potere politico, durato per tutto il VII secolo fino all'invasione degli Arabi.

---

59 Giuseppe Zecchini, *Ricerche*, cit., 232.

60 Francisco Javier Fernández Conde, *El providencialismo radical*, cit., 142; cfr. anche Steven Mühlberger, *The Fifth-Century Chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*, Leeds, 1990; Carmen Cardelle de Hartmann, *Las lecturas de Hidacio de Chaves. Notas sobre la recepción literaria en la Gallecia del siglo V*, *Minerva*, 6, 1992, 241-256; eadem, *Philologische Studien zur Chronik des Hydatius von Chaves*, Stuttgart, 1994; Javier Arce, *El catastrofismo de Hydacio y los camellos de la Gallaecia*, in *Los últimos romanos en Lusitania*, ed. by Agustín Velázquez-Enrique Cerrillo-Pedro Mateos, Merida, 1995, 219-228; Serafin Bodelón García, *Idacio: prodigios y providencialismo en su Crónica*, in *Memorias de historia antigua*, 17, 1996, 117-132; Richard W. Burgess, *Hydatius and the Final Frontiers in Late Antiquity*, in *Shifting Frontiers in Late Antiquity. Paper from the First Interdisciplinary Conference on Late Antiquity*, ed. by Ralph Whitney Mathisen-Hagith S. Sivan, London, 1996, 321-332; Luis Agustín García Moreno, *Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (ss. V-VIII)*, in *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Barcelona, 1996, 103-110; César Candelas Colondrón, *O mundo de Hidacio*, cit.; Veronika Wieser, *The Chronicle of Hydatius*, cit.; Laura Marzo, *Prophecies and omens of the fall of the Roman Empire in the Chronicle of Hydatius of Lemica*, in *Writing History in Late Antique Iberia. Historiography in Theory and Practice from the 4th to the 7th Century. Atti del Convegno internazionale (Granada, 21-23 settembre 2018)*, in press.

La struttura stessa del suo *Chronicon*[61], che continua quello di Vittore di Tunnuna per alcuni anni, dal 567 al 590, è indicativa della diversa temperie politica e culturale in cui l'autore si trovò a vivere: lo scrittore, infatti, dispone le notizie storiche secondo le serie parallele dei re visigoti e degli imperatori bizantini, ponendo sullo stesso piano le due stirpi e i due poteri.

L'autore ha coscienza di vivere in una Spagna completamente conquistata e unificata dai Visigoti, in cui la componente romana è ormai ben integrata[62]. Attraverso le sue pagine, come è stato evidenziato, si può seguire «The Byzantinisation of the Visigothic realm stage by stage»[63]. Allo stesso tempo è la conversione al cattolicesimo che rende saldo il potere ormai nelle mani dei nuovi conquistatori.

Nell'opera di Giovanni, tuttavia, Bisanzio è ancora considerata la più grande potenza cristiana, capace di convertire alla cristianità e di conquistare i barbari nel Nord Africa, i Saraceni e le tribù del Caucaso[64]. Nel Nord Africa, ad esempio, secondo il racconto dello scrittore, diverse tribù 'allo stesso tempo' furono incluse nell'impero e ricevettero la fede in Cristo: *Garamantes per legatos paci Romanae rei publicae et fidei Christianae sociari desiderantes poscunt, qui statim utrumque inpetrant*[65]. Si può ritenere che il giovane Giovanni abbia considerato proprio il potere della città di Bisanzio il veicolo eusebiano dell'azione di Dio in questo mondo[66]: lo scrittore fa riferimento ad Eusebio nella sua *praefatio*[67]. La visione eusebiana dell'impero potrebbe essere nota a Giovanni sia da una lettura diretta dell'opera di Eusebio, sia dall'uso che ne avevano fatto gli autori di storia ecclesiastica del V secolo di area orientale, sia dall'influsso di uno dei suoi contemporanei, Evagrio Scolastico[68].

---

[61] *Chron.*, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 211-220; Julio Campos, *Juan de Biclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, 1960.

[62] Cfr. Manlio Simonetti, *Giovanni di Biclaro*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, cit., 1545.

[63] Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography*, cit., 266-267.

[64] *Chron.*, s.a. 575, 3; 576, 2, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 214.

[65] *Chron.*, s.a. 569, 1, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 212.

[66] Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography*, cit., 268.

[67] *Chron.*, *praef.*, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 211.

[68] Cfr. Glanville Downey, *The Perspective of the Early Church Historians*, *GRBS*, 6, 1965, 60-63; Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton, 1968, 219-221.

Juan José Carreras Ares[69] ha definito il *Chronicon* di Giovanni «Una historia imperial con un apéndice continuado de historia española», espressione che, seppur enfatica, gli permette di sottolineare che nell'opera l'interesse dell'autore per la Spagna non è predominante. Dalle pagine di Giovanni emerge chiaramente che, per lo scrittore, Leovigildo e i suoi figli tentano di imitare Bisanzio e riproporre da parte loro le strategie dei Romani nella parte occidentale e, in particolare, in Spagna[70].

In Giovanni si può rintracciare anche la concezione, molto presente negli storici e negli uomini di chiesa del V e del VI secolo, secondo cui Costantino può essere considerato il punto di partenza del coevo periodo della storia; per Giovanni, infatti, Reccaredo è il nuovo Costantino. Nel racconto che egli fornisce del III concilio di Toledo del 589, Reccaredo rinnova l'esempio di Costantino, combattendo l'arianesimo e completando il compito da lui iniziato: *Memoratus vero Reccaredus rex, ut diximus, sancto intererat concilio, renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodam Nicaenam sua illustrasse praesentia*[71]. Giovanni, dunque, celebra l'accrescersi della potenza del regno dei Visigoti come un'altra Bisanzio, ma non smette di mostrarsi interessato alla stessa Bisanzio. Lo scrittore richiama anche episodi biblici per interpretare la storia a lui contemporanea; significativo è il paragone che egli istituisce tra la vittoria di Reccaredo sul duca Claudio e quella di Gedeone nel libro dei Giudici sui Madianiti (6-9)[72].

3. *Isidoro di Siviglia*

Il personaggio di maggiore rilievo della storiografia spagnola tra VI e VII secolo è Isidoro di Siviglia (560-636), che tentò di completare l'unificazione nazionale del regno di Toledo divenuto cattolico e

---

[69] Juan José Carreras Ares, *La historia universal*, cit., 185.

[70] La mancanza di un esplicito richiamo ad Eusebio e alle sue concezioni riguardo a Bisanzio potrebbe essere dovuta ad una revisione più tarda dell'opera (posteriore al 590), dopo la conversione di Reccaredo e dei Goti (Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography*, cit., 268, n. 26). L'opera, nella stesura giunta, infatti, risale al 602, probabilmente trascritta da un monaco nel monastero di Biclaro, ma fu terminata dall'autore nel 590 (cfr. Manuel C. Díaz y Díaz, *La transmisión textual del Biclarense*, *Analecta sacra Tarraconensia*, 35, 1962, 57-76).

[71] *Chron.*, s.a. 590, 1, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 219.

[72] *Chron.*, s.a. 589, 2, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 218.

dare una rinnovata organizzazione alla Chiesa di Spagna dopo due secoli di disordini e di persecuzioni[73].

La sua *Chronica*[74] è frutto di un progetto ambizioso: egli la propone come una *temporum summa*[75], una 'storia universale'[76]. Lo scrittore, che introduce lo schema delle sei età del mondo desunto da Agostino, dopo aver fatto una distinzione tra storia e annali, mostra di conoscere l'esistenza di due opere che sono alle origini del genere della *chronica* cristiana: quella di Eusebio e la sua traduzione latina di Girolamo[77].

Isidoro, su richiesta del re Sisebuto, è autore anche di un'opera di storiografia incentrata sui Goti, sui Vandali e sugli Svevi. Egli si sofferma, però, soprattutto sul popolo che ha dato origine al regno visigotico di Spagna, di cui è suddito: la *Historia Gothorum*[78], infatti, è molto più ampia della *Historia Vandalorum* e della *Historia Sueborum*. Proprio lo squilibrio tra la richiesta che gli veniva dal re Sisenando e la risposta storiografica di Isidoro può gettare luce sull'incontro culturale romano-visigotico: il visigoto ma romanizzato Sisenando chiede ad Isidoro di scrivere una storia di tutte le *gentes* che hanno occupato

---

[73] Sulle questioni legate alla trasmissione dei testi di Isidoro cfr. Manuel C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*, León, 1961; Isabel Veláquez, *Revisiones de autor y de copistas en las obras de Isidoro de Sevilla. A propósito de la Historia Gothorum*, *Antiquité tardive*, 23, 2015, 67-79.

[74] *Chron.*, in *CChSL* 112.

[75] *Chron.* 1, 2; 2, 2, in *CChSL* 112, 6-7.

[76] L'opera si estende dal primo giorno della creazione al quarto anno di Sisebuto (615) nella sua prima edizione e al decimo anno del regno di Suinthila (631) nella seconda; Isidoro in questo si allontana dai suoi predecessori: Eusebio, Girolamo, Agostino, infatti, danno avvio al racconto da Adamo: cfr. Jacques Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, 220. Sulla trasmissione dell'opera cfr. Isabel Velázques, *Revisiones*, cit., 72 ss.

[77] *Etym.* 1, 44 (ed. W. M. Linsay, Oxford, 1957): *Annales sunt res singulorum annorum [...] Historia autem multorum annorum vel temporum est, cuius diligentia annui commentarii in libris delati sunt. Inter historiam autem et annales hoc interest, quod historia est eorum temporum quae vidimus, annales vero sunt eorum annorum quos aetas nostra non novit.*

[78] *Hist. Goth.*, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 267-303. Dell'opera si sono conservate due versioni differenti tra loro per contenuto, fonti e forma: cfr. Cristóbal Rodríguez Alonso, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de san Isidoro de Sevilla: estudio, edición crítica y traducción*, Léon, 1975; Jacques Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité*, cit., 224.

la romana Iberia; l'ispano-romano ma ormai filo-visigotico Isidoro soddisfa tale richiesta concentrando la sua attenzione soprattutto sui Visigoti[79].

L'integrazione nazionale portò Isidoro ad esprimere un giudizio estremamente positivo dell'impero visigotico: *Gothorum antiquissimam esse gentem certum est... Nulla enim gens in orbe fuit, quae Romanum imperium adeo fatigaverit*[80]; i Goti non dovevano essere considerati invasori della Spagna, ma, al contrario, eredi del nuovo impero romano, ormai cristiano.

Particolarmente significativa è la *Laus Spaniae*[81] che precede la *Historia*, nella quale, attraverso la ripresa di temi e termini improntati alla poesia romana, da Virgilio a Prudenzio, Isidoro tesse le lodi dei Goti e celebra un regno peninsulare nel quale gli Ispano-romani e i Visigoti sono chiamati a costituire un solo popolo, sotto l'autorità dei re di Toledo. Nell'elogio isidoriano è sottolineata la doppia ascendenza ideologica, romana e gotica, dei re di Toledo, divenuti i successori degli imperatori di Roma sul suolo ispanico[82].

Nel racconto degli avvenimenti militari che hanno visto protagonisti i Goti e i Romani Isidoro tenta di salvaguardare le due tradizioni: la prima, nazionale, sottolinea il grande valore dei Goti, che ha fatto in modo che essi raramente fossero vinti; la seconda, romana, permette ad Isidoro di valorizzare le abilità di alcuni generali o imperatori romani, di cui non poteva rinnegare le vittorie[83].

La sua *Historia Gothorum* termina con il trionfo definitivo nella penisola iberica della monarchia gotica; tuttavia, è ancora rispetto a Bisanzio che i Goti valutano la propria potenza: una delle sconfitte dei Goti da parte dei 'Romani' (Bizantini) è attribuita, ad esempio, ad un inganno indegno, perché essi avevano attaccato di domenica[84].

---

[79] Cfr. Bruno Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma, 1992, 591; idem, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma, 2003, 276-277.

[80] *Hist. Goth.* 1-2, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 268.

[81] *Laus Spaniae*, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 267.

[82] Cfr. Jacques Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité*, cit., 361-377; idem, *Un manifeste politique et culturel: le 'De laude Spaniae' d'Isidore de Séville*, in *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Age. Table ronde de l'Université de Nanterre*, ed. by Lionel Mary-Michel Sot, Paris, 2001, 61-68.

[83] Pierre Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, 1994, 17-18.

[84] *Hist. Goth.* 42, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 284.

Isidoro nella *Historia Gothorum* esalta il senso della Spagna come unità nazionale visigota, con una grande apertura verso il mondo barbaro. Quest'opera, insieme alla sua *Chronica*, disegna una storia nazionale che si dipana attraverso un sommario di cronologia universale[85]: storia di un popolo e storia della salvezza si intrecciano, secondo le precedenti cronache cristiane, di cui Girolamo aveva fornito il prototipo latino, traducendo e completando la storia di Eusebio. Lo scrittore, da un lato, recupera la tradizione letteraria pagana, tipica della letteratura spagnola, dall'altro, utilizza fonti patristiche[86].

I suoi scritti esprimono una dichiarazione di indipendenza della Spagna visigotica e l'affermazione del suo valore contro gli antichi padroni del Mediterraneo, ormai passati politicamente in secondo piano: *Sed postquam Sisebutus princeps regni sumpsit sceptra, ad tantam felicitatis virtutem provecti sunt, ut non solum terras, sed et ipsa maria suis armis adeant subactusque serviat illis Romanus miles, quibus servire tot gentes et ipsam Spaniam videt*[87].

Isidoro, inoltre, ritiene l'eretico Giustiniano il più grande degli imperatori bizantini: tale giudizio risultava alla sua epoca una dichiarazione di indipendenza teologica[88]. Pertanto, se la *Historia* proclama l'indipendenza politica, la *Chronica* e il *De viris illustribus* possono considerarsi un manifesto di indipendenza teologica.

È da sottolineare, tuttavia, che Isidoro scrisse una *Historia Gothorum*, non una storia della Spagna. Si è discusso a lungo se sia appropriato attribuire allo scrittore il senso di 'nazionalismo': la critica in larga parte ritiene che non si possa parlare di 'nazione ispano-visigotica', piuttosto di una monarchia cattolica gotica, cui Isidoro esprime completa adesione. La novità è nell'esaltazione dei Goti, non della

---

[85] Jacques Fontaine, *Isidoro di Siviglia*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, cit., 1837; Salvador Rus Rufino, *Unidad y paz en el reino visigodo. Dos aspectos del pensamiento político de Isidoro de Sevilla*, *Antiquité Tardive*, 23, 2015, 81-94.

[86] Jacques Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, I-III, Paris, 1983 (II ed.); idem, *Isidore de Séville. Genèse et originalité*, cit.; Hervé Inglebert, *Isidore de Séville en son monde: lieux, peoples, époques*, *Antiquité Tardive*, 23, 2015, 109-122.

[87] Cfr. *Hist. Goth.* 70, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 295.

[88] José Madoz, *El concilio de Calcedonia en S. Isidoro de Sevilla*, *Revista española de teologia*, 12, 1952, 189-204; Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography*, cit., 297.

Spagna. Isidoro non scrisse, dunque, una storia nazionale, ma una storia regale.

La Spagna visigotica è divenuta per Isidoro una nuova entità politica, religiosa, culturale, alla cui nascita egli ha fortemente contribuito con i suoi scritti, con le sue relazioni con i re di Toledo e i rappresentanti locali dell'amministrazione visigotica e attraverso l'esercizio di responsabilità ecclesiali e conciliari. Isidoro ha espresso e difeso la sua identità romana e occidentale, cattolica e latina, di fronte ad una romanità orientale, spesso eretica; egli ha percepito e sostenuto il regime cattolico di Spagna come il successore legittimo dell'impero cristiano d'Occidente[89].

Isidoro, nel descrivere le qualità dei regnanti, si lascia ispirare dai modelli di santità ormai affermatisi alla sua epoca: egli, infatti, attribuisce ai re Reccaredo[90] e Suinthila[91] virtù e funzioni riconducibili in senso lato al patronato tipico dei santi, nell'ambito di uno scenario segnato dall'espansione dei confini della cristianità all'insegna del potere politico. Il panorama della santità, tuttavia, continua ad essere dominato soprattutto dalla figura di grandi vescovi, membri dell'aristocrazia ibero-romana destinata a fondersi con la nobiltà visigota: lo stesso Isidoro ne è un esempio significativo.

4. Giuliano di Toledo

Giuliano di Toledo (622-690) scrisse negli anni in cui tutta la Spagna era diventata cattolica. Con la sua attività, sia in campo religioso che politico, fece in modo che Toledo divenisse la prima sede episcopale in tutta la Spagna e presiedette ai concili che ivi si tennero, dal XII al XV. Per Giuliano l'impero romano aveva cessato di esistere;

---

[89] Cfr. Jacques Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité*, cit., 376.

[90] *Hist. Goth.* 55, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 290: *Fuit autem placidus, mitis, egregiae bonitatis tantamque in vultu gratiam habuit et tantam in animo benignitatem gessit, ut in omnium mentibus influens etiam malos ad affectum amoris sui adtraheret: adeo liberalis, ut opes privatorum et ecclesiarum praedia, quae paterna labes fisco adsociaverat iuri proprio restauraret: adeo Clemens, ut populi tributa saepe indulgentiae largitione laxaret.*

[91] *Hist. Goth.* 64, in *MGH*, *Scipt. Ant.* 11, 293: *Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis virtutes: fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio strenua, in regendo regno cura praecipua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes, misericordia satis promptus, ita ut non solum princeps populorum, sed etiam pater pauperum vocari sit dignus.*

i nemici ormai erano i Franchi, contro cui egli utilizzò tutte le sue doti retoriche.

Lo scrittore era consapevole che l'unità ecclesiastica rafforzasse e sostenesse la monarchia visigota e che l'unità religiosa fosse garanzia dell'unità politica e, pertanto, a partire dal 682, tentò anche di dare unità alla liturgia spagnola, attraverso norme e riti comuni. Il vescovo era fermamente convinto che la Chiesa di Spagna fosse una realtà unica e che la sua prima sede fosse proprio quella di Toledo. L'approvazione, durante il XV concilio di Toledo di un suo scritto, l'*Apologetico*, è espressione della coscienza che la Chiesa di Spagna aveva di se stessa, tanto da rischiare di provocare uno scontro con Roma dalle difficili conseguenze[92].

La sua *Historia de Wamba*[93] narra la consacrazione a re del visigoto Wamba che avvenne nel 672 nella cattedrale di Toledo; il racconto prosegue con la descrizione di contrasti interni e insurrezioni che scoppiarono subito dopo l'incoronazione di Wamba nella regione dei Pirenei e nella Septimania. L'opera, ideata durante gli avvenimenti, fu messa per iscritto solo nel 681. Giuliano riferisce gli episodi secondo uno stile vivace e si sforza di illustrare la psicologia dei personaggi, come, prima di lui, avevano fatto Tacito, Livio, Sallustio, Virgilio e Ovidio[94], inserendo anche discorsi diretti[95].

---

[92] Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 12, Firenze, 1754 (rist. an. Graz, 1960), 10-17 e *CChSL* 115, 129-139. Cfr. José Madoz, *Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo*, *Gregorianum*, 33, 1952, 399-417; Jocelyn Nigel Hillgarth, *El Prognosticon futuri saeculi de S. Julián de Toledo*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 30, 1957, 5-61; idem, *Las fuentes de san Julián de Toledo*, *Anales Toledanos*, 3, 1971, 97-11; Manuel C. Díaz y Díaz, *Giuliano di Toledo*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, II, cit., 1611.

[93] *Hist. Wamb.*, in *CChSL* 115, 218-244; Pedro Raphael Díaz y Díaz, *Historia del Rey Wamba: Traducción y notas*, *Florentia Iliberritana*, 1, 1990, 89-114; *The Story of Wamba*: *Julian of Toledo's historia Wambae regis*, translated with an introduction and notes by Joaquín Martínez Pizarro, Washington, 2005. Sull'opera storica di Giuliano cfr. Mayke de Jong, *Adding Insult to Injury: Julian of Toledo and His Historia Wambae*, in *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, ed. by Peter Heather, Woodbridge, 1999, 373-402; *The Story of Wamba*, cit.; Tommaso Stancati, *Introduction*, in *Julian of Toledo: Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the world to come*, translated, edited, and introduced by Tommaso Stancati, New York, 2010, 113-119.

[94] Cfr. José Madoz, *Fuentes teológico-literarias*, cit., 411; Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography*, cit., 299; Tommaso Stancati, *Introduction*, cit., 118.

La scelta di imitare la storiografia classica probabilmente è dovuta alla mancanza di opere di storia contemporanea che avrebbero potuto servire da modello al giovane autore, ma potrebbe anche essere una precisa scelta allo scopo di assimilare la storia dell'impero visigoto alla storia della grande Roma imperiale[96]. D'altra parte, non è agevole comprendere se le reminiscenze della storiografia classica siano intenzionali e derivino all'autore da una lettura diretta delle opere di storia o se Giuliano ne abbia avuto conoscenza attraverso altri scritti, come ad esempio, quelli di Isidoro di Siviglia. L'autore usò anche materiali di prima mano, probabilmente rivenienti dagli archivi regi[97]. In ogni caso, tali riferimenti costituiscono un'ulteriore prova dell'elevato livello culturale del giovane storiografo dell'impero visigotico cristiano e della sua abilità nel conferire un valore didattico agli eventi tramandati. L'intera narrazione, infatti, è caratterizzata da un grande fervore 'patriottico'[98] e da un intento didattico volto a sottolineare come la storia possa essere 'maestra di vita' ed educare le menti[99]. L'opera è stata definita, pertanto, un esempio di storia documentata e concepita secondo lo stile classico, ma anche un indicatore della cultura in Spagna a quell'epoca[100].

L'*Historia de Wamba* probabilmente non fu commissionata dal re, ma può ritenersi una sorta di storia ufficiale di un periodo particolare della dominazione visigotica[101]: il racconto lascia percepire come l'opera sia stata composta per esigenze politiche. Alcune sezioni, in-

---

[95] Cf., *e.g.*, *Hist. Wamb.* 9 (in *CChSL* 115, 224-226), quando il re Wamba pronuncia parole fiere contro i ribelli Baschi e Galli (José Madoz, *San Julían de Toledo*, Madrid, 1952, 42).

[96] Cf., *e.g.*, *Hist. Wamb.* 1 (in *CChSL* 115, 218), in cui Giuliano mostra ai giovani la virtù della gloria, ovvero il nuovo re trionfante.

[97] Manuel C. Díaz y Díaz, *Scrittori della penisola iberica*, in *Patrologia*. IV. *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda: i Padri latini*, a cura di Angelo Di Berardino, Genova, 1996, 113.

[98] Cfr. Juan Francisco Rivera Recio, *San Julían, arzobispo de Toledo (s. VII): Época y personalidad*, Barcelona, 1944, 87; idem, *Los Arzobispos de Toledo desde sus orígines hasta fines del siglo XI*, Toledo, 1973.

[99] Tommaso Stancati, *Introduction*, cit., 116. 118.

[100] Madoz, *San Julían de Toledo*, cit., 42; Tommaso Stancati, *Introduction*, cit., 116.

[101] Jocelyn Nigel Hillgarth (*Introduction to the critical edition of the works of Julian of Toledo*, in *CChSL* 115, Turnholt, 1976, VIII) non esclude che l'opera: «may possibly have been commissioned by the king and certainly bears the stamp of official history».

fatti, sono pagine ricche di retorica a scopo propagandistico, nell'ambito della politica dell'autore volta a rimarcare il primato in Spagna della Chiesa di Toledo[102]. Giuliano vedeva nel re Wamba un monarca provvidenziale inviato da Dio per assicurare l'unità politica e religiosa della Penisola iberica[103]: egli lo esalta come l'unto del Signore ed espressione dell'unità nazionale. La protezione divina del re Wamba è segnalata dallo scrittore anche attraverso la descrizione di alcune scene, come quella che fa palesare una schiera di angeli che proteggono in guerra il re[104].

Ancor più che le opere dei predecessori, come Giovanni e Isidoro, l'*Historia de Wamba* è chiaramente espressione della corte di Toledo. Giuliano fu molto abile a mettere a servizio della corte il suo metodo di esegesi biblica e la sua concezione provvidenzialistica della storia, usando episodi e personaggi dell'Antico Testamento in riferimento a quanto narrato[105]. Wamba, ad esempio, l'uomo scelto da Dio[106], è individuato da un miracolo[107] e tutto il racconto è arricchito da allusioni e riprese dei salmi[108].

Come Cassiodoro con gli Ostrogoti, Giuliano utilizza il termine 'barbaro' solo per indicare le popolazioni ostili all'etnia che governa la propria terra. Giuliano è testimone dei molteplici sforzi fatti dalla monarchia visigotica; grazie anche all'infaticabile lavoro pastorale svolto dalla chiesa cattolica di Spagna molte delle differenze tra i costumi

---

[102] Manuel C. Díaz y Díaz, *Giuliano di Toledo*, cit., 1612.

[103] È ancora discussa la posizione di Giuliano durante la campagna militare del re Wamba contro il duca Paolo e gli altri ribelli del nord della Spagna. Secondo alcuni storici, Giuliano non appoggiò il re in tale occasione, come dimostrerebbero alcune notizie confuse e geograficamente non corrette; secondo altri, invece, l'abbondanza di informazioni contenute nell'opera possono derivare soltanto da una partecipazione diretta dell'autore [cfr. Ramón Gonzálvez Ruiz, *San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo*, *Anales Toledanos*, 32, 1996, 9-10; Tommaso Stancati, *Introduction*, cit., 74-84, 504 (n. 426)].

[104] *Hist. Wamb.* 23, in *CChSL* 115, 238.

[105] Cfr. Ramón Gonzálvez Ruiz, *San Julían de Toledo*, cit., 11.

[106] *Hist. Wamb.* 2, in *CChSL* 115, 218: *Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus voluit, quem sacerdotalis unctio declaravit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilis exquisivit, qui ante regni fastigium multorum revelationibus celeberrime praedicitur regnaturus*.

[107] *Hist. Wamb.* 4, in *CChSL* 115, 220.

[108] Cfr., ad es., *Hist. Wamb.* 10, 25, in *CChSL* 115, 226-227, 239 (cfr. Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography*, cit., 300).

barbari furono attenuate. La monarchia visigotica, d'altra parte, ebbe l'intelligenza politica e religiosa di abbandonare l'eresia ariana e di abbracciare la fede ortodossa cattolica, di utilizzare la lingua latina come lingua ufficiale della cancelleria dell'impero e di adottare il modello amministrativo e legislativo dell'impero romano[109].

La dimensione culturale della penisola iberica rimase fortemente connotata dalla sua origine ispanico-romana e non ebbe i caratteri dei Visigoti; furono gli ispanico-romani e soprattutto i vescovi che si resero protagonisti dell'elaborazione di dottrine e promotori di progetti socio-culturali di grande rilievo. In tale contesto l'interpretazione ideale o una vera teologia della storia fu nelle mani di pochi autori, tra i quali, appunto, Giuliano di Toledo. La *Historia de Wamba* si caratterizza, infatti, per un'impostazione che va oltre il racconto degli eventi storici; il teologo Giuliano sembra cedere alla tentazione di proporre una sorta di teoria politico-religiosa degli eventi che narra. Anche se l'*Historia de Wamba* è stata scritta con un inequivocabile spirito di parte e un evidente sentimento di patriottismo ispanico-visigotico, all'opera, tuttavia, è riconosciuto un grande valore storiografico.

* * *

La storiografia dei secoli presi in considerazione oscilla tra tradizione e innovazione. Il senso della tradizione è riscontrabile soprattutto nel continuo sottolineare l'importanza della veridicità nella ricerca storica e nella continuità di moduli storiografici, spesso dichiarata nell'intento di riconnettersi ai predecessori. L'innovazione consistette soprattutto nel creare la storia ecclesiastica, la storia del popolo di Dio e della sua incarnazione temporale e visibile, una storia che si dipanava su due livelli, extratemporale e temporale e, in quanto tale, poneva problemi di ordine teoretico e metodologico. Sicuramente in alcuni autori, come Idazio, l'universalismo è riscontrabile solo nelle coordinate tempo e spazio e non anche in una prospettiva realmente universale, ovvero in un'interpretazione organica e globale della storia.

E se in Oriente la sopravvivenza imperiale fece sì che si conservasse più a lungo un orizzonte storiografico universale che si rispecchiò in un impianto annalistico e nel richiamo alla continuità non solo con l'antica Roma, ma anche con la biblica Israele ai fini della evangelizzazione del mondo slavo, in Occidente la formazione dei regni

[109] Tommaso Stancati, *Introduction*, cit., 5.

romano-barbarici produsse opere di storie etnografiche e nazionali. Quando nell'Occidente romanobarbarico la storiografia si caratterizzò per una dimensione nazionale, questa, con più o meno consapevolezza da parte dei diversi autori, venne inserita comunque in una vasta trama sovranazionale «e, in definitiva, metastorica»[110]. È soprattutto nel VII secolo che si registrarono sempre più frequentemente un'ottica decentrata ed una più accentuata provincializzazione della storiografia che si orientò verso la ricerca di identità regionali più circostanziate. Considerata la fine dell'impero romano di Occidente e la realtà del regno visigotico sul territorio iberico, la perifericità ispanica alimentava nei sudditi del regno visigotico la percezione della Spagna come una realtà autonoma rispetto al resto della Romània.

La maggior parte delle opere storiche della Spagna visigotica, come, appunto, gli scritti di Giovanni di Biclaro, Isidoro di Siviglia, Giuliano da Toledo furono ispirate dalla Corte di Toledo e possono ritenersi anch'esse strumento della propaganda regale. La decisione di Reccaredo di portare i Goti alla fede cattolica inevitabilmente rese gli uomini di Chiesa stretti alleati della monarchia. Gli storici della Chiesa giocarono, pertanto, un proprio ruolo nel garantire l'unità politica e religiosa della Spagna. Essi celebrarono le vittorie sui principali nemici esterni, come Bizantini e Franchi, e spesso tralasciarono i dissidi interni.

La rappresentazione dei regnanti visigoti come vicari di Dio – nuove figure assimilabili a Costantino – può considerarsi una delle caratteristiche più eclatanti della ripresa del modello eusebiano in Spagna[111]. Si pensi all'identificazione dei re visigoti con Costantino in Giovanni di Biclaro o alla celebrazione da parte di Isidoro dei re Reccaredo e Suinthila come santi[112]; o alla descrizione di Giuliano della schiera di angeli che proteggono in guerra Wamba[113].

La storiografia spagnola, e in particolare quella di Isidoro di Siviglia, si caratterizza, pertanto, per il lealismo degli scrittori cristiani nei confronti delle istituzioni, in una dialettica tra la rivendicazione dell'unità e il richiamo alla specificità e dignità culturale dei due popoli: ambizione universalistica dell'antico modello eusebiano e particolarismo etnico delle moderne storie nazionali.

---

[110] Manlio Simonetti, *Tra innovazione e tradizione*, cit., 65.
[111] Jocelyn Nigel Hillgarth, *Historiography,* cit., 280.
[112] *Hist. Goth.* 55, 64, in *MGH, Scipt. Ant.* 11, 290, 293.
[113] *Hist. Wamb.* 23, in *CChSL* 115, 238.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 43-55

IL MITO CLASSICO NELL'*HYLAS* DI DRACONZIO: ASPETTI LETTERARI E ISTANZE IDEOLOGICHE*

Antonella BRUZZONE**
(Università degli Studi di Sassari)

Keywords: *Dracontius,* Hylas*, mythology, classics authors, intertextuality.*

Abstract: ***The classical myth in Dracontius's* Hylas*: literary aspects and ideological instances***. *This paper analyzes some of the ways in which Dracontius refers to classical authors in his reprise of pagan mythological themes: in the* Hylas *(*Romul. *2) the African poet reworks and personalizes the myth, bending it to his ideological needs as part of a wide-ranging cultural project.*

Cuvinte-cheie: *Dracontius,* Hylas*, mitologie, autori clasici, intertextualitate.*

Rezumat: ***Mitul clasic în* Hylas *al lui Dracontius: aspecte literare şi instanţe ideologice***. *Acest studiu analizează câteva dintre căile prin care Dracontius se referă la autorii clasici în preluarea temelor mitologice clasice: în* Hylas *(*Romul. *2) poetul african reface şi personalizează mitul, aplecându-l la nevoile sale ideologice ca parte a unui proiect cultural larg.*

Dell'*Hylas* di Draconzio (*Romul.* 2) mi sono già interessata a più riprese, e ho tentato di individuare in un'opera che mi pare emblematica sotto questo profilo alcuni orientamenti nei modi in cui il tardo scrittore africano fa suo il lascito classico e lo riadatta attualizzandolo alle mutate esigenze culturali politiche sociali della propria epoca[1].

Sul diffuso ricorso alla mitologia da parte di Draconzio la bibliografia negli ultimi decenni è notevolmente aumentata. Diverse e talora contrastanti, ma non sempre inconciliabili, le posizioni degli studiosi, lucidamente riassunte di recente nelle pagine di Étienne Wolff in un

---

* Pubblicazione realizzata grazie al contributo del Fondo di Ateneo per la Ricerca 2019 (Università degli Studi di Sassari).

** bruzzone@uniss.it

[1] Cfr. soprattutto Bruzzone 2017a e Bruzzone 2019.

volume miscellaneo pubblicato nel 2019[2] (che racchiude gli interventi presentati a un convegno internazionale su Draconzio svoltosi a Wuppertal nel novembre del 2016[3]): i motivi indicati sono di ordine letterario ed estetico (categorie quali prassi di genere, competizione emulativa con i grandi *auctores* del passato, ornamento, *doctrina*) e di ordine ideologico, su piani differenti (critica morale degli dèi pagani in funzione di un proselitismo cristiano; volontà da un lato di rinsaldare l'identità culturale romana dall'altro di trasmetterne i valori essenziali ai barbari; opportunità di riflettere obliquamente su problemi etici, politici, esistenziali contemporanei)[4].

Il punto su cui qui vorrei soffermarmi non è tanto però quello della complessità delle ragioni che inducono un poeta di convinzione cristiana del V secolo nell'Africa vandalica a dedicare molta della sua produzione al mito pagano: ho già sfiorato l'argomento[5], e ritengo peraltro che le implicazioni di questo fenomeno meriterebbero un'indagine più approfondita in un'ottica di più ampio respiro. Intenderei piuttosto ripercorrere in estrema sintesi alcune linee di tendenza nella riscrittura specifica del mito di Ila operata da Draconzio, che mi sembra dimostrino bene il suo atteggiamento nei confronti della tradizione, i processi di ricezione dei classici, e la sua attitudine a servirsi della

---

[2] Wolff 2019, 22-24; ma cfr. anche Wolff 2009, 139 ss.; Wolff 2011, 101; Wolff 2015a, 217-219.

[3] Pohl 2019b (si veda anche la prefazione della stessa curatrice, Katharina Pohl, e nello specifico le pp. 8-9). Il convegno aveva come titolo *Reddere urbi litteras* (tratto da *Romul.* 1, 13 *qui* [*scil.* il retore Feliciano] *fugatas Africanae reddis urbi litteras*), e come sottotitolo *Wandel und Bewahrung in den Dichtungen des Dracontius*. Nel volume, che è stato corredato di una bibliografia globale su Draconzio, sono ricompresi anche Bruzzone 2019 e altri studi che avrò modo di citare nel prosieguo del lavoro.

[4] Sull'interpretazione allegorica è incentrata la monografia di Selent 2011 (per la figura di Amore – e la sua «Macht» – nell'*Hylas* cfr. spec. 84 ss.; 170-182). Oltre agli studi di Wolff già sopra citati nella nota 2, utili anche per risalire ai lavori precedenti, e oltre a Gualandri 1999, 62-68, imprescindibile punto di riferimento, ricordo qui tra i più recenti e per lo più di carattere generale e/o sull'*Hylas*: Bright 1987, *passim* (43-45 sull'*Hylas*); Schetter 1991, spec. 218-219; Bouquet - Wolff 1995, 43-45; Weber 1995, 248-256; Bright 1999 *passim* e conclusioni nella p. 206; Klein 2001; Bureau 2003; Edwards 2004, spec. 158; Simons 2005, 220. 359-371 e *passim*; De Gaetano 2009, 127-131 (e specificamente sull'*Hylas* 371-390); Labarre 2015, spec. 229-230 e 241-242; Stoehr-Monjou 2015-2016, 123; Wasyl 2019, spec. 167-169 e 185-187

[5] In Bruzzone 2017a, 55-58 e in Bruzzone 2019: a questi studi mi permetto di rinviare anche per la bibliografia relativa.

mitologia – e della letteratura che su questa si fonda – come strumento adeguato ed efficace in una prospettiva rinnovata.

1. *Preferenze, intersezioni, diserzioni*

Draconzio personalizza molto la sua narrazione. Ho avuto già occasione di enucleare alcuni aspetti del metodo più volentieri adottato dal poeta nell'*Hylas* nella ripresa degli autori precedenti, e di evidenziare quella che a mio avviso costituisce la cifra più peculiare della sua tecnica compositiva: la suggestione di un determinato referente primario, che il poeta sceglie come spunto iniziale (spunto magari dapprima connesso con un semplice richiamo verbale, ma successivamente capace di estendersi in collegamenti anche tematici), viene contaminata e integrata con altre, e segmenti di origine disparata (talvolta passi distinti di uno stesso autore) sono autonomamente e originalmente rielaborati con un fine e sapiente lavoro di intarsio[6].

In particolare ho potuto rilevare quanto forte sia nell'*Hylas* l'impronta di Ovidio, che su più livelli permea di sé il testo[7]: la presenza di Ovidio, l'Ovidio delle *Metamorfosi*[8] (che pure nelle *Metamorfosi*

---

[6] Cfr. Bruzzone 2016; Bruzzone 2017a; Bruzzone 2017b. Sulle diverse modalità di "messa in scena" della vicenda di Ila da parte di Draconzio, di riscrittura del suo mito di fronte agli antecedenti letterari cfr. lo studio complessivo di Mauerhofer 2004, 311-380. Ma si vedano anche ad esempio Procacci 1913; Quartiroli 1946, 172-177; Cazzaniga 1950; Díaz de Bustamante 1978, 137-149; Agudo Cubas 1978, 306-328; Marino 1984-1985; Bright 1987, 21-42; Murgatroyd 1992, 85; Bouquet (- Wolff) 1995, 244-256 (*passim* nelle note all'*Hylas*); Weber 1995, 215-227 (e *passim* nel commento); De Gaetano 2009, 167-168. Bene si addice a Draconzio la definizione di 'cumulativa' assegnata già da Fontaine 1981, 21, alla letteratura dell'antichità tarda, caratterizzata da «mélange des modèles, des genres et des tons»; cfr. poi Roberts 1989, 38-65; Elsner - Hernández Lobato 2017, 1-22 (*Introduction: Notes towards a Poetics of Late Antique Literature*); e su Draconzio ora Schubert 2019, con cospicui rimandi bibliografici (vedi specialmente le note da 3 a 10 del § 1 *Eine integrative Poetik?*, 207-208).

[7] Bruzzone 2016; Bruzzone 2017a. Riprese ovidiane in Draconzio sono state presto individuate dagli studiosi. Cfr. in generale (oltre ai commenti specifici alle singole opere: per l'*Hylas* Weber 1995) già Vollmer 1905 (apparato dei *loci similes*); Morelli 1912, 113 (sull'*Hylas*); e soprattutto Bouquet 1982; Bouquet - Wolff 1995, 60-63. Più di recente Stoehr-Monjou 2018 (398-401 per l'*Hylas*).

[8] Anche negli altri carmi profani e precipuamente negli epilli la maggior parte dei passi richiamati appartiene alle *Metamorfosi*: ma Draconzio dimostra di avere familiarità con tutta la produzione ovidiana, alla quale attinge sempre con acribia: cfr. Bouquet 1982, 179-180; Bouquet (- Wolff) 1995, 60.

non tratta ovviamente di Ila[9] ma che il mito di Ila sottintende nella sua impostazione di altri miti di seduzione acquatica[10]), è forse la più rappresentativa in questo componimento, e incide sia sul piano formale sia sul piano della caratterizzazione dei personaggi sia sul piano dell'organizzazione dei singoli passi e dello svolgimento della storia nel suo insieme. Draconzio si avvale di un sottile e articolato procedimento di ibridazione di diversi miti ovidiani, che talora disloca, trasforma e inoltre intreccia con ulteriori memorie letterarie[11]. E proprio l'agnizione dei vari presupposti consente di cogliere con maggiore pienezza il significato, nonché il timbro, di espressioni e di porzioni di testo più consistenti.

Di alcuni singoli momenti e del differente indirizzo impresso da Draconzio alla traccia ovidiana, degli slittamenti di senso ottenuti eventualmente anche mediante la combinazione di materiali ricavati da altri autori[12], della ricchezza e produttività dei rimandi intertestuali mi sono già occupata.

Ho analizzato a livello micro-formale: ad esempio *Romul.* 2, 2-3 *quis casus ademit / Alcidi comitem, solamen dulce malorum?*, derivante da *met.* 4, 142 *quis te mihi casus ademit?*; *Romul.* 2, 112 *pallescunt omnes, subitus rubor inficit ora*, derivante da *met.* 6, 46-47 *sed tamen erubuit, subitusque invita notavit / ora rubor rursusque evanuit* (cfr. anche *met.* 4, 329-330 *pueri rubor ora notavit / (nescit enim quid amor), sed et erubuisse decebat*); *Romul.* 2, 101 *ex quibus una tamen cunctas affata sorores*, derivante da *met.* 11, 6 *e quibus una leves iactato crine per auras* e da *met.* 5, 255 *constitit et doctas sic est adfata sorores*[13]. A livello di episodi: ad esempio la preghiera con cui Venere, mossa da spirito di vendetta, spinge Cupido a far innamorare le Ninfe del giovane Ila, raggiungendo anche il risultato di espandere il suo dominio su uno spazio ancora immune (vv. 8-13. 46-

[9] Che nell'*Hylas* Draconzio scelga di «rivaliser» con Ovidio *in absentia* e per *retractatio* è l'ipotesi di Stoehr-Monjou 2018, 396.

[10] In prima linea quello di Narciso per il quale Ovidio non si lascia sfuggire il modello di Properzio 1, 20: Barchiesi 2007, 194 *ad* Ov. *met.* 3, 417.

[11] Virgilio, in primo luogo; ma anche (tra i più considerevoli) Valerio Flacco, Stazio, Claudiano. Cfr. già l'apparato dei *loci similes* di Vollmer 1905 e gli studi citati qui sopra nella nota 6.

[12] Su uno degli ipotizzabili significati di queste 'diserzioni' da Ovidio si veda *infra* § 2.

[13] Su questi passi Bruzzone 2017a, 63-64 e 65-67. Il testo di Draconzio è citato secondo l'edizione di Bouquet (- Wolff) 1995.

70)[14]; il catalogo delle trasformazioni escogitate da Giove per sedurre (vv. 19-27)[15]; il *locus amoenus* che fa da scenario al rapimento (vv. 123 ss.; ma cfr. già vv. 78. 80)[16]. Da qualche tempo sto conducendo uno studio sull'incrocio di più miti ovidiani che concorrono a livello macro-formale alla costruzione della storia di Ila in Draconzio e che intervengono in vario modo nella sua evoluzione, nel suo *plot* e nella definizione dei personaggi e dei loro (mobili) ruoli[17]. La ricerca ha prodotto esiti non scontati: nell'*Hylas* di Draconzio si stratificano elementi dei miti di Dafne e Apollo (*met.* 1, 452-567), di Narciso ed Eco (*met.* 3, 339-510), di Ermafrodito e Salmacide (*met.* 4, 285-388), del Sole e Leucotoe (*met.* 4, 167-270), di Proserpina e Dite (*met.* 5, 341-571: particolarmente 362 ss. *passim*), di Aretusa e Alfeo (*met.* 5, 572-641), per citare i più importanti[18], in una trama in cui i fili tematici e strutturali (nonché espressivi) sembrano collegarsi alla preponderante matrice ovidiana, declinata a seconda della circostanza e della necessità nella sua pluralità di situazioni, e opportunamente rivista e corretta anche attraverso l'apporto di altri autori.

2. *Con le armi del nemico*

Ipse docet quid agam (fas est et ab hoste doceri). Così in Ov. *met.* 4, 428 Giunone programma (e giustifica, moralmente deresponsabilizzandosi) la sua vendetta nei confronti di Bacco presentando la sua azione come una replica di quella del suo nemico, dal quale, afferma, "è lecito imparare". Il principio, già attestato in Aristofane (*Av.* 375), oggetto di uno specifico trattatello morale di Plutarco (*De capienda ex inimicis utilitate*), reso proverbiale proprio dal verso ovidiano[19], mi sembra si adatti bene all'uso che il poeta cristiano Draconzio fa del mito pagano. Draconzio astutamente si appropria di un fondamento della cultura pagana e del suo straordinario potere di fascinazione e di seduzione, quale 'arma' (appunto del 'nemico') idonea, da

[14] Cfr. Bruzzone 2016; Bruzzone 2017b.

[15] Cfr. Bruzzone 2017a, 58-63.

[16] Rinvio a un mio studio che sarà pubblicato a breve.

[17] Sulla mobilità dei ruoli dei personaggi nell'*Hylas* in rapporto ai modelli qualche cenno in Bruzzone 2017b, 581. Vedi anche *infra* nota 26.

[18] Con racconti (ad es. quello di Diana e Atteone, *met.* 3, 155-199) che quasi impercettibilmente si insinuano e si diffrangono nel testo.

[19] Tosi 1991, 575. Su Ovidio cfr. Rosati 2007, 298 *ad* v. 428, e 311 *ad* vv. 513-514.

impiegare accortamente per conseguire l'obiettivo di attrarre nel proprio orizzonte di pensiero l"altro', l"estraneo'[20]. Dimensione imprescindibile dell'identità culturale romana, il patrimonio mitologico classico – serbatoio inesauribile di belle storie che suggestionano l'immaginazione – viene sfruttato per creare *institutio*, per svolgere un *munus* paideutico e aggregante in un quadro politico e sociale radicalmente cambiato. Le favole degli antichi nell'inedito panorama romanobarbarico si prestano a rappresentare un vettore ideale di insegnamento, ad adempiere una funzione educativa[21].

Anche in questa direzione va l'introduzione di altri miti che Draconzio in questo epillio intesse con quello di Ila, e ai quali si riferisce con un semplice nome o con allusioni di varia tipologia ad autori classici, in un moltiplicarsi di echi che rievocano ulteriori storie. L'*Hylas* si configura quasi come una 'enciclopedia' di miti, un condensato di racconti che il poeta in pochi versi vuole portare alla conoscenza del suo pubblico[22], per far rivivere con la maggiore intensità e concentrazione possibile un mondo scomparso, al quale si riconoscono ancora irrinunciabili valori culturali che devono essere condivisi. Un mito dentro l'altro: quasi ogni parola del carme ne richiama uno – qualche esempio già sopra ne è stato fornito, e altri si potrebbero addurre.

Dunque Draconzio rielabora abilmente il racconto mitologico, lo manipola per riproporlo in maniera accattivante, allo scopo di potenziare la sua efficacia formativa: in un progetto complessivo di 'educazione al bello', all'amore per il bello, che il poeta affida ai contenuti e alla loro carica psicagogica, ma anche alla pregevole qualità artistica dell'opera, alla compagine espressiva curata e impregnata di reminiscenze classiche, allo stile prezioso[23], in grado di avvincere il lettore. La bellezza, e la passione per il bello sotto vari profili, è motivo portante di tutto l'epillio, istanza cruciale nella sua ideologia[24]: emblematici in questo senso la bellezza del giovane protagonista (elogiata dalla

[20] Anche i Vandali vengono coinvolti in questa attività educativa di un certo impegno (solo a titolo di esempio Gualandri 1999, 68; Wolff 2019; Bruzzone 2019, 95 e nota 26 con ulteriore bibliografia): diversamente ritiene Vössing 2019.

[21] Gualandri 1999, 66; Wolff 2019, 23-24.

[22] Bouquet 1982, 186-187; Gualandri 1999, 67; Bruzzone 2017a, 67; Bruzzone 2019, 94-95.

[23] «Sprachkunst» comunque recepibile a vari livelli – compreso quello di una istruzione scolastica di base: cfr. Schubert 2019.

[24] Al concetto di bellezza nell'*Hylas* e alle sue implicazioni accenno in Bruzzone 2017b, 582 e nota 21 (anche in rapporto ad Apuleio) e in Bruzzone 2019, 95-96.

stessa Venere nei vv. 65-67 e poi da una delle Ninfe del Peneo nei vv. 102-108, già prima dell'intervento erotizzante di Cupido[25]), e lo sguardo delle Ninfe incantato, ipnotizzato su di lui (v. 100 *Nymphae mirantur Hylan*)[26].

È evidente che in questa operazione non c'è spazio per la condanna morale che alcuni studiosi hanno voluto leggere nella scelta di rivolgersi a temi mitologici e nel modo di affrontarli, come se Draconzio avesse scritto poemi sui miti pagani per attaccare il paganesimo[27]: la riprovazione della crudeltà degli dèi tesi a provocare atti scellerati e indifferenti alle conseguenze delle loro malvagità, l'esecrazione di comportamenti dissoluti e perversi, la denuncia di credenze e disvalori pagani sono fattori che non hanno, secondo me, almeno nell'*Hylas*, alcuna incidenza.

Anzi, il tocco è leggero, delicato, l'atmosfera fiabesca e distante. L'amore delle Ninfe per Ila è giudicato esplicitamente non un *crimen*, in risposta a Ovidio che così l'aveva definito in *ars* 2, 110 *Naiadumque tener crimine raptus Hylas*[28]: cfr. *Romul.* 2, 117-118 *placet almus Hylas rapiatur in undas, / ut sit noster amor. nec erit mihi* (*scil.* alla Ninfa Climene) *crimen amanti*. Già nei vv. 1-2, nella protasi del poemetto, dove è consuetudine annunciare la materia del canto, i *fata* del

[25] E *pulcherrimus* è definito Ila dal narratore nel v. 95.

[26] Questo sguardo (di contemplazione ammirata della bellezza, che porta a innamorarsi perdutamente: cfr. *Romul.* 2, 68 – parole di Venere – *hoc puero viso Nympharum turba calescat*) ricorda tra gli altri lo sguardo di Narciso in Ov. *met.* 3, 419 ss. (*spectat*, v. 419; e soprattutto *miratur*, v. 423). Narciso somiglia da un lato a Ila (per l'aspetto fisico – descritto negli stessi vv. 419 ss. –, e in quanto oggetto del desiderio della Ninfa Eco), dall'altro alle Ninfe per l'evoluzione emozionale che subisce dopo essersi visto nello specchio d'acqua (d'altronde anche la Ninfa Eco appena vede Narciso subito concepisce l'amore, *met.* 3, 371; lo stesso accade alla Ninfa Salmacide appena vede Ermafrodito in *met.* 4, 315 ss.): lui, che ha rifiutato sdegnosamente ogni proposta d'amore (come Ermafrodito e come di norma appunto le Ninfe, ribelli alla legge d'Amore, e in fuga da pretendenti sgraditi) è preso da una passione incontenibile, diventando da oggetto a cui l'amore mira soggetto da cui l'amore si diparte (come appunto le Ninfe Eco e Salmacide in Ovidio e le Ninfe del Peneo in Draconzio, le quali diventano loro stesse le predatrici del giovane Ila). Studio questa evoluzione dei comportamenti e la mobilità di ruoli dei personaggi (nell'*Hylas* in relazione ai brani ovidiani) in un lavoro che sto ultimando.

[27] Sarebbe un «paradoxe» secondo Wolff 2019, 23 (cfr. anche Wolff 2009, 140-141; Wolff 2015a, 218). Già Gualandri 1999, 66 (con nota 96 e la bibliografia ivi citata) mette in discussione questa interpretazione morale dell'utilizzo di temi mitologici in Draconzio.

[28] Cfr. anche Stoehr-Monjou 2018, 397.

ragazzo sono anticipati come *versa in melius* proprio in virtù della passione delle Ninfe (*fata canam pueri Nympharum versa calore / in melius*)[29], che determinerà per lui un innalzamento di *status*[30]. Nella dolce *consolatio* della Ninfa Deiopea a Ila spaventato (vv. 132-139) si illustrano i vantaggi della sua nuova vita nel mondo subacqueo delle Ninfe quale loro sposo per l'eternità: lì ritroverà tutte le componenti positive di bellezza e sentimento[31] che caratterizzano quello da cui è stato strappato[32]. E alla fine, nei vv. 162-163 (gli ultimi del poemetto), Ercole, ormai rassegnato per la perdita del compagno, immagina a sua volta di poter confortare la madre di Ila sottolineando l'immortalità alla quale è stato assunto il figlio, l'apoteosi che compensa la perdita della condizione umana (*exulta, genetrix, nimium laetare, beata / ante parens hominis, pulchri modo numinis auctor*)[33].

Gli aspetti eventualmente dolorosi con eleganza sono evitati o attenuati, e si privilegiano invece quegli angoli di visuale e quei dettagli che restituiscono un clima sereno, piacevole e anche divertente[34]. A questa attitudine sono da ricondurre alcune rivisitazioni di situazioni che Draconzio recupera da autori precedenti, nello specifico dal suo *auctor* preferito, Ovidio[35]. Per esempio rispetto all'*ekphrasis* ovidiana

---

[29] E non trovo ragioni per intendere con una valenza sarcastica (o addirittura antifrastica) questa affermazione, come invece fa ad esempio De Gaetano 2009, 370 e nota 8. Sulla *propositio* dell'*Hylas* cfr. anche Bureau 2015, 288. 290. 292; Freund 2019, 193-194.

[30] Sull'amore come sentimento universale considerato positivamente nell'*Hylas* per tutti i soggetti coinvolti cfr. Bruzzone 2019, 92-94. Cfr. anche Bruzzone 2016, 19.

[31] La contemplazione della bellezza conduce inevitabilmente al sentimento: vedi *supra* nota 26.

[32] Mi soffermo sul brano (vv. 128 ss.) in uno studio di prossima pubblicazione (cfr. *supra* nota 16).

[33] In Valerio Flacco 4, 25-29 era Ila stesso, apparso in sogno a Ercole per stimolarlo a reagire, che comunicava – ma con amarezza (e con rimpianto) – la sua sorte di immortalità.

[34] Sugli effetti 'comici' che Dracontio ottiene nell'*Hylas*, anche con scarti intenzionali rispetto ai modelli, proprio per rendere più intrigante il testo si veda Pohl 2019a, 242-248. Il carattere lieve e garbato di questo epillio, esente da risvolti tragici, è stato rimarcato da parte della bibliografia (ad es. già Provana 1912, 57-59 [35-37]; Quartiroli 1946, 173; Agudo Cubas 1978, 307 ss.; cfr. anche Wasyl 2011, 76-77); ma non ricorrerei al concetto di 'parodia' come fa Bright 1987, 41-42: vedi già Schetter 1991, 218-219.

[35] Se ne è accennato sopra, § 1.

di *met*. 6, 103-128, da cui sicuramente Draconzio trae ispirazione[36], il catalogo delle avventure erotiche di Giove in *Romul.* 2, 19-27 assume un tono più giocoso e ironico, senza tracce né di brutalità nei riguardi delle fragili vittime del dio né della loro sofferenza[37]. Peraltro l'elenco di questi miti d'amore (a quelli di Giove si aggiungono subito dopo, vv. 28 ss., amori di altri dèi e di uomini[38]) è inserito – quasi un espediente nell'intento di accumulo e incremento dei dati di cui si diceva sopra – all'interno della auto-dossologia monellesca e un po' sbruffona che Cupido esibisce per vantare i suoi poteri: il registro è 'medio', privo di qualsiasi tensione[39]. E ancora, per quanto concerne le modalità non violente (e le conseguenze non sconvolgenti né negative: al contrario) del rapimento di Ila, che pure Draconzio ambienta nello stesso scenario in Ovidio abitualmente deputato a desiderio e ad aggressività in vari miti di seduzione o assalto erotico[40], Draconzio deroga da Ovidio, frustrando l'attesa di uno sviluppo drammatico che gli indizi ovidiani lasciavano invece presagire[41].

[36] Specie dalla sezione iniziale dell'*ekphrasis* (appunto Draconzio passa dall'*ekphrasis* di Ovidio al catalogo), vv. 103-114.

[37] Bruzzone 2017a, 58-63.

[38] Il tono è a tratti disinvolto e spregiudicato, ma non mi sembra che emerga una visione 'più nera' di Amore rispetto a quella espressa da Ovidio né che si rinvengano tracce di una polemica antipagana, come si legge in Stoehr-Monjou 2018, 399. Cfr. già Bruzzone 2016, 17 nota 15.

[39] Cfr. Bruzzone 2016, 17; Bruzzone 2017b, 582.

[40] Rosati 2009, 201-202 *ad* Ov. *met*. 5, 385-391 (cfr. anche 167 *ad* vv. 265-266). 232 *ad* v. 585; vedi inoltre Rosati 2007, 287 *ad* vv. 297-301.

[41] Studio il brano nel lavoro sul *locus amoenus* di prossima pubblicazione (cfr. *supra* nota 16). Qualche cenno già in Bruzzone 2017b, 582 e nota 34 (sui modi gentili e affettuosi del rapimento di Ila che ricordano la soavità con cui Zefiro adagia Psiche in una valle erbosa e fiorita in Apul. *met*. 4, 35, 4).

Bibliografia

Agudo Cubas 1978 = Rosa María Agudo Cubas, *Dos Epilios de Draconcio «De Raptu Helenae» e «Hylas»*, *CFC(L)*, 14, 1978, 263-328.

Barchiesi 2007: vedi Barchiesi - Rosati 2007.

Barchiesi - Rosati 2007 = *Ovidio, Metamorfosi*, vol. II (Libri III-IV), a cura di Alessandro Barchiesi, Testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant, Traduzione di Ludovica Koch, Commento di Alessandro Barchiesi [libro III] e Gianpiero Rosati [libro IV], Fondazione Lorenzo Valla, [Milano], 2007.

Bouquet 1982 = Jean Bouquet, *L'imitation d'Ovide chez Dracontius*, in *Colloque Présence d'Ovide*, édité par Raymond Chevallier, Paris, 1982, 177-187.

Bouquet - Wolff 1995 = *Dracontius, Œuvres*, III, *La tragédie d'Oreste. Poèmes profanes I-V*, Introduction par Jean Bouquet et Étienne Wolff, Texte établi et traduit par Jean Bouquet, Paris, 1995.

Bright 1987 = David F. Bright, *The Miniature Epic in Vandal Africa*, Norman - London, 1987.

Bright 1999 = David F. Bright: *The Chronology of the Poems of Dracontius*, *C&M*, 50, 1999, 193-206.

Bruzzone 2016= Antonella Bruzzone, *L'*Hylas *di Draconzio fra Virgilio e Ovidio*, *InvLuc*, 38, 2016, 13-19.

Bruzzone 2017a = *Ovidio e Draconzio. Sondaggi di intertestualità nell'*Hylas, *C&C*, 12, 2017, 55-67.

Bruzzone 2017b = Antonella Bruzzone*, L'ira di Venere in Apuleio e in Draconzio*, *Maia*, 69, 2017, 576-582.

Bruzzone 2019 = Antonella Bruzzone, *Il potere delle favole antiche. L"Hylas' di Draconzio, esempio di paideia per i Vandali d'Africa*, in Pohl 2019b, 89-96.

Bureau 2003 = Bruno Bureau, *Épique et romanesque: l'exemple de deux épopées tardives, l'*Enlèvement de Proserpine *de Claudien et la* Tragédie d'Oreste *de Dracontius*, *Interférences. Ars Scribendi*, 1, 2003 (art. online nel sito http://arsscribendi.ens-lyon.fr/article.php3?id_article=12&var_affichage=vf).

Bureau 2015 = Bruno Bureau, *L'annonce du sujet dans les épopées profanes de Dracontius, inflexions du genre épique?*, in Wolff 2015b, 287-302.

Cazzaniga 1950 = Ignazio Cazzaniga, *La saga di Itis nella tradizione letteraria e mitografica greco-romana* [...] Appendice: *Osservazioni intorno alla composizione dello* Hylas *di Draconzio*, Milano - Varese, 1950, 97-103.

De Gaetano 2009 = Myriam De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*, Alessandria, 2009.

Díaz de Bustamante 1978 = José Manuel Díaz de Bustamante, *Draconcio y sus Carmina profana. Estudio biográfico, introducción y edición crítica*, Santiago de Compostela, 1978.

Edwards 2004 = Marc J. Edwards, *Dracontius the African and the Fate of Rome*, *Latomus*, 63, 2004, 151-160.

Elsner - Hernández Lobato 2017 = *The Poetics of Late Latin Literature*, Edited by Jaś Elsner and Jesús Hernández Lobato, Oxford, 2017.

Fontaine 1981 = Jacques Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*. Avec une préface de Jacques Perret, Paris, 1981.

Freund 2019 = Stefan Freund, *Dichten über das Dichten. Reflexionsfiguren bei Dracontius*, in Pohl 2019, 189-204.

Gualandri 1999 = Isabella Gualandri, *Gli dei duri a morire: temi mitologici nella poesia latina del quinto secolo*, in *Prospettive sul Tardoantico. Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*. A cura di Giancarlo Mazzoli e Fabio Gasti, Como, 1999, 49-68.

Klein 2001 = Richard Klein, *Medea am Ausgang der Antike. Bemerkungen zum Epyllion 'Medea' des christlichen Dichters Dracontius*, *WJA*, 25, 2001, 229-238.

Labarre 2015 = Sylvie Labarre, *Dracontius et les «crimes» des héros païens: historiographie, quête du salut et drames humains*, in Wolff 2015b, 229-242.

Marino 1984-1985 = Rosanna Marino, *Sull'*Hylas *di Draconzio*, *QCTC*, 2-3, 1984-1985, 111-122.

Mauerhofer 2004 = Kenneth Mauerhofer, *Der Hylas-Mythos in der antiken Literatur*, München - Leipzig, 2004.

Morelli 1912 = Camillo Morelli, *Studia in seros latinos poetas*, *SIFC* 19, 1912, 82-120.

Murgatroyd 1992 = Paul Murgatroyd, *Setting in Six versions of the Hylas Myth*, in *Studies in Latin Literature and Roman History* VI, Edited by Carl Deroux, Collection Latomus 217, Bruxelles, 1992, 84-93.

Pohl 2019a = Katharina Pohl, *Komik in den Dichtungen des Dracontius*, in Pohl 2019b, 231-249.

Pohl 2019b = *Dichtung zwischen Römern und Vandalen. Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius*. Mit einer Gesamtbibliographie zu Dracontius, Herausgegeben von Katharina Pohl, Stuttgart, 2019.

Procacci 1913 = Giuseppe Procacci, *Intorno alla composizione e alle fonti di un carme di Draconzio (*Hylas – Rom. *II)*, *SIFC*, 20, 1913, 438-449.

Provana 1912 = Ettore Provana, *Blossio Emilio Draconzio. Studio biografico e letterario*, *MAT*, ser. II, 62, 1912, 23-100 [1-78].

Quartiroli 1946 = Anna Maria Quartiroli, *Gli epilli di Draconzio*, *Athenaeum*, 24, 1946, 160-187.

Roberts 1989 = Michael Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, NY, - London, 1989.

Rosati 2007: vedi Barchiesi - Rosati 2007.

Rosati 2009 = *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III (Libri V-VI), a cura di Gianpiero Rosati, Testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant, Traduzione di Gioachino Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, [Milano], 2009.

Schetter 1991 = Willy Schetter, *recensione a* Bright 1987, *Gnomon*, 63, 1991, 213-223.

Schubert 2019 = Christoph Schubert, *Sprachkunst als Mittel der Identitätsbildung bei Dracontius?*, in Pohl 2019b, 205-230.

Selent 2011 = Doreen Selent, *Allegorische Mythenerklärung in der Spätantike. Wege zum Werk des Dracontius*, Rahden/Westf., 2011.

Simons 2005 = Roswitha Simons, *Dracontius und der Mythos. Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München - Leipzig, 2005.

Stoehr-Monjou 2015-2016 = Annick Stoehr-Monjou, *Dracontius, Poèmes profanes VI-X*, *Fragmentes*, in *Silves Latines*, 2015-2016, Atlande, 2015, 87-191.

Stoehr-Monjou 2018 = Annick Stoehr-Monjou, *Ovide dans l'œuvre profane de Dracontius: une influence paradoxale? Du microcosme du vers au macrocosme des poèmes,* in *Ovid in Late Antiquity*, Edited by Franca Ela Consolino, Turnhout, 2018, 359-412.

Tosi 1991 = Renzo Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, 1991.

Vössing 2019 = Konrad Vössing, Barbaris qui Romulidas iungis auditorio*: Dracontius' Lehrer und die römische Schule im vandalischen Africa seiner Zeit*, in Pohl 2019b, 59-86.

Vollmer 1905 = *Fl. Merobaudis reliquiae, Blossii Aemilii Dracontii carmina, Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae cum appendicula carminum spuriorum*, Edidit Fridericus Vollmer, *MGH AA*, XIV, Berolini, 1905.

Wasyl 2011 = Anna Maria Wasyl, *Genres Rediscovered. Studies in Latin Miniature Epic, Love Elegy and Epigram of the Roman-Barbaric Age*, Kraków, 2011.

Wasyl 2019 = Anna Maria Wasyl, *Dracontius's miniature epic and the aesthetics of pantomime. Visualizing myths, theatricalizing reality*, in Pohl 2019, 167-187.

Weber 1995 = Brigitte Weber, *Der* Hylas *des Dracontius*, Stuttgart - Leipzig, 1995.

Wolff 2009 = Étienne Wolff, *Les préfaces programmatiques de Dracontius dans ses oeuvres profanes*, in *Manifestes littéraires dans la latinité tardive: poétique et rhétorique. Actes du colloque international de Paris, 23-24 mars 2007*, Édités par Perrine Galand-Hallyn et Vincent Zarini, Paris, 2009, 133-143.

Wolff 2011 = Étienne Wolff, *La* vox poetae *dans les œuvres épiques de Dracontius*, in Vox poetae. *Manifestations auctoriales dans l'épopée gréco-latine. Actes du colloque organisé les 13 et 14 novembre 2008 par l'Université Lyon 3*, Textes réunis et présentés par Emmanuelle Raymond, Lyon - Paris, 2011, 97-101.

Wolff 2015a= Étienne Wolff, *Dracontius: bilan et aperçus sur quelques problèmes de sa vie et de son œuvres*, in Wolff 2015b, 211-225.

Wolff 2015b = *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, Textes réunis et édités par Étienne Wolff, Paris, 2015.

Wolff 2019 = Étienne Wolff, *Forme et signification de la référence romaine dans la poésie de Dracontius*, in Pohl 2019b, 17-24.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 57-69

ARTÙ GLASTONIENSE: BALUARDO DELLA RESISTENZA CELTICA E SOVRANO CRISTIANO ILLUMINATO

Federica CALABRESE*
(Centre for Classical and Christian Studies, Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

Keywords: *Glastonbury, Arthur, Christianity, Britain.*

Abstract: ***Glastonian Arthur: bulwark of Celtic resistance and enlightened Christian ruler***. *The Arthurian legend is multilayered: built, developed and enriched with details especially by novelists of the European Middle Ages, it is not, however, only a reflection of the multifaceted society of the Dark Ages. The most significant evidence of the Arthurian heritage is evident at the Glastonbury site in the south-west of the UK Island, in the region called Somerset. His bones were discovered in the 12th century in the monks' graveyard there, identifying Glastonbury as the Isle of Avalon. It is claimed to be «fount and origin of all religion in England»: shire of the ancient Goddess, Celtic temple and chair of natural spirituality, wattle, stone and abbey church in Christian times, house of saint relics, tombs of kings. Over the last century, Glastonbury's history and traditions related to its spirituality, mostly linked to Arthur's figure, have received considerable attention by scholars from a variety of different backgrounds: they have tried to justify his legendary presence by connecting him to the ongoing spirituality of Glastonbury through times.*

Cuvinte-cheie: *Glastonbury, Arthur, creştinism, Britannia.*

Rezumat: ***Regele Arthur de la Glastonbury: bastion al rezistenţei celtice şi suveran creştin luminat***. *Legenda arturiană este multistratatificată: construită, dezvoltată şi îmbogăţită cu detalii, în special de autorii Evului Mediu european, nu este, însă, doar o reflectare a societăţii multifaţetate a Evului Întunecat. Cea mai semnificativă dovadă a moştenirii arturiene este evidentă la Glastonbury, în sud-vestul Regatului Unit, în regiunea numită Somerset. Oasele sale au fost descoperite în secolul al XII-lea în cimitirul călugărilor de acolo, identificând Glastonbury cu Insula Avalonului. Este considerat „fundamentul şi originea întregii religii din Anglia": tronul zeiţei antice, templu celtic şi temelie a spiritualităţii naturale, abaţie creştină, casa sfintelor moaşte, morminte ale regilor. De-a lungul secolului trecut, istoria şi tradiţiile legate de spiritualitatea sitului de la Glastonbury, cele mai multe legate de figura lui Arthur, s-au bucurat de o aten-*

* f.calabrese219@gmail.com

ție considerabilă din partea învățaților de diferite specialități, care au încercat să-i conecteze existența legendară la spiritualitatea continuă de la Glastonbury.

Re Artù è la figura centrale di uno dei più famosi cicli di leggende. Il suo nome evoca un intero bagaglio di personaggi e temi, primo fra tutti quello del "Re" stesso: illustre monarca di un glorioso reame. Al suo fianco Ginevra, la sua ispirata regina e Merlino, il mago che favorì la sua nascita, lo guidò agli inizi del suo percorso da sovrano e lo consigliò durante il suo regno. Si può pensare poi ad Excalibur, la spada 'magica', a Camelot, la capitale del suo regno, ai cavalieri della Tavola Rotonda votati alla difesa dei più nobili ideali, alla *Queste* del Santo Graal, il calice dell'immortalità risalente al Cristo. Per non dimenticare la caduta di Artù ed il suo approdo ad *Avalon* spinto dalla profezia del suo ritorno: "Re fu e re sarà ancora".

La leggenda arturiana è multiforme: costruita, sviluppata e arricchita di dettagli soprattutto da romanzieri del Medioevo europeo, non è tuttavia solo un riflesso della sfaccettata società dei secoli bui. Nasce nel 487, a 12 anni si reca in monastero a studiare e raggiunta la maggiore età diventa l'unificatore dei popoli di frangia celtica. Artù – nome con cui oggi lo conosciamo – ha rappresentato in tempi remoti un baluardo per le civiltà prestoriche, un simbolo di rivalsa contro gli invasori, un emblema del paesaggio e della società in continua trasformazione accomunati dall'esigenza di un personaggio autorevole in cui riporre le proprie speranze e la propria sopravvivenza.

Le evidenze più significative dell'eredità arturiana sono manifeste nel sito di Glastonbury, a sud-ovest dell'Inghilterra, nella regione chiamata Somerset. Si tratta di un contesto controverso che nei secoli ha ospitato una frequentazione umana pressoché continua: fu un villaggio Neolitico con case rotonde costruite su un suolo paludoso e circondato dalle acque[1], è stato interessato dall'invasione celtica e costellato di santuari e luoghi di culto naturali[2]. È stato soggetto all'in-

[1] Richard Brunning, *Neolithic and bronze-age Somerset: a wetland perspective*, in C. John Webster (ed.), *Somerset Archaeology: Papers to mark 150 years of the Somerset Archaeological and Natural History Society*, Taunton, 2000; Simon Denison (ed.) *Glastonbury lake village and prehistoric tracks 'drying out'. All waterlogged sites in Somerset moors face destruction*, *British Archaeology*, 63, 2002.

[2] Thomas Hill, Geoff Hill, Richard Brunning, Rowena Banerjea, Ralph Fyfe, Alan Hogg, Julie Jones, Marta Perez, David Smith, *Glastonbury Lake Village Revi-*

vasione romana, con un conseguente cambiamento nella morfologia del suo paesaggio a causa della costruzione di strade, ponti e forti[3]. L'arrivo del cristianesimo significò poi non solo uno sconvolgimento culturale e spirituale[4], ma anche l'edificazione di solide strutture in pietra, centri di vita monastica e culto[5]. Una storia complessa che ha avuto un termine solo nel 1539, con la *Dissolution* dei monasteri voluta da Enrico VIII[6].

Ma procediamo con ordine: come si arrivò a rendere una sconosciuta cittadina immersa nella nebbia uno dei centri nevralgici della tradizione arturiana?

Originariamente un territorio, quello della regione del Somerset, completamente sommerso dalle acque, esito dello scioglimento dei ghiacci dopo l'ultima glaciazione (8000 anni fa) dove solo piccole isole (*dry lands*) costituivano i punti fermi per i primi insediamenti umani[7].

A partire dal 4500 a.C. il mare iniziò a ritirarsi, permettendo alle zone sommerse di compattarsi e favorire la formazione di un livello di terra emersa di circa 6 metri di spessore in cui insediamenti di tipo complesso iniziarono a proliferare. Erano abitati probabilmente da popolazioni di origine cimmerica che vivevano in capanne di fango e legno sulle rive degli specchi d'acqua. Da qui l'appellativo di *Lake Villages*, ovvero 'villaggi sui laghi'. Sebbene resti ne siano stati trovati nelle località di Wedmore, Burtle e Meare, le tracce più significative giacciono nella piana di Glastonbury. Il più grande insediamento sviluppatosi tra Età del Bronzo e del Ferro mai rinvenuto in Britannia si estendeva su un'areale di circa 1,5 ettari e constava di una novantina di

sited: A Multi-proxy Palaeoenvironmental Investigation of an Iron Age Wetland Settlement, *Journal of Wetland Archaeology*, XVIII, 2019, 115-137.

[3] Barry Cunliffe, *The Somerset Levels in the Roman period*, in *CBA Research Report*, 7, 1966, 68-73; Jennifer Durrant, *Roman tile*, in Roberta Gilchrist, Cheryl Green, *Glastonbury Abbey. Archaeological Investigation 1904-1979*, London, 2015, 246; Hella Eckardt, *Roman small finds*, in *ibidem*, 248.

[4] Arthur Smith, *And Did Those Feet...?': The 'Legend' of Christ's Visit to Britain*, *Folklore*, 1, 1989, 63-83.

[5] Leslie Abrams, *Anglo-Saxon Glastonbury: Church and Endowment*, Woodbridge, 1996.

[6] George Bernard, *The Dissolution of the Monasteries*, *History*, XCVI/324, 2011, 390-409.

[7] Timothy Darvill, *Prehistoric Britain*, Abingdon, 2010, 216-25.

capanne dal diametro variabile dai 6 ai 9 metri[8]. Per ogni tipo di comunicazione o spostamento con i centri attigui, ci si spostava tramite imbarcazioni o vennero edificati percorsi in legno – i cosiddetti *tracks* – per l'attraversamento a piedi. La vita dei *villagers* proseguiva tra battute di caccia, pesca, commercio e lavorazione di metalli e argilla.

John Darrah e Arthur Cummins hanno ipotizzato che Artù sia vissuto proprio durante l'Età del Bronzo, attorno al 2300 a.C.[9]. Sostengono che l'estrarre una spada da una roccia sia in realtà una metafora che richiama il procedimento di realizzazione dell'arma dal metallo, in particolare la sua separazione dalla forma dopo la fusione. Inoltre, il lanciare nell'acqua un'arma che aveva grande valore richiamerebbe una pratica funeraria britannica dell'età del ferro, attestata da molti ritrovamenti di oggetti di questo tipo nei fiumi e nei laghi[10].

Ma come i *villagers* vivevano e concepivano la morte? I defunti venivano seppelliti sull'isola sacra di *Avalon*, collina alle spalle dell'attuale Tor, non senza cerimoniali funebri adeguati che alimentarono nel corso dei secoli il proliferare di leggende. Il nome stesso di 'Avalon', deriva dalle parole celtiche 'Avalloc' o 'Avallach' che conservano un duplice significato. Deriverebbe dal cimrico *afal* ('pomo'), quindi 'terra delle mele', ma si riferirebbe anche al semidio celtico che governa l'oltretomba[11]. Da qui anche la duplice funzione di contatto, porta d'accesso tra mondo dei vivi e terra dei morti: Avalon, la terra emersa circondata dalle acque che risaliva a spirale verso la sommità dove le energie si incanalavano e mettevano in contatto cielo e terra. Gli studi di Rahtz[12] negli anni 20 del 900 e i rilievi di Radford sul sito riportano indietro al V millennio a.C. quando le credenze primitive guardavano alle colline o alle montagne come troni terrestri della divinità suprema che gestiva l'armonia dell'ordine naturale e del

---

[8] Stephen Minnit, J. M. Coles, *Industrious and Fairly Civilized: The Glastonbury Lake*, Taunton, 1995.

[9] John Darrah, *The Real Camelot*, London, 1981; William Cummins, *King Arthur's Place in Prehistory*, Stroud, 1994.

[10] Goffredo di Monmouth nella sua *Historia Regum Brtanniae* scrive che fu Merlino a costruire Stonehenge. Dato che le pietre del sito furono posate circa nel 2300 a.C., Cummins e altri ne desumono che la leggenda rifletta parti del ricordo popolare di avvenimenti storici.

[11] John Koch (ed.), *Celtic culture: a historical encyclopedia,* V, Santa Barbara, 2006, 146.

[12] Philip Rahtz, *Excavations at Glastobury Tor, Somerset, 1964-66*, *AJ*, 127, 1971, 1-81.

creato[13]. Una divinità tutta femminile, generatrice di vita ma anche rappresentante della cessazione di essa. Un'immagine non estranea alle antiche culture europee che celebrano la 'Grande Madre' come primordiale aspetto del divino[14]. Molte delle prime raffigurazioni recavano spirali sul seno o sul capo, simboleggiando serpenti o draghi, creature ritenute entrambe sacre nell'antica religione. Una simbologia a volerci riflettere, tutta arturiana: ricordiamo infatti che nel ciclo bretone è proprio un drago il primo simbolo che Artù esibisce sul suo scudo. L'evidenza di queste spirali o terrazzamenti concentrici che attraversano la Glastonbury Tor ha incuriosito per secoli gli studiosi: una sorta di labirinto sacro che conduce alla divinità, il percorso dell'anima umana tra la vita, la morte e la rinascita come nel ciclo naturale del creato. Questa l'idea di Geoffrey Ashe, nel suo studio del 1979[15]. Egli ricorda come quei terrazzamenti, quello stesso percorso verso l'aldilà fosse stato compiuto dal sovrano illuminato Artù, dopo essere stato ferito mortalmente nella battaglia di Camlann.

Tuttavia altri come Katy Jones[16] approfondiscono l'immagine di una religiosità primitiva che guardava gli elementi del paesaggio circostante come simboli sacri[17]. Ecco allora che la Tor diventa il seno sinistro della Grande Madre, Stonedown la sua testa, Bare Lane segna i contorni dei suoi fianchi, il suo ventre gravido rappresentato da Chalice Hill, Wearyhall Hill la sua coscia sinistra con gamba e piede che scendono fino al paese di Street. Il sito della Glastonbury Abbey rappresenta invece l'utero della divinità creatrice. L'acqua che circonda l'isola genera vita e le acque ferruginose della Blood Spring rappresentano il ciclo mestruale, mentre la White Spring simboleggia il liquido seminale femminile.

Le popolazioni celtiche che nel 500 a.C. avevano, con una seconda ondata, invaso la maggior parte della Britannia ripresero le antiche tradizioni ma le adattarono alla propria spiritualità politeistica:

---

[13] Francis Howard-Gordon, *Glastonbury: Maker of Myths*, Wells, 2010, 9-11.

[14] La più antica testimonianza è la Venere di Willendorf risalente a 3.000 anni fa; cfr. Marcel Otte, *Revision de la sequence du Paleolithique Superieur de Willendorf*, *Bulletin de l'Istitut Royal des Sciences Naturelles de Belgique*, 60, 1990, 219-28.

[15] Geoffrey Ashe, *The Glastonbury Tor Maze*, Glastonbury, 1979.

[16] Attualmente presiede la carica di Co-founder del *Glastonbury Goddess Temple*, luogo di culto che raccoglie 2003 fedeli dediti al culto della Dea Madre.

[17] Katy Jones, Diana Griffiths, *The Goddess in Glastonbury*, Ariadne Publications, Glastonbury, 1990.

le precedenti entità naturali assunsero così connotati antropomorfi. Ecco che la Madre Terra divenne *Anu Dana*, dea dell'abbondanza e della fertilità[18], così come l'sola sacra di Avalon, *Ynis Witrin* ('Isola del vetro'), custodita dal Dio dell'oltretomba *Avallach*, era abitata da 9 vergini che ne preservavano l'essenza. Nove è anche il simbolo sacro ai celti accostato all'entità naturale di un albero sempreverde con rami in basso e radici sulla sommità. Tutti gli alberi ritenuti sacri erano dedicati ad un dio o ad una dea: in questo senso la quercia rappresentava il più puro tra gli elementi naturali per la sua grandezza e la sua longevità[19]. Simboli di fecondità e nascita, le querce ben si inquadravano nel contesto della sacra Avalon e si estendono tutt'oggi da Wick Hollow sino a Stonedown Lane, percorrendo il declivio del Tor.

All'interno della società gli artigiani, ma soprattutto i fabbri, occupavano una posizione privilegiata: la loro manodopera era considerata espressione di ispirazione divina[20]. Uno degli esempi più raffinati è il Calderone di Gundestrup, un manufatto celtico datato al III secolo a.C., ritrovato in una torbiera dell'Himmerland, nel nord della Danimarca[21]. È composto da diversi pannelli, uno dei quali rappresenta il dio *Cernunnos*, dalle corna di cervo, signore degli animali e della natura, mentre con una mano tiene un serpente dalla testa di ariete, simbolo di fertilità. In un'altra placca è rappresentato *Taranis*, il dio della ruota, con al suo fianco un guerriero con un elmo munito di corna, identificato in modo incerto con l'eroe celta *Cú Chulainn*. Questo personaggio nelle leggende celtiche che verranno messe per iscritto a partire dall'XI secolo, verrà accostato e sovrapposto allo stesso Artù. In un altro pannello ancora è raffigurato un sacrificio umano al dio *Teutates*, nel quale la vittima viene annegata in una botte[22]. Un'altra interpretazione vuole vedervi invece un rito religioso di altra natura, una specie di battesimo o la rinascita di guerrieri morti mediante l'immersione nel calderone magico. È quello che il popolo inglese aspetta ancora del mitico liberatore di Britannia: il suo ritorno nel mondo dei vivi dopo un periodo di purificazione e ascesi nelle acque di Avalon.

---

[18] P. Monaghan, *The Encyclopedia of Celtic mythology and folklore*, Facts on File Inc., New York, 2004, 20.

[19] John Arnott MacCulloch, *La religione degli antichi celti*, Vicenza, 1991, 174.

[20] Anne Ross, *Everyday Life of the Pagan Celts*, London-New York, 1970, 175.

[21] Ann-Kristine Bergquist, Timothy Taylor, *The origin of the Gundestrup Cauldron*, *Antiquity*, 61, 1987, 10-24.

[22] Johh Arnott MacCulloch, *op. cit.*, 235-252.

I celti erano altresì un popolo bellicoso. I carri da combattimento, principalmente in legno, erano trainati da piccoli cavalli ed erano pensati per due persone[23]: il cocchiere ed il guerriero. Quest'ultimo era riccamente adornato, così come la sua cavalcatura, mostrando armi finemente adornate, un grande scudo dai motivi ornamentali in oro e argento e vestendo una tunica aderente riccamente ricamata, un mantello rosso scuro fissato con spille in metallo e un elmo decorato di corallo[24]. Passando all'armamento individuale, le spade erano considerate simboli di luce ed era tipico per i celti pregare davanti ad esse conficcate nel terreno o in rocce.

Le divinità erano onnipresenti nella vita delle tribù. Il divino andava di pari passo con le cose terrene e l'*Otherworld* in cui gli dei avevano dimora era tanto reale quanto il mondo fisico in cui operavano. In questo senso il loro culto veniva praticato in luoghi predisposti, esercitato da figure sacerdotali ritenute sacre e che occupavano un posto di rilievo nella gerarchia sociale. C'erano feste annuali, rituali propiziatori ed idoli da venerare e custodire[25]. La prima importante festività era il 1 febbraio. Si trattava del giorno dedicato alla dea Brigit, divinità associata all'economia pastorale alla fertilità e alla rinascita[26]. Il primo agosto era celebrata la festa agraria di Lughnasa, dedicata al dio della luce *Lug* – data questa che Goffredo di Monmouth (XII sec.) indica come l'inizio della spedizione in Europa di Artù, conclusasi con la conquista di *Lugdunum Batavorum*. Le divinità erano venerate non solo tramite rituali sacrificali, ma anche con preghiere rivolte ad idoli dalle fattezze antropomorfe[27]. Ad essere ritratti erano principalmente i volti: i celti infatti consideravano la testa come la residenza dell'anima umana e divina, l'essenza di ogni essere vivente. Per questo nei sacrifici rituali spesso i crani venivano conservati e i sacerdoti bevevano da essi, oppure ne potevano ricavare informazioni, presagi, avvertimenti[28]. Questo sarà l'elemento chiave per identificare la presenza di Artù nella sepoltura rinvenuta nel 1192 nel giardino dell'Abbazia: una

[23] Anne Ross, *op. cit.*, 21.

[24] Cecile O'Rahilly, *Táin bó Cúalnge: from the Book of Leinster*, *Irish Texts Society*, 49, 1967, 204.

[25] Cecile MacCulloch, *op. cit.*, 256.

[26] *Ibidem*, 151.

[27] Simon Deyts, *Images des Dieux de la Gaule*, Paris, 1992.

[28] Anne Ross, *op. cit.*, 157.

grande testa regale (secondo il resoconto di Geraldo di Galles) che altri non poteva essere che quella del mitico re.

Onnipresente poi nella vita quotidiana dei celti era il culto degli animali. Il cinghiale era considerato quello *par excellence*: era il protagonista nelle battute di caccia e rappresentava il cibo degli eroi[29]. Nutrendosi del frutto dell'albero sacro – la quercia, identificata con i druidi – i cinghiali incarnano la casta sacerdotale stessa. Altrettanto importante era il ruolo giocato dal cane: era vietato per l'eroe *Cu Chulainn* mangiare carne canina, rappresentazione di potere regale. Così quindi in età successiva, agli albori della conquista romana, il "re cane" Artù è ricordato nella sua iniziazione giovanile durante una caccia al cinghiale: è il simbolo dell'approdo di un re civilizzato che scaccia e uccide il misticismo e la magia celtica.

L'arrivo dei cristiani in Britannia significò una svolta radicale, ma soprattutto un tentativo di eradicamento di una cultura ancestrale, per secoli rimasta pressoché immutata. Questo sforzo risultò vano in una regione, quella del Somerset, scarsamente romanizzata e si optò per una 'conversione' di quelli che erano gli stigmi primitivi, approssimandone i caratteri verso il culto monoteistico proveniente dal continente.

L'origine viene collegata ad una missione avvenuta nel I secolo diretta in Gallia, da parte dell'apostolo Filippo[30]. Tra questi capeggiava Giuseppe di Arimatea, il quale aveva seppellito il corpo di Cristo. Essi arrivarono sull'Isola nel 63 d.C., quindici anni dopo l'assunzione di Maria[31]. Questo personaggio non risulta essere stato menzionato in nessuna delle altre trattazioni di fondazione di abbazie, è scarsamente citato negli scritti dei primi padri della chiesa, non c'è traccia della sua attività dopo la resurrezione di Cristo e non esistono tradizioni riguardanti la sua grande attività missionaria fuori dalla Palestina. Perché non optare, dunque, per un personaggio di maggior spessore e notorietà? I monaci pensarono bene che maggiormente povera di notizie appariva la storia del personaggio, più grande sarebbe potuta essere la costruzione della leggenda inerente ad esso.

---

[29] *Ibidem*, 162-63.

[30] Wil. Malm., *Ant.* (*PL* 179, col. 1686 C).

[31] John Scott, *Early History of Glastonbury*, An edition, translation and study of William of Malmesbury's *De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae*, Suffolk, 1981, 49.

Il suo arrivo a Glastonbury fu segnato da un evento miracoloso: trovandosi sulla sommità della Wearyall Hill, Giuseppe si distese a riposare, piantando il proprio bastone accanto a sé. Al suo risveglio, il bastone aveva miracolosamente attecchito ed era diventato un albero. Questo è ancor'oggi presente e fiorisce due volte all'anno: all'inizio della primavera e in inverno, in prossimità del solstizio. Due date associate alle due più grandi feste della cristianità, ossia la Pasqua e il Natale, che ricordavano la nascita e la morte di Gesù; così la pianta venne chiamata "Santa Spina"[32]. Giuseppe seppellì il calice in cui raccolse acqua e sangue della lavatura del corpo di Cristo sotto la porta est della prima chiesa in canne e fango che venne eretta a Glastonbury. Da quel momento e in quel preciso punto una miracolosa acqua curativa sgorga direttamente dal terreno formando un bacino chiamato "Sorgente del Calice" (*Chalice Well*): l'acqua rossastra che fluisce dai primi cristiani fu accostata al colore del sangue di Gesù proveniente dal calice ivi sepolto[33]. Così il culto delle acque e delle sorgenti ha attraversato le primitive civiltà vissute a Glastonbury, passando per le divinità celtiche come Sulis, utilizzate dai romani e trasformate in centri termali come quello della vicina Bath[34], sino alla tradizione cristiana del calice sacro, che troverà ampio spazio anche nella tradizione arturiana. Guglielmo di Malmesbury storico del XII secolo che fu ospite dell'abazia nella terza decade del secolo, definì la suddetta struttura come la prima chiesa di Britannia e, da quel momento in poi, fu nota come *Old Church*, simbolo dell'antichità della diocesi di Glastonbury[35].

La situazione cambiò quando i Normanni conquistarono l'Isola. Fino al 1066 i monasteri in Britannia erano popolati dai monaci anglosassoni ed erano sotto il controllo degli abati sempre di origine anglosassone[36]. Una comune reazione al dominio normanno fu quindi attuata tramite l'immersione in un sentimento nostalgico verso il passato e l'interesse crescente verso la storia della propria chiesa. Durante i sei secoli della sua esistenza l'abbazia di Glastonbury – nata come monastero benedettino, sotto Beorhtwald, il suo primo abate sassone,

---

[32] Francis Howard-Gordon, *op. cit.*, 29-36.

[33] *Ibidem*, 52-56.

[34] Barry Cunliffe, *Roman Bath Discovered*, The History Press, Oxford, 2000; Patricia Southern, *The Story of Roman Bath*, Stroud, 2013.

[35] Will. Malm., *Ant.* (*PL* 179, col. 1685 B).

[36] Nicholas Higham, Martin Ryan, *The Anglo-Saxon World*, New Haven-London, 2013, 165.

tra 670 e 678 d.C.[37] – aveva accumulato vasti possedimenti di terreni, spesso afferenti al patrimonio regio; era naturale dunque pensare che ci fossero documenti in supporto dei contratti di compravendita e dei suoi contraenti. L'assenza di essi e la contestuale necessità di possederli per dimostrare il proprio patrocinio sui terreni di propria giurisdizione resero indispensabile per la comunità del Somerset la chiamata degli storici professionisti[38]. Guglielmo di Malmesbury nel 1129 fu inizialmente condotto a Glastonbury per produrre le vite di diversi santi tradizionalmente associati e venerati al monastero[39] come St. Patrick, Gilda, David, Brigit e Dustan[40]. Scrisse il *De Antiquitate Glastoniensis*, opera che esaltava le origini stesse del complesso di Glastonbury. Il suo lavoro finale risultò ben fatto e costituì solo l'inizio degli sviluppi che si ebbero per i secoli successivi.

Nel maggio del 1184 però un incendio distrusse la chiesa[41]. La sua ricostruzione iniziò immediatamente, finanziata da Enrico II: nel 1186 fu consacrata a St. Mary ed è oggi nota come *The Lady Chapel*[42]. La grave perdita non solo in termini di patrimonio, ma anche di 'santità' costò cara alla comunità glastoniense che cercò nell'immediato di risollevare le proprie sorti. In accordo con il racconto dello storico *Giraldus Cambrensis* – il primo a stabilire la connessione tra Glastonbury e Avalon –, qualche tempo prima la morte di re Enrico II, un indovino gli comunicò che la sepoltura di re Artù doveva trovarsi in

---

[37] Leslie Abrams, James Carley (eds), *The Archaeology and History of Glastonbury Abbey: Essays in Honour of the Ninetieth Birthday of C. A. Ralegh Radford*, Woodbridge, 1991, 172-77.

[38] Guglielmo di Malmesbury e Caradoc di Llancarfan erano tra questi: John Strong Perry Tatlock, *Caradoc of Llancarfan*, *Speculum*, 13, 1938, 139-152; Hugh Farmer, *William of Malmesbury's Life and Works*, *JEH*, 13, 1962, 39-54; Michael Winterbott, *William of Malmesbury and the Normans*, *The Journal of Medieval Latin*, 20, 2010, 70-77.

[39] John Scott, *op. cit.,* 2-5.

[40] *Ibidem*. Una controversia nacque tra Glastonbury e Canterbury su St. Dustan. Egli era il santo di maggior prestigio del tempo, le cui reliquie erano originariamente conservate a Canterbury, ma Glastonbury, che vantava di averle salvate da un'incursione danese, le custodiva a quel tempo. Eadmer di Canterbury aveva scritto una missiva ai monaci di quest'ultima comunità puntualizzando la mancata presenza di uno scritto che supportasse la pretesa di possesso del corpo del santo da parte di Glastonbury; Nigel Ramsay, Margaret Sparks, Tim Tatton-Brown, *St. Dunstan: his Life, Times, and Cult*, Woodbridge, 1992.

[41] James Carley, *Glastonbury Abbey*, New York, 1988, 22.

[42] Francis Howard-Gordon, *op. cit.*, 84-5.

profondità tra due piramidi nel cimitero dell'abazia di Glastonbury[43]. I monaci saputa la notizia iniziarono a scavare nel cortile e trovarono una lastra in pietra a 2 metri di profondità con una cavità nella parte sottostante a cui era attaccata una croce in legno dalla forma inusuale. Su di essa c'era l'iscrizione: HIC IA/CET S/EPU/LTUS INCL/ITUS REX ARTU/RIU/S IN INSU/LA A/VALO/NI/A.

A 4,5 metri trovarono un albero cavo contenente due corpi, ritenuti essere quelli di Artù e Ginevra: *Giraldus* descrive la grande dimensione delle ossa del corpo di Artù, evidenziandone l'imponente cranio con un largo foro da arma da taglio. La presenza del corpo della seconda moglie del re, è ricordata da una ciocca di capelli bionda che si dissolse al tocco di uno dei monaci scopritori.

Il rinvenimento della tomba di re Artù fu funzionale alla pretesa di resistenza ma anche di rivalsa anglosassone contro gli invasori. La conquista normanna fu completa alla fine del XII secolo in tutta l'Inghilterra, con la sola eccezione del Galles. Una delle grandi speranze della popolazione della frangia celtica – Galles, Cornovaglia, Strathclyde – era che il loro eroe Artù sarebbe potuto tornare e condurli alla vittoria contro il nemico. I gallesi non si erano mai sottomessi ai sassoni e non avrebbero ceduto nemmeno questa volta ai conquistatori normanni. Grazie ad essi la leggenda arturiana fu tenuta in vita e, con il supporto della *Historia Regum Britanniae* di Geoffrey di Monmouth, non conobbe una risonanza più grande. Geoffrey infatti lasciò la porta aperta non dicendo mai apertamente che Artù fosse davvero morto. Infatti i gallesi ritenevano che le ferite del grande re sarebbero state curate sull'isola di Avalon, per poi attendere il momento propizio per riapparire sul palcoscenico della storia e cacciare gli invasori: «Arthur himself, our renowned king, was mortally wounded and carried off to the Isle of Avalon, so that his wounds might be attended to»[44].

Alcune teorie 'celesti' presero piede poi a partire dalla prima metà del '900; riguardano l'identificazione di Glastonbury come di un centro terrestre che ricostituisse lo Zodiaco e furono elaborate dalla scultrice Katherine Maltwood (1878-1961)[45]. Le sue ricerche furono improntate sull'analisi e l'osservazione del territorio, utilizzando carte

---

[43] Lewis Thorpe, *Gerald of Wales: The Journey Through Wales and The Description of Wales*, Harmondsworth, 1978, 284.

[44] *Ibidem*, 261.

[45] Katharine Emma Maltwood, *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars*, Cambridge, 1982.

aeree, mappe e rilievi condotti in loco. Suggestionata dalle leggende di Re Artù la scultrice ricercò nell'ambiente quella simbologia presente nei racconti leggendari. Da qui il riconoscimento delle figure zodiacali e non solo, alcune che coprivano areali di più chilometri. È questo il caso del Sagittario (8 km), che rappresentò per la Maltwood l'incarnazione stessa di Artù in groppa al suo destriero. La testa del mitico re giaceva a Catsham, le sue braccia protese in avanti erano collocate a Baltonsborough e il suo ginocchio a Ponter's Ball. Il cavallo prendeva forma tra le montagne di Pennard Hills e la sua coda si estendeva verso Arthur's Bridge.

Incertezza però ci fu nella datazione del 'Tempio delle Stelle'. Secondo gli allineamenti astronomici che ricavò dalle sue indagini, l'enorme zodiaco doveva risalire ad un periodo compreso tra il 2700 e il 2000 a.C. Le teorie della Maltwood però non ebbero inizialmente seguito, accettate e discusse solo all'interno di circoli esoterici. Fu solo negli anni '60 che nuovi studi approfondirono le sue speculazioni, determinandone in ogni caso l'infondatezza. Ian Burrow[46] da una parte e Tom Williamson e Liz Bellamy[47] dall'altra, presero in esame vari aspetti del paesaggio del Somerset sulla base della composizione dello Zodiaco. I due studiosi seguirono un metodo programmatico nel confutare le affermazioni precedenti sulle *ley lines* naturali su cui si basavano le assunzioni zodiacali, eliminando dapprima le manipolazioni paesaggistiche più recenti datando poi le modifiche più antiche fino a cercare di collocare storicamente le costellazioni. Dimostrarono che la scultrice aveva male interpretato l'analisi di alcune carte antiche, non considerando alcuni elementi mutevoli a seconda delle stagioni. Il caso più eclatante sono le ombre gettate dalla Glastonbury Tor che delineavano il collo e la testa della fenice dell'Acquario ma che appaiono solo nelle riprese aeree invernali. Un altro errore in cui incorse la Maltwood fu di inserire nei disegni naturali dello zodiaco anche balle di fieno o steccati in antichità inesistenti. Così la costellazione del Capricorno, il cui profilo era tracciato dalla strada che collegava Glastonbury a Shepton Mallet, con una specie di corno localizzato a Ponter's Ball, aveva un occhio che corrispondeva ad un mucchio di fieno.

---

[46] Ian Burrow, *Star-spangled Avalon: The Glastonbury Zodiac*, *Popular Archaeology*, IV/8, 1975, 28-31.

[47] Tom Williamson, Liz Bellamy, *Ley lines in question*, Tadworth, 1983, 162-168.

In conclusione: il nome di Artù compare per la prima volta tre secoli dopo la sua presunta esistenza. Nennio nella *Historia Britonum* del IX secolo è il primo a nominarlo, mentre le fonti precedenti citano solo la presenza di un potente condottiero in grado di scacciare gli invasori e riunificare le frange celtiche. Il vero nome di Artù è *Cu*, *Cun*, immortalato nella saga di *Cu Chulainn*: *Cun* è un sostantivo gallese che significa cane, o lupo, come metafora di guerriero. Un guerriero di luce che intraprende la vittoriosa spedizione in Europa il giorno di *Lugnasad* conclusasi con la conquista della città della luce. Un condottiero ispirato dalla Vergine di cui porta le effigi in battaglia e che, come suo figlio, aspetta di 'resuscitare' quando la Britannia avrà nuovamente bisogno di una guida. Il suo corpo è sepolto nell'abbazia, considerato oggetto di venerazione alla pari di altri santi ivi sepolti. Ma la sua 'asterizzazione' non tarda ad arrivare; Artù e la sua memoria imperitura continuano sino ai giorni nostri elevando una figura dai contorni ancora opachi ad entità celeste perpetua, emblema di resistenza e rinascita: «Egli figurò da solo come vincitore di ogni battaglia»[48] presente e futura.

[48] Nennio, *Brit.*, 56.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; E-ISSN: 2393-2961, 71-83

STRATAGEMMI PER L'IMPERO ROMANO. DALLA *METIS* GRECA ALLA *SOLLERTIA* LATINA

Immacolata ERAMO*
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *stratagems*, metis, sollertia, Strategemata, *Frontinus, Livy*.

Abstract: ***Stratagems for Roman Empire. From Greek* metis *to Latin* sollertia**. *The paper deals with the Roman approach to stratagems in war, reviewing some key-passages – above all the debate in the Senate reported by Livy XII, 47 – in order to linger on the definition of* strategema *given by Frontinus in the preface to his* Strategemata.

Cuvinte-cheie: *strategii*, metis, sollertia, Strategemata, *Frontinus, Titus Livius*.

Rezumat: ***Strategii pentru Imperiul roman. De la* metis *greacă la* sollertia *latină***. *Lucrarea tratează abordarea romană a strategiile de război, trecând în revistă câteva pasaje-cheie – înainte de toate, dezbaterile din Senat relatate de Titus Livius, XII, 47 –, în vederea evidențierii definiției strategiei date de Frontinus în prefața la ale sale* Strategemata.

Nel 172 a.C., nel pieno della guerra contro Perseo di Macedonia, in Senato si svolse un acceso dibattito all'indomani delle attività diplomatiche condotte dai legati Quinto Marcio Filippo e Aulo Atilio Serrano in varie *poleis* della Grecia[1]. Nel corso della seduta, i due legati si vantarono di aver tratto in inganno il re (*decepto per indutias et spem pacis*), facendogli accettare una tregua che avrebbe permesso

* immacolata.eramo@uniba.it

[1] Liv. XLII,47, che verosimilmente segue qui Polibio (vd. Guy Achard, Bellum iustum, bellum sceleratum *sous les rois et sous la Republique*, *BStudLat*, 24, 1994, 476-480; John Briscoe, *A Commentary on Livy, Books 41-45*, Oxford-New York, 2008, 313-318). L'episodio è brevemente richiamato anche da Diod. XXX,7.1 (*Exc. de sent.* 337, 364, 29-30 Boissevain), che, così come Livio, distingue il parere dei vecchi e dei giovani senatori invocando il motivo della *perfidia Punica* (ἔλεγον μὴ πρέπειν Ῥωμαίοις μιμεῖσθαι Φοίνικας ὥστε δι' ἀπάτης ἀλλ' οὐ δι' ἀρετῆς τῶν πολεμίων περιγίνεσθαι) e tuttavia omettendo (Diodoro stesso o l'escertore costantiniano) il riferimento ai Greci.

ai Romani di superare senza sforzo la condizione di inferiorità rispetto a un nemico meglio attrezzato e pronto alla guerra. Soprattutto i due erano riusciti con astuzia (*arte*) a smantellare la lega beotica, sottraendo ai Macedoni preziosi alleati.

Questi successi, ottenuti *summa ratione*, incontrarono l'approvazione di gran parte del Senato. Tuttavia, i senatori più anziani e in genere i senatori più rispettosi del costume antico (*veteres et moris antiqui memores*) affermarono di non riconoscere affatto in quelle attività le *Romanae artes*: dicevano infatti che i loro antenati non conducevano le guerre con gli inganni, né tantomeno con battaglie notturne, finte fughe, sortite o attacchi a sorpresa (*non per insidias et nocturna proelia, nec simulatam fugam inprovisosque ad incautum hostem reditus*). In conclusione, i Romani del tempo che fu avrebbero anteposto il vero valore all'astuzia (*nec ut astu magis quam vera virtute glorarientur, bella maiores gessisse*). Gli antichi – sostenevano i *seniores* – solevano dichiarare la guerra, prima di combatterla, talvolta anche definire il tipo di battaglia e il luogo dello scontro (*indicere prius quam gerere solitos bella, denuntiare etiam interdum pugnam et locum finire, in quo dimicaturi essent*). Questo era il costume romano (*haec Romana esse*), contrapposto alla doppiezza punica (*versutiarum Punicarum*) e alla furbizia greca (*calliditatis Graecae*)[2]. Per Cartaginesi e Greci, infatti, era motivo di gloria vincere il nemico con l'inganno (*fallere*) piuttosto che con la forza (*vi superare*). In sintesi, i senatori conservatori apprezzarono poco o punto la *nova et nimis callida sapientia*, quell'insieme di abilità e attività di cui avevano dato recente prova i due ambasciatori. Alla fine, ebbe la meglio la parte del Senato che preferiva l'utile all'onesto (*cui potior utilis quam honesti cura erat*).

Questo episodio permette a Livio di contrapporre la *virtus* romana, identificata nei *mores antiqui*, alla condotta fraudolenta di Cartaginesi e Greci. Si tratta di un *topos* celeberrimo, che si collega alla tradizione consolidata degli *exempla maiorum*, fin dai tempi di

[2] A differenza del *topos* della doppiezza cartaginese, che divenne tanto ricorrente quanto abusato nel pensiero collettivo dei Romani (vd. *infra*), c'è da dire che difficilmente le fonti percorrono il motivo della *calliditas* greca come carattere negativo di diversificazione (vd. soltanto Sil. XIV,338, *calliditas Graia* in riferimento alle macchine di Archimede durante l'assedio di Siracusa).

Catone[3], e che trova spazio anche nelle *Storie* di Polibio, ad esempio quando l'agire fraudolento di Filippo V di Macedonia è utilizzato per stigmatizzare la κακοπραγμοσύνη dei contemporanei di contro alla lealtà degli antichi. Infatti, per questi ultimi, l'idea di ordire macchinazioni (κακομηχανεῖν) per accrescere il potere assoluto (χάριν τοῦ τῷ τοιούτῳ συναύξειν τὰς σφετέρας δυναστείας) era così aliena dal loro modo di pensare da rifiutarsi di vincere i nemici con l'inganno (δι'ἀπάτης νικᾶν). Nel riferire, poi, le notizie che circolavano in Grecia al tempo delle guerre puniche, Polibio riprende il *topos* della lealtà del popolo romano, popolo civile (πολιτικός), che trae vanto dal combattere i nemici apertamente e con onore (ἁπλῶς καὶ γενναίως), senza ricorrere ad attacchi notturni e imboscate (μὴ νυκτεριναῖς ἐπιθέσεσι χρωμένους μηδ'ἐνέδραις), disprezzando ogni azione compiuta con la frode e l'inganno (πᾶν δὲ τὸ δι'ἀπάτης καὶ δόλου γινόμενον) e affrontando solo scontri in campo aperto e corpo a corpo (ἐκ προδήλου καὶ κατὰ πρόσωπον)[4].

Nel resoconto liviano, le *versutiae Punicorum* richiamano il motivo topico della propaganda anticartaginese al tempo delle guerre puniche, che faceva di Annibale il campione della doppiezza e dell'inganno[5]. Livio ne fu il massimo interprete, con esiti talora contraddit-

---

[3] Il problema del rapporto tra *mores antiqui* romani ed elemento greco nelle *Origines* è indagato a fondo da Cesare Letta, *L'«Italia dei* mores *romani» nelle* Origines *di Catone*, *Athenaeum*, 62, 1984, 3-30, 416-439. Sui risvolti della dinamica passato-presente nell'orizzonte concettuale romano, tra attaccamento alla tradizione e apertura al *novum* vd. le considerazioni di Marta Sordi, *Passato e presente nella politica di Roma*, in *Aspetti e momenti del rapporto passato-presente nella politica di Roma*, Milano, 1977, 141-156 (= *Scritti di storia romana*, Milano, 2002, 257-269).

[4] Plb. XIII,3; XXXVI,9.9; luoghi opportunamente messi in relazione con il passo liviano da Fank William Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*. II, *Commentary on Books VII-XVIII*, Oxford, 1967, 416 e III, *Commentary on Books XIX-XL*, Oxford, 1979, 666. Sul ritratto polibiano di Filippo di Macedonia e l'atteggiamento di Catone nei confronti delle personalità militari di spicco vd. Giuseppe Zecchini, *Cesare e il* mos maiorum, Stuttgart, 2001, 147-153.

[5] La *perfidia Punica*, di cui i Romani individuarono in Annibale il simbolo (essendone innanzitutto l'origine), divenne un *topos* che percorse gran parte delle fonti sul conflitto romano-cartaginese e i suoi echi; tra i diversi contributi vd. Luisa Prandi, *La 'fides punica' e il pregiudizio anticartaginese*, in Marta Sordi (cur.), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milano, 1979, 90-97; Giovanni Brizzi, *I sistemi informativi dei Romani. Principi e realtà nell'età delle conquiste romane (218-168 a.C.)*, Wiesbaden, 1982, 38-77 e *Carthage and Hannibal in Roman and Greek Memory*, in Dexter Hoyos (ed.), *A Companion to the Punic Wars*, Chichester, 2011, 483-498; Dexter Hoyos, *Cato's Punic perfidies*, *AHB*, 1,

tori, giacché coniugava un severo giudizio per la condotta del nemico con la malcelata ammirazione per le sue qualità di comandante. Esemplare è in tal senso il ritratto di Annibale del XXI libro, dove i *vitia* di Annibale – la *perfidia plus quam Punica*, ma anche la *inhumana crudelitas*, l'empietà, il disprezzo dei giuramenti – erano pari alle sue virtù di comandante: un'indole incline nello stesso tempo a comandare e a ubbidire, audace nei pericoli ma anche prudente, tollerante alle fatiche, alla fame e al freddo, sobrio nell'aspetto e nel vitto, Annibale era il primo a scendere in battaglia, l'ultimo a ritirarsi[6].

Il giudizio di condanna con cui i *seniores* accomunano i Greci ai Cartaginesi nel luogo di Livio non è un accostamento ingiustificato o peregrino, se si considera che, in fondo, la *fides Punica* non era che una delle tante declinazioni della *calliditas* greca da parte dei barbari ellenizzati. È molto probabile che Annibale avesse appreso l'arte militare, come la lingua greca, dallo spartano Sosilo, che pure scrisse un'opera storica su di lui[7]. E a Sparta, ricorda Plutarco, il generale che riportava un successo grazie all'inganno o alla persuasione (δι'ἀπάτης ἢ πειθοῦς) sacrificava un bue, colui che vinceva in battaglia (διὰ μάχης) un gallo. Gli Spartani, infatti, ritenevano che agire con eloquenza e intelligenza (διὰ λόγου καὶ συνέσεως) fosse meglio che ricorrere alla forza e al valore (ἢ τὴν μετὰ βίας καὶ ἀνδρείας). Il riferimento al πανουργεῖν spartano e, in generale, all'importanza che gli Spartani accordavano all'uso dell'astuzia in guerra è per Plutarco utile a evidenziare l'antitesi tra la prassi del legislatore spartano e i *mores* romani, secondo i quali il 'grande trionfo' (μέγας θρίαμβος) era riservato ai generali vittoriosi per aver massacrato i nemici (μετὰ μάχης καὶ φόνου τῶν πολεμίων), mentre il trionfo 'minore', l'*ovatio*, in cui appunto si sacrificava una pecora – e i Romani chiamavano la pecora

1987, 112–121; Gerhard H. Waldherr, *'Punica fides' – Das Bild der Karthager in Rom*, *Gymnasium*, 107, 2000, 193-222; Immacolata Eramo, *I triboli di Annibale. Nota a Servio* ad georg. *1,153*, *InvLuc*, 35-36, 2013-2014, 87-91.

[6] Liv. XXI,4.3-10. Più equilibrato è il giudizio di Plb. IX,22.8 (τινὲς μὲν γὰρ ὠμὸν αὐτὸν οἴονται γεγονέναι καθ' ὑπερβολήν, τινὲς δὲ φιλάργυρον. τὸ δ' ἀληθὲς εἰπεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῶν ἐν πράγμασιν ἀναστρεφομένων οὐ ῥᾴδιον) e 26.11 (κρατεῖ γε μὴν ἡ φήμη παρὰ μὲν Καρχηδονίοις ὡς φιλαργύρου, παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ὡς ὠμοῦ γενομένου).

[7] Nep. *Hann.* 13.3; vd. anche Plb. III,20.5; Diod. XXVI,4 e P.Würzb. 1, su cui Giuseppe Zecchini, *Ancora sul Papiro Würzburg e su Sosilo*, in Bärbel Kramer *et al.* (hrsg.), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin, 13.-19.8.1995*, II, Stuttgart-Leipzig, 1997, 1061-1067; *BNJ*, *s.v. Sosylos* (176).

ovis (ὄβα δὲ τὰ πρόβατα Ῥωμαῖοι καλοῦσιν), – era 'pacifico e popolare' (ἀπόλεμον ... καὶ πανηγυρικὴν) e toccava ai comandanti che avevano ottenuto successo senza ricorrere alle armi, ma con la parola e la persuasione (ὁμιλίᾳ δὲ καὶ πειθοῖ καὶ διὰ λόγου)[8].

Annibale, poi, non fu il primo cartaginese ad avere uno spartano come consigliere militare: già Amilcare (forse non il padre di Annibale, ma un generale punico omonimo) era ricorso alle arti dello spartano Santippo, che secondo Vegezio sconfisse Atilio Regolo *non virtute sed arte*[9]. Non fu dunque un caso che all'indomani della sconfitta al Trasimeno i Romani consacrarono un tempio alla dea *Mens*, corrispettivo romano di Μῆτις, la dea greca dell'intelligenza strategica[10], quella che, secondo la celebre definizione di Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, identifica « une forme d'intelligence et de pensée, un mode de connaître ; elle implique un ensemble complexe, mais très cohérent d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habilités diverses, une expérience longuement acquise ; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës qui ne se

---

[8] Plut. *Marc.* 22.4-10, su cui Edward Dale Clark, *A Historical Commentary on Plutarch's* Marcellus, Diss. University of British Columbia, 1991, 293-297. Il detto è ripreso poi in *Apophth. Lac.* 238F; ma vd. anche 218D in riferimento ad Archidamo. Per la pratica educativa di quello che Plutarco definisce a *Apophth. Lac.* 237E πανουργεῖν spartano vd. anche *Lic.* 17.3, oltre che Ps.-Xen. *Const. Lac.* 2.7-10 e Isocr. XII,211-24. Diversi sono, poi, gli aneddoti relativi agli espedienti utilizzati in guerra dagli Spartani: vd. una sintetica ma significativa silloge in Carlo Santaniello, *Plutarco. Detti dei Lacedemoni (*Apophthegmata Laconica, Instituta Laconica, Lacaenarum apophthegmata*)*, Napoli, 1995, 414-415.

[9] Veg. III,pr.5. Su Santippo, "imbevuto di educazione spartana ed esperto in guerra" (Plb. I,32.1), e il suo ruolo nel corso della prima guerra punica nonché l'identificazione di Amilcare vd. Giovanni Brizzi, *Amilcare e Santippo: storie di generali*, in Yann Le Bohec (éd. par), *La première guerre punique : autour de l'œuvre de M. H. Fantar. Actes de la table-ronde de Lyon, mercredi 19 mai 1999*, Paris, 2001, 29-38.

[10] Liv. XXII,9.9; Ov. *fast.* VI,241-248. Il tempio a *Mens* fu consacrato insieme a quello di *Venus Erycina* nel 215 da Tito Otacilio Crasso, che in quell'anno rivestiva la pretura, e da Quinto Fabio Massimo, allora dittatore, nominati per l'occasione duumviri. Sull'introduzione del culto di *Mens* a Roma vd. Giovanni Brizzi, *Il culto di* Mens *e la seconda guerra punica: la funzione di un'astrazione nella lotta ad Annibale*, in Yann Le Bohec (rass. par), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'èpoque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Gla*y, Bruxelles, 1994, 512-522.

prétent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux »[11].

Ma se un grande condottiero come Annibale sarebbe ricorso alla μῆτις dei Greci, perché i Romani, almeno secondo Livio, l'avrebbero invece rifiutata? In effetti, l'ideologia augustea, di cui lo storico si fece interprete e portavoce, aveva fatto proprie le concezioni etnografiche secondo cui i popoli meridionali erano per natura inadatti a combattere con valore. Tali concezioni, di matrice ippocratica, giustificavano la dicotomia Greci/barbari d'Oriente elaborata dalla storiografia greca all'indomani delle Guerre persiane. L'interpretazione romana, direttamente ispirata alla filosofia naturale e all'etnografia di Posidonio, aveva spostato il punto di riferimento, facendo di Roma il baricentro temperato del mondo, luogo di incontro e felice commistione di virtù meridionali e settentrionali. Questa concezione è esemplificata da un contemporaneo di Livio, Vitruvio:

> *Item propter tenuitatem caeli meridianae nationes ex acuta fervore mente expeditius celerius que moventur ad consiliorum cogitationes; septentrionales autem gentes infusae crassitudine caeli, propter obstantiam aeris umore refrigeratae stupentes habent mentes. [...] Ita non est mirandum, si acutiores efficit calidus aer hominum mentes, refrigeratus autem contra tardiores. Cum sint autem meridianae nationes animis acutissimis infinita que sollertia consiliorum, simul ut ad fortitudinem ingrediuntur, ibi succumbunt, quod habent exsuctas ab sole animorum virtutes; qui vero refrigeratis nascuntur regionibus, ad armorum vehementiam paratiores sunt magnis virtutibus sine timore, sed tarditate animi sine considerantia inruentes sine sollertia suis consiliis refragantur. Cum ergo haec ita sint ab natura rerum in mundo conlocata et omnes nationes inmoderatis mixtionibus disparatae, veros inter spatium totius orbis terrarum regionisque medio mundi populus Romanus possidet fines*[12].

---

[11] Marcel Detienne, Jean-Paul Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974, 10.

[12] «Analogamente per la leggerezza del cielo i popoli meridionali, che hanno mente acuta, a causa del calore sono indotti a escogitare piani con più facilità e velocità; mentre i popoli settentrionali, compenetrati dalla pesantezza del cielo, per impedimento dell'aria raffreddata dall'umidità hanno menti poco reattive. [...] Perciò non ci si deve meravigliare del fatto che l'aria calda renda le menti degli uomini più acute, quella fredda, invece, più tarde. Tuttavia, benché i popoli meridionali siano molto acuti e abbiano un'inesauribile intelligenza duttile a predisporre piani, non appena si dedicano ad azioni di forza, qui soccombono, poiché hanno le virtù degli animi esaurite dal sole; quelli che invece nascono in zone fredde, sono

Per definire l'intelligenza dei popoli meridionali, Vitruvio usa il termine *sollertia*, che indica solitamente l'intelligenza e il talento, intesi come doti innate rispetto all'*ars*, dove invece l'abilità è acquisita[13]. Non a caso, *sollertia* è anche una parola chiave – come del resto anche *consilium*, *providentia*, *inventio* – degli *Strategemata* di Frontino. In particolare essa ricorre nel proemio, che espone, come è usuale per gli scritti tecnici, la genesi e in parte le finalità dell'opera, e che presenta l'evoluzione della morale romana, anche dal punto di vista lessicale[14]. Questa evoluzione era maturata all'interno di quella che i *seniores* di Livio avevano definito *nova sapientia*, ma che di fatto era accettazione a livello ideologico di pratiche applicate sul campo. Infatti, con buona pace di Livio, Scipione Africano aveva vinto Annibale battendolo proprio in astuzia, principale qualità di Annibale secondo il giudizio del Romani.

Gli *Strategemata* nascono come appendice e completamento di un manuale in cui Frontino avrebbe sistematizzato, unico tra i cultori della materia, la scienza militare[15]. È immediatamente evidente il carattere di novità della raccolta, che se da una parte si collega alla tra-

più pronti alla forza delle armi, con grande valore e senza timore, ma sconsideratamente per ottusità della mente senza accortezza vanificano i loro piani. Dal momento che queste caratteristiche sono così disposte nel mondo dalla natura e che tutti i popoli sono stati distribuiti in smodate mescolanze, il popolo romano possiede i suoi territori al centro del mondo, nello spazio della terra e delle regioni»: Vitr. VI,1.9-10. Sul rapporto con il dettato posidoniano (vd. Posid. F 49, XX E-K, in Strab. II,3.7-8) e il *topos* della centralità di Roma nell'ecumene vd. Eduardo M. B. Boechat, *Geographical system in the first century BC: Posidonius' F 49 E-K and Vitruvius'* On architecture *VI 1. 3-13*, *Prometeus-Filosofia*, 27, 2018, 50-59.

[13] Vd. Cic. nat. deor. I,92: *nulla ars imitari sollertiam naturae potest*, con il comm. di Arthur Stanley Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge (Mass.), 1955, 447 e Everett L. Wheeler, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, Leiden (et al.), 1988, 56-57. Su *ars* vd. Élisabeth Gavoille, Ars *et τέχνη : étude sémantique comparée*, in Carlos Lévy, Bernard Besnier, Alain Gigandet (éd. par), *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine. Actes du Colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997*, Bruxelles, 2003, 49-60.

[14] Sul proemio degli *Strategemata* vd. Carlo Santini, *Il prologo degli «Strategemata»* in Carlo Santini, Nino Scivoletto, *Prefazioni, prologhi, proemi di opere scientifiche latine*, II, Roma, 1992, 981-990.

[15] *Cum ad instruendam rei militaris scientiam unus ex numero studiosorum eius accesserim, eique destinato quantum cura nostra valuit satisfecisse visus sim*: Frontin. *strat*. I,pr.1; vd. Santini, cit., 985.

dizione degli *exempla*, dall'altra se ne allontana nello specifico intento di evitare un coacervo di materiali che rischierebbe di confondere il lettore, bensì di esporre *opportuna exemplorum veluti consilia*, gli esempi pratici adeguati a ogni occasione e secondo le diverse esigenze. Frontino prende le distanze anche dalle raccolte di *exempla* e dal genere della storiografia, da cui provengono gli episodi che mette insieme, in quanto, pur ammettendo che gli storici non abbiano trascurato questo aspetto, rivendica a sé un'operazione di raccolta sistematica e sintesi ragionata, sollevando il lettore dall'onere di svolgere una cernita laboriosa[16].

Nello specifico, gli stratagemmi che compongono la raccolta di Frontino sono così definiti nel proemio dell'opera: *sollertia ducum facta, quae a Graecis una* στρατηγημάτων *appellatione comprehensa sunt*, «le azioni compiute dai generali con intelligenza, che i Greci definiscono con un unico termine, στρατηγήματα». Come ammette lo stesso autore, non esisteva un termine latino in grado di coprire l'intero spettro semantico del lemma greco στρατηγήματα, ovvero tutte quelle attività compiute da un generale in guerra che implicano intelligenza, capacità previsionale, dissimulazione, astuzia[17]. Si tratta, a ben guardare, di un aspetto importante del pregiudizio ideologico latino, che demanda al lessico greco la definizione di azioni che, comunque svolte, sono ben lungi dall'essere ammesse e giustificate.

La prima attestazione di στρατήγημα nella cultura latina è nella lettera di Cicerone ad Attico del 10 maggio 51 a.C. Parlando della fitta frequentazione della sua villa di Cuma, Cicerone sottolinea l'assenza di Gaio Sempronio Rufo, che interpreta come uno στρατήγημα per sfuggire al creditore Vestorio[18]. Qualche anno dopo Cicerone utilizza il lemma nel *De natura deorum* (III,15) e proprio in un contesto militare. Cotta, il personaggio che difende posizioni razionalistiche (e in questo dialogo rappresenta l'*alter ego* di Cicerone) sta parlando della

---

[16] *Strat.* I,pr. 2: *Illud neque ignoro neque infitior, et rerum gestarum scriptores indagine operis sui hanc quoque partem esse complexos, et ab auctoribus exemplorum quidquid insigne aliquo modo fuit traditum; sed ut opinor, occupatis uelocitate consuli debet. Longum est enim singula et sparsa per immensum corpus historiarum persequi, et hi, qui notabilia excerpserunt, ipso uelut aceruo rerum confuderunt legentem.*

[17] Su questo passaggio vd. Gerhard Bendz, *Frontin Kriegslisten*, Berlin, 1963, 198; Santini, cit., 985-986.

[18] Cic. *Att.* V,2.2. Su questa lettera vd. Immacolata Eramo, *Lo stratagemma di C. Sempronio Rufo. Nota a Cic.* Att. *5, 2, 2*, *Philologia antiqua*, 13, 2020, in c. di s.

celebre *devotio*, il sacrificio volontario compiuto dal console Decio Mure nel 340 a.C. contro i Latini (poi imitato dal figlio e dal nipote, rispettivamente contro i Sanniti nel 295 e contro Pirro nel 279). Cicerone parla qui espressamente di "idea da generale, quello che i Greci chiamano στρατήγημα" (*consilium illud imperatorium fuit, quod Graeci* στρατήγημα *appellant*), beninteso un'idea propria di quei comandanti che si prendono cura della patria senza risparmiare la loro vita[19].

L'introduzione di un grecismo tipico del lessico militare come στρατήγημα in un testo latino da parte di Cicerone suggerisce una serie di considerazioni. Anzitutto, Cicerone non sente il bisogno né nella corrispondenza privata né in un'opera destinata alla pubblicazione di illustrare la parola, individuare un lemma latino equivalente ovvero coniare un neologismo. Nella lettera ad Attico il tono è ironico, e certo si riferisce al modo in cui un debitore insolvente sfugge al proprio creditore, ma nell'utilizzo di un termine proprio del lessico tecnico della strategia non si può non ravvisare un riferimento alla preparazione militare di Cicerone. Questi, nominato da alcune settimane proconsole in Cilicia, scriveva nella sua villa di Pompei quando la partenza per l'Oriente era ormai imminente. Cicerone era tutt'altro che esperto in questioni militari e strategiche: non c'è quindi da stupirsi che volesse documentarsi con quanto aveva a disposizione. Di certo leggeva la *Ciropedia* di Senofonte[20], ma con buone probabilità anche i *Tactica* di Pirro, il re dell'Epiro noto per la sua abilità nell'escogitare stratagemmi[21]. Non a caso Pirro è l'unico autore militare che Frontino cita nella sua raccolta[22].

Per meglio orientare il lettore, Frontino distingue gli στρατηγήματα dagli στρατηγικά, che sono simili per natura. Benché tale distinzione sia inserita in una sezione sospetta di autenticità, al pari del IV libro degli *Strategemata*, che propone esempi di στρατηγικά a carat-

---

[19] Cic. *nat. deor*. III,15. Ovviamente «Cotta's rationalizing explanation of the act is unlikely for the period at which the legend is laid, when a religious belief undoubtedly lay in its base»: Pease, *cit*., 1002.

[20] Vd. Cic. *Cato* 30.79-81; *leg*. II,56; *Brut*. 112; *fin*. II,28.92; *Tusc*. V,34.99; *ad Q. fr*. I,1.23.

[21] Cic. *fam*. IX,25.1: *plane nesciebam te tam peritum esse rei militaris; Pyrrhi te libros et Cineae video lectitasse*. Per lo scritto militare di Pirro vd. Ael. Tact. 1.2: Πύρρος τε ὁ Ἠπειρώτης τακτικὰ συνέταξε. Πολιορκητικά o Πολιορκητικὰ ὄργανα scritti da Pirro sono citati da Athen. Mech. 6 e 31.

[22] Frontin. *strat*. II,6.10: *idem* [i.e. *Pyrrhus*] *inter praecepta imperatoria memoriae tradidit*.

tere morale oltre che di στρατηγήματα, questo elemento non va ad inficiare la portata del ragionamento esposto[23]. Per στρατηγικά l'autore intende ogni azione compiuta dal comandante *provide*, *utiliter, magnifice, constanter*. Per converso gli στρατηγήματα rappresentano solo una parte degli στρατηγικά, ripongono la propria *vis in arte sollertiaque* e hanno effetto sia per evitare che per sconfiggere i nemici. Mentre in greco στρατηγικά e στρατηγήματα spesso coincidono, nel latino di Frontino i due termini si sovrappongono solo in parte, nel senso che tutti gli στρατηγήματα sono στρατηγικά, ma non il contrario[24].

Come Frontino illustra esplicitamente nel proemio, l'utilità è il fine principale dell'opera. Leggendo la sua raccolta di stratagemmi, i comandanti avranno a disposizione modelli di saggezza e previdenza (*consilium quoque et providentia*) e potranno escogitare a loro volta trovate analoghe. Inoltre non dovranno preoccuparsi dell'esito dei loro stratagemmi, visto che li metteranno a confronto con quelli del passato. In questo modo la raccolta sistematica e ragionata di *strategemata*, pensata per essere una sorta di appendice di *exempla* al trattato *de re militari*, ora perduto, di cui Frontino dà notizia nell'*incipit* del proemio, realizza una finalità che travalica l'aspetto meramente letterario e la distingue da testi solo in parte affini[25].

---

[23] La questione dell'autenticità del IV libro degli *Strategemata* fu oggetto di analisi nella seconda metà del XIX secolo. In sintesi, mentre Eduard Wölfflin (*Frontins Krieglisten*, *Hermes*, 9, 1875, 72-92) evidenziava le divergenze tra i primi tre libri e il IV, le posizioni più originali, variamente riprese, furono rappresentate da Curt Wachsmuth (*Ueber die Unächtheit des vierten Buchs der Frontinischen Strategemata*, *RhM*, 15, 1860, 574-583), che pensava a un'aggiunta databile al IV-V sec., Gotthold Gundermann (*Quaestiones de Iuli Frontini Strategematon libris*, *Fleckeis. Jahrb. Supplementbd.*, 16, 1888, 317-360) a un autore del II sec., e Martin Schanz (*Zu Frontins Kriegslisten*, *Philologus*, 48, 1889, 674-680) a un contemporaneo di Frontino.

[24] Per una relazione tra i due concetti in chiave anche di evoluzione del pensiero strategico moderno vd. Pierre Laederich, *Stratégie et stratagèmes dans l'Antiquité grecque et romaine*, *Stratégique*, 93-96, 2009, 89-108; ma già Friedrich Lammert, *s.v. Στρατηγήματα*, *RE* II,7, 1931, coll. 175-177 e Everett L. Wheeler, *The Modern Legality of Frontinus' Stratagems*, *Militaergeschichtliche Zeitschrift*, 43.1, 1988, 11.

[25] Su tale aspetto si veda la sintesi di David Paniagua, *Escribir polemología en Roma. Writing Polemology in Rome*, *El Futuro del Pasado*, 2, 2010, 203-221, spec. 210-212 e Alice König, *Conflicting Models of Authority and Expertise in Frontinus'* Strategemata, in Jason König and Greg Woolf (ed.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge, 2017, 153-181, spec. 157-160.

Appena due generazioni prima di Frontino, nei *Dictorum et factorum memorabilia* Valerio Massimo aveva raccolto in un capitolo (VII,4) una serie di stratagemmi al solo scopo di elogiare esempi illustri del passato, quali Mezio Fufezio, Livio Salinatore, Quinto Metello. Presentando tali paradigmi nella *praefatio* al capitolo, aveva anche lui sottolineato la carenza della lingua latina nell'identificare in modo univoco e onnicomprensivo quegli episodi per i quali la lingua greca utilizzava la definizione di '*strategemata*':

> *illa vero pars calliditatis egregia et ab omni reprehensione procul remota, cuius opera, quia appellatione Latina vix apte exprimi possunt, Graeca pronuntiatione strategemata dicantur*[26].

A differenza delle mere raccolte di aneddoti esemplari, Frontino ambisce a realizzare una *Bildung* per l'uomo di comando, tramite una collezione sistematica di *exempla* che funge da appendice pratica al suo manuale teorico[27]. Del resto, sia la teoria che la pratica militare erano frutto della personale esperienza di Frontino e della riflessione maturata sul campo di battaglia. Parlando di lui nell'*Agricola*, Tacito lo definisce *vir magnus, quantum licebat*; e infatti nelle sue campagne contro i bellicosi Siluri, che si conclusero vittoriosamente nel 78 d.C., Frontino lottò sia contro il valore dei nemici che contro le difficoltà del terreno (*super virtutem hostium locorum quoque difficultates eluctatus*)[28].

Qualche anno dopo, nell'83, Frontino fu impegnato sul fronte germanico come ufficiale di Domiziano, nella campagna contro i *Chattii*. Capovolgendo lo svantaggio iniziale, l'imperatore obbligò i nemici ad abbandonare i punti strategici da cui sferravano attacchi

---

[26] Val. Max. VII,4.pr.: «in vero una parte dell'astuzia particolare e del tutto aliena da ogni tipo di biasimo consiste in quelle azioni che, poiché non si possono definire in modo confacente con un termine latino, saranno identificate con la parola greca 'stratagemmi». Seguo qui il testo dell'edizione di John Briscoe (Teubner 1998), che opportunamente dà credito all'integrazione di testimoni *deteriores* e restituisce in modo eccellente la pericope, dando conto in apparato delle difficoltà di resa nella tradizione manoscritta e degli interventi correttivi da parte degli editori moderni.

[27] Brian Campbell, *Teach Yourself how to be a General*, *JRS*, 77, 1987, 14-15. Sulle collezioni di *exempla* vd. Wheeler, *The Modern Legality*, *cit*., 11-12.

[28] Tac. *Agr*. 17.2. Sulla menzione di Frontino e il suo valore paradigmatico vd. Alice König, *Frontinus' cameo role in Tacitus'* Agricola, *CQ*, 63.1, 2013, 361-376.

improvvisi contro i Romani, fino a conquistare i loro territori e a iniziare l'opera di allestimento del dispositivo difensivo conclusa poi da Traiano.

Frontino poté in questo modo vagliare sul campo le abilità strategiche e l'ingegno di Domiziano, e per questa ragione decise di inserire negli *Strategemata* alcuni episodi salienti di quelle operazioni tra gli esempi di *sollertia ducum facta* del passato. Così, Domiziano finse di recarsi in Gallia per un censimento e invece piombò sui *Chattii* all'improvviso, per coglierli impreparati (I,1.8); tolse loro la possibilità di effettuare sortite da nascondigli nelle foreste, dove poi tornavano a rifugiarsi (I,3.10); superò le difficoltà del terreno trasformando lo scontro equestre in un combattimento corpo a corpo (II,3.23); infine si conquistò fama di giustizia ricompensando coloro che avevano perduto i loro possessi per la costruzione di fortini (II,11.7).

In mancanza di adeguati termini di paragone, resta difficile capire se Frontino inserì questi episodi di storia contemporanea tra gli altri del passato remoto o recente a scopo encomiastico, per compiacere la natura dispotica del sovrano. Peraltro, colpisce il silenzio che invece riserva a Tito e Agricola, le cui gesta trionfali erano note ai lettori dei suoi stratagemmi[29]. Non si può tuttavia escludere che, per comporre la sua raccolta, Frontino si sia attenuto strettamente ai criteri esposti nel proemio: non solo la *sollertia*, l'esito vittorioso e il valore di *exemplum*, ma anche la fondatezza o la verosimiglianza che derivano o dall'esperienza diretta o dall'affidabilità delle fonti.

Per questa via Frontino diede alla sua operazione letteraria un'utilità formativa che andò ben oltre il suo potenziale pubblico: si pensi al fortunato *Fortleben* degli *Strategemata* almeno fino a von Clausewitz[30]. Un esempio è dato dalla teoria militare francese del XVIII secolo.

> « Cette sorte de lecture me paraît beaucoup plus nécessaire à un général d'armée qu'à tout autre, outre qu'elle est très amusante et encor plus instructive ».

[29] Per gli aneddoti su Domiziano e l'atteggiamento di Frontino nei confronti dell'imperatore vd. Andrew Turner, *Frontinus and Domitian. Laus principis in the Strategemata*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 2007, 423-449, spec. 429-433.

[30] Laederich, *Stratégie et stratagèmes*, *cit.*, 89-92 per una sintetica rassegna.

Questo è il pensiero che su Frontino espresse Jean-Charles de Folard, un militare, generale e ingegnere dalla lunghissima esperienza, oltre che autore appassionato di tomi ponderosi (e farraginosi) di storia antica.

> « Ce qu'il y a de bien surprenant, c'est qu'ils ont tojours leur effet, et que l'on donne encore tout au travers, quoiqu'il y en ait un très grand nombre qui ont été pratiqués mille fois ».

Allora gli stratagemmi sarebbero un motivo in più per studiare la storia e conoscerla? La risposta del cavaliere de Folard non può che essere affermativa: « rien ne prouve davantage de la nécessité de l'étude de l'histoire que les ruses de guerre »[31].

[31] Jean-Charles de Folard, *Stratagèmes, ruses de guerre, embuscades, surprises*, in François Charles Liskenne, Jean-Baptiste Balthazar Sauvan, *Bibliothèque historique et militaire dediée a l'Armée et à la Garde nationale de France*, III, Paris, 1840, 864.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 85-94

THE IDEAL *DIDASKALOS* IN DIO CHRYSOSTOM'S *CHARIDEMUS* (*OR*. 30)

Ștefan Teodor IVAS*
(Centre for Classical and Christian Studies, Faculty of History,
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iași)

Keywords: *Dio Chrysostom,* Charidemus*, teacher of wisdom, teacher-disciple relationship*.

Abstract: ***The ideal* didaskalos *in Dio Chrysostom's* Charidemus *(*Or. *30)***. *This paper explores some of the consequences of assuming Dio Chrysostom's* Charidemus *(*Or. *30) as "advertisement" work about the author's abilities as a mentor and a teacher of wisdom. It comprises a series of succinct observations on the subject based on a close reading of the text.*

Cuvinte-cheie: *Dio Hrisostom,* Charidemus, *profesor de înțelepciune, relația profesor-discipol.*

Rezumat: ***Profesorul ideal în* Charidemus *al lui Dio Hrisostom (*Or.*30)***. *Această lucrare explorează unele dintre consecințele asumării scrierii* Charidemus *a lui Dio Hrisostom (*Or. *30) ca lucrare „publicitară" despre abilitățile autorului ca îndrumător și profesor de înțelepciune. Ea cuprinde o serie de observații succinte pe marginea subiectului bazate pe o lectură atentă a textului.*

The suggestion that Dio Chrysostom is presenting himself in *Charidemus* (*Or*. 30)[1] as a mentor and teacher of wisdom (διδάσκαλος τῆς σοφίας), although timidly expressed untill now, can prove

* ivas_stefan@yahoo.it

[1] Hans von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa, mit einer einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf und die Jugendsbildung*, Berlin, Weidmannsche Buchhanglung, 1898; Friedrich Wilhelm, *Zu Dion Chrys. Or. 30 (Charidemus)*, *Philologus*, 73, 364-383; Paolo Desideri, *Dione di Prusa, un intellettuale greco nell' Impero Romano*, G. D'Anna. Messina-Firenze, 1978; Dione di Prusa, *Caridemo Or. XXX*, testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di Mariella Menchelli, D'Auria Editore, Napoli, 1999; John Moles, *The Dionian Charidemus*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom: politics, letters, and philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000; Katarzyna Jazdzewska, *Dio Chrysostom's Charidemus. A Study*, *Eos*, CI, 2014, 67-81; idem, *Dio Chrysostom's Charidemus and Aristotle's Eudemus*, *GRBS*, 55, 2015, 679-687.

very helpful to our understanding of this great and perplexing work of Dio[2]. In this paper we aim at delving deeper into this hypothesis and explore its implications.

1. One can think of two main reasons why *Or*. 30, seen as a piece of „propaganda about himself" in the role of teacher, could arouse doubts. The first is related to the date ascribed to the work. Its position within the *Corpus Dioneum* alongside *Melancomas II* and *I*, which are considered to be written in emperor Titus's reign, enforced the tendency to include it in Dio's earlier works. For F. Wilhelm, *Or*. 29 and *Charidemus* are closely related, one promoting physical strength, the other intellectual excellence[3]. While seemingly a stronger case can be made for *Charidemus* as a work advertising Dio's paideutic abilities if we accept it as a late work[4], in itself the early date of *Charidemus* does not totally overule the disciple-master interpretation but, as we shall hope to prove in the following, merely requires from us more attention when assessing its special nature. The second critical argument comes from another work of Dio where he clearly states that he does not take disciples[5]. However, the context of his statement should warn us against taking it at face value. In *Or*. 12 his intention is to distance himself from the "sophists" who beguile their audience with their omniscience, reserving for himself the socratic role of the ignorant[6]. Moreover, in the same work we can find a detail that is very useful in our discussion about *Or*. 30. In the introductory part, when

---

[2] John Moles and Mariella Menchelli speak of Charidemus as a "pupil" and respectively "discepolo" of Dio (Mariella Menchelli, *op. cit*., 45-46; John Moles, *op. cit*., 204, for John Moles Charidemus is not only pupil but also the son of Dio). To Katarzyna Jazdzewska, who does not accept the identification of Dio with the unnamed interlocutor of the *Timarchi*, the visitor, as she calls him, seems a man „dedicated to moral preaching... and [who] exercises an influence on young people" (Katarzyna Jazdzewska, *op. cit*., *Eos*, CI, 2014, 71). Concerning the anonymous interlocutor's identification with the author we tend to agree with John Moles and see no solid reason why this could not be possible.

[3] Friedrich Wilhelm, *op. cit*., 364.

[4] John Moles, *op. cit*., 204.

[5] *Or*. 12, 13.

[6] For *Or*. 12 see the excellent edition with extensive commentaries and notes published by Les Belles Letters: Dion de Pruse dit Dion Chrysostome, *Œuvres. Discours olympique ou sur la conception première de la divinité (Or. XII), À Athènes, sur sa fuite (Or. XIII)*, texte établi, introduit et commenté par Gianluca Ventrella, traduit par Thierry Grandjean et Lucie Thévenet, Les Belles Lettres, Paris, 2017.

speaking about what he intends to say to his audience, he declares that he will try to disclose a bit of wisdom (σοφίας λείψανον) which has been cast aside by the lack of teachers who are both better and still living, thus presenting himself for the first time in his works explicitly as a theacher of wisdom (διδάσκαλος τῆς σοφίας)[7]. Of course an informal teacher i. e. one who does not actually take disciples but somehow finds himself surrounded by them. There are hints in his works, such as his mentioning the desire of Callistratus, a young Borysthenite, to follow him, that he was not actually opposed to the idea of having disciples[8]. External evidence also supports his having accepted at some point as disciples peoples like Favorinus[9], Polemo[10] and perhaps Nicostratus of Macedonia[11]. So it is safe to assume that Dio, like any skillful sophist or philosopher, had and was interested in having disciples.

2. The dialogue opens with a tension between "hearing" and "seeing" as means of obtaining information and ultimately arriving at the truth of a statement. Inquiring (ἐπυνθανόμην) about Charidemus, Dio first had heard (ἀκηκόειν) about his death before he saw (ἰδεῖν) the *Timarchi* (father and son). The unreliability of "hearing" is further strengthened by the fact that the stranger Dio is getting information from is somebody who does not actually know (οὐ πάνυ τι αὐτοὺς ἐπιστάμενος) Charidemus and his brother, having only heard their names (ἀκοῦσαι τὰ ὀνόματα). By what he says, the stranger makes quite clear that Charidemus is dead. And yet Dio's initial reaction is that of doubting (ἀμφιβολία) what he hears. Although afterwards he comes to understand it more clearly (ἀκριβέστερον ἔγνωμεν), we see that the only thing capable of bringing definite confirmation of (and

---

[7] *Or*. 12, 12. Unless specified otherwise, all the translation from greek are J. W. Cohoon's (Dio Chrysostom, *Discourses 11-30*, with an English translation by J. W. Cohoon, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1939.)

[8] *Or*. 36, 8. If we are to read "friend" as "disciple", we have even in *Charidemus* a proof that Dio's "friendly" relations with youngsters were not limited to Charidemus (*Or*. 30, 3: [the Opountian's son who was] "also our firend", ἡμέτερον κἀκεῖνον ἑταῖρον).

[9] Philostr.,*VS*, 490.

[10] *Ibidem,* 539.

[11] Simon Swain (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy From Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford University Press, 2007, 153.

thus a form of relief from) what one has heard (ἀκηκόειν) is the meeting with the *Timarchi* who were beside Charidemus when he passed away and "seeing" through their words the final actions and thoughts of his disciple. The importance ascribed to the visual element in Dio's argumentation is manifest throughout his work[12], the most obvious example being offered by the 12th discourse (*Or*. 12, *Olympicus*) where the principle that "eyes are more trustworthy than the ears" (ἀκοῆς πιστότερα ὄμματα) seems to give the visual arts precedence over poetry in the representation of the divine[13]. For our discussion about the paideutic nature of Dio-Charidemus relationship it is interesting to note is that the disciple figure in "the dying words of Charidemus" is represented as one who has learned his mentor's lesson about the persuasive power of the visual.

Any allegorical accounts (as indeed are those of the cosmos-prison, cosmos-colony and cosmos-banqueting hall given by Charidemus in his dying words) have in themselves a strong visual tenor and we can even find verbal traces germane to our argument in Charidemus mentioning of the term *eikon* (image, representation)[14] in speaking about the way the ἀγύρτης ἀνήρ articulates his explanation. But the weight that "seeing" carries in the process of searching for the truth can be even more clearly understood from the passage describing how the reasonable men should behave at the cosmic banquet[15]. Differentiating themselves from those prone to excessive drinking, to dicing or to fighting, the temperate and the reasonable men set out to pay close attention to what the banqueting hall looks like; they are interested to see (ὁρῶσι) "the state of the things within" it, they seek to know "how it was made" (ζητοῦσιν ὅπως γέγονε) and they do this in order to be able, after quitting the hall to give an account of "what they saw and observed" (ἅ τε εἶδον ἅ τε ἔγνωσαν). And to make things more clear, all this process of becoming aware through sight of the beauty and order that characterize the hall is likened to the way we scrutinize a beautiful picture put before our eyes (ὥσπερ γραφάς τινας εὐειδεῖς καὶ καλὰς κατανοοῦσι). This fusion of allegory and *ekphrasis*,

---

[12] P. Desideri, *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, in *ANRW*, II/33.5, 1991, 3903-3959.

[13] *Or*. 12, 71.

[14] *Or*. 30, 23: πάνυ ἀνδρικῶς ἑπόμενος τῇ εἰκόνι ("very manfully sticking to his imagery" our translation).

[15] *Or*. 30, 41-43.

seen also in other dionian works[16], makes us think of another famous example of this genre, namely the *Tabula Cebes*. Their proximity in time (some scholars dating the *Tabula* around the end of the 1st century and the begining of the 2nd CE) and their link to Plato's *Phaedo* (the supposed author of the *Tabula*, Cebes, being a central character in *Phaedo*) seem to legitimize any attemt to a comparative approach of both works[17]. For our purpose it is sufficient to underline that both works privilege the visual element as a simple and convincing mean of transmitting the complex philosophical (mainly stoic) ideas about life, gods, education and death.

Thus, the fact that what is suggested by Dio's initial words in his discussion with Timarchus is then echoed in the methods chosen by Charidemus to present his arguments invites and encourages us to look deeper into the nature of the relationship between the two.

3. After he finds out about Charidemus' death, Dio confesses he was pained. But to say he was more pained than Charidemus' father or brother, Dio then argues, amounted to commiting a trespassing of the laws of gods and men (οὐ θεμιτὸν οὐδὲ ὅσιον)[18]. Despite its ritualistic form, the expression can be thought, in Dio's case, to infer genuine religious concern. This feature (the pious *didaskalos* and the piety of his teachings) is strenghtened by the fact that it is also closely mirrored and in his disciple's speech. At the core of Charidemus' attitude towards life and death we find the belief in the benign nature of the gods (τὰ ἔργα τῶν θεῶν, ὡς ἅπαντα ἀγαθὰ ὄντα καὶ ἐπ΄ ἀγαθῷ γιγνόμενα[19]). It is based on this premise (πρέποντα θεοῖς) that he finds the allegory of a cosmic banquet presided by the gods as being the best explanation (βελτίων λόγος) of human existence[20]. In Dio's insistence that a mentor is not allowed to compete for a disciple's affection with a father, one can read his willingness to conform to natural (thus divine) and social norms. The established and religiously

[16] As it is proven, among others, by th allegory of Peak Royal and Peak Tyranny (*Or*. 1,61-83). Dio's abilities to create and use *eikones* in his works was recognized by Philostratus (Philostr., *VS*, 8).

[17] For the date of *Tabula Cebes* see Keith Seddon's *Introduction* in Keith Seddon, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*, Routledge, London-New York, 2006, 176-180.

[18] *Or*. 30, 2.

[19] *Or*. 30, 8 ("the acts of gods...being all good and done for a good purpose").

[20] *Or*. 30, 25.

sanctioned social hierarchies are not to be challenged by his teachings.

4. The stress on social conformity can be further recongnized in the exchange of niceties which takes place between Dio and Timarchus (the father) on account of the influence each had on Charidemus and his behaviour. From the very beginning Dio is seen giving precedence to *physis* and the inherited traits (οὐδένα ἔγνων... ἄμεινον πεφυκότα) downplaying his role as a teacher (οὕτοι ταῦτα ἐμιμεῖτο ἐκεῖνος οὔτε ἐμὲ οὔτε ἄλλον οὐδένα, ἀλλ΄ οὕτως πεφύκει)[21]. The father's response emphasizes the importance of *mimesis*: τῇ σιωπῇ καὶ τῷ βαδίσματι καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσί σε ἐμιμεῖτο[22]. The question of how much influence (and ultimately power) a mentor should have over his followers (can a teacher's injunction overrule a father's command? Should parents be obeyed when they enjoin one to commit a morally disapproved act?) was frequently discussed in the intellectual milieus of the High Roman Empire as Musonius Rufus and Aulus Gellius seem to testify[23]. In continualy reassuring Timarchus that he as a teacher of wisdom had a minimal effect in Charidemus progress in virtue, he is at the same time explaining to his readers that his paedagogical skills and methods do not aim at provoking an estrangement between father and son. Moreover, he is very careful that the thoughts and attitudes he is wont to encourage in his followers by his personal example do not lead to any kind of behaviour which is disruptive to the social tissue of the polis. Thus, when the father gives Dio the credit for his son's silence and gait, the mentor reacts by arguing that we should not mistake silence and meditation for gloominess and ill humour[24]. As the father confesses, Charidemus was in fact a quite cheerful youth, always ready to give a smile but never laughing

[21] *Or*. 30, 5 ("he was not imitating in those matters either me or anybody else; but they were natural with him").

[22] *Or*. 30, 4 ("he imitated you in his taciturnity, his gait, and in all other respects").

[23] Musonius Rufus, *Lectures and Sayings*, translated with an introduction by Cynthia King, CreateSpace, *sine loco*, 2011, 100; Gell., II, 7.

[24] *Or*. 30, 5: ἀλλὰ μή τι ὑμᾶς ἐλύπει τούτοις ἢ σκυθρωπότερος ὑμῖν ἐφαίνετο; ("but I wonder if he pained you at all by these characteristics or appeared to you to be somewhat gloomy of countenance").

without restraint (ἀεί πως μειδιᾶν πρὸς τοὺς συνήθεις. γελῶντα δὲ αὐτὸν ἀνέδην οὐ πολλάκις εἶδον)[25].

That silence can be seen as a mark of reflection and careful consideration is not in itself suprising. We can trace a link between the way the father and the mentor describe Charidemus' behaviour in the frame dialogue and the way the temperate and the reasonable persons (οἱ δὲ μέτριοί τε καὶ ἐπιεικεῖς) choose to conduct themselves at the cosmical banquet. In sharp contrast to boisterous and pleasure-seeking actions of the foolish, they keep quiet and observe the interior of the palace where they were invited in order to perceive its beauty and understand the way it was built[26]. It is possible that, when speaking about silence, Dio had in mind Plato's definition of thought (*dianoia*) as an inner *logos*[27]. It is only Timarchus' professed ignorance (ὡς ἔλεγον οἱ εἰδότες) that does not allow him to "see" beyond the outward show of σιωπή. A little later in the dialogue, when he is about to read the dying speech of his son and apologies for its deficiencies in style and wording, Dio makes it clear that he, as a διδάσκαλος τῆς σοφίας we might add, is interested mainly in his disciple's thought (*dianoia*)[28].

But thought alone cannot prove sufficient to lead a virtous life, a good behaviour must of necessity follow. One of the first percievable signs of a healthy and temperate *dianoia* was a calm expression and, with seemingly particular relevance for the ancients, a firm step. The importance attached to one's gait as a marker of one's character is attested in other of Dio's works (*Or*. 32, 54; *Or*., 33, 52). In *Or*. 32, 54 he states that τὸ βαδίζειν, ὃ κοινόν ἐστι καὶ ἁπλοῦν δήπουθεν, τοῦ μὲν ἐμφαίνει τὴν ἡσυχίαν τοῦ τρόπου καὶ τὸ προσέχειν ἑαυτῷ, τοῦ δὲ ταραχήν ⟨καὶ⟩ ἀναίδειαν ("walking [is] an activity common to all men and surely a simple one. One man's gait reveals the composure of his

[25] *Or*. 30, 5. On the "vice" of laughing too much see also fragm. 4 in Dio Chrysostom, *Discourses 61-80, Fragments, and Letters*, with an English translation by H. Lamar Crosby, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London, 1951, 349.

[26] *Or*. 30, 41-43.

[27] Pl. *Soph*. 263e: ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ᾽ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια. For a discussion of this passage see Raoul Mortley, *From Words to Silence. The Rise and Fall of Logos*, Hanstein, Bonn, 1986, 115-118.

[28] *Or*. 30, 7.

nature and the attention he gives to his conduct, while that of another reveals his confusion of mind and his shamelessness"). It also represents a defining feature in the social construction of manliness. From the works dedicated to the art of seeing "the mind's construction in the face" (physiognomy) we can see that specific and detailed rules and boundaries were set up for how a man should act and look in public and any trespassing was liable to social and moral censure. In this sense manliness was an acquired feature; it had to be learned and imitated from "one's betters"[29]. The sympathetic response that Dio gives to Timarchus with regard to Charidemus' natural inclination to ἀνδρεία should not fool us.

5. We have avoided thus far the terms "philosophy" and "philosopher". They are missing from Dio's discourse who favours more generic notions as "wisdom", "moderation" etc. If we had no knowledge of Plato and *Phaedo* we woudn't be so quick in acknowledging that the theme of the this work is "the death of the philosopher". If Charidemus proves his mettle in facing death, it would seem that Dio is not willing to put this achievement on the charge of any specific philosophical doctrine. Guided by his innate belief in god's benevolence (a theme which will be elaborated in *Or*. 12), Charidemus assures his listeners in his diying speech that a death ordained by fate is not a terrible thing even if someone arrives at the most difficult-to-accept doctrine about gods and human relations (εἴ τις ἐπὶ τὸν δυσχερέστατον ἔλθοι τῶν λόγων). We get a sense that Charidemus's way of dealing and accepting death predates his encounter with the ἄνθρωπος γεωργός and his allegory of the cosmic banquet. One could say that he is virtuous not because of philosophy but in a way in spite of it (and its intricacies). He has tried out different versions and ideas of seeing the interactions between gods and men and he has reached to the conclusion that the one better suited for his innate belief in gods' goodness was that he heard about the "universe as a house very beautiful and divine"[30]. The text presents Charidemus merely as a would-be useful man for his *polis* and all Greece (*Or*. 30, 3) and as a paradigm of manhood (*Or*. 30,45). And yet for the philosophical-minded persons the philosophical ideas and doctrines and alusions were there to see. If he is "doing" philosophy why is he avoiding the

[29] Simon Swain (ed.), *op. cit.*, 58-70.
[30] *Or*. 30, 28.

name? Could it be (accepting an early date) that the social and political circumstances of Dio's *oratio* are responsables for this? As in most of Dio's works, the lack of specific details makes it difficult to pinpoint a date, but a period sometime after Dio's exile when, as Philostratus states, it was not a propitious period for philosophy, would seem to best concur with our reading[31]. Since it was philosophy and his role as a philophical friend and adviser to a powerful nobleman that brougth about his exile, it may be reasonable to suppose that in the subsequent years out of prudency he downplayed the philosophical stance of his writings. Maybe it was a part of his refashioning during the exile to modestly present himself as a "silent" wise man. If one is willing to accept *Charidemus* as a work whose main goal is to advertise Dio's paideutic skill and attract rich pupils, a date before exile (with his apparent succes in attracting the attention and patronage of the most high-stnading persons of his day such as emperor Vespasianus, "prince" Titus and the heir apparent Sabinus Rufus) or after exile (the rehabilitation brought political responsability that left him with little time and his intellectual fame absolved him of the need for pupils) seems less likely.

6. The way Dio presents himself in the dialogue in relation to the younger brother of Charidemus, Timarchus, offers a glimpse of his resourcefulness as a teacher searching for pupils. While he sincerely laments the virtuous Charidemus, he is already looking ahead at Timarchus the son as a potential "client". First he gives assurances that his interest in the young Timarchus predates his finding out about Charidemus' death. Thus, when he lands into town he is quick to state that he made inquires not only about Charidemos but about his younger brother also: ἐπυνθανόμην... περὶ τούτων ἀμφοτέρων[32]. At the end of *Charidemus* Dio adresses Timarchus *iunior* directly and urges him to compete with his deceased brother in acting virtously. He summarizes Charidemus' good character thusly: τὴν δὲ σωφροσύνην καὶ τὸ θάρσος καὶ τὸ τῶν καλλίστων ἐρασθῆναι ("sobriety, courage and love for the most worthy persons")[33]. He is temperate by

[31] Philostr. *VS*, 488.

[32] *Or*. 30, 1.

[33] *Or*. 30, 46. Cohoon translated the phrase as "his love for all that is most beautiful", but throughout the text Charidemus is presented as assuming little original wisdom for himself. Apart his knowledge of Homer and his belief in the nature of the gods, he is merely reproducing what he heard from others. He is thus

striking a balance between intellectual sobriety and civic cheerfulnes and his manly courage is proven by the way he faces death. Now, it is our strong belief that by his "love for the most worthy persons" Dio is refering to himself as a mentor. He not only admits the good influence he had on Charidemus but he also makes a claim to the younger brother's mentorship. And taking into consideration that, at a symbolic level, the young Timarchus could be interpreted as an embodiment of the readers, his words could be seen as those of an actor adressing the public at the end of the play. He is surreptitiously bidding his readers to accept as an ideal mentor and teacher the person who, alongside the father, could have the strongest claim to Charidemus' accomplishments, virtues and talents.

All these observations concur with our initial statements that Dio is presenting himself in *Charidemus* (*Or*. 30) as a mentor and teacher of wisdom (διδάσκαλος τῆς σοφίας). He is offering a staging of his pedagogical abilities. Rather than simply presenting his skils through a discourse about the proper way a wise man should envisage death, he prefers to be seen not only as a person of good judgement but also as one capable of passing down good judgement to others. We think that the text itself does not only allow such an interpretation but actually invites and encourages it. Taking all this into consideration, Dio's image that we wish to convey is not that of a "good man" but that of an ambitious young rhetor trying to make his way up into the social ladder by searching the company of young noblemen, being deferential to their fathers, proposing a simplified version of *paideia*, where philosophy plays an important but discrete role.

characterized less by an asbtract love for virtue in itself and more by a love for the virtuous persons he encounters.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 95-103

CLEMENTIA PRINCIPIS. AN ASPECT OF THE IMPERIAL POWER IN SYMMACHUS' WORKS

George IVAŞCU*
(Center for Classical and Christian Studies, Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

Keywords: clementia principis, *imperial ideology, "representational turn", Late Antique literature, Symmachus*.

Abstract: **Clementia principis. *An aspect of the imperial power in Symmachus' works***. *In this paper, we will analyse, through the* topos *of* clementia principis*, certain key features of the rhetorical negociation of power in Symmachus' works:* Orationes, Relationes*, and* Epistulae.

Cuvinte-cheie: clementia principis*, ideologia imperială, „representational turn", literatura antică târzie, Symmachus*.

Rezumat: **Clementia principis. *Un aspect al puterii imperiale în opera lui Symmachus***. *În acest articol, vom analiza, prin intermediul* toposului referitor la clementia principis*, câteva aspecte importante ale negocierii retorice a puterii din lucrările lui Symmachus:* Orationes, Relationes *şi* Epistulae.

The subject, pertaining to imperial ideology, that we intend to analyse in this paper, is part of the recent historiographcal trend, who has taken shape especially in the two last decades, within which the discourse of power is seen mostly as an open process of communication aimed at achieving and conveying legitimacy, as a *consensus* negociation between the sovereign power and relevant social strata within the Empire, palatins, army, senatorial or provincial elite or *oratores*[1]. Methodologically, descriptors like "representation" and "per-

* george.ivascu28@yahoo.com

[1] Luke de Blois *et alii* (ed.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire* (*Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476) Netherlands Institute in Rome, March 20-23, 2002*, Amsterdam, 2003; Johannes Wienand (ed.), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century,* Oxford, 2015; Diederik W.P. Burgersdijk and Alan J. Ross (ed.), *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, Leiden-Boston, 2018.

ception" are given precedence over the notion of propaganda who is used mostly to underline the role played by the imperial authority in edifying the official ideology.

Taking this premises into account, our purpose is firstly to historically contextualize the *clementia principis* motif within the broader ideological economy of representing political power and secondly to analyze the particular forms that it takes in the works of Symmachus (*Orationes*, *Relationes* and *Epistulae*).

Before any other consideration, we must specify the theoretical, quasi-constitutional framework within which, starting with Augustus, the Roman monarchy was perceived in the Roman world. Unlike the Greeks, who have developed a complex political and philosophical tradition about the different types of constitutions that have governed the *poleis* during the Classical and Hellenistic periods, the Romans were faced, as early as the beginning of the Principate, with the absolute power of the sovereign, unchecked by any legal mechanism. In these circumstances, the emperor's person became the most pressing matter, on his interior balance depending the state's lasting stability[2]. Consequently, all political discourses under the Empire are in fact ethical speeches focusing on building up an ideal character (*princeps bonus*) for the ruler[3]. In describing the emperor the official vocabulary of power developed during the Imperial period adopts the virtues and qualities traditionally atributed to Roman magistrates and the senatorial elite. This was the case also for *clementia*.

This notion, which in broad lines refers to the ideas of good will, forgiveness and moderation, will gain prominence in the political vocabulary starting with the end of the Republican period (1st century AD) in the context of the personalization of the traditional virtues made by the contenders for the supremacy in the Roman state[4]. The classic example of this phenomenon is represented by Caesar's attempt to consolidate the legitimacy of his rule by promoting *clementia Cae-*

---

[2] On "ethics of autocracy", see Carlos F. Noreña, *Ethics of Autocracy in the Roman World*, in Ryan K. Ballot (edited by), *A Companion to Greek and Roman Political World*, Chichester, 2009, 266-279.

[3] On *breviaria*, see Nelu Zugravu, Imperator bonus *la Pseudo-Aurelius Victor*, in Călin Cosma (ed.), *Studii de Arheologie și Istorie. Omagiu profesorului Nicolae Gudea la 70 de ani*, Cluj-Napoca, 2011, 417-426; idem, Princeps bonus *nel* Liber de Caesaribus, *InvLuc*, 2009, 241-254.

[4] David Konstan, *Clemency as a Virtue*, *CPh*, 100/4, 2005, 337-346.

saris whereby the laborious process of reconciliation with the *nobiles* of the Pompey's party was to be conducted. In spite the failure of his ideological programme, his heir, Octavianus, who afterwards became Augustus, managed to exploit it as a propaganda motif in support of his quasi-monarchical rule and was ultimately able to achieve, after the ending of *bella civilia*, the Cicero's ideal of *consensus omnium bonorum*[5]. Therefore, *clementia* constituted, together with *pietas, virtus* and *iustitia*, one of the official virtues used by the Senate to eulogize the *Princeps* (*clipeus virtutis*)[6].

During the Principate, clemency becomes an ethical feature essential to the political discourse, tempering the emperor's behaviour, his sense of justice and his power, furthering the ruler's representation as *civilis princeps*[7].

Starting with Tiberius, the emperors publicise this virtue on coins, which, depending on the evolution and (re)shaping of ideological terminology specific to every period, might be used to suggest the ruler's moderation, abundance and generosity, or to warrant, at a symbolic level, the peace and prosperity of the Empire, especialy relevant in the difficult context of the mid third century crisis (*clementia temporum*)[8].

In inscriptions we can trace its adoption within the list of official imperial titles by the Soldatenkaiser of the third century beginning with Trebonius Gallus (251-253 AD)[9]. Its official usage is attested also at the provincial level, were appears mainly in its superlative form – *clementissimus imperator*[10].

---

[5] Melissa Barden Dowling, *Clemency & Cruelty in the Roman World*, Ann Arbor, 2006, 29-75.

[6] See Andrew Wallace-Hadrill, *The Emperors and His Virtues*, *Historia*, 30/3, 1981, 298-323.

[7] Formulated by Seneca, in his *speculum princeps* to Nero, *De Clementia*.

[8] For Tiberius reign, see C. H. V. Sutherland, *Two virtues of Tiberius: a Numismatic Contributution to the History of his Reign*, *JRS*, 28/2, 129-140; *clementia temporum* – Erika Manders, *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193-284*, Leiden-Boston, 2012, 160-161, 296.

[9] *E.g.: HD*011554: *Sanctissimo / ac super om / nes principes / clementissimo/Imp(eratori) Caes(ari) G(aio) Vibio / Treboniano / Gallo P(io) F(elici) Invic/to Aug(usto).*

[10] *HD*014315; *HD*041565; *HD*016433.

Late Antique literary *testimonia*, mainly historical, certify the importance of *clementia* in the process of evaluating the reigns of former emperors (*boni imperatores*), as the *breviaria*[11], *Historia Augusta*[12] or Ammianus Marcellinus' *Res Gestae* seem to prove[13]. This works also testify its ceremonial forms: *Clementia Vestra/Tua*. This appellative is also used by another Late Roman Latin author Symmachus, on whose works we shall in the following focus our inquiry.

Quintus Aurelius Symmachus (cca. 340-402 AD) was an important member of the Rome's senatorial elite in the second half of the fourth century, who held successively the offices of *princeps senatus* (from 375), *praefectus Urbi* (384-385) and consul (391)[14]. The power and influence attained by Symmachus were due chiefly to his careful cultivation of the imperial patronage and to his *amicitia* with those appointed as *palatini* under three successive emperors (Valentinianus I, Gratianus and Theodosius I)[15]. An equally important role in his political ascendancy was played by the fact that he mastered the rhetorical art which allowed him to deliver three speeches as the Senate's ambassador before Valentinianus I and his scion Gratianus betweend 368-370 AD. Their favourable reception ensured him the imperial patronage which led to his nomination as a *proconsul Africae* (373-374) and then *praefectus Urbi* (384-385), one of the most important *officium* in the Late Antiquity aristocracy's *cursus honorum*.

In the following we intend to argue in favour of the active role played by Symmachus in the shaping of the official discourse concerning the proper way the "imperial" virtues (especially *clementia*) should be exercised. We are thus of the opinion that imperial ideology, far from being a rhetorical exercise formal and aulic rhetorical exercise, devoid of any substance, under the complete control of a ruler seek-

---

[11] Eutr., VII, 20, 2, VIII, 8, 3; Aur. Vict., *Caes*. 9, 3; 10, 1; 13, 8; 41, 17; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes*. X, 3; XLVIII.

[12] *E.g.*, *SHA*, *Ant. Pius,* XIII, 3; *Marc.*, XXVI, 10; *Av. Cass.*, XI, 1; XIII, 1-2, 10; XIV, 3.

[13] Amm., XVI, 1, 4.

[14] See *PLRE* I, *Q. Aurelius Symmachus* signo *Eusebius 4*, 865-867; Cristiana Sogno, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor, 2006.

[15] Recently researched by C. J. Lougheed, Amicitiae cultus Ingenuus est: *The Proper Cultivation of Emperors, Patrons and Friends as Strategy and Mirage in the Works of Q. Aurelius Symmachus*, PhD thesis, Edmonton, 2017; see also, Philippe Brugisser, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié litteraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg, 1993.

ing to legitimize his rule, is instead a discourse mediated by the hopes and interests of the one who propagates it, of the tradition he is invoking, manipulating and in whose support he sets his agenda. The orator provides the connection between the aspect theoretical and quasi-general aspect of the imperial power's aspirations and the real and specific needs of the Later Empire social groups, making thus possible the *consensus,* the great ideological obsession of the Late Antiquity. Consequently, the imperial appellatives can be analysed from the broader perspective of an actual "dialogue" between the orator and his audience, a "dialogue" mediated by a venerable rhetorical tradition, that of the ideal king possessor of certain moral, ethical virtues. Let's follow this "dialogue".

In *Orationes,* the collection of eight fragmentary speeches that have survived from Symmachus, we find the orator as a supporter of the senatorial political agenda of maintaining *concordia* between the emperors at Augusta Treverorum. Sent by the Senate with an embassy to the court of Valentinianus I, he had the opportunity to deliver three speeches, two in honour of the Pannonian emperor (*Or*. I [the 26th of February 369 AD]; *Or*. II [the 1st of January AD] and one before his heir (*Or*. III [the 18th of April 369 AD/the 5th of January 379 AD]). Of these two *encomia* are especially relevant to our discussion.

In *Or*. I, occasioned by Valentinianus I's *quinquennium*, Symmachus develops the themes specific to this rhetorical genre (*basilikos logos*): the emperor's *gens*[16], his education[17], the virtues he excercises[18], his ascension to the throne (the literary *topos* of *recusatio imperii*)[19], *res militares*[20], *concordia* with his brother, Valens, emperor of *pars Orientis*[21] and *felicitas temporum*[22].

In one of the passages describing the virtues of the Pannonian emperor, the orator mentions also the imperial clemency, whose exercise he recommandes to his imperial addressee (*tu clemens*) especially in private cases involving accusations of *iniuriae*, while the political cases concerning the *lex maiestatis* are to be judged with *seve-*

[16] Symm., *Or*. I, 3.
[17] Symm., *Or*. I, 2.
[18] Symm., *Or*. I, 1; 15.
[19] Symm., *Or*. I, 10.
[20] Symm., *Or*. I, 16; 19.
[21] Symm., *Or*. I, 22.
[22] Symm., *Or*. I, 23.

ritas[23]. Furthermore, Symmachus states that Valentinianus's anger should be channelled towards the barbarians, the true enemies of the Empire[24]. This programme of exercising moderation proposed by Symmachus to an emperor known for his ill temper and impulsive behaviour was in fact aimed at his relations with and his treatment of *amplissimus ordo*, the aristocratic class being, during all his reign, in a difficult and vulnerable position. The disagreement between *amplissimus ordo* and the emperor started as a "conflict about ideas", as Andras Alföldy expressively puts it, but eventualy degenerated into actual persecutions[25]. The senator's preoccupation with postulating an ethical ideal can be also found in the *panegyricus* dedicated to the new emperor Gratianus, for whom the orator forsees a reign beneficial to the state, the beginning of a *novum saeculum*[26]. Among the blessings promised to the emperor we find the *clementia principis*[27]; this mention confirming the importance that senatorial elite attaches to the notion of imperial clemency seen as a features that can differentiate a *bonus imperator* from a *tyrannus*.

In another speech, *Or*. IV titled *Pro Patre*, delivered before the Senate in may/june 376 AD and occasioned by the naming of his father, Avianius, to the office of consul, Symmachus praises Gratianus's new policy of establishing good relations with the Senate. A first step in this direction was made when the emperor decided to name a ve-

---

[23] Symm., *Or*. I, 20: *Tu in casibus tuis clemens, severus in publicis turpe existimas principi motus odii habere privati. Merito ergo a nobis amplius amaris, quia pro te minus irasceris. Nescis uti regia manu contra domesticas simultates. Si erubescis tuas iniurias ultum ire, audi, imperator, quod te acusat: nostri inimici sunt qui rebellant*.

[24] Symm., *Or*. I, 19: *Quin ipsas contiones tuas et humanis sensibus celsiora retexo conloquia! Huc, inquis, fidissimi commilitones, adversum truces populos et Rheni feroces indigenas vexilla conferte! Hic communis hostis est, ille privatus; prima victoriae publicae, secunda vindictae meae causa est; alio bello petitur nostra dignitas, hoc vestro possesio*.

[25] Andras Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Later Roman Empire. The Clash between Valentinian I and the Senate*, translated by Harold Mattingly, Oxford, 1952.

[26] Symm., *Or*. III, 2: *Salve novi saeculi spes parta et in gremio rei publicae nutricis adolesce, laetitia praesentium securitas posterorum*. See also Philippe Bruggisser, Gloria novi saeculi; *Symmaque et le siècle de Gratien* (*Ep*. I, 13), *MH,* 44-3, 1987, 134-149.

[27] Symm., *Or*. III, 2: *Vidimus in sellis curulibus novum lumen, clementiae auspices in incruentis securibus, virtuti omina in fascibus laureatis, maiestatis augurium in aquilis scipionum*.

nerable senator, one of the *patres,* as a consul[28]. Another gesture of goodwill was considered to be the imperial decree punishing the *praefectus annonae*, Maximinus[29], deemed responsable for the persecutions against the senators during Valetinianus's rule[30]. These decisions, in both cases, were seen as deriving from the emperor's clemency and Symmachus included them among genuine imperial *beneficia*. Symmachus is therefore eulogizing here the actual implementation of that moral programme presented in the *panegyrici* delivered at Augusta Treverorum and ignored by Valentinianus. *Clementia principis* is thus more than a mere ideological *topos* and is here a means of regulating the political relations between emperor and Senate. The orator made known to the court the hopes and expectations of the *amplissimus ordo* through these orations (after the model of imperial clemency found in the official discourse). For example, in *Codex Theodosianus* this attribute of sovereign power is used no less than 93 times.

The *Epistulae*, the vast collection of letters (over 900), offers other aspects of the imperial clemency which Symmachus integrates into the broader discourse of celebrating the emperor's absolute power and his ability to overcome problems[31]. In sociological terms this discourse can be included into the infrastructural power rhetoric[32].

---

[28] Symm., *Or*. IV, 1: *Si quis miratus cur post patris mei gravissimam orationem ego quoque susceperim dicendi munus et gratulationis verba protulerim, secum reputer quantos huius beneficii habeamus auctores – humanitatem vestram qui postulatis, clementiam principum qui dederunt.*

[29] *PLRE* I, 577-578: *Maximinus 7.*

[30] Symm., *Or*. IV, 11: *Quid primum igitur admirer, quod circa divum munus pii filii an quod circa nos partes parentis egisti? Alienorum simulatione criminum Maximinus fidem fecit suorum. Vestra aestimatio sit qualis fuerit in ceteros quem ipsi rerum domini tyrannum paene estis experti. Vrgebat enim novo fastu patientiam regiam et praefecturae suae putabat esse dispendium, si quid licuisset imperio. Interea nos opperiebamur ut principatus ultro talia vindicaret, vos expectabatis ut senatus argueret.*

[31] See Cristiana Sogno, *The Letter Collection of Quintus Aurelius Symmachus,* in Cristiana Sogno, Bradley K. Storin, Edward J. Watts (edited by), *Late Antique Letter Collection. A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland, 2017, 175-189.

[32] See Clifford Ando*, The Ambitions of Government: Territoriality and Infrastructural Power in Ancient Rome,* in Clifford Ando and Seth Richardson (edited by), *Ancient States and Infrastructural Power. Europe, Asia, and America, Philadelphia*, 2017, 115-148; John Weisweiller*, Populist Despotism and Infrastructural Power in the Later Roman Empire*, in *ibidem,* 149-178.

The domains in which imperial clemency is applied to were fiscal indulgence, as the exchange of letters with Ambrosius attests[33], the food crisis which threatens Rome, mentioned in the letter to Protadius[34] and even his own forgiveness, after his colaboration with the usurper Magnus Maximus, whose legitimacy he vouched for with the delivery of a *panegyricus*, as shown by the letters to Hephaistio[35]. The audience of these letters comprised different *palatini*, thus people who represented relevant channel of communication through which the orator, in behalf of Rome's interests or of some of his protegées (*commendaticiae*), could forward his own grievances by invoking this ethical ideal of good government and ruling the Empire.

The best example of this situation can be found in his *Relationes*, Symmachus's official administrative correspondance with the imperial court maintained during his tenure as *praefectus Urbi*. Here, *clementia* (*Clementia Vestra/Tua*) is mentioned no less than 45 times and is the leitmotif of this *corpus* of *acta*[36]. Symmachus appeals to the ideological motif of clemency in most of his petitions involving legal cases, administrative issues or matters refering to the good government of Rome. By virtue of this ideal the emperor is called to judge all these cases. Therefore Symmachus assumes for himself the role of the legitimate spokesman for Rome's interests in relation to the court; he speaks in behalf of the senators, *collegia*, *plebs urbana* but also, if we think of *Relatio III*, on behalf of the pagan member of *amplissimus ordo*. From this capacity, he creates, through his usage of rhetorical means, through his mastering of the *iurisprudentia* and

---

[33] Symm., *Ep*. III, 33: *Quare rursus te ad amici defensionem exhortor, cuius tenuitas orta ex integritate non patitur, ut annonarum pretia possit, exsolvere, quae iam multis eiusdem temporis iudicibus imperialis clementia relaxavit.*

[34] Symm., *Ep*. IV, 18, 3: *Conperisti haud dudum frumentarias magnae urbis querellas: successit huic olei penuria, et adhuc manet de fruge causatio. Hinc rerum fessi viros curiae oratum remedia legavimus, et spes est clementissimum divinumque principem salutari ope consulturum petitis.*

[35] Symm., *Ep*. V, 34, 1: *Votum mihi non defuit itineris ordiendi, sed tarda evocatio perveniendi tempus artavit, atque ideo verecundius visum est veniam poscere quam peracto consulis officio pervenire. Super hoc plenissimas et ad d.n. clementissimum principem dudum litteras dedi et ad ceteros qui me adesse voluerunt, quas etiam nunc Festus agens in rebus proficiscendi cunctatione remoratur.*

[36] Symm., *Rel*. II, 3; III, 2, 6, 19; IV, 1; VI, 2; VII, 2-3; IX, 6; XI, 1; XII, 4; XIII, 1, 3; XIV, 1-2. 4; XV, 3; XVI, 1; XVII, 2; XVIII, 1; XX, 1; XXI, 2; XXIII, 1; XXVI, 1; XXVIII, 1; XXXI, 3; XXXIV, 1, 2; XXXIV, 1, 2, 4 (2x), 12-13; XXXV, 2; XXXVI, 1; XXXIX, 1; XL, 6; XLIII, 1; XLVI, 1; XLVII, 2; XLVIII, 4.

the official language ("Roman buraucratese") (Ramsay MacMullen[37]), a self presentation of a *persona* who, contrary to what the orator might want to suggest, is not in fact so influent within the imperial bureaucratic hierarchy[38]. In any case, Symmachus's ascendant communication of promoting Rome's interests at Augusta Treverorum, had a limited impact being censured by the diverging agendas of certain power groups sorrounding the emperor.

The examples analyzed, albeit concisely, above outline an image more dynamic of the political communication in the Later Empire, confirming the important role played by the senatorial aristocracy within the political *milieu* of the 4th century AD, despite the distance from the imperial court[39]. This deficiency, as shown by Carlos Machado[40] and John Weisweiler[41], was creatively overcome by the *amplissimus ordo* from the view point of the political representation, either in *Vrbs* or, as we have seen in Symmachus, in direct relation to the emperors. The official channels of communicating with the imperial power, the panegyric, the private or administrative correspondence could all constitute just as many examples of taking part in the definition of certain practices accepted and consensual implied by the exercise of power in the Later Empire.

---

[37] Ramsay MacMullen, *Roman Bureaucratese*, *Traditio*, 18, 1962, 564-578.

[38] See Meggi Creese, *Letters to the Emperor: Epistolarity and Power from Cicero to Symmachus*, PhD thesis, Edinburgh, 2007, 172-212.

[39] Mark Humphries, *Roman Senators and Absent Emperors*, *AArchHung*, 17, 2003, 27-46.

[40] Carlos Machado, *Urban Space and Aristocratic Power in Late Antiquity, AD 270-535,* Oxford, 2019.

[41] John Weisweiller, *From Equality to Assymetry: Honorific Statues, Imperial Power and Senatorial Identity in Late-Antique Rome*, *JRA*, 25, 2012, 319-350.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 105-124

COSTANTINO E LA MISSIONE UNIVERSALE DI ROMA TRA ANTICHITÀ CLASSICA, CRISTIANESIMO E MODERNITÀ TOTALITARIA. ASPETTI DI MUSEOLOGIA NELL'ITALIA DELLA PRIMA METÀ DEL NOVECENTO

Anna Maria LIBERATI*
(Museo della Civiltà Romana, Roma)

Keywords: *Emperor Constantine, Classical Antiquity, Christianity, Fascism, Catholic Church, Mostra Augustea della Romanità, Museum Studies.*

Abstract: ***Constantine and the universal mission of Rome between classical antiquity, Christianity and totalitarian modernity. Aspects of museology in Italy in the first half of the twentieth century.*** *The Emperor Constantine is the symbol of the transition between classical antiquity and Christianity, Roman Empire and Church. For this reason his figure, although historically controversial, is highly emblematic so much to be considered as a model in Italian policy of 1930s. In this period Mussolini is assimilated to a new Constantine and there is a rapprochement between Fascism and Catholic Church. This attitude is also reflected in some important contemporary cultural initiatives.*

Cuvinte-cheie: *împăratul Constantin, antichitatea clasică, creştinism, fascism, Biserica Catolică, Expoziția Augustea della Romanità, studii muzeale.*

Rezumat: ***Constantin şi misiunea universală a Romei între antichitatea clasică, creştinism şi modernitatea totalitară. Aspecte de muzeologie în Italia primei jumătăţi a secolului al XX-lea.*** *Împăratul Constantin este simbolul tranziţiei dintre antichitatea clasică şi creştinism, dintre Imperiul Roman şi Biserică. Din acest motiv, figura lui, deşi controversată din punct de vedere istoric, este atât de emblematică, încât a fost considerat un model în politica italiană a anilor 1930. În această perioadă, Mussolini a fost asimilat unui nou Constantin şi a existat o apropiere între fascism şi Biserica Catolică. Această atitudine este reflectată şi în unele iniţiative culturale importante contemporane.*

Costantino racchiude in sé sia la tradizione che l'innovazione e la sua figura è emblematica del passaggio dall'antichità classica al Cri-

* liberatiam@gmail.com

stianesimo, dall'Impero pagano a quello cristiano. Egli è ricordato per alcuni avvenimenti storici rilevanti: la battaglia di Ponte Milvio del 28 ottobre 312 d.C.; il cossidetto "editto di Milano" dei primi mesi del 313; e la *translatio imperii* che vide il trasferimento della sede imperiale da Roma a Costantinopoli Nuova Roma[1].

Figlio di Elena, in oriente Costantino è *isapostolos*, uguale agli apostoli, vicario di Dio in terra, non a caso infatti venne inizialmente sepolto nella basilica dei XII Apostoli a Costantinopoli; in occidente il suo culto si trova limitato ad alcune zone, in Italia quelle interessate da insediamenti bizantini o ritenute custodi delle sue reliquie, ed in Britannia – ove secondo una tradizione del ciclo arturiano nacque da Elena, figlia di Coel re di Colchester – presso sporadiche aree in Scozia e Dumnonia, nel sud-est dell'isola[2].

Nel mondo occidentale molto grave apparve la decisione presa da Costantino, primo imperatore cristiano, di aver voluto spostare la sede imperiale da occidente ad oriente contro l'ordine del cosmo, per dirla con le parole di Dante, Canto VI del *Paradiso* (1-6): *poscia che Costantin l'aquila volse / contr'al corso del ciel, ch'ella seguío / dietro all'antico che Lavinia tolse* [...][3]. Se quindi la sua figura può essere

---

[1] Sulla figura di Costantino e la sua epoca si veda per un inquadramento Gemma Sena Chiesa (a cura di), *L'editto di Milano e il tempo della tolleranza. Costantino 313 d.C.*, Catalogo della Mostra di Milano, Palazzo Reale, 25 ottobre 2012-17 marzo 2013, Milano, 2012 con bibliografia precedente; per un'interpretazione di Costantino quale modello di riferimento per una certa idea di Romanità in Italia in età contemporanea, tema del presente contributo, si veda Anna Maria Liberati, *A proposito di un'interpretazione dell'era costantiniana dagli anni '30 del Novecento a oggi in Italia*, *EphD*, 17, 2015, 219-245; Alberto Guasco, *Il 'Nuovo Costantino' fascista. Immagini e utilizzi dell'imperatore tra Chiesa cattolica e regime*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313-2013*, III, Roma, 2013, 469-480.

[2] Su tale aspetto in Italia vd. per tutti Vincenzo Aiello, *Il mito di Costantino. Linee di una evoluzione*, *D@S*, 2, 2003 ed AA.VV. *San Costantino Imperatore. Storia, culto e tradizione popolare in Sicilia. Atti del Convegno di studi "San Costantino: tra storia e tradizione popolare" (Capri Leone [ME] 26 Luglio 2013)*, Sant'Agata di Militello (ME), 2014.

[3] Sul tema della fondazione di Costantinopoli, dopo la fondamentale opera di Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974, si veda essenzialmente Enrica Follieri, *La fondazione di Costantinopoli: riti pagani e cristiani,* in *Roma, Costantinopoli, Mosca, Atti del I Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma", Roma, 21-23 aprile 1981*, Napoli, 1983, 217-231; Johannes Irmscher, *"Nuova Roma" o "seconda Roma". Renovatio o translatio?*, *ibidem*, 233-240; Lellia Cracco Ruggini, *Costantino e il*

considerata come emblematica del passaggio dall'antichità classica al Cristianesimo, in realtà essa si presenta fortemente ambivalente anche se questo suo aspetto contraddittorio non scalfisce in realtà l'enorme significato simbolico che reca con sé: la missione universale di Roma. Questo imperatore o chi ne ha manipolato l'immagine – le fonti antiche sembrano infatti averla costruita ad arte tanto che è stato osservato come "*la storia di Costantino è praticamente sconosciuta nella sua realtà, perché scritta da nemici accaniti o amici zelanti*"[4] – è riuscito mirabilmente a conciliare potere imperiale e Cristianesimo.

Ed è proprio in questo senso che Costantino, con le sue caratteristiche da un lato di latore di valori classici – obbedienti quindi alla tradizione – ma anche imperatore cristiano, è diventato uno dei modelli di riferimento e di confronto attraverso il quale sono stati fatti veicolare gli ideali universali romani nella temperie politica degli anni '30 del Novecento in Italia, secondo un percorso concettuale però che ignorando Costantinopoli si è focalizzato *in toto* su Roma. Per meglio definire quale sia stata l'interpretazione dell'età costantiniana nell'ambito della declinazione dell'idea di Roma nel periodo appena indicato, analizzerò alcuni momenti chiave della riflessione culturale italiana che determinarono eventi i cui esiti sono ancora oggi visibili nell'adozione di alcune scelte progettuali riferite ad esposizioni museali.

Roma, quale espressione ideale e materiale dei concetti tra di loro indissolubili di eternità ed universalità si trova, nel periodo che qui si prende in esame, al centro della trama dei rapporti di due forze, entrambe portatrici di tali valori: la Chiesa romana ed il Fascismo.

Come è stato rilevato da Andrea Giardina, si assiste allo "*svolgimento cristiano del mito fascista della romanità*", rafforzato dai Patti Lateranensi del 1929 e vivificato dalla proclamazione dell'Impero il 9 maggio 1936[5]. In questo contesto, l'Istituto di Studi Romani, nella per-

---

Palladio, *ibidem*, 241-251; Salvatore Tondo, *Aspetti giuridici della fondazione di Costantinopoli*, *SDHI*, LXV, 1999, 255-268; Tommaso Braccini, *Bisanzio prima di Bisanzio. Miti e fondazioni della nuova Roma*, Roma, 2019.

[4] Così Giuliano Crifò, *"Costantinianesimo"*, in Idem, *Materiali di storiografia romanistica*, Torino, 1998, 143-151 ed in particolare 144 per la citazione, in cui l'autore si riferisce a Jules Maurice, *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, Paris, 1925.

[5] Per un approccio al tema del "mito" della Romanità in epoca fascista si veda Andrea Giardina, André Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari, 2000, 212-296, con particolare riferimento a 255 per la citazione; Luca Scuccimarra, s.v. *Romanità, culto della,* in Victoria de Grazia, Sergio Luzzatto (a

sona di Carlo Galassi Paluzzi ed il Museo dell'Impero Romano diretto da Giulio Quirino Giglioli, protagonisti entrambi della densa vita culturale romana e nazionale dell'epoca, a partire dal 1936 inauguravano – il primo – il ciclo di conferenze dedicato alla *Roma onde Cristo è Romano* e nel 1937 la grandiosa Mostra Augustea della Romanità – il secondo – in relazione alla quale ci soffermeremo ad esaminare la Sala dedicata a *Il Cristianesimo*[6].

Negli anni '30 si vede coesistere la volontà del Fascismo di identificarsi in una religione politica di portata universale ed, allo stesso tempo, di esaltare il Cristianesimo cattolico e la Chiesa romana, anche con l'intento di far divenire quest'ultima parte di un progetto universalistico. Correnti di pensiero dell'epoca, da Giuseppe Bottai fino anche ad alcuni scritti di Giovanni Gentile, intendendo la Roma fascista come un trampolino di lancio per l'avvenire consideravano il Cattolicesimo romano non unicamente come un *instrumentum regni*[7]. All'alba della creazione di una nuova "comunità imperiale", destinata ad essere celebrata nell'Esposizione Universale di Roma del 1942, la Roma della Chiesa, che pure, dopo quello antico, aveva creato un nuovo Impero – politico ma anche e soprattutto religioso – avrebbe dovuto essere su-

---

cura di), *Dizionario del fascismo,* Torino, 2003, 539-541; Emilio Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*[4], Roma-Bari, 2007 ed Alessandra Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Bologna, 2011.

[6] Sull'Istituto di Studi Romani e su Carlo Galassi Paluzzi si veda Benedetto Coccia, *Carlo Galassi Paluzzi. Bibliografia e appunti biografici*, Roma, 2000; Albertina Vittoria, *L'Istituto di Studi Romani e il suo fondatore Carlo Galassi Paluzzi dal 1925 al 1944*, in Fernanda Roscetti, Letizia Lanzetta, Lorenzo Cantatore (a cura di), *Il classico nella Roma contemporanea. Mito, modelli, memoria, Atti del Convegno di Roma, 18-20 ottobre 2000*, II, Roma, 2002, 507-537 e Donatello Aramini, *Nel segno di Roma. Politica e cultura nell'Istituto di studi romani*, in Alessandra Tarquini (a cura di), *Il primato della politica nell'Italia del Novecento. Studi in onore di Emilio Gentile*, Roma-Bari, 2016, 35-64; sul Museo dell'Impero Romano vd. Anna Maria Liberati, *Il Museo dell'Impero Romano. La genesi, l'istituzione, lo sviluppo, la sorte*, *CivRom*, III, 2016, 203-278, con ampia bibliografia precedente; su Giulio Quirino Giglioli vd. Marcello Barbanera, s.v. *Giglioli, Giulio Quirino* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIV, Roma, 2000, 707-711; sul ciclo di conferenze *Roma onde Cristo è Romano* vd. AA.VV., *Roma "onde Cristo è Romano"*, Roma, 1937; sulla Mostra Augustea della Romanità vd. Anna Maria Liberati, *La Mostra Augustea della Romanità*, *CivRom*, VI, 2019, 53-95, con ampia bibliografia precedente.

[7] Quanto a Giuseppe Bottai è qui sufficiente il riferimento a Lorenzo Tronfi, *Il «Primato» di Giuseppe Bottai: cultura e politica (1940-1941)*, Ravenna, 2011. Circa Giovanni Gentile ci si riferisce a *Roma Eterna*, *Civiltà*, I.2, 1940, 4-8.

perata in una nuova sintesi in cui il Cattolicesimo avrebbe rivestito anche il ruolo di elemento imprescindibile dell'identità italiana e della continuità tra Roma antica e l'Italia dell'epoca.

Pur se in ambito culturale spiccano le figure di Cesare, di Augusto e finanche di Giustiniano, proprio nell'E42 vediamo emergere una raffigurazione di Costantino che riassume la funzione del primo imperatore cristiano all'interno della continuità dell'idea di Roma propria del Fascismo. Questo concetto si trova espresso nel grandioso bassorilievo di Publio Morbiducci dedicato a *La storia di Roma attraverso le opere edilizie*, collocato lungo una parete esterna del Palazzo degli Uffici all'E42, odierno EUR[8].

Nell'ambito di un registro narrativo mutuato dalla Colonna Traiana ma modificato rispetto a quest'ultima con l'inversione dell'andamento del rilievo, il racconto della "Roma di Cesare", della "Roma Cristiana" e della "Roma Sabauda e Littoria", si snoda dalla lupa che nutre Romolo e Remo alla tracciatura del solco primigenio, al tempio di Giove Capitolino, alla città repubblicana con i suoi magistrati e littori, all'Urbe di Cesare, di Augusto e dei Flavi per giungere, attraverso il monachesimo, alla basilica di San Pietro ed agli obelischi di Sisto V, ed infine a Garibaldi, alle bandiere delle guerre per l'Unificazione Nazionale, al Vittoriano e, quale sintesi di questo percorso, arrivare alla Roma di Mussolini, rappresentato a cavallo tra i soldati della Grande Guerra, bambini, donne inneggianti ed i militi coloniali conquistatori dell'Impero da cui proveniva l'obelisco di Axum anch'esso raffigurato nel bassorilievo[9].

---

[8] Sul Palazzo degli Uffici all'EUR e sul bassorilievo di Publio Morbiducci si veda AA.VV., *Il Palazzo degli Uffici*, in Maurizio Calvesi, Simonetta Lux (a cura di), *E42. Utopia e scenario del Regime*, Catalogo della Mostra di Roma, Archivio Centrale dello Stato, aprile-maggio 1987, II, *Urbanistica, architettura, arte e decorazione,* Venezia, 1987, 297-319. Su Mussolini novello Costantino vd. Lorenzo Braccesi, *Costantino e i Patti Lateranensi*, in Giorgio Bonamente, Franca Fusco, *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, *Atti del Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18-20 dicembre 1990*, I, Macerata, 1992, 203-211; Idem, *Roma bimillenaria. Pietro e Cesare*, Roma, 1999, 170-176; A. Guasco, *Il 'Nuovo Costantino' fascista*, cit.

[9] L'obelisco di Axum era messo in debito rilievo anche nella Sala XXVI della Mostra Augustea della Romanità dedicata a l'*Immortalità dell'idea di Roma. La rinascita dell'Impero nell'Italia Fascista*, si veda a questo proposito Roberto Vighi, Catia Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità. Catalogo*, I, 4ª ed. (definitiva), Roma, 1938, 436.

Costantino si trova proprio al centro di questa imponente opera, con la funzione di collegare la Roma imperiale del trionfo giudaico di Tito con la Roma cristiana dei monaci e di San Pietro. Egli appare folgorato dalla visione della croce (***fig.* 1**), evento controverso che spianerà al Cristianesimo la strada alla tolleranza espressa nel cosiddetto "editto" di Milano del 313, antecedente in virtù del quale meno di settant'anni dopo, con Teodosio, la nuova religione diventerà l'unica legittima nell'Impero[10].

Si tratta dunque della figura storica che, riprendendo in larga parte un provvedimento di Galerio del 311, aveva aperto l'Impero al Cristianesimo e che, pur essendo l'artefice della *translatio imperii* da Roma a Costantinopoli Nuova Roma, consentendo l'instaurazione in oriente dell'Impero cristiano, veniva chiamata in causa nell'ambito di una continuità dell'idea di Roma tutta occidentale, anzi italiana, che sembrava riportare Enea in occidente per la seconda volta. Il parallelo storico tra Costantino e gli anni '30 in Italia appare dilatarsi se si mette a confronto anche il rapporto tra le espressioni artistiche tardoantiche – nelle forme del cosiddetto "gigantismo" – e quelle non solo artistiche ed architettoniche proprie del totalitarismo moderno, laddove l'esistenza del singolo è concepita in maniera gerarchica e subordinata.

Nonostante le numerose frizioni riguardanti l'inconciliabilità tra totalitarismo della Chiesa cattolica e totalitarismo fascista, a partire dai Patti Lateranensi del 1929 venne rinsaldandosi, anche attraverso le successive guerre di Etiopia e di Spagna, la declinazione cristiana dell'idea fascista di Romanità. In un discorso del settembre 1936 il papa Pio XI, riferendosi alla guerra civile spagnola, si mostrava favorevole agli interventi per "*restaurare i diritti e l'onore di Dio e della Religione*" contro coloro che nei confronti del clero mettevano in atto una "*feroce persecuzione confessatamente riserbata alla Chiesa ed alla Religione Cattolica*". Grazie alla Conciliazione, Mussolini era già divenuto nelle parole di Pio XI "*l'uomo che la Provvidenza ci ha fatto incontrare*" avendo il Concordato, sempre secondo le parole del pontefice, "*ridato*

[10] Vd. *C.Th.*, 16, 1, 2 del 27 febbraio 380; 16, 10, 10 del 24 febbraio 391; 16, 7, 4 dell'11 maggio 391; 16, 10, 11 del 16 giugno 391 e 16, 10, 12 dell'8 novembre 392. Sulla derivazione del cosiddetto "editto di Milano" dall'editto di Galerio del 311 vd. Paolo Siniscalco, *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia* in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, X, Napoli, 1995, 41-53 ed Arnaldo Marcone, *L'editto di Milano: dalle persecuzioni alla tolleranza*, in Gemma Sena Chiesa (a cura di), *L'editto di Milano*, cit., 42-47.

Dio all'Italia e l'Italia a Dio"[11]. Proprio per questa sua attività di pacificazione tra Stato italiano e Chiesa cattolica Mussolini venne quindi avvicinato a Costantino e, con la proclamazione dell'Impero, egli diveniva anche novello Augusto.

La duplice valenza di Mussolini come Augusto e come Costantino è esemplificata nel testo della prolusione ai corsi della Scuola di Mistica Fascista tenuta a Milano nel febbraio del 1937 dall'arcivescovo della città costantiniana, Ildefonso Shuster, beatificato nel 1996. La prolusione porta il titolo significativo *La via trionfale da Augusto a Costantino*: *"Le condizioni di Roma dopo gli Idi di marzo possono paragonarsi alle disastrose condizioni dell'Italia dopo Caporetto. Ma come la 'Divina Mens' inviò Ottaviano, così anche in Italia sorse l'Uomo provvidenziale, l'Uomo di genio, il quale salvò lo Stato, e fondò l'Impero, e diede alla coscienza degli Italiani la più perfetta unità nazionale in mezzo alla pace religiosa.* [...]. *Ma la storia ha dei meravigliosi ricorsi. Dopo 16 secoli, ecco un'altra marcia su Roma, ed ecco un altro editto di pace religiosa, di quella pace che è stata firmata nel Trattato del Laterano, e che dando a Dio l'Italia, ha dato all'Italia Dio.* [...], *Dio ha voluto dare anche al Duce un premio che riavvicina la sua figura storica agli spiriti magni di Costantino e Augusto, recingendo, per opera di Benito Mussolini, Roma e il Re di un nuovo rigoglioso lauro imperiale. E mentre Pio XI invia fino ai confini del mondo i missionari, le legioni italiane occupano l'Etiopia per assicurare a quel popolo il duplice vantaggio della civiltà imperiale e della fede cattolica nella comune cittadinanza spirituale di quella Roma onde Cristo è Romano*"[12].

Sempre nel 1937, la sezione lombarda dell'Istituto di Studi Romani, il cui Presidente Carlo Galassi Paluzzi abbiamo più sopra ricordato, pubblicava *La "Forma Urbis Mediolani" nell'anno bimillenario di Augusto* di Aristide Calderini. L'opera si proponeva di tracciare un quadro topografico della Milano romana e si collocava nell'ambito delle

---

[11] Su Mussolini "uomo della Provvidenza" cfr. *supra* nota 8 ed inoltre si veda – ivi anche i riferimenti ai discorsi di Pio XI – L. Braccesi, *Costantino e i Patti Lateranensi*, cit.; Idem, *Roma bimillenaria*, cit.; Alberto Guasco, *«L'uomo che la Provvidenza ci ha fatto incontrare»: dal dopoguerra alla Conciliazione (1919-1929)*, in Mariella Paiano (a cura di), *I cattolici e l'Unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso*, Assisi, 2012 ed Idem, *Il 'Nuovo Costantino' fascista*, cit.

[12] Il discorso venne pubblicato da *Il Popolo d'Italia* e dal *Corriere della Sera* del 27 febbraio 1937.

celebrazioni per il Bimillenario augusteo che prevedevano, tra l'altro, anche l'inaugurazione di una statua di Costantino sul sagrato della basilica di San Lorenzo, tuttora visibile[13].

In precedenza, nell'ambito del ciclo delle conferenze promosse sempre dall'Istituto di Studi Romani dedicato alla *Roma onde Cristo è Romano*, la prima di esse dal titolo *Il sacro destino di Roma* pronunciata dal cardinale segretario di Stato Eugenio Pacelli, futuro papa Pio XII, riportava un significativo riferimento a Costantino: "*In quei luoghi venerandi* (le catacombe, *n.d.A.*)*, in quelle tenebre santificate dal sacerdozio incruento, dalla pietà e dalla verginità, dal sangue e dal sacrificio, il consiglio e la mano di Dio vengono creando e plasmando ed edificando la nuova Roma,* [...]. *Sì, dal profondo dell'oppressione, in cui l'aveva immersa la Roma pagana, più bella uscì la Roma di Cristo, salmodiando e trionfando dietro il labaro di Costantino,* [...]"[14].

Tornando al 1937, veniva inaugurata a Roma, nel Palazzo delle Esposizioni, in occasione del Bimillenario della nascita di Augusto, la Mostra Augustea della Romanità, frutto di lunghi anni di preparazione da parte dei più eminenti studiosi dell'epoca guidati da Giulio Quirino Giglioli[15]. All'interno del catalogo, nel *Discorso inaugurale* e nella *Presentazione*, si metteva in rilievo l'idea della Chiesa quale continuatrice di Roma, sostenendo come essa avesse avuto nell'Urbe il suggello della sua universalità, dal momento che Roma ne aveva consentito una diffusione sostanzialmente universale: "*Due Sezioni voglio ancora ricordare: una è quella della Chiesa Cristiana studiata nei primi cinque secoli, quando a Roma ebbe il suggello della sua universalità; l'altra è quella che ricorda il tramandarsi dell'idea imperiale romana attraverso gli spiriti magni, fino alla risurrezione dell'Italia come Nazione unita e indipendente e alla risurrezione, dopo quindici secoli, dell'im-*

---

[13] Aristide Calderini, *La "Forma Urbis Mediolani" nell'anno bimillenario di Augusto*, Milano, 1937. Circa l'inaugurazione della statua di Costantino – in realtà un calco il cui originale è a Roma, presso la Basilica di S. Giovanni in Laterano – esiste uno scambio epistolare tra Calderini e Galassi Paluzzi conservato nell'Archivio dell'Istituto di Studi Romani, consultabile nella serie Congressi, Convegni e Mostre, busta 210, fascicolo 9, sottofascicolo *Proposte delle Sezioni dell'Istituto*.

[14] Card. Eugenio Pacelli, *Il sacro destino di Roma*, in AA.VV., *Roma "onde Cristo è Romano"*, Roma, 1937, 1-8 con particolare riferimento alla p. 5 per la citazione.

[15] Sulla Mostra Augustea della Romanità vd. *supra* nota 6.

pero stesso di Roma, [...]"[16]. Ed ancora: "*La Mostra ha pertanto il nome di Augustea; essa è però anche della Romanità, di tutta la Romanità, dalle umili origini leggendarie dell'VIII secolo av. Cr., fino alla codificazione del diritto romano ed all'affermazione della Chiesa trionfante come erede spirituale di Roma, nella prima metà del VI secolo di nostra èra.* [...]. *E così quando questi* (i barbari, *n.d.A.*) *finirono col prevalere, sia per la romanizzazione dei più tra loro, sia per la forza raggiunta dalla Chiesa Romana, la civiltà potè non essere interamente sommersa, come avvenne di tante altre, e serbare intatti i germi per la futura rinascita*"[17].

Le stesse scelte progettuali evidenziavano, mediante l'allestimento degli spazi, come la Chiesa di Roma avesse rivestito il compito di preservare la civiltà dopo la caduta dell'Impero e nella Sala XXV *Il Cristianesimo* (***fig.* 2**), in un ambiente definito "*di carattere mistico*" in cui campeggiava "*una carta dell'Impero, sulla quale una croce getta un fascio di vivida luce*", questi temi venivano ripresi ed ampliati attraverso il richiamo alle idee di provvidenzialità dell'Impero, di fusione tra Cristianesimo e Romanità e soprattutto sottolineavano la circostanza della morte di San Pietro nell'Urbe: questo evento sanciva definitivamente il primato di Roma, che in tal modo da politico diveniva spirituale dopo la "*caduta dell'Impero*"[18].

Così sono commentati nel catalogo i criteri di presentazione della Sala: "*La funzione provvidenziale che già i dottori dei secoli IV e V, S. Agostino e S. Leone Magno, attribuiscono all'Impero nella diffusione del Cristianesimo, e che Dante riconsacra nel canto di Giustiniano, ha consigliato di destinare una sala della Mostra alla vita del Cristianesimo durante l'Impero e ne ha guidato l'ordinamento.* [...]. *D'altronde, nell'unità di dominio del mondo allora civile, conquistata da Roma, il Cristianesimo ha trovato lo strumento posto dalla Provvidenza per la sua più facile e più rapida diffusione;* [...]. *E Cristianesimo e Romanità finiscono, nel tramonto dell'Impero, per costituire un elemento solo di resistenza contro la pressione dei barbari:*

---

[16] Giulio Quirino Giglioli, *Discorso inaugurale*, in R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità*, I, cit., V-VIII ed in particolare VII per la citazione.

[17] Idem, *Presentazione*, *ibidem*, XI-XXII ed in particolare XI e XVIII per le citazioni.

[18] R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità*, I, cit., 388-433.

i quali là dove abbracceranno la fede di Cristo più facilmente e più rapidamente raccoglieranno l'eredità di Roma, tramandandone la luce di civiltà alle generazioni successive"[19].

Significative le iscrizioni a corollario del materiale esposto e che presentavano brani di Prospero d'Aquitania – *Roma, sede di Pietro, domina con la sua religione quello che non domina con le armi* –, di San Patrizio agli Irlandesi – *Siate nello stesso modo cristiani e romani* –, di San Paolino di Nola – *I barbari imparano a cantare Cristo con cuore di Romani*[20].

Non mancava ovviamente un ampio riferimento a Costantino. Lungo la balaustrata del matroneo facente parte della Sala era riportato il testo tradotto del cosiddetto "editto" di Milano, tratto dalla versione latina di Lattanzio[21]. Era esposta anche la ricostruzione del labaro costantiniano (***fig.* 3**) eseguita secondo l'iconografia antica e la descrizione di Eusebio nella *Vita* di Costantino (I 31): "*L'asta, sormontata dal monogramma incoronato, porta un drappo rosso ricamato di gemme appeso ad una traversa; sotto al drappo, nei medaglioni aurei, i ritratti di Costantino e dei figli*"[22]. Proprio a proposito del labaro è stato fatto notare come tale denominazione, usata al posto di quelle più usuali di vessillo o stendardo dalle fonti contemporanee a Costantino, si trovi travasata tout court nel lessico fascista, con accezione sia materiale che astratta[23].

Nella Sala XXIV *La difesa dell'Impero* era presente, tra le altre

---

[19] *Ibidem*, 388-389.

[20] *Ibidem*, 432-433, da cui trascrivo le traduzioni.

[21] *Ibidem*, 421-424.

[22] *Ibidem*, 425, n. 139.

[23] L. Braccesi, *Costantino e i Patti Lateranensi*, cit., 210-211. Tuttavia la suggestiva osservazione non coglie nel segno perché trascura di considerare come il richiamo fascista al labaro trovi piuttosto i suoi più naturali antecedenti nei labari concessi ad alcune unità militari del R. Esercito Italiano distintesi in modo particolare durante la prima guerra mondiale tra cui spiccavano unità di Arditi, particolare di non poco conto quando si ricordi il ben noto rapporto tra arditismo e Fascismo. Sulla concessione dei labari vd. R. Decreto 17 ottobre 1920 n. 1488 *Adozione di labaro per alcune unità del R. Esercito*, *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, n. 254 del 27 ottobre 1920, 3384. Peraltro, anche se il tema meriterebbe maggiori approfondimenti, è da notare come la concessione del labaro quale insegna ad unità distintesi nel primo conflitto mondiale rinvia in modo praticamente diretto all'idea di fede propria anche del labaro costantiniano ma trasposta sul piano della religione civile della Patria e pronta ad essere trasportata sul piano della religione politica fascista. Cfr. per gli aspetti generali E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit.

opere, anche il plastico dell'arco di Costantino (***fig.* 4**), di cui nel catalogo – relativamente alla Sala XXVI *Immortalità dell'idea di Roma. La rinascita dell'Impero nell'Italia Fascista* – si dice che fu "[...] *eretto a celebrare la vittoria su Massenzio del 28 ottobre 312 d.C. che segnò l'avvento della Cristianità e fu riportata presso quello stesso Ponte Milvio, che il 28 ottobre 1922 le Camicie Nere varcarono, iniziando l'Era dei Fasci*"[24]. Secondo l'espressione di Lorenzo Braccesi "[...] *per il bizzarrissimo sovrapporsi di una ricorrenza anniversaria a una coincidenza topografica*"[25].

Sempre nella Sala XXIV veniva esposto anche il calco del rilievo raffigurante la battaglia di Ponte Milvio[26]. A tale proposito, nella rivista *Roma* dell'Istituto di Studi Romani era apparso nel fascicolo di luglio 1936 un articolo dal titolo *Una strana testimonianza, fin ora inosservata, nei rilievi dell'arco di Costantino. Guerrieri etiopici nelle armate imperiali romane*. L'autore, l'archeologo norvegese Hans Peter L'Orange, con il conforto delle fonti storiche dimostrava come alcuni dei guerrieri ausiliari al seguito di Costantino fossero da identificarsi con arcieri barbari di nazionalità etiope (***fig.* 5**) che "*combattevano nelle grandi armate imperiali di Roma su tutti i fronti* [...] *allo stesso modo come oggi i soldati neri delle truppe coloniali fanno parte degli eserciti europei* [...]. *Il tipo del dominatore latino è morto, la milizia cittadina è sparita e il nome di Roma è passato a una monarchia universale internazionale, sostenuta dagli elementi popolari più disparati e che abbraccia tutti i contrasti di razza e di cultura. Non c'è nulla che dimostri con più evidenza l'intima forza immortale di Roma, poiché Roma sopravvive agli stessi Romani, e non solo come idea, ma come forza organizzatrice che anima con la sua umanità, con la sua giustizia ed amministrazione, con il suo alto concetto statale ed imperiale un nuovo e informe amalgama di popoli*"[27].

Ancora, nella Sala XXVI, dedicata a l'*Immortalità dell'idea di Roma. La rinascita dell'Impero nell'Italia Fascista*, non mancava il

---

[24] R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità*, I, cit., 436.

[25] L. Braccesi, *Costantino e i Patti Lateranensi*, cit., 209-210.

[26] R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità*, I, 366, n. 3.

[27] Hans Peter L'Orange, *Una strana testimonianza fin ora inosservata nei rilievi dell'arco di Costantino. Guerrieri etiopici nelle armate imperiali romane, Roma*, 14.7, 1936, 217-222 ed in particolare 221 per la citazione.

riferimento alla religione per sottolineare la continuità dell'idea di Roma[28]. Mediante la rievocazione della leggenda dell'*Ara Coeli,* si sottolineava il processo di cristianizzazione della figura di Augusto che quindi, oltre che artefice dell'Impero veniva considerato anche sotto la nuova veste di imperatore cristiano. Nella Sala di *Augusto* era inoltre esposto il calco dell'altare di S. Maria in *Ara Coeli*, opera di marmorari romani del XIII secolo, situato nel luogo ove, secondo la leggenda, la Vergine sarebbe apparsa ad Augusto che, appunto nel rilievo, è raffigurato nell'atto di adorare il Bambino Gesù tra le sue braccia[29] (***fig. 6***).

A partire dal 1938, la svolta razzista della politica italiana segnava un progressivo irrigidimento nei rapporti con la Santa Sede ed un oggettivo allontanamento da un'idea di Roma strettamente collegata al mondo antico[30]. La nozione di *civis Romanus* è infatti aliena dai concetti di razza, nazione in senso moderno e territorio ed è difficile pensare a qualcosa di più estraneo alla romanità del razzismo biologico.

Nonostante ciò, al variegato dibattito tra "romanità", "razza", e "cattolicità", non seguiva l'abbandono di un'idea di Roma in cui Costantino e la Chiesa cattolica continuassero ad avere il ruolo sopra delineato. Infatti, un'idea di Roma di cui Costantino fosse parte integrante, veniva ancora una volta recuperata dopo la fine della seconda guerra mondiale e se ne possono seguire le tracce ed anche la metamorfosi finale durante gli anni '50 del Novecento nel Museo della Civiltà Romana all'EUR, all'indomani dell'esperienza della Mostra Augustea della Romanità, del Museo dell'Impero Romano nell'allestimento del 1943 e della Mostra della Romanità, da realizzarsi sempre all'EUR, ma mai nata.

Giulio Quirino Giglioli, nell'*Introduzione* al catalogo del 1943 del Museo dell'Impero Romano – erede degli omonimi musei del 1927 e

---

[28] Su questa Sala e sul suo significato nell'ambito della Mostra si veda Enrico Silverio, *Un'interpretazione dell'idea di Roma. La Sala XXVI della Mostra Augustea della Romanità*, *StRom*, LIX.1-4, 2011, 307-331.

[29] R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità*, I, cit., 129, n. 25. Sulla leggenda dell'*Ara Coeli* vd. ora Gianluca Mandatori, Hinc [...] Augustus Cristum vidit infantem. *Ottaviano Augusto testimone della Natività: tradizione e fortuna di una leggenda romana*, *CivRom*, II, 2015, 73-100, con precedente bibliografia.

[30] Si veda sul tema Gabriele Rigano, *La svolta razzista. Controversie ideologiche tra Chiesa e fascismo*, Bologna, 2013.

1929 – così si esprimeva: "*Nella Mostra Augustea della Romanità, sono state infatti documentate le successive fasi della espansione della potenza romana, quella pace nell'età di Augusto che fu giustamente considerata preparazione divina alla nascita di Cristo, la lotta nobilissima di Roma contro il mondo barbarico, il sorgere e lo svilupparsi della Chiesa nei primi secoli, la persistenza dell'idea romana nel Medioevo, nel Rinascimento, e nell'Italia moderna.* [...]. *Il presente catalogo, che vede la luce in questi tempi in cui i valori della cultura sembrano sopraffatti dalle ferree necessità della guerra, vuole tener desto il ricordo che a Roma classica e cristiana deve le sue origini la moderna civiltà*"[31].

A differenza dei precedenti allestimenti del 1927 e 1929 la sistemazione del materiale, benché ancora articolata secondo le province nell'età di Traiano, alla luce dell'esperienza della Mostra Augustea della Romanità presentava tuttavia una Sezione, la VII, dedicata al *Cristianesimo*. Costantino quindi tornava nuovamente nell'esposizione delle collezioni tra l'altro con il pregevole plastico, opera dell'arch. Italo Gismondi, della basilica della Natività di Betlemme, edificata nel 330 proprio da Costantino e dalla madre Elena[32] (***fig.*** 7).

Circa dieci anni dopo, con l'inaugurazione del Museo della Civiltà Romana che in realtà avrebbe dovuto essere quella Mostra della Romanità mai realizzata in cui sarebbe stato formalmente eternato il concetto della Terza Roma fascista, nella nuova temperie storica successiva alla seconda guerra mondiale si verificava di fatto l'oblio dell'idea di Roma come forza costruttiva del futuro. Ciò è chiaramente percepibile nell'esposizione delle opere e nel catalogo stesso. Annullata la "Roma Sabauda e Littoria", continuava tuttavia ad esistere una successione tra la "Roma di Cesare" e la "Roma Cristiana".

Infatti tutti i riferimenti al passato fascista e ad un presente proiettato verso il futuro venivano cancellati, mantenendo tuttavia in modo molto marcato ancora una volta l'idea della continuità tra Roma antica ed il Cattolicesimo romano. Negli anni del Bimillenario augusteo era stato possibile rimarcare una linea di continuità tra Augusto, il Cristianesimo ed il Fascismo ma tale linea decadeva dopo la fine del secondo conflitto mondiale, con esiti che naturalmente riguardavano

---

[31] Giulio Quirino Giglioli, *Introduzione*, in *Museo dell'Impero Romano. Catalogo. Supplemento al Catalogo della Mostra Augustea della Romanità*, Roma, 1943, III-XVI ed in particolare XIII e XVI per le citazioni.

[32] *Museo dell'Impero Romano*, cit., 76, n. 32.

anche il legame tra Augusto ed il Cristianesimo. Si consideri ad esempio la presenza – non più ripetuta – nella Sala dedicata ad Augusto nella Mostra Augustea della Romanità, della grande stele luminosa recante le parole del Vangelo di San Luca, 2, 1-14, disposte a formare una croce (***fig.* 8**), oppure la presenza dell'altare dell'*Ara Coeli*, spostato dalla Sala di Augusto a quella del Cristianesimo nel Museo della Civiltà Romana[33] (cfr. ***fig.* 6**). Ambedue le disposizioni avevano lo scopo di raccordare l'Impero pagano con il Cristianesimo e tuttavia le diverse scelte allestitive susseguitesi nel tempo sono significative della mutata temperie storica e di un modificato rapporto con Roma antica, secondo cui una Terza Roma attuale non era più configurabile, con il conseguente stemperamento dei legami prima fortemente rimarcati tra il fondatore dell'Impero antico ed il Cristianesimo.

Nel Museo della Civiltà Romana, inaugurato nel 1952 e definitivamente nel 1955, ed articolato su di un percorso prima storico e poi tematico, dopo la Sala XIV *Imperatori da Macrino a Giustiniano*, in cui campeggiano le immagini di Costantino e le testimonianze ad egli relative, si giunge alla Sala XV *Il Cristianesimo*. In questa Sala (***fig.* 9**), situata al termine del percorso cronologico, la Chiesa di Roma viene proposta quale esito naturale e spontaneo dell'antichità classica e quindi la Sala si trova ad avere concettualmente la funzione di cerniera tra Impero e Cristianesimo, oltre che praticamente quella di collegamento tra due differenti percorsi museali, lo storico ed il tematico.

L'impianto della Sala, totalmente diverso da quello degli altri ambienti, ha come suo punto focale la grande croce già presente nella Sala XXV della Mostra Augustea della Romanità con, accanto, l'imponente sarcofago in porfido di Costanza[34]. È interessante notare come uno degli elementi simbolici conservati dagli anni '30 ad oggi sia proprio la croce, oggetto che ha sempre fortemente caratterizzato il culto di Costantino e ad esso consente un richiamo pressoché univoco, per dirla con una fortunata espressione di Vincenzo Aiello "*è frutto di una sorta di commistione fra apoteosi imperiale e canonizzazione, una apoteosi cristiana*"[35].

Tale elemento cultuale trovava la sua ragion d'essere anche nella figura e nell'opera di Ambrogio, autore dopo la morte di Teodosio nel

---

[33] *Museo della Civiltà Romana. Catalogo*, 3ª ed., Roma, 1982, 127, n. 40.
[34] *Ibidem*, 126-127, n. 39.
[35] V. Aiello, *Il mito di Costantino*, cit.

395 del *De obitu Theodosii* composto per rafforzare attraverso la figura di Costantino, che egli colloca in cielo, le scelte dinastiche del defunto imperatore, i cui giovani figli Arcadio e Onorio erano ancora *principes pueri*. Teodosio infatti nell'orazione funebre viene fatto risiedere in cielo insieme a Costantino, primo imperatore cristiano: "[...] *sebbene a Costantino la grazia del battesimo* (ma Ambrogio non specifica in quale forma, *n.d.A.*) *abbia rimesso tutti i peccati solo in punto di morte, tuttavia, siccome fu il primo imperatore a credere e lasciò dopo di sé ai suoi successori l'eredità della fede, ottenne un posto degno dell'insigne suo merito* [...]"[36].

L'*hereditas fidei,* come pure l'*inventio crucis* ad opera di Elena, di cui Ambrogio parla nei passi successivi (41-51), assicurava a Costantino in modo inequivocabile la protezione divina, rafforzando sempre di più il concetto dell'unione tra Impero e Cristianesimo, tradizione ed innovazione, nonostante le voci di dissenso, alcune delle quali giunte fino a noi. Zosimo (IV 59, 2) ad esempio attribuisce alla svolta cristiana impressa a partire da Costantino l'origine di ogni male: "*Allora Teodosio disse che sullo stato gravavano le spese relative ai sacrifici e alle cerimonie: egli voleva eliminarle, poiché non condivideva quanto veniva fatto e, d'altra parte, le esigenze dell'esercito richiedevano più denaro.* [...] *per questo allora, cessando i sacrifici rituali ed essendo trascurata ogni altra cerimonia tradizionale, l'impero romano si indebolì a poco a poco e divenne dimora dei barbari o, addirittura, completamente privato di abitanti, si ridusse in una condizione tale che non è possibile riconoscere neppure i luoghi in cui si trovavano le città*"[37].

La tradizione codificata da Ambrogio infine prevalse ed anzi vive ancora fino ad oggi, costituendo uno dei temi ricorrenti maggiormente caratterizzanti l'intera vicenda costantiniana, anche se, come scrive Giuliano Crifò: "*Sarà infine un vescovo ariano, Eusebio di Nicomedia, a battezzare in punto di morte Costantino. Il quale dunque, nonostante pur esplicite dichiarazioni, non era cristiano, prima di farsi ariano* [...] *e apparirà, nella valutazione di S. Gerolamo, come un eretico*"[38].

---

[36] Traduzione italiana *ibidem*.

[37] Traduzione italiana di Fabrizio Conca in Idem (a cura di), *Zosimo. Storia nuova*, Milano, 2007, 493.

[38] Giuliano Crifò, *Costantino, una metafora tradotta in realtà, alla prova della storia*, *D@S*, 2, 2003.

Tornando al Museo della Civiltà Romana ed alla Sala XV *Il Cristianesimo*, si deve osservare come la sua planimetria si ispiri ad un impianto basilicale, confermando ancora una volta la scelta concettuale di base, che ha voluto trasporre nel nuovo Museo lo stesso impianto che la Sala aveva nella Mostra Augustea della Romanità, adoperando finanche quasi le stesse parole per descriverla: "*Il disegno della sala, pur senza riprodurre fedelmente le linee di una basilica, ha voluto tuttavia creare un ambiente* [*di carattere mistico,*] *consono al soggetto che la sala stessa deve illustrare*"[39].

Molte sono le opere esposte che si ricollegano a Costantino, ma soprattutto si evidenziano i temi collegati alla battaglia di Ponte Milvio – anche rivisitata in versione veterotestamentaria[40] – ed al tema dell'"editto di Milano". Si riprendono insomma concetti già presenti nel 1937 ma ritenuti validi anche nella mutata temperie politica e culturale del dopoguerra. La medesima frase ricorre infatti nei diversi cataloghi del 1938, del 1943 e del 1982: "*E Cristianesimo e Romanità finiscono, nel tramonto dell'Impero, per costituire un elemento solo di resistenza contro la pressione dei barbari: i quali là dove abbracceranno la fede di Cristo più facilmente e più rapidamente raccoglieranno l'eredità di Roma, tramandandone la luce di civiltà alle generazioni successive*"[41].

Con tale frase mi pare che si possa chiudere questa riflessione su tradizione ed innovazione tra antichità classica e Cristianesimo, di cui la figura di Costantino per molti aspetti controversa è tuttavia emblematica. La particolare valenza che una parte delle fonti ha voluto attribuire alla persona di questo imperatore ne ha fatto in antico un simbolo talmente forte e carico di significati da essere ripreso anche in epoca contemporanea, perpetuandone così la memoria nel modo in cui tali fonti avevano voluto imporla, identificando i concetti di Romanità e Cristianità, Impero e Chiesa, antichità classica e Cristianesimo quali indispensabili modelli per tramandare la missione universale di Roma.

---

[39] *Museo della Civiltà Romana*, cit., 119, tra parentesi quadre riporto le parole presenti nel testo del catalogo della Mostra Augustea della Romanità omesse nel catalogo del Museo della Civiltà Romana.

[40] *Ibidem*, 133, n. 73. Si tratta del calco di un sarcofago salonitano di IV sec. d.C. in cui è rappresentata la scena del passaggio del Mar Rosso che richiama simbolicamente la vittoria di Costantino a Ponte Milvio.

[41] R. Vighi, C. Caprino (a cura di), *Mostra Augustea della Romanità*, I, cit., 389; *Museo dell'Impero Romano*, cit., 68; *Museo della Civiltà Romana*, cit., 118-119.

DIDASCALIE

Fig. 1. Costantino riceve la visione della croce. Particolare dal bassorilievo di Publio Morbiducci *La storia di Roma attraverso le opere edizie*, 1939. Roma, EUR, Palazzo degli Uffici.

Fig. 2. Mostra Augustea della Romanità, Sala XXV *Il Cristianesimo*.

Fig. 3. Ricostruzione del labaro costantiniano esposto nella Mostra Augustea della Romanità all'interno della Sala XXV *Il Cristianesimo*.

Fig. 4. Plastico ricostruttivo in scala 1:20 dell'arco di Costantino, già esposto nella Mostra Augustea della Romanità all'interno della Sala XXIV *La difesa dell'Impero* ed ora esposto nel Museo della Civiltà Romana all'interno della Sala XIV *Imperatori da Macrino a Giustiniano*.

Fig. 5. Arcieri ausiliari dell'esercito di Costantino identificati da H. P. L'Orange come "*guerrieri etiopici*". Particolare dal calco del rilievo dell'arco di Costantino illustrante la battaglia di Ponte Milvio, già esposto nella Mostra Augustea della Romanità all'interno della Sala XXIV *La difesa dell'Impero* ed ora esposto nel Museo della Civiltà Romana all'interno della Sala XIV *Imperatori da Macrino a Giustiniano*.

Fig. 6. Calco dell'altare di S. Maria in *Ara Coeli* illustrante la visione della Madonna con il Bambino Gesù da parte di Augusto, già esposto nella Mostra Augustea della Romanità all'interno della Sala X *Augusto* ed ora esposto nel Museo della Civiltà Romana all'interno della Sala XV *Il Cristianesimo*.

Fig. 7. Plastico ricostruttivo in scala 1:100 della basilica della Natività di Betlemme, opera dell'arch. Italo Gismondi, già esposto nella Mostra Augustea della Romanità all'interno della Sala XXV, successivamente nel Museo dell'Impero Romano all'interno della Sezione VII ed infine nel Museo della Civiltà Romana all'interno della Sala XV.

Fig. 8. Mostra Augustea della Romanità, Sala X *Augusto*. Particolare della grande stele luminosa recante, a formare una croce, le parole della traduzione latina del Vangelo di San Luca relative alla nascita di Cristo durante il principato di Augusto.

Fig. 9. Museo della Civiltà Romana, Sala XV *Il Cristianesimo*.

Fig. 1

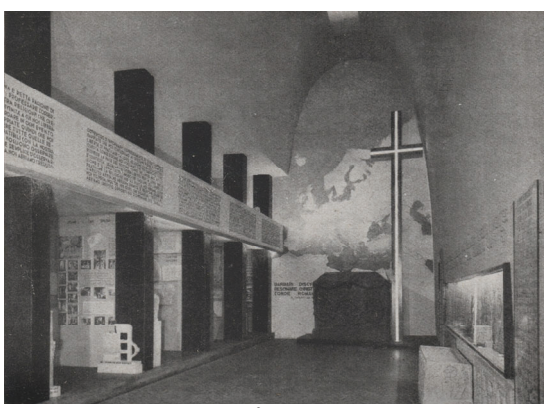

Fig. 2

Fig. 4

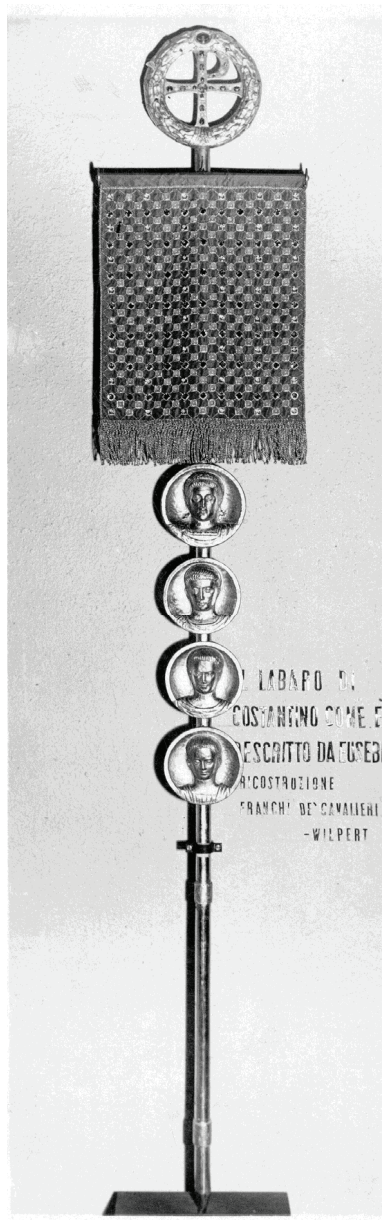

Fig. 3

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 125-136

THE AGES OF ROME IN *HISTORIA AUGUSTA*

Claudiu-Costel LUCA*
(Centre for Classical and Christian Studies, Faculty of History,
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

Keywords: *chronology, the 4th century, the ages of Rome,* Historia Augusta, *the ages of Roman history, the biological conception of history*.

Abstract: ***The ages of Rome in* Historia Augusta**. *The present paper analyses the way in which the anonymous author of the imperial biography collection, known under the conventional name of* Historia Augusta *took over, adapted and developed the biological conception of the history of Rome. The comparative analysis with similar approaches from the classical and late Antiquity (Seneca the Elder, Florus, Ammianus Marcellinus) highlighted the existence of an original Latin historiographic model, adapted and systematically, completely and exclusively applied to the Roman history. In* Historia Augusta*, the metaphorical analogy of the ages of Rome represents a useful tool for asserting the permanent revival of the Roman power, in a specific context - the political, religious and moral crisis of the 4th century. The manner in which the anonymous biographer presented the chronological carvings and the fact that he uses similar expressions to Seneca the Elder prove the close relationship between his approach and that of the rhetor. However, the view of the anonymous is not devoid of originality. The rapid succession of the development and decline periods triggered by destiny, the interfering of some secondary topics, such as the good and evil emperors of the past or the shipwreck, but also the personification of the Roman state by attributing specific feelings to the human being differentiate the approach of the anonymous biographer from that of the previous authors.*

Cuvinte-cheie: *cronologie*, *secolul al IV-lea*, Historia Augusta, *vârstele istoriei romane*, *concepţia biologică asupra istoriei*.

Rezumat: ***Vârstele Romei în* Historia Augusta**. *Lucrarea tratează maniera în care autorul anonim al colecţiei de biografii imperiale, cunoscută sub numele convenţional de* Historia Augusta *a preluat, adaptat şi dezvoltat concepţia biologică asupra istoriei Romei. Analiza comparativă cu abordări similare din Antichitatea clasică şi târzie (Seneca cel Bătrân, Florus, Ammianus Marcellinus) a evidenţiat existenţa unui model istoriografic latin original, adaptat şi aplicat în*

* luca_claudiu2000@yahoo.com

mod sistematic, complet şi exclusiv istoriei romane. În Historia Augusta*, analogia metaforică a vârstelor Romei este un instrument util pentru afirmarea permanentei revigorări a puterii romane, într-un context specific – criza politică, religioasă şi morală a secolului al IV-lea. Maniera în care biograful anonim a trasat decupajele cronologice şi faptul că acesta foloseşte expresii similare cu cele ale lui Seneca cel Bătrân dovedesc relaţia foarte apropiată dintre abordarea sa şi cea a retorului. Cu toate acestea, viziunea anonimului nu este lipsită de originalitate. Succesiunea rapidă a perioadelor de dezvoltare şi de declin determinată de destin, interferarea unor teme secundare, precum cea a împăraţilor buni şi răi din trecut sau cea a naufragiului, dar şi personificarea statului roman prin atribuirea unor sentimente specifice fiinţei umane diferenţiază abordarea biografului anonim de cele precedente.*

The transformations specific to the late antiquity presented specific implications for the identity of Rome. Following the establishment of the tetrarchy, the emperors abandoned their usual residence and therefore the *Vrbs* lost its status as single capital[1]. The patronage of the sovereigns led to new imperial residences and encouraged the ambitions of Constantinople, the senatorial aristocracy in Rome being forced to accept the change of power towards the new administrative centres and to compete for appointments and influence with the local elites. The new geostrategic architecture gave the senate in Rome the opportunity to get away from the shadow of the sovereign and to recover a part of the public prominence and visibility. At the same time, the illustrious representatives of the Latin pagan culture understood that they had to defend the privileged status and the supremacy of the old capital, invoking the traditions, customs, morality and the ancestral cults[2]. This is why in the pagan writings from the Latin culture of the late antiquity – *Panegyrici Latini*, the *breviaria* of Sextus Aurelius Victor, Flavius Eutropius, Rufus Festus and Pseudo-Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus's *Res gestae*, *Historia Augusta* and others – the idea of *Roma aeterna* is omnipresent, the old capital being praised as *patria communis*[3], the most

[1] Mark Humphries, *Emperors, Usurpers, and the City of Rome*, in Johannes Wienand (ed.), *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford, 2015, 1556.

[2] François Paschoud, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma, 1967, 23.

[3] Andreea Pellizzari, *Roma communis nostra patria est. Costanti e variabili del patriottismo romano nei secoli dell'impero*, *AAT*, 133-134, 2000, 3-41.

significant cultural, political and religious centre, as a symbol that guaranteed the existence, power and unity of the Roman Empire[4].

In this context, especially in the works belonging to the different historiographical species, there are various attempts to periodize the history of Rome. Their study led us to identify some various types of chronologies and subjective, anachronic or even utopian periodization, through which the old capital is constantly preserved in the centre of history: the succession of governmental forms, "the biological" history, the cyclical history, the utopian history, the moral history and others. Starting from these observations, the current paper analyses the way in which the anonymous writer of the imperial biography collection, known under the conventional name of *Historia Augusta*, took over, adapted and developed the biological conception of the history of Rome.

In order to understand the meaning of this approach, we took into account the fact that in many of the writings belonging to late antiquity the placing of the events in time or the historians' connections to past events are not neutral. Unlike modern historians, the purpose of the chronologies proposed by the Latin pagan authors of the 4th century is not related to the exact time placement of the historic events and processes or to their definite assessment. On the contrary, the periodisation of the Roman history is full of metaphors and it represents a useful tool in achieving a certain purpose[5]. We shall therefore track the historical context and the factors that determined the development of the biological conception of the Roman history, the literary and cultural traditions from which the author claims, the stages and the separation criteria, the chronological carvings made by him, as well as the philosophical, political, moral or religious resorts that substantiated such an approach.

The complexity of this paper imposed a thorough research of the text and the comparative analysis with similar approaches to the

---

[4] Andrea Balbo, *Some Thoughts on the Image of Rome in Late Antique Authors: Ausonius, Symmachus, the Panegyrists*, *Horizons*, VIII/1, 2017, 28.

[5] Ecaterina Lung, *Chronology and Its Role in the Historical Works of Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in Ecaterina Lung, Étienne Bourdon, Christopher Heath, Laurence Shee, Cecile Vallée (eds.), *Time and Culture/Temps et culture. Selected papers presented at the International Society for Cultural History (ISCH) Conference organised in September 2015 at the University of Bucharest*, Bucureşti, 2017, 41.

classical and late antiquity, in order to highlight the convergent and divergent elements regarding the genesis, development, take over, transformation and application of this periodisation.

The biological vision on history represents a doctrine of old tradition based on the observation that between the successive evolutional stages of a state (foundation, development, climax, decline) and the ones specific to the human being (*infantia*, *pueritia*, *adulescentia*, *iuuentus*, *senectus*) some parallels can be made[6]. In universal historiography, the topic was approached in a sequential manner[7], but following the publication of the pioneer studies belonging to Reinhard Häussler[8], the subject generated more ample discussions and therefore *Lebensaltervergleich* imposed itself in the classical studies as a technical concept, used in order to present the comparison between the historical periods of a nation and the human ages, even beyond the German speaking countries[9].

---

[6] Jean Beranger, *L'expression du pouvoir suprême dans l'*Histoire Auguste, *BHAC 1971*, Bonn, 1974, 26-27.

[7] Alfred Klotz, *Das Geschichtswerk des Älteren Seneca*, *RhM*, 56, 1901, 429-442; Werner Hartke, *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin, 1951, 393-402; C. Tibiletti, *Il proemio di Floro, Seneca il Retore e Tertulliano*, *Convivium*, 27, 1959, 339-343; Will Richter, *Römische Zeitgeschichte und innere Emigration*, *Gymnasium*, 68, 1961, 268-315.

[8] Reinhard Häussler, *Von Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs*, *Hermes*, 92, 1964, 313-341; idem, *Neues zum spätrömisehen Lebensaltervergleich*, in *Actes du VIIe Congrès de la F.I.A.E.C.*, 2, 1983, Budapest, 183-191.

[9] Michel Ruch, *La thème de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, de Caton à Floros*, in *ANRW*, I/2, 1972, 827-841; Alexander Damandt, *Metaphern Für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München, 1978, 36-45; Robert Turcan, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'histoire*, in *Da Roma alla Terza Roma. Seminario internazionale di studi storici, Roma, 21-23 aprile 1981. Relazioni e communicazioni*, 1, Università di Roma, 1981, 7-30; Narciso Santos Yanguas, *La concepción de la historia de Roma como sucesión de edades en los historiadores latinos*, *CFC(L)*, XVII, 1981-1982, 173-184; José Miguel Alonso-Nunez, *The ages of Rome*, Amsterdam, 1982; Claudia Facchini Tosi, *Il Proemio di Floro. La struttura concettuale e formale*, Bologna, 1991, 33-40; idem, in Anneo Floro, *Storia di Roma. La prima e la seconda età*, introduzione, texto e commento a cura di Claudia Facchini Tosi, Bologna, 1998; François Paschoud, *Une réponse païenne au providentialisme chrétien*, *CRAI*, 145/1, 2001, 335-346; idem, in *Histoire Auguste*, V/2, *Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin*, texte établi, traduit et commenté par François Paschoud, Paris, 2001, 69; Giovanbattista Galdi, *Der Lebensaltervergleich. Neue Beobachtungen zu einem alten Bild*, *Hermes*, 137, 2009, 403-424; Therese Führer, *Erneuerung im Alter: Augustins aetates-Lehre*, in *Alters-*

Many researchers who studied this topic considered that the division of the historical time in eras, the biomorphic or anthropomorphic analogy of the world, of the states or of the nations represented old preoccupations whose prominent roots and models are to be found in the Greek literature, at authors such as Hesiod[10], Isocrates[11], Plato[12], Aristotle[13], and Polybius[14]. In our opinion, the propagation of these ideas represented only the starting point of a paradigm proper to the Roman culture, which led to the development of an original historiographic model, adapted and applied systematically, complete and exclusively to the Roman history.

The crystallisation of the Latin historiographic model was favoured by the roman's tendency to personify and interpret the phenomena subject to evolution according to the laws of life and especially to the old tradition of using age groups in the social and judicial practice. The diversity of the sources and the inconsistency regarding the number, specific names and the lengths of different age categories only allow for a general classification. Usually, *infantia* (1-7 years old), *pueritia* (7-14 years old) and *adulescentia* (14-25 years old) are seen as precursors of *iuuentus* (25-45 years old), the latter being immediately followed by *senectus* (45-60 years old). Sometimes, *senectus* is comprised of two phases: *gravitas*, between 45-60 years old, and *senium*, after the age of 60. Beyond all this, we keep in mind that in the Roman society the most significant age limits were: 14 – which marked the great transition from *pueritia* to *adulescentia* and which allowed

zäsuren Zeit und Lebensalter Literatur, Theologie und Geschichte, Berlin, 2012, 261-268; Nelu Zugravu, *Augustus în scrierile antice târzii (cu privire specială asupra breviariilor istoriografice)*, *Pontica*, XLVII, 2014, 47-88.

[10] Bodo Gatz, *Weltalter, Goldene Zeit Und Sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967, 144; Bernhard Reischl, *Reflexe griechischer Kulturentstehungslehren bei augusteischen Dichtern*, München, 1976, 1; Wolfram Ax, *Dikaiarchs* Bios Hellados *und Varros* De vita populi Romani, *RhM*, 143, 2000, 345.

[11] Isocrat., *Areopag*., 14; Sergio Cecchi, *La paideia ateniese: dalle orazioni di Isocrate*, 1961, Loescher, 10; Wilhelm Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa*, *Klio*, 21, 1927, 352-354.

[12] Plat., *Rep*., 4, 427e; David G. Hale, *The body politic: A political metaphor in Renaissance English literature*, Den Haag, 1971, 20; László Havas, *Asinius Pollio and the fall of the Roman Republic*, *ACD*, 16, 1980, 29-30.

[13] Arist., *Pol*. I, 1, 1253a, 20; V, 3, 1302b, 34; Eckart Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, 1980, 56.

[14] Polyb., VI, 38, 22; Garry W. Trompf, *The idea of historical recurrence in Western thought, from antiquity to the reformation*, Berkeley, 1979, 188.

the Roman citizen to wear the *toga uirilis*, 45 – which delimited *adulescentia* from *iuuentus*, marking the end of the active military service and 60, following which the individual had no military obligation whatsoever, since this stage was associated with the deterioration of the health condition as well as physical and mental disability[15].

The context in which Latin authors began to look for the distant origins of decline, voicing the ideas that would underlie the biological conception of Roman history was the era of the civil wars, marked by the stopping of the territorial expansion and the degradation of the republican institutions. Under these uncertain surroundings, the roman's conviction that they represented a young and active nation was replaced by the one that Rome surpassed the height of existence and that it was leading towards its old age[16]. In the Latin pagan cultural environment, the biological analogy of *populus Romanus* or of *res publica Romana* appears at Cato, in *Origines*[17], and at Cicero, in *De re publica*[18], being subsequently developed by Velleius Paterculus, in *Historia Romana*[19]. However, the systematic and complete application of this theory belongs only to four authors: Seneca the Elder, in a lost writing, fragmentary preserved in Lactantius's *Divinae Institutiones*[20], at Florus, in *Epitome de Tito Livio*[21], at Ammianus Marcellinus, in *Res gestae*[22], and *Historia Augusta*[23].

Historia Augusta represents a collection of biographies of the sovereigns from the 2nd and the 3rd century, from Hadrianus (117-138) to Numerianus (283-284), from which the ones belonging to the prin-

---

[15] Dan Şlusanski, *Le vocabulaire latin des* gradus aetatum, *Revue roumaine de linguistique*, XIX, 1974, 570-571.

[16] Paul Jal, *La guerre civile à Rome*, Paris, 1963, 243-245.

[17] Cato, *Orig*., fr. 69; Vell., I, 7, 4: *Ego, pace diligentiae Catonis dixerim, uix crediderim tam mature tantam urbem creavisse, floruisse, concidisse, resurrexisse*.

[18] Cic., *Rep*., II, 3 and 21; André Chastagnol, in *Histoire Auguste. Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles*, édition bilingue latin-français, traduction du latin par André Chastagnol, Paris, 1994, 1135-1137.

[19] Vell., II, 11, 3: *Quippe intra duodecim ferme annos huius temporis consules fuere Metelli aut censores aut triumpharunt amplius duodecies, ut appareat, quemadmodum urbium imperiorumque, ita gentium nunc florere fortunam, nunc senescere, nunc interire*.

[20] Lac., *Inst*., VII, 15, 14-17.

[21] Flor., I, *prooem*., 4-8.

[22] Amm., XIV, 6, 3-6.

[23] *SHA*, *Car*., II, 1 – III, 7.

ces between 244-260 are missing (Philippus Arabs, Decius, Trebonianus Gallus)[24]. Although there are also other opinions, the majority of the researchers consider that despite the six biographies mentioned in the text, the paper was written by only one author in the last decade of the 4th century. The partisan attitude of the anonymous biographer, the vague, allusive and sometimes even obscure message, which hides repressed attitudes, hidden intentions and prudence, does not cross out the value of the paper. The biographer's membership to the senatorial environments which militated for a consequent monarchism and for the recognition of the Senate's traditional duties is proved by the requirements referring to the joint collaboration with the principles and inviolability of the senatorial class, by the requests regarding the regaining of the Senate's lost dignities through its involvement in designating the emperors and in the delegation of "constitutional" powers (*tribunicia potestas*, *imperium*), by dividing the emperors into *boni* or *mali*, according to their politics in relationship to the aristocracy and the senate, as well as by sentencing the emperors who had practiced an oppressive fiscal policy[25].

The fragment in which the anonymous author develops the biological conception is part of preface of the last biography – *Vita Cari, Carini et Numeriani*[26]. Taking into account the fact that in a previous passage the anonymous biographer expressed his intention of not going beyond this period, the decision of sharing his reflections about the general evolution of Roman history at the end of the collection seems extremely natural[27].

The first part of Carus's biography (282-283) represents an unusually long introduction, whose purpose is to correlate the general evolution with the particular situation of Probus's death, stressing the connection between of tragic event and the succession of good and

---

[24] Vladimir Iliescu, *Studiu introductiv*, in *Istoria augustă*, translated by David Popescu, Constantin Drăgulescu, Bucureşti, 1971, 8.

[25] Nelu Zugravu, *Studiu introductiv*, in Festus, *Breviarium rerum gestarum populi Romani. Scurtă istorie a poporului roman, editio bilinguis*, Nelu Zugravu, Marius Alexianu, Roxana Curcă (eds.), Iaşi, 2003, 81.

[26] *SHA*, *Car.*, II, 1 – III, 7 (The translations of the Latin words and expressions follow the edition: *The Scriptores Historiae Augustae*, I-III, with an English translation by David Magie, Cambridge-London, 1993).

[27] *SHA*, *Quadr. Tyr.*, XIV, 10: *Supersunt mihi Carus, Carinus et Numerianus nam Diocletianus et qui secuntur stilo maiore dicendi sunt*.

bad periods that are to be presented[28]. The period between Valerianus's reign (253-260) and the death of Probus (282) is presented using a series of antithesis circumscribed to the vicissitudes determined by destiny: *ad summum evehi – ad minima retrahi*, *erecta – adflicta*, *tempestate aliqua – felicitate variata*. Following the introduction of the idiosyncratic analogy of the Roman state – *omnia prope passa esset quae patitur in homine uno mortalitas* – the antithesis continues by evoking the *diversitas malorum* from the period prior to Aurelianus's reign and the "unbroken felicity" (*secura continuata felicitate mansura*) in which leadership was provided by Probus[29].

The decline caused by Probus's death is associated with the theme of the shipwreck, with the despair and fear regarding the emperors of the past (Domitianus, Vitellius and Nero)[30] and the personification of the Roman state by attributing human feelings prefigures the metaphorical analogy of the ages of Rome (*aetates Romae*)[31].

The biological conception on Roman history is predominant in the writings of the times from Romulus to Augustus. In this context, the anonymous biographer chooses to adapt and instrumentalize in his personal manner the metaphorical analogy of the ages of Rome, under the form of a rapid succession of the development and decline periods. Therefore, during the time of the monarchy – wrote the anonymous biographer – the happy times during Romulus[32] and Numa[33] were interrupted by "the evil ways of the monarch" (*tempestatem de moribus regiis*) Tarquinius Superbus[34]. The era of the Early Republic was prosperous but the Gallic invasion brought Rome "on the verge of perishing like in a shipwreck" (*sed quasi quodam mersa naufra-*

---

[28] *SHA*, *Car.*, I, 1: *Fato rem publicam regi eamque nunc ad summum evehi, nunc ad minima retrahi Probi mors satis prodidit*.

[29] *SHA*, *Car.*, I, 2.

[30] *SHA*, *Car.*, I, 3.

[31] *SHA*, *Car.*, I, 4.

[32] *SHA*, *Car.*, II, 2: *et, ut a Romulo incipiam, vero patre ac parente rei p., quae illius felicitas fuit, qui fundavit, constituit roboravitque rem p. atque unus omnium conditorum perfectam urbem reliquit!*

[33] *SHA*, *Car.*, II, 3: *quid deinde Numam loquar, qui frementem bellis et gravidam triumphis civitatem religione munivit?*

[34] *SHA*, *Car.*, II, 4: *Viguit igitur usque ad Tarquinii Superbi tempora nostra res p., sed passa, tempestatem de moribus regiis non sine gravi exitio semet ulta est*.

gio)[35]. After a stage of complete recovery, Romulus's citadel was again afraid that it was going to perish during the wars with Pyrrhus or those with the Punics[36]. The defeat of Carthage allowed the romans to expand over sees, but his happy stage was interrupted by social unrest and civil wars[37]. Finally, Augustus managed to put an end to the conflicts and to ensure internal order, but with the price of losing his freedom – *libertas*[38].

From a structural point of view, the anonymous biographer divided the historical evolution of Rome from its foundation to the establishment of the imperial monarchy into distinct stages, similar to the human life and he attributed them historical timeframes that he assessed in his own manner. The rapid succession of the stages makes their division not very clear, but the vocabulary used allows the identification of the following chronological carvings: *childhood*, described thy the phrase: *fundauit, constituit, roborauitque res publica*, with reference to Romulus, coincides with the period of the monarchy *usque ad Tarquinii Superbi tempora*; *adolescence*, introduced using the verb *adolevit*, is comprised of the period of the Early Republic and up to the Gallic invasion, in 390 B.C. (*usque ad tempora Gallicani belli*); *youth*, suggested by the verb *crevit*, starts with the defeat of Carthage, in 146 B.C.; *old age*, designated by the verb *consenuit*, begins with the civil wars and leads up to Augustus's era (*usque ad Augustum*).

Comparing the stages presented by other authors, we noticed numerous similitudes between the pattern of the anonymous biographer and that of Seneca the Elder. The first similarity takes into ac-

---

[35] *SHA*, *Car*., II, 5: *adolevit deinde usque ad tempora Gallicani belli, sed quasi quodam mersa naufragio capta praeter arcem urbe plus prope mali sensit quam timebant boni*.

[36] *SHA*, *Car*., II, 6: *reddidit se deinde in integrum, sed eo usque gravata est Punicis bellis ac terrore Pyrrhi, ut mortalitatis mala praecordiorum timore sentiret*.

[37] *SHA*, *Car*., III, 1: *Crevit deinde uicta Carthagine trans maria missis imperiis, sed socialibus adfecta discordiis extenuato felicitatis sensu usque ad Augustum bellis civilibus, adfecta consenuit*.

[38] *SHA*, *Car*., III, 1: *per Augustum deinde reparata, si reparata dici potest, libertate deposita*; Moisés Antiqueira, Si reparata dici potest libertate deposita. *Augusto e a decadência de Roma na* História Augusta (Si reparata dici potest libertate deposita: *Augustus and the decadence of Rome in the* Historia Augusta), in Breno Battistin Sebastiani, Fernando Rodrigues Jr., Bárbara da Costa e Silva (eds.) *Problemas de Historiografia Helenística*, Coimbra, 2019, 186.

count the childhood age, associated with the regal period, since the author of the imperial biography collection chooses to follow the e-xample of the rhetor and to divide the first stage into two temporal sections – the first one presents the reign of Romulus and the second one the reign of the other kings. Another similarity is the fact that the young age of Rome starts with the defeat of Carthage in 146 B.C. Another common element is the fact that in *Historia Augusta* and in the text attributed to the rhetor, the old age of Rome begins with the civil wars, whereas Florus and Ammianus do not even mention them, preferring to speak about the establishment of the imperial monarchy[39].

The very close relationship between the pattern implemented in *The royal history* and that of Seneca the Rhetorician also clearly appears from the fact that the anonymous biographer uses expressions similar to those of the rhetor. Therefore, *uicta Carthagine* from *Historia Augusta* corresponds with *sublata Carthagine* from Seneca's variant. In the same sense, *trans maria missis imperiis* is similar to *in totum orbem terra marique porrexit*, *bellis ciuilibus adfecta* finds its correspondence in *bellis lacerata ciuilibus*; the phrase *socialibus affecta discordiis* is similar to *intestino malo pressa*, whereas the expression *libertate deposita* has the same meaning as *amissa libertate*.

From an ideological perspective, the approach of the anonymous biographer presents the great advantage that it eliminates the main problem of the organic pattern – the biological death – which corresponds in the scheme of the age analogy with the disappearance of the Roman state[40]. This is why in the approach of the anonymous, the old age is not followed by the crash of the Roman power, but by a new period of prosperity (*effloruit*), which starts with Augustus's reign[41]. Regarding the same matter, the anonymous writer grows both towards the approach of Seneca the Rhetorician, for whom Augustus's reign represented *cvasi altera infantia*[42], and towards that of Florus,

---

[39] Amm., XIV, 6, 4.

[40] Cic., *Rep.*, III, 34: *debet enim constituta sic esse civitas, ut aeterna sit. Itaque nullus interitus est rei publicae naturalis ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, verum etiam optanda persaepe. Civitas autem cum tollitur, deletur, extinguitur, simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat et concidat.*

[41] *SHA*, *Car.*, III, 1.

[42] Lact., *Inst.*, VII, 15, 16.

who exploited the idea of restoring the youth (*reddita iuuentute reuiruit*) during Trajan's time[43]. In his turn, Ammianus projected the image of the old age for an indefinite period, in which the emperors inherited a *Vrbs uenerabilis* which was getting close to the old age[44].

In the context of the 4th Christian century, the metamorphosis applied to the biological scheme in *Historia Augusta* opposes the pre and post-Constantinian Christian eschatology – which presented the idea of the disappearance of the old capital – to the optimist vision of the Eternal City, which, as it did numerous times in the past, was to evade the laws of inescapable collapse, and its misfortunes will make it able to be reborn and become much stronger. Although in clear discrepancy with the specific realities of the late antiquity, this optimistic perspective would be perpetuated in much more dramatic circumstances from the beginning of the 5th Christian century, in the poem of Rutilius Namatianus, according to which *ordo renascendi est crescere posse malis*[45].

Therefore, the anonymous biographer developed a metaphorical analogy of the ages of Rome in a systematic and complete manner, relating the historical evolution of Rome to all the phases of human life. Although the correspondence between the historical eras and the human development stages is explicit or at least suggested, the historical events taking place in natural order, the possibility of the disappearance of Rome is excluded. The comparison therefore becomes a useful tool in achieving a predilect purpose – the assertion of the permanent revival of the Roman power, in a specific context – the political, religious and moral crisis of the 4th century.

The biological conception predominates in the approach of the anonymous writer only in the early description from Romulus to Augustus, and the stages used by the anonymous writer are as following: childhood (753-510 B.C.), adolescence (510-146 B.C.), youth (146-27 B.C.) and old age, which starts from the instauration of the imperial monarchy and lasts until Diocletianus's period. The structure of the metaphorical analogy, the presentation of the chronological carvings

---

43 Flor., I, *prooem.*, 8: *A Caesare Augusto in saeculum nostrum haud multo minus anni ducenti, quibus inertia Caesarum quasi consenuit atque decoxit, nisi quod sub Traiano principe movit lacertos et praeter spem omnium senectus imperii quasi reddita iuventute reviruit.*

44 Amm., XIV, 6, 5.

45 Rut. Nam., *De reditu suo*, I, 140.

and the numerous similarities of expression lead to the conclusion that the approach of the anonymous biographer is tributary to the text attributed to Seneca the Elder. At the old age of Rome, the anonymous biographer approaches the metaphorical analogy of ages, preferring the cyclic evolution perspective of the imperial monarchy, therefore ensuring the continuous revival of the Roman power. From an ideological perspective, such an approach presents the great advantage of eliminating the main flow of the organic pattern – the biological death – which would correspond, when it comes to the age scheme, with the disappearance of the Roman state. Analysed according to the context of the 4th Christian century, the perspective of the anonymous opposes the pre and post-Constantinian Christian eschatology – which presented the idea of the disappearance of the old capital – to the optimist vision of the Eternal City, that will always evade the laws of inescapable collapse.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 137-155

LA REINTERPRETAZIONE AGOSTINIANA DEL *BELLUM IUSTUM*

Laura MARZO*
(Centre for Classical and Christian Studies, Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași – Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: bellum iustum*, Augustine, justice, Roman law, legitimate defense.*

Abstract: ***The Augustinian reinterpretation of* bellum iustum**. *The present paper aims to construe the position of Augustine of Hippo regarding one of the founding elements of the Roman* res publica*, that is the close combination of justice and war. After briefly explaining the main positions of scholars about the interpretation of the Augustinian just war's theory, the paper will examine the definitions of just war, formulated by Cicero and Livy, highlighting the connection between their theories and the ancient practices of Roman law. It will thus be possible to notice, through textual comparisons, the lines of discontinuity between the two classical authors and Augustine and above all the innovative vision of the bishop of Hippo.Ultimately, the paper will demonstrate how the conceptual principles of the just war are reinterpreted within a perspective of Christian eschatology by Augustine: the revenge of the* iniuria *suffered and the legitimate defense no longer receive, as in the classical thought, a legal validity, linked to compliance with the procedures of Roman law; however, they constitute instruments which fall within the divine providential order and transcend the limits of temporal law.*

Cuvinte-cheie: bellum iustum*, Augustin, dreptate, lege romană, legitimă apărare.*

Rezumat: ***Reinterpretarea augustiniană a lui* bellum iustum**. *Lucrarea de față își propune să interpreteze poziția lui Augustin de Hippo față de unul dintre elementele fondatoare ale lui* res publica *romane, anume strânsa legătură dintre dreptate și război. După o scurtă prezentare a principalelor poziții formulate de savanți în interpretarea teoriei augustiniene a războiului, lucrarea va examina definițiile așa-numitului război drept formulate de Cicero și Titus Livius, subliniind legătura dintre teoriile lor și practicile antice ale dreptului roman. Astfel vor putea fi subliniate, prin comparații textuale, liniile de discontinuitate dintre cei doi autori clasici și Augustin și, mai presus de toate, viziunea inovatoa-*

* laura.marzo@uniba.it

re a episcopului de Hippo. În cele din urmă, lucrarea va demonstra modul în care principiile conceptuale ale războiului drept sunt reinterpretate în cheie creștină de către Augustin: răzbunarea jignirii suferite și apărarea legitimă nu mai primesc, ca în gândirea clasică, o valabilitate juridică, legată de conformitatea cu procedurile dreptului roman, ci ele constituie instrumente care se încadrează în ordinea providențială divină și depășesc limitele dreptului temporal.

La vasta tematica della guerra e del suo fondamento ideologico nel mondo antico ha sempre destato grande interesse negli studiosi contemporanei, che, proponendo diverse prospettive disciplinari e animando un intenso dibattito critico mirato a indagare quali siano le condizioni della legittimità di un conflitto bellico, hanno individuato in Agostino d'Ippona il teorizzatore del concetto di *bellum iustum* nella tradizione cristiana e il più influente teologo sul pensiero cattolico *de bello*[1].

In sede preliminare, è opportuno constatare che l'ampia letteratura critica sul *bellum iustum* agostiniano prende le mosse, in modo unanime, da una considerazione apparentemente paradossale: sebbene siano oramai storiograficamente indiscusse la portata del contributo teorico di Agostino e la sua determinante influenza anche nel successivo dibattito dottrinale sulla legittimità della guerra, l'Ipponate, contrariamente ad altri temi, non affronta una trattazione organica *de bello*; in aggiunta alla mancanza di sistematicità letteraria, bisogna rilevare che il numero dei *loci* in cui il vescovo di Ippona espone la sua posizione sulla guerra giusta è davvero esiguo rispetto alla vastità della sua produzione. Infatti, solamente in sei passi, di cui tre sono contenuti nella *summa* del *De civitate Dei*, due nelle *Quaestiones in Heptateuchum* e uno all'interno del *Contra Faustum Manichaeum,* è presente

[1] I principali studi che hanno riconosciuto in Agostino il teorizzatore della dottrina cristiana del *bellum iustum*, evidenziando come il suo contributo speculativo sia stato il più influente, in rapporto a quello degli altri Padri della Chiesa, nel successivo dibattito cristiano sulla liceità della guerra, sono: Roland H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Evalutation*, New York, 1960, 85-100; Hugh T. McElwain, *St. Augustine's Doctrine on War in relation to Earlier Ecclesiastical Writers: A Comparative Analysis*, Chicago, 1973; William R. Stevenson, *Christian Love and Just War: Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, Macon (GA), 1987; Alan J. Watt, *Which Approach? Late Twentieth-Century Interpretations of Augustine's Views on War*, *Journal of Church and State*, 46/I, 2004, 99-113. Un'utile guida alla vasta bibliografia sul tema del *bellum iustum* agostiniano è fornita da: Michael Farrell, *Modern Just War Theory: A Guide to Research*, Lahnam-Toronto, 2013, 155-185.

il sintagma *bellum iustum*[2]. Proprio in questo scarso dato numerico delle occorrenze del *bellum iustum* si dispiegano tutte le potenzialità delle prospettive di ricerca e del carattere aperto che il tema offre: in base alla chiave di lettura e all'approccio ad opere così differenti per destinazione, occasione di composizione e scopi letterari, è possibile tenere desta l'attenzione verso una tematica molto complessa e articolata, come quella della guerra, che richiede una costante riflessione critica, anche in termini etici, sulle sue intrinseche cause.

In relazione, dunque, alla selezione delle fonti e ai diversi aspetti ideologici posti in risalto, gli studiosi hanno perseguito filoni tematici eterogenei che, oltre a mettere in luce quali siano gli elementi costitutivi del *bellum iustum*, ne hanno indagato soprattutto l'evoluzione semantica: in tal senso, un fondamentale apporto è stato fornito dalle ricerche che, fondate su un metodo comparativo e retrospettivo, hanno posto in correlazione le dottrine agostiniane con quelle del *maître à penser* della guerra nel mondo classico-pagano, Cicerone. A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, difatti, numerosi contributi, soprattutto di ambito anglofono, convergono nel riconoscere il debito agostiniano nei confronti della formulazione ciceroniana del *bellum iustum* e, allo stesso tempo, gli elementi innovativi della riflessione speculativa di Agostino in chiave escatologico-cristiana[3]. Un nutrito gruppo di specialisti si è, invece, soffermato sull'influenza e sulle ricezione della teoria agostiniana del *bellum iustum* nei secoli successivi: ad esempio, Frederick H. Russell e Jonathan Barnes hanno posto in

---

[2] Aug., *Civ.*, IV, 15; XIX, 7; 15; *Quaest. Hept.*, IV, 44; VI, 10; *C. Faust.*, XXII, 74-75.

[3] Tra i principali contributi che si sono occupati dell'analisi comparativa tra Cicerone e Agostino in merito alla teoria del *bellum iustum*, riconoscendo sia l'importanza delle formulazioni tulliane nello sviluppo della posizione bellico-politica di Agostino sia l'innovativa reinterpretazione cristiana del concetto di guerra giusta in Agostino, cfr.: Herbert A. Deane, *The Political and the Social Ideas of St. Augustine*, New York, 1963, 215 e ss.; Albert Marrin (ed. by), *War and the Christian Conscience*, Chicago, 1971, 52 e ss.; Robert A. Markus, *Saint Augustine's Views on the "Just War"*, in W. J. Sheils (ed. by), *The Church and War. Papers read at the twenty-first summer meeting and the twenty-second winter meeting of the ecclesiastical history society*, London, 1983, 2-14; Douglas S. Bax, *From Costantine to Calvin: The Doctrine of the Just War*, in C. Villa-Vicenzio (ed. by), *Theology and Violence: The South African Debate*, Kentwood, 1987, 147-171; Paul Ramsey, *The Just War according to Augustine*, in J. B. Elshtain (ed. by), *Just War Theory*, New York, 1992, 8-22; John M. Mattox, *St. Augustine and the Theory of Just War*, London, 2006; *Idem*, *The Just war Tradition in Late Antiquity and the Middle Ages*, in L. May (ed. by), *The Cambridge Handbook to Just War*, Cambridge, 2018, 13-32.

evidenza quegli aspetti costitutivi del *bellum iustum* agostiniano che sono diventati *fons et origo* delle dottrine medievali *de bello*[4]; sulla medesima linea di ricerca, James Johnson, Paul Ramsey e, più recentemente, Ubaldo Staico e Giovanni Filoramo hanno concordemente sostenuto che nessun altro intellettuale, all'infuori di Agostino, abbia mai influito così tanto sul successivo pensiero occidentale *de bello*, al punto da condizionare le riflessioni sulla relazione tra giustizia e guerra sino all'età moderna avanzata[5]. Un altro filone di ricerca particolarmente fecondo è incentrato sull'esame delle finalità della guerra giusta, il cui obiettivo ultimo consiste nella garanzia della pace (intesa in senso temporale): è così emerso dagli studi di Ortega, Langan, Piétri, Lenihan fino a quelli più recenti di Goisis, Cavalcanti e Fumagalli, come Agostino, riformulando semanticamente il concetto di *pax* temporale, indispensabile per l'ordine politico e per il benessere della *societas* romana, giunga a rifondare la teoria del *bellum iustum*[6].

---

[4] Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975; Jonathan Barnes, *The Just War*, in N. Kretzmann et al., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, 771-784.

[5] James T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*, Princeton, 1981, *passim*; Paul Ramsey, *op. cit.*, 8-22; Ubaldo Staico, *La guerra giusta. Fine di un'ideologia?*, Roma, 2006, 23-25; Giovanni Filoramo, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Roma-Bari, 2007, 166, in cui lo studioso scrive che la teoria agostiniana del *bellum iustum* «sta alla base di tutte le riflessioni successive su questa controversa concezione». Sulla stessa linea di ricerca, si segnala che, soprattutto in ambito anglofono, le interpretazioni degli studiosi si sono spinte a rintracciare l'eco delle speculazioni agostiniane sulla guerra giusta fino ai giorni nostri: in particolare, volumi miscellanei di taglio sociologico hanno rapportato le motivazioni per le quali Agostino legittima un intervento bellico alle giustificazioni ideologiche delle contemporanee "missioni di pace" occidentali. Tra la più recente bibliografia su questa lettura "attualizzante" del *bellum iustum* agostiniano, cfr. Craig J. N. De Paulo, Patrick A. Messina, Daniel P. Tompkins, *Augustinian Just War Theory and the Wars in Afghanistan and Iraq: Confessions, Contentions and the Lust for Power*, New York, 2011.

[6] Juan Fernando Ortega, *La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano*, *CHD*, 20, 1965, 5-35; John Langan, *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, *The Journal of Religious Ethics,* 12/1, 1984, 19-38; Charles Piétri, *Saint Augustine et la guerre*, *Les Quattre Fleuves*, 19, 1985, 5-8; David A. Lenihan, *The Just War Theory in the Work of Saint Augustine*, *AugStud*, 19, 1988, 37-70; Giuseppe Goisis, *La guerra, la pace e la città di Dio*, in L. Perissinotto (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Roma, 2000, 159-184; Elena Cavalcanti, *La cosiddetta "guerra giusta" nel* De Civitate Dei *di Agostino*, *CrSt*, 25, 2004, 25-57; Mariateresa Fumagalli, *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyla*, Roma-Bari, 2006, 26 e ss. Come evidenzia la Fumagalli, la riformulazione della teoria del *bellum iustum* si

Alla luce delle più recenti risultanze, emerge come il tema del *bellum iustum* consenta di mettere in luce alcune interessanti differenze speculative tra antichità classica e tarda antichità cristiana in merito a uno degli elementi fondativi della *res publica* romana, ossia lo stretto binomio tra *iustitia* e *bellum*, e faccia, di conseguenza, affiorare la distanza che intercorre tra questi due sistemi di pensiero in riferimento all'interpretazione etica del concetto di giustizia e della sua applicazione storica, socio-politica e bellica. Poste queste premesse, il presente contributo intende analizzare alcuni dei più significativi paralleli testuali tra Cicerone e Agostino e proporre raffronti tra Tito Livio e l'Ipponate: i contributi che hanno vagliato la presenza e l'uso delle citazioni liviane in Agostino suggeriscono, infatti, delle indagini più analitiche, finora poco approfondite, sulle divergenze concettuali tra i due autori riguardo al tema della guerra giusta[7].

La prevalente attenzione critica verso la teoria ciceroniana della guerra giusta rispetto alle enunciazioni liviane sul medesimo concetto è motivata dal fatto che la più completa definizione di *bellum iustum* è tramandata nel *De Officiis* ed arricchita poi nel *De re publica*: in queste opere l'Arpinate asserisce che un conflitto bellico, per essere dichiarato giusto (ove per "giusto" si intende sia legittimo sia giustificato), doveva essere *denuntiatum et indictum*, ossia pubblicamente dichiarato, e doveva essere mosso da legittima difesa, come risposta militare ad un'aggressione territoriale da parte degli *hostes*, o come recupero di una *res* indebitamente sottratta o, infine, come vendetta di un torto subìto[8]. Tale articolata definizione, per le sue implicazioni speculative,

---

fonderebbe, pertanto, sul principio etico della «guerra che ha di mira la pace» (Mariateresa Fumagalli, *op. cit.*, 26).

[7] Gli studi di taglio comparativo che hanno proposto dei raffronti tra Livio e Agostino sono, infatti, principalmente incentrati su una lettura storico-filologica, volta a rintracciare sia le loro divergenze sulla concezione storico-politico dell'impero romano e sia la selezione e il conseguente uso che Agostino fa dell'ampio materiale storiografico liviano. Sulle citazioni agostiniane di Livio e sulle modalità con le quali Agostino adopera la fonte liviana, si veda l'ancora fondamentale lavoro di Harald Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, I, *Testimonia*, Göteborg, 1967, 195-206; II, *Augustine's Attitude*, Göteborg, 1967, 650-666.

[8] Tra le più rilevanti definizioni ciceroniane di *bellum iustum*, si ricordano i seguenti passi: Cic., *Off.,* I, 11, 36: *potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit aut indictum*; *Rep.*, II, 17, 31: *ut omne bellum, quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium iudicaretur*; *Rep.* III, 23, 35 (tramandato da Isid., *Orig.*, XVIII, 1, 2-3): *Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. Nam extra <quam> ulciscendi*

merita alcune osservazioni: in primo luogo, Cicerone, affermando che una guerra giusta dovesse prima essere pubblicamente indetta, offre una lettura giuridica della liceità della guerra, che richiama esplicitamente le modalità pubbliche di indizione dello stato di guerra proprie del diritto romano. Tali modalità sono fondate sulle antiche pratiche rituali della *rerum repetitio* e dell'*indictio belli* e rimandano, dunque, all'osservanza delle procedure giuridico-religiose sancite dallo *ius fetiale* in relazione ad un *bellum externum* (ossia ad un intervento bellico contro un *hostis publicus* – straniero ed invasore)[9].

Tito Livio, in diversi passi della sua opera, adoperando il medesimo lessico ciceroniano, condivide *in toto* tale formulazione teorica e, in aggiunta, descrive con dovizia di particolari la prassi rituale-procedurale della dichiarazione di guerra, ricordandone anche il formulario arcaico recitato dal sacerdote feziale (*pater patratus*) in qualità di *publicus nuntius* del popolo romano[10]. Lo storico patavino pone poi

---

aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest... Nullum bellum iustum habeatur nisi denuntiatum, nisi nisi denuntiatum, nisi dictum, nisi de repetitis rebus.

[9] L'articolato rituale feziale della dichiarazione di guerra prevedeva che si richiedesse formalmente la riparazione del danno mediante la *rerum repetitio*, poi, decorso il termine previsto per l'eventuale risarcimento, si procedeva con la dichiarazione di guerra dopo aver motivato, davanti agli uomini e agli dei, una causa legittima del conflitto fondata sulla qualificazione di *iniustus* del popolo contro cui i feziali stavano agendo: al termine del rituale, il popolo nemico diveniva un legittimo *hostis publicus*. Sulla descrizione del rituale feziale della dichiarazione di guerra, si vedano, tra la più recente bibliografia: Giovanni Turelli, Audi Iuppiter. *Il collegio dei feziali nell'esperienza giuridica romana*, Milano, 2011; Maria Floriana Cursi, Bellum iustum *tra rito e* iustae causae belli, *Index*, 42, 2014, 569-585.

[10] Liv., I, 32, 5-14. Si precisa che non tutti i romanisti sono concordi nel ritenere che la testimonianza liviana corrisponda *de facto* agli antichi *verba* feziali per l'indizione della guerra. La formula liviana è giudicata un'invenzione tarda da: Kurt Latte, *Religiöse Begriffe im frührömischen Recht*, *SZ*, 67, 1950, 56; Robert M. Ogilvie, *A Commentary on Livy*, Oxford, 1965, 127 e ss. La posizione di Ogilvie è considerata, però, «insostenibile» da Bernardo Albanese, *"Res repetere" e "bellum indicere" nel rito feziale (Liv. 1,32,5-14)*, in *Annali Seminario Giuridico Università Palermo*, 46, 2000, 47. Argomentazioni a favore dell'attendibilità del passo liviano sono, invece, proposte da: André Magdelain, *Quirinus et le droit* (spolia opima, ius fetiale, ius Quiritium), in idem, Ius, Imperium, Auctoritas. *Études de droit romain*, Rome, 1990, 246 e n. 75 con ampia bibliografia; Karl Heinz Ziegler, *Das Völkerrecht der römischen Republik*, in *ANRW*, I/2, 1972, 103 e n. 293; Jean Louis Ferrary, *'Ius fetiale' et diplomatie*, in E. Frézouls, A. Jacquemin (edd.), *Les relations internationales. Actes du Colloque de Strasbourg (15-17 juin 1993)*, Paris, 1995, 419-422; Mario Bretone, *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Roma-Bari, 1998, 53 e ss.

enfasi, oltre che sulla necessità di una *iusta causa belli* che legittimasse il ricorso alle armi, anche sul *mos belli*, ossia sulle modalità regolari con cui doveva essere condotto il *bellum iustum*, il quale consisteva in uno scontro frontale in campo aperto, a cui non dovevano fare seguito scorrerie né saccheggi[11]. Tale importante precisazione sulle legittime modalità di una guerra viene esplicitata in occasione della narrazione del conflitto bellico contro Veio, combattuto in età monarchica: Livio, infatti, descrivendo mediante una costruzione antitetica cosa non sia classificabile come *bellum iustum*, condanna la violazione territoriale del *limes* romano ad opera dei Veienti, che assume i connotati di un'azione di saccheggio non conforme al regolare *mos belli*[12].

Il biasimo liviano nei confronti di un atto bellico illegittimo, che si configura come una depredazione nettamente contraria alla corretta prassi giuridica romana, viene del tutto sovvertito da Agostino, il quale, invece, in una cornice letteraria esegetica e profondamente mutata rispetto all'impianto classico-pagano della storiografia liviana, si esprime in termini opposti riguardo alle giuste modalità del *mos belli* e rifonda in chiave provvidenziale la *iusta causa belli*. In un passo del sesto libro delle *Quaestiones in Heptateuchum*, il vescovo di Ippona, infatti, formula una definizione teorica del *bellum iustum* che si discosta in modo netto dalla precisazione liviana sull'assenza di scorrerie nella conduzione di una guerra giusta: commentando l'episodio veterotestamentario della presa della città di Ai da parte del profeta Giosuè, Agostino giustifica il ricorso ad un'azione non regolare, come l'imboscata ordita per la conquista della città, in quanto rispecchiava il disegno provvidenziale divino[13].

---

[11] Per le modalità belliche descritte da Livio, per le quali il *bellum iustum* consiste in un conflitto condotto in modo dichiarato in campo aperto e senza scorrerie, cfr.: Ilaria Ramelli, *Il concetto di* iure caesus *e la sua corrispondenza con quello di* bellum iustum, in M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milano, 2002, 16; Renato Del Ponte, Bellum iustum *e* bellum nefandum *nella tradizione romana*, in A. Del Ponte (a cura di), Centrum Latinitatis Europae. *Atti dei Convegni Internazionali (Genova 2014-2015)*, Genova, 2016, 32 e ss.

[12] Liv., I, 15: *(Veientes) in fines Romanos excucurrerunt, populabundi magis quam iusti more belli.*

[13] Aug., *Quaest. Hept.*, VI, 10: *Quod Deus iubet loquens ad Iesum, ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus, hinc admonemur non iniuste fieri ab his qui iustum bellum gerunt... Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad iustitiam interest.*

Nel racconto biblico, infatti, il profeta Giosuè, seguendo i suggerimenti divini, ordinò che trentamila guerrieri si nascondessero alle spalle della città e si recò con tutto il resto del suo popolo davanti alle mura di Ai: nel momento in cui l'esercito nemico uscì dalle roccaforti per inseguire il popolo eletto, Giosuè guidò la ritirata nel deserto e lasciò che Ai, rimasta incustodita, fosse presa con le armi dai soldati nascosti al di fuori delle mura[14]. Il *Doctor Gratiae*, fornendo delucidazioni sulla corretta interpretazione della frase biblica *pone insidias urbi post eam* (*Gs* 8, 2), intende spiegare come non vi fosse contraddizione tra l'imboscata tesa da Giosuè (*insidiae*), azione di per sé ingiusta, e il fatto che Giosuè avesse agito secondo il perentorio suggerimento di Dio, a cui, essendo giustizia immortale e perfetta, non può appartenere l'ingiustizia. Agostino sostiene con convinzione che l'imboscata ordita dal profeta non debba essere ritenuta ingiusta e scorretta (*non iniuste fieri*), dato che essa è stata congegnata e condotta all'interno di una guerra giusta (*iustum bellum gerunt*), suggerita e voluta da Dio.

A tal proposito, del tutto condivisibile è la chiave di lettura dell'episodio dell'imboscata di Giosuè fornita dal romanista Antonello Calore: l'attributo *iustum* della guerra «giustificherebbe qualsiasi azione, perché ciò che interessa è il raggiungimento del fine: la giustizia» e, pertanto, quando «l'agire è "giusto" non ha importanza se la giustizia sia raggiunta con una *aperta pugna* o con un tranello (*insidiae*)»[15]. La proposizione *nihil ad iustitiam interest* conferma tale proposta interpretativa, anteponendo chiaramente ciò che è insieme causa prima e fine ultimo per cui si combatte, la *iustitia*, alle modalità con cui si combatte (*utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat*). Tramite questa anteposizione, che consacra la preminenza della legge divina e della sua giustizia ontologicamente perfetta, il totale ribaltamento della concezione liviana del legittimo *mos belli* e dell'intrinseca giustizia dell'azione punitiva del *bellum iustum* romano raggiunge il suo culmine: nell'ottica agostiniana, dunque, le modalità con cui si conduce un'azione bellica competono agli uomini, ma è la giustizia divina, espres-

[14] *Gs* 8, 1-27. Sull'interpretazione di questo passo, cfr. Agostino, *Questioni su Giosuè. Locuzioni e questioni sull'Ettateuco*, II, intr. di A. Pollastri, note di L. Carrozzi e A. Pollastri, trad. it. di L. Carrozzi, Roma, 1997, 1119-1124.

[15] Antonello Calore, *Agostino e la teoria della "guerra giusta" (A proposito di Qu. 6,10),* in A. A. Cassi (a cura di), *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell'esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, Brescia, 2009, 19.

sione del sommo bene e della volontà di Dio, che legittima l'essenza e l'esistenza stesse della guerra priva di *iniquitas*[16].

Nel medesimo passo Agostino, dopo aver esposto e chiarito il carattere intrinsecamente giusto della guerra mossa da Giosuè per la conquista di Ai, si sposta, con un interessante cambio di registro, dall'episodio particolare al modello teorico del *bellum iustum*, fornendone una definizione generale: le guerre giuste sono quelle che vendicano dei torti, qualora una nazione o una città, che deve essere investita dalla guerra, abbia trascurato di punire l'ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente[17]. La definizione agostiniana, per le implicazioni teoretiche e per le reminiscenze classico-giuridiche di cui è plausibilmente latrice, è stata oggetto di numerose indagini critiche, che costituiscono un singolare caso storiografico, contraddistinto dalla commistione di studi giuridici, pertinenti al diritto romano, e ipotesi storico-filologiche. In particolare, l'interpretazione dell'affermazione *quae* [= *bella*] *ulciscuntur iniurias*, letta alla luce delle due esemplificazioni successive, quali la mancata punizione dell'offesa e la non restituzione del maltolto da parte dell'aggressore, ha originato un acceso dibattito tra i romanisti, i quali hanno rintracciato in questa definizione agostiniana una ripresa, anche se non esplicitamente citata come in altri *loci* della produzione dell'Ipponate, di Cicerone e dei suoi principi giuridici del *bellum iustum*[18]. Secondo numerosi specialisti di diritto romano, in questa proposizione Agostino formulerebbe un implicito richiamo classico-giuridico, che

[16] Aug., *Quaest. Hept.*, VI, 10: *Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas*. Tale affermazione rappresenta un'esplicita citazione della Lettera ai Romani di Paolo (*Rm* 9, 14), dalla quale affiora l'identificazione tra giustizia e bene supremo del *Sommo Ens*. Su Dio come "sommo bene" a cui è estranea l'ingiustizia, cfr. anche Aug., *Nat. bon.*, 1.

[17] Aug., *Quaest. Hept.*, VI, 10: *Iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est. Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas* (Rm, 9, 14) *et novit quid cuique fieri debeat. In quo bello ductor exercitus vel ipse populus, non tam auctor belli, quam minister iudicandus est*.

[18] In particolare, sarebbe implicitamente ripresa la definizione ciceroniana del *bellum iustum* contenuta nel frammento perduto di Cic., *Rep.,* III, 23, 35 e tramandata da Isid., *Orig*., XVIII, 1, 2. Sul dibattito scaturito tra i romanisti, si rimanda a Antonello Calore, *op. cit*., 19-20 e n. 27, che ben illustra le posizioni dei principali studiosi sulle differenti interpretazioni della definizione agostiniana e del suo collegamento con i principi del *bellum iustum* ciceroniano.

consentirebbe di collegare la vendetta dell'*iniuria* a uno specifico rito dello *ius fetiale*, quale la *rerum repetitio*, che, con delle notevoli varianti cronologiche, fu un passaggio rituale obbligato per l'indizione pubblica della guerra giusta tanto nell'ordinamento monarchico, tramandato da Livio, quanto nel sistema repubblicano, descritto da Cicerone[19].

Questa fervente discussione critica è sorta nel più ampio ambito della *vexata quaestio* della prevalenza, nel pensiero ciceroniano, degli aspetti sostanziali, ossia legati alle cause per le quali aveva origine un conflitto, in relazione alle *iustae causae bellorum*, oppure di quelli giuridico-formali, ossia legati alle procedure giuridico-religiose sancite dallo *ius fetiale*. Sono in tal modo sorti due opposti filoni interpretativi, che hanno sostenuto la preminenza nelle teorie politico-belliche tulliane dei requisiti sostanziali (in base ai quali Cicerone sarebbe il teorico delle *iustae causae belli*, ricercando le motivazioni che legittimavano l'indizione di un conflitto)[20], oppure di quelli formali (secondo i quali la dottrina ciceroniana sulla guerra sarebbe principalmente fondata sull'osservanza delle procedure feziali del diritto romano)[21].

Ciò che sembrerebbe essere una *querelle* relegata al mondo giuridico antico, propria dei romanisti, ha, in realtà, delle forti connessioni con l'interpretazione del pensiero agostiniano sul *bellum iustum*. A titolo esemplificativo, si ricorda che i sostenitori della preminenza dei presupposti sostanziali hanno tratto un utile supporto concettuale dai contributi di Italo Lana: lo studioso, infatti, illustrando la concezione ciceroniana del trinomio *pax/libertas/securitas* ed evidenziando il de-

---

[19] Sulle variazioni della *rerum repetitio* descritte da Cicerone e da Livio, cfr. Adalberto Giovannini, *Le droit féciale et la déclaration de guerre de Rome à Carthage en 218 avant J. C.*, *Athenaeum*, 88, 2000, 86-93; Francesco Sini, Ut iustum conciperetur bellum: *guerra "giusta" e sistema giuridico-religioso romano*, in A. Calore (a cura di), *"Guerra giusta"? La metamorfosi di un concetto unico*, Milano, 2003, 31-76; Antonello Calore, *Forme giuridiche del* bellum iustum, Milano, 2003, 172-185.

[20] Tra i maggiori sostenitori dell'orientamento politico-sostanziale del *bellum iustum*, si vedano: Sigrid Albert, Bellum iustum. *Die Theorie des "gerechten Kriegers" und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit*, Kallmünz, 1980; Silvia Clavadetscher-Thürlemann,Pólemos díkaios *und* bellum iustum. *Versuch einer Ideengeschichte,* Zürich, 1985; M. Mantovani, Bellum iustum. *Die Idee des gerechten Kriegers in der römischen Kaiserzeit*, Bern-Frankfurt, 1990.

[21] Tra i maggiori sostenitori dell'orientamento giuridico-formale, si vedano: Luigi Loreto, *Il* bellum iustum *e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Napoli, 2001; Antonello Calore, *op. cit.*

bito di Cicerone nei confronti del paradigma aristotelico del *dikaios polemos* (δίκαιος πόλεμος)[22], ha messo in luce come per Cicerone la guerra rappresenti una *extrema ratio*, la cui precipua funzione è strumentale alla resa dei popoli, alla supremazia romana e alla realizzazione (che, da un punto di vista storico, non ebbe mai luogo) della *pax* universale[23]. Inoltre, Lana precisa come la «vicenda intellettuale» di Cicerone fu analoga agli altri due eminenti irenologi del pensiero antico, Aristotele e Agostino[24]. Posta questa sintetica premessa sull'intersezione tra i contemporanei studi giuridici e l'interpretazione dell'eziologia cristiana di Agostino sul *bellum iustum*, alcuni esperti di romanistica appartenenti al filone politico-sostanziale (tra cui il principale esponente e punto di riferimento per i successivi approfondimenti è stato Frederick H. Russell), non negando il richiamo ai principi giuridici ciceroniani nei passi agostiniani, individuano già nell'Arpinate l'ideatore del concetto di guerra "eticamente" giusta e non riscontrano differenze di carattere sostanziale tra i due testi[25]. In linea con Russell, anche Mantovani, Siebenborn e Ziegler non hanno ravvisato cambiamenti politico-sostanziali tra Cicerone e Agostino in merito alla centralità, anche in termini etici, delle *iustae causae belli*[26].

Per quanto concerne il filone opposto, basato sulla preminenza degli aspetti giuridico-formali della guerra, centrale è stata l'interpretazione del termine *iustum* come attributo di conformità al diritto e, perseguendo questa linea interpretativa, numerosi studiosi hanno raffrontato alcuni punti-chiave della concezione pagana della guerra con

---

[22] Arist. *Pol.*, I, 8, 1256b, 23-27. Si precisa che, secondo il celebre predicato aristotelico del δίκαιος πόλεμος, sono esclusivamente tre le motivazioni che legittimano una guerra, rendendola "giusta": 1) quando essa è difensiva, 2) quando è condotta negli interessi degli assoggettati, 3) quando riduce in schiavitù i *Bárbaroi*. Tra la bibliografia più recente, cfr.: Emanuele Stolfi, Stasis, polemos *e* dikaios polemos. *Immagini del fenomeno bellico e nozione di "guerra giusta" nella Grecia antica*, in M. A. Fino (a cura di), *Diritti di guerra. Atti del Convegno Internazionale sul* bellum iustum, Roma, 2012, 23-65.

[23] Italo Lana, *Studi sull'idea della pace nel mondo antico*, *MAT*, 13, 1989, 31-32.

[24] Idem, *La concezione ciceroniana della pace*, in *Ciceroniana*, VII, 1990, 59.

[25] Russell è stato uno dei più convinti sostenitori di questa tesi: Frederick H. Russell, s.v. *Guerra*, in L. Alici, A. Pieretti (a cura di), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma, 2007, 804, in cui lo studioso scrive in modo netto che la formula agostiniana del *bellum iustum* sarebbe semplicemente «adattata da Cicerone».

[26] M. Mantovani, *op. cit.*, 89; E. Siebenborn, Bellum iustum. *Spät- und nachantike Positionem*, *AU*, 34/I, 1991, 75-77; Karl Heinz Ziegler, *Völkerrechtsgeschichte*, München, 1994, 75.

il pensiero cristiano agostiniano. Luigi Loreto, il quale, con il suo contributo monografico sulla teoria ciceroniana del *bellum iustum* ha dato origine a un acceso dibattito dottrinale[27], sostiene che il sintagma *bellum iustum* non riveste il significato di "guerra giusta" in senso sostanziale e moderno fino a Agostino, concludendo, quindi, che solo con l'Ipponate la riflessione sulla guerra nel mondo romano venga incentrata maggiormente sulle *iustae causae belli*, le quali dovevano essere conformi a criteri etico-cristiani[28]. Inoltre, Loreto, non condividendo la lettura dei romanisti del filone sostanziale, è giunto a sostenere che la definizione agostiniana del *bellum iustum*, tratta dal sesto libro delle *Quaestiones in Heptateuchum*, costituisca «una crasi ideologica degli elementi della concezione ciceroniana», che comporterebbe «un radicale cambiamento qualitativo» e, conseguentemente, uno «slittamento semantico ontologicamente essenziale»[29]. In linea con Loreto, sulla base del confronto etimologico dei termini *ius*, *iustus* e *iustitia*, Natale Rampazzo ha evidenziato come, nel momento dell'indizione di un conflitto bellico nella prassi giuridica romano-pagana, alla *iustitia* sarebbe affidata la conformità dell'azione bellica a criteri etici stabiliti *a posteriori*[30]; lo studioso, in aggiunta, precisa che la contrapposizione tra cultura pagana e cultura cristiana sarebbe alla base dell'introduzione dell'indagine etica sulle ragioni della guerra e trova in Agostino il suo primo teorizzatore[31].

Senza addentrarsi nei tecnicismi giuridici, non pertinenti a questa trattazione, è, però, opportuno osservare come il Loreto abbia so-

---

[27] Il contributo di Loreto ha, infatti, dato impulso a un orientamento dottrinale di romanisti che, orientati dalle teorie da lui proposte, hanno sostenuto la preminenza degli aspetti formali, legati alla procedura feziale, nel pensiero ciceroniano del *bellum iustum*. Loreto, infatti, asserisce che nella concezione ciceroniana del *bellum iustum* sia estranea la nozione sostanziale di *iusta causa* in senso giuridico, ma sia da ricondurre solo a un piano propagandistico. Per motivare le sue ipotesi, Loreto ha adoperato un metodo filologico e ha analizzato un frammento perduto del *De republica* di Cicerone (III, 23, 35), ricostruito sulla base della citazione presente nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (*Orig*., XVIII, 1, 2): nella versione tràdita del passo, Loreto espunge la frase *nam extra ulscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri istum nullum potest*, che è relativa alle cause sostanziali della guerra, negandone la paternità tulliana, ma considerandola un'interpolazione di Isidoro di Siviglia. Cfr. Luigi Loreto, *op. cit*., 28-32.

[28] *Ibidem*, 38.

[29] *Ibidem*, 101-102.

[30] Natale Rampazzo, Iustitia *e* bellum. *Prospettive storiografiche sulla guerra nella Repubblica romana*, Napoli, 2012, 15.

[31] *Ibidem*, 95.

stenuto la sua discorde posizione ponendo enfasi su uno "slittamento" del pensiero agostiniano in senso semantico ed ontologico: spogliando le teorie postulate da Loreto e rinvigorite da Rampazzo dal loro apporto marcatamente giuridico, è possibile cogliere spunto per approfondire la riflessione sul mutamento del significato etico di "giustizia" e mettere in luce come essa venga differentemente declinata da Cicerone e Agostino. Mentre per l'Arpinate la *iustitia* concorre a giustificare un'azione bellica *a posteriori*, per Agostino la *iustitia*, essendo una *virtus* cristiana, è una *conditio sine qua non* che interviene *a priori*, senza la quale non può essere indetta né condotta nessuna guerra che possa definirsi "giusta"[32]. Il *Doctor Gratiae*, dunque, opera una trasposizione semantica, in chiave provvidenziale, della nozione di giustizia che legittima le modalità e le finalità della guerra: per apportare tale inversione speculativa, riprende in chiave retrospettiva i concetti della sfera politico-giuridica del *bellum iustum* formulati dall'Arpinate, inserendoli nella sua rilettura escatologica della storia dell'umanità e caricandoli di un nuovo senso etico-cristiano.

Alla luce di questo rinnovato significato attribuito alla giustizia, bisogna, dunque, constatare come la relazione tra *ius* e *iustitia* sia completamente riformulata da Agostino, in quanto il diritto naturale risulta essere subordinato al diritto divino, il quale è il principio primo che imprime negli uomini la *forma iustitiae*, rendendo giuste le loro azioni[33]. Considerando, pertanto, questa subordinazione gerarchica dello *ius fori* rispetto allo *ius coeli*, è necessario evitare l'equivoco di considerare il vescovo di Ippona alla stregua di un giurista in senso stretto, quando, dal momento che, in realtà, Agostino non ha affrontato un'organica trattazione *de iure* e *de bello* e ha, invece, riposto attenzione nel diritto temporale solo in un'ottica escatologica di subordinazione alla legge eterna[34]. Preme sottolineare che, al contrario, l'Ippo-

[32] Sulle differenti interpretazioni della concezione della giustizia nella sfera socio-politico proposte da Cicerone e Agostino, tra la vasta letteratura critica sul tema, si vedano i più recenti contributi di: Robert D. Dyson, *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, London-New York, 2005, 8-88; Dean Hammer, *Roman Political Thought. From Cicero to Augustine*, Cambridge, 2014, 382-425; Teresa Delgado, John Doody, Kim Paffenroth (ed. by), *Augustine and Social Justice*, London, 2015, 1-48.

[33] Tra i numerosi passi agostiniani che mettono in luce la subordinazione del diritto naturale a quello divino, cfr. Aug., *Conf.*, III, 7, 13; *Trin.*, VIII, 6, 9; *Ep.* 157, 3, 15; *Serm. dom.*, II, 9, 32.

[34] Per una puntuale analisi sia dell'interpretazione teologica agostiniana del diritto naturale e della sua origine dalla legge eterna sia della gerarchia instaurata

nate nega il valore "in sé" delle leggi temporali, riconoscendone solo il carattere necessario e utilitario e demistificando *tout court* l'autorità che i pagani conferivano al diritto sulla base della loro fallace pretesa che fosse giusto: pertanto, nella visione agostiniana, il diritto temporale è solo un insieme di consuetudini, di usi fattuali e di pratiche giudiziarie ben lontane dalla vera giustizia eterna[35]. Per tale ragione, in linea con Michel Villey, è possibile asserire che lo scopo precipuo di Agostino consiste nel negare al diritto temporale e, quindi, anche a quello romano, «quell'aureola di giustizia che gli conferiva, agli occhi dei pagani, tutta la sua autorità»[36].

In virtù di questo intrinseco carattere di debolezza e di relatività del diritto naturale rispetto a quello divino (da cui è dipendente), è, pertanto, del tutto lecito sostenere che nella definizione agostiniana contenuta nelle *Quaestiones in Heptateucum* decade la preminenza dell'elemento legato all'ordinamento giuridico vigente: tale definizione, incentrata sulla punizione dell'*iniuria* subìta dalla parte offesa, rivela una conoscenza, da parte di Agostino, delle prassi del diritto romano e della letteratura giuridica latina, ma, allo stesso tempo, mostra il totale disinteresse del *Doctor Gratiae* verso le modalità di combattimento, ossia verso ciò che corrisponde allo *ius in bello*[37]. A sostegno di tale ipotesi, è significativo notare come, diversamente dalle enunciazioni di Cicerone e di Livio sul *bellum iustum*, nel passo agostiniano sia del tutto assente il riferimento all'indizione pubblica di un conflitto bellico ritenuto legittimo; in aggiunta, sebbene sia del tutto ragionevole ipotizzare che Agostino conoscesse tali procedure giuridiche in virtù della sua solida formazione retorica, risulta molto debole e non condivisibile l'ipotesi che il vescovo di Ippona abbia applicato le procedure dello stato di guerra, proprie del diritto romano, alla sua interpretazione esegetica dell'episodio veterotestamentario del *bellum iustum* guidato dal profeta Giosuè.

La sfera semantica del termine *iniuria* in riferimento alla formulazione speculativa del *bellum iustum* si carica poi di una peculiare e

---

da Agostino tra *ius fori* e *ius caeli*, cfr. Reginaldo Pizzorni, *Il diritto naturale nel pensiero patristico*, in idem, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, 2000[3], 228-261.

[35] Cfr. Aug., *Conf.*, III, 8, 15; *Serm.* 355, 4, 5.

[36] Michel Villey, *La dottrina del diritto di Sant'Agostino*, in idem, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, intr. di F. D'Agostino trad. it. a cura di F. D'Agostino e R. D'Ettore, , Milano, 1985, 78.

[37] Cfr. Antonello Calore, *op. cit.*, 19.

innovativa visione cristiana nella *summa* del *De civitate Dei*, in cui Agostino chiarisce i fondamenti socio-antropologici di un conflitto che, sempre in conformità al volere divino, possa definirsi giusto. Infatti, nel *De civitate Dei*, la finalità del *bellum iustum* viene precisata in relazione alla punizione del *peccatum* insito nella natura umana[38]: il peccato che corrompe la natura dell'uomo costituisce la base ideologica dell'inevitabilità della guerra (e, di conseguenza, della sua giustificazione), dato che la concezione ontologica della guerra giusta presuppone che, in due fazioni opposte, ve ne sia una mossa dal peccato che venga sconfitta *divino iudicio* dalla controparte militare, la quale agisce, invece, secondo giustizia[39].

A tal proposito, particolarmente acuta è l'interpretazione di John Mark Mattox, il quale, soffermandosi sull'indagine lessicale del termine *iniuria* nella teoria agostiniana della guerra giusta, nota come sia il peccato a rappresentare la vera *iniuria* verso Dio, la quale è una triplice violazione così gerarchicamente disposta: è infrazione dell'ordine sociale, preservato – in una dimensione storicamente finita – dalle leggi temporali di uno stato, è violazione dell'ordine naturale e, infine, del superiore ordine morale; per questo motivo, tale violazione merita una punizione anche mediante un'azione violenta come la guerra[40]. Nel momento in cui il termine *iniuria* perde, dunque, la sua connotazione giuridica per caricarsi di un senso ontologicamente cristiano, emerge come il *Doctor Gratiae* si allontani dalla concezione classica per la quale ristabilire lo *status quo ante bellum* fosse il fine ultimo della guerra: come nota anche lo studioso Russell, nella visione ciceroniana la guerra è giusta, ossia giustificata, solo se assicura un risarcimento e una compensazione materiale e giuridica della parte lesa; pertanto, lo *status quo ante bellum* è riferibile a una condizione di giustizia in senso socio-giuridico[41]. La visione escatologica di Agostino presuppone anch'essa una compensazione, ma di carattere prima di tutto morale[42]: tale compensazione consiste nella punizione, conforme al comando divino, delle azioni moralmente ingiuste e riprovevoli; per questa ragione, la guerra giusta è ammessa e accettata razionalmente in

---

[38] Aug., *Civ.*, IV, 15; XIX, 7, 15.

[39] Aug., *Civ.*, XIX, 15: *Nam et cum iustum geritur bellum, pro peccato e contrario dimicatur; et omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino iudicio victos humiliat vel emendans peccata vel puniens.*

[40] John Mark Mattox, *St. Augustine...*, 46.

[41] Frederick H. Russell, *The Just War...*, 18-19.

[42] John Mark Mattox, *op. cit.*, 46-47.

qualità di *instrumentum Dei* con una funzione correttiva e punitiva, allo scopo di ristabilire il corretto ordine all'interno di uno stato e di punire coloro che lo vìolano[43].

Fermo restando che Agostino riconosca la possibilità che una guerra sia giusta solo in quanto rispondente al disegno provvidenziale divino, nel momento in cui il *bellum iustum* viene calato nel divenire storico – propriamente umano e terreno – dell'impero romano, il *Doctor Gratiae*, in accordo con la tradizione classica, giustifica un intervento bellico in virtù del diritto (temporale) di legittima difesa, ossia quando una guerra risponde all'ingiustizia e a una provocazione degli *hostes* che siano lesive[44]. Tuttavia, non senza rinunciare a una dissacrante demistificazione dell'idolatria pagana, Agostino definisce le guerre della *res publica* romana *iustae* solo in relazione alla *iniquitas* dei popoli stranieri contro i quali i Romani combattevano: per tal ragione, l'Ipponate, nel IV libro del *De civitate Dei* (IV, 15), conclude provocatoriamente che i Romani avrebbero dovuto deificare anche l'*iniquitas aliena*, in quanto è stata l'ingiustizia commessa dagli aggressori stranieri, di per sé oltraggiosa, a fornire la *iusta causa* per rendere le azioni belliche ontologicamente necessarie e legittime[45]. Agostino, attraverso una *climax* sapientemente mirata alla derisione delle credenze politeistiche pagane, le adopera, come ha notato Elena Cavalcanti, «con un crescendo teso a cogliere le innumerevoli contraddizioni» insite nella mentalità degli adoratori dei falsi dei, allo scopo di confutare con vigore il paganesimo e dimostrare, invece, come le guerre giuste rientrassero nel piano provvidenziale divino[46].

La sarcastica – e volutamente paradossale – provocazione agostiniana consente di avanzare alcune considerazioni su uno dei principi fondativi del *bellum iustum*, ossia la consequenzialità tra *iusta*

---

[43] Aug., *Civ.*, XIX, 7, 15; cfr.: Alberto Vecchi, *Introduzione al* De Civitate Dei, Modena, 1956, 95-107.

[44] Aug., *Civ.*, XIX, 7: *Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapient*. Cfr. anche: Ilaria Ramelli, *op. cit.*, 20; John Mark Mattox, *The Just War Tradition...*, 20-21.

[45] Aug., *Civ.*, IV, 15: *Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret, quod utique parvum esset, si quies et iustitia finitimorum contra se bellum geri nulla provocaret iniuria ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium*. Sull'interpretazione di questo passo, cfr. Elena Cavalcanti, *La cosiddetta "guerra giusta" nel* De Civitate Dei *di Agostino*, *CrSt*, 25, 2004, 25-57.

[46] Elena Cavalcanti, *op. cit.*, 37.

causa belli e diritto alla legittima difesa: la moderna dottrina *de bello*, difatti, ha a lungo indagato quali siano e come vadano interpretate le *iustae causae belli* che legittimavano la guerra nel mondo romano e che sono riferibili a una parte costitutiva dello *ius ad bellum*, ossia a quei criteri che stabiliscono, prima dell'indizione di un conflitto, se esso sia giusto e, in quanto giusto, possa essere intrapreso[47]. Alla luce dell'identificazione tra *iniquitas aliena* e *iusta causa*, avanzata da Agostino con una costruzione retorica demistificatoria sapientemente spinta fino al paradosso, appare chiaro come, anche in questo caso, il *Doctor Gratiae* non incentri la sua posizione *pro bello iusto* su una giusta causa di natura politico-giuridica e, di conseguenza, subordini la riflessione sulle cause storico-politiche della guerra, quali la violazione di un diritto e la necessità di porre un legittimo rimedio all'offesa, a quella sulle cause morali della guerra, come la violazione dell'ordine che si compie tramite l'esplicazione fattuale dell'ingiustizia umana[48].

Considerando, pertanto, la centralità rivestita dall'accezione morale della giustizia, a ragione Robert L. Holmes osserva che quelle teorie storiografiche, sviluppatesi nel Novecento, che hanno intravisto nel pensiero agostiniano la legittima difesa contro un aggressore come la sola causa giusta di una guerra e come criterio fondante dello *ius ad bellum*, risultano avere poca attinenza con la lettura morale della fonte primaria agostiniana e sono, invece, pregne di valutazioni eziologiche sui conflitti bellici da ricondursi alla contingenza contemporanea[49]. Infatti, la preminenza che ha assunto negli studi contempo-

---

[47] Tra la vasta bibliografia incentrata sull'interpretazione eziologica delle *iustae causae belli* nel mondo romano, si vedano: Alan Watson, *International Law in Archaic Rome. War and Religion*, Baltimore-London, 1993, 28-30; M. Kostial, *Kriegerisches Rom? Zur Frage von Unvermeidbarkeit und Normalität militärischer Konflikte in der römischen Politik*, Stuttgart, 1995, 39-71; Alexander Demandt, *Der Idealstaat. Die politischen Theorie der Antike*, Köln, 1999, 254-260.

[48] Cfr. Aug., *C. Faust.*, XXII, 75: *Interest enim quibus causis quibusque auctoribus homines gerenda bella suscipiant: ordo tamen ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes Principem sit; exsequendi autem iussa bellica ministerium milites debeant paci salutique communi. Bellum autem quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi, dubitare fas non est, vel ad terrendam, vel ad obterendam, vel ad subiugandam mortalium superbiam*.

[49] Robert Holmes sostiene che l'originaria riflessione agostiniana sulla guerra giusta non include alcuna puntuale elaborazione circa i criteri né dello *ius ad bellum* né dello *ius in bello*; riguardo poi alla centralità assunta dal concetto di legittima difesa come causa che giustifica un conflitto bellico, lo studioso (Robert L. Holmes, *St. Augustine and the Just War Theory,* in G. B. Matthews (ed. by), *The*

ranei il concetto di legittima difesa di uno stato, interpretato come condizione sufficiente per legittimare e condurre una "guerra giusta", appare una distorsione dell'originario nucleo speculativo del *Doctor Gratiae*, per il quale, invece, come emerge dai libri IV e XIX del *De civitate Dei*, la legittima difesa della *res publica* rappresenta una conseguenza – attuata in una dimensione temporale – della *iusta causa* di carattere morale, ravvisata nella punizione dell'ingiustizia del nemico, mosso dal peccato[50].

In conclusione, mediante i paralleli testuali finora esposti, emerge come il rispetto delle prassi giuridiche dell'indizione di guerra, che costituiva un caposaldo degli *auctores* classici, nella dottrina del *bellum iustum* agostiniano perda la centralità che precedentemente rivestiva nel pensiero pagano: ne consegue che alcuni degli elementi costitutivi del *bellum iustum* ciceroniano e liviano, quali la vendetta dell'*iniuria* e la legittimità del diritto di difesa, vengano riformulati *tout court* dal vescovo di Ippona sulla base della rilettura provvidenziale sia del diritto che della giustizia. Pertanto, palpitano nelle testimonianze prese in esame le divergenze tra Agostino e le due *auctoritates* pagane in merito alla declinazione del binomio tra giustizia e guerra: in antitesi a Livio, il vescovo di Ippona, partendo dalla considerazione che i *bella iusta* rientrino nel disegno della Provvidenza divina, imperscrutabile per gli uomini, asserisce con chiarezza la sua indifferenza

---

Augustian Tradition, Los Angeles-London, 1999, 330) scrive: «The war such a just cause warrants is punitive in nature, to avenge that wrong. It may be a war of self-defense, but it need not be. A just cause may entitle a state under a ruler with legitimate authority to initiate a war. This sets Augustine against those contemporary theorists who see self-defense as the only justification for war. It also sets him against the twentieth-century paradigm for a justified war, which is one fought in self-defense against an aggressor».

[50] La preminenza della legittima difesa come giustificazione della guerra giusta costituisce un'importante argomentazione delle moderne teorie di filosofia politica. La letteratura critica *de bello* di ambito sociologico e politologico ha sovente ravvisato nel pensiero agostiniano delle interpretazioni della guerra che sono intrise di giudizi contemporanei e che, quindi, decontestualizzando Agostino, tendono a voler adattare le sue speculazioni alle esigenze e alle vicende politiche e belliche contemporanee. Tra i recenti studi che hanno criticato l'impostazione storicistica che sovrappone la riflessione agostiniana sulle guerra giusta alle guerre contemporanee, si vedano: Sergio Tanzarella, *La guerra nel XX secolo tra oblio e mistificazioni*, in U. Curi, R. Escobar, M. Garzonio, F. Scaparro, S. Tanzarella, *I conflitti. Oltre l'inevitabilità della guerra e verso la necessità della pace*, Milano, 2003, 51-54; Stefano Simonetta, *Essere duri senza mai perdere la tenerezza. La questione della guerra giusta in Agostino*, in *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze storiche e sociali*, I, 2016, 14-19.

nei riguardi delle regole di buona condotta del combattimento e delle modalità tattiche con le quali gli uomini possono condurre una guerra giusta. Ancora più vistose risultano essere le discordanze tra Agostino e Cicerone in merito alla concezione della giustizia che legittima il conflitto bellico: l'Arpinate, in linea con la tradizione aristotelica, assegna una funzione prettamente sociale alla giustizia, come πρᾶξις che si esplica e si conclude nella dimensione terrena; il *Doctor Gratiae*, invece, interpreta il carattere giusto della guerra come un concetto aprioristico che risponde al fine ultimo escatologico, in cui la giustizia terrena, esplicata in un'azione bellica, è una *conditio sine qua non* subordinata alla giustizia eterna.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 157-164

PER INTRICATI SENTIERI: LA TRADUZIONE DELL'EPISTOLARIO DI SIDONIO APOLLINARE

Patrizia MASCOLI*
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Sidonius Apollinaris,* Letters*, first Italian translation.*

Abstract: ***For intricate paths: the translation of the epistles of Sidonius Apollinaris****. The intense development of research on Latin literary production of the late antiquity which we have witnessed in recent decades has naturally also included the transposition into modern languages of the testimonies that have come down to us. Even the figure of Sidonius Apollinaris is at the center today of the interest of scholars of late ancient Latin literature in that delicate phase of European history. The exchange of epistles between Sidonius and his sodales therefore assumes an important connotation in the face of the new situations and historical issues that characterize 5th century Gaul, first of all the advance of the 'barbaric' component in society and in the political life of the time.*

Keywords: *Sidonius Apollinaris,* Scrisori*, prima traducere italiană.*

Rezumat: ***Pe drumuri întortocheate: traducerea epistolarului lui Sidonius Apollinaris****. Dezvoltarea intensă a cercetărilor privind producția literară latină a antichității târzii la care am asistat în ultimele decenii a inclus, în mod firesc, transpunerea în limbi moderne a mărturiilor care au ajuns la noi. Chiar figura lui Sidonius Apollinaris este astăzi în centrul interesului specialiștilor în literatura latină antică târzie. În acea fază delicată a istoriei europene, schimbul de epistole dintre Sidonius și tovarășii săi prezintă o importantă conotație în fața noilor situații și probleme istorice care caracterizează Gallia secolului al V-lea, în primul rând avansul componentei „barbare" în societate și în viața politică a timpului.*

L'intenso sviluppo delle ricerche sulla produzione letteraria latina di età tardoantica cui abbiamo assistito in questi ultimi decenni ha naturalmente compreso anche la trasposizione in lingue moderne delle testimonianze giunte fino a noi, in quanto è ben noto che l'esercizio di traduzione costituisce il primo stadio (in molti casi anche il più impegnativo) di esegesi di opere finora poco o per nulla studiate.

* patrizia.mascoli@uniba.it

In particolare, è emblematico il caso di Sidonio Apollinare, uno scrittore del V secolo di rilievo nella Gallia romanizzata, che ricoprì un ruolo non marginale in quell'importante fase della storia europea. Peraltro i caratteri principali della sua produzione letteraria sono stati oggetto di specifici lavori di notevole livello che hanno affrontato le varie tematiche dalle più diverse angolazioni di ricerca.

E' appena il caso di ricordare che gli scritti di Sidonio a noi pervenuti sono nettamente divisi in due settori: il primo, relativo alla produzione poetica, risale agli anni che precedono la sua ordinazione episcopale (470), mentre il secondo, in prosa, è costituito da un ampio epistolario (si tratta di 147 epistole divise in nove libri) che comunque nella sua prima parte comprende anche missive scritte prima del 470. Non disponiamo attualmente di traduzioni italiane dell'intero epistolario di Sidonio, ma solo di alcune traduzioni parziali inserite in studi più specifici[1]. È questo il motivo per cui, la prima traduzione italiana dell'epistolario mi ha assiduamente impegnata in questi ultimi anni. Da un rapido *excursus* sulle traduzioni in altre lingue, in considerazione della collocazione geografica dell'attività di Sidonio, emerge che sono in francese i primi tentativi di traduzione dell'intera sua opera (nel 1787)[2], poi seguiti dalla traduzione di I. F. Grégoire e F. Z. Collombet (1836)[3], e ancora da quella di E. Baret (1887)[4]. Alcuni anni dopo (1916) O. M. Dalton[5] tradusse in inglese solo le epistole corredando il suo lavoro di una attenta ricostruzione storica dei secoli V e VI. Non passarono molti anni, sempre in lingua inglese, fu pubblicata, per la Loeb Classical Library, la traduzione di W. B. Anderson (1936)[6]:

---

[1] F. Giannotti, Sperare meliora. *Il terzo libro delle* Epistulae *di Sidonio Apollinare*, Pisa, 2016; P. Mascoli, *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardoantica*, Bari, 2010; eadem, *Amici di penna. Dall'epistolario di Sidonio Apollinare*, Bari, 2016.

[2] E. Billardon de Sauvigny, *Lettres de Caius Sidonius Apollinaris,* avec le recueil de ses poésies, traduites en frąncais, Paris, 1787.

[3] *Œuvres de Caius Sollius Apollinaris*, I-III, traduites en frąncais, avec le texte en regard et des notes, par I. F. Grégoire, F. Z. Collombet, Lyon-Paris, 1836.

[4] E. Baret, *Œuvres complètes de Sidoine Apollinaire,* Paris, 1887 (rist. Clermont-Ferrand, 2004).

[5] *The letters of Sidonius*, translated, with introduction and notes by O. M. Dalton, I-II, Oxford, 1915 (online edition by R. Pearse, 2003).

[6] Sidonius, *Poems and Letters*, I-II, with an English translation, introduction and notes by W. B. Anderson, Cambridge (Mass.)-London, 1936 (rist. 1963-1965).

un lavoro ancora oggi imprescindibile per la sempre persuasiva esegesi dell'autore. Altri contributi di grande importanza sono stati prodotti da A. Loyen (1960-1970) con una pregevole traduzione francese[7] e da Helga Köhler con la prima traduzione tedesca integrale dell'epistolario[8]. Più di recente (1997-1999) l'epistolario è stato tradotto in lingua catalana da Joan Bellès[9], che ne ha curato criticamente anche il testo. Il mio lavoro di traduzione, ormai in fase di avanzata elaborazione, si inserisce nel progetto internazionale di ricerche su Sidonio Apollinare nel XXI secolo (SAxxi) promosso dall'Università di Amsterdam e coordinato da Gavin Kelly e Johannes A. van Waarden[10].

La traduzione è basata sul testo critico di Loyen cui ho apportato, quando mi è sembrato necessario, solo qualche modifica nella punteggiatura che comunque non incide sull'esegesi del passo.

Prima ancora di inoltrarmi in una disamina dei temi di riflessione suggeriti dall'epistolario, mi sembra importante soffermarmi, sia pure brevemente, sulle motivazioni che possono aver spinto Sidonio a scrivere epistole che affondano le loro radici nell'ambiente socio-culturale in cui egli visse ed operò. Numerosi indizi testimoniano che nella Gallia del V sec., travagliata da lotte con gli invasori e da repentine successioni, una ristretta cerchia di aristocratici tentava di salvare i contenuti e i valori tradizionali che rischiavano di essere travolti da nuove concezioni portate da popoli provenienti da regioni diverse dal centro della romanità. In questo contesto, lo scambio epistolare tra i soggetti appartenenti a questi ambienti elitari assume una funzione che va ben al di là della semplice comunicazione di avvenimenti, pensieri, progetti, sentimenti. Esso, infatti, si qualifica come un importante strumento per la salvaguardia del patrimonio del passato. Ed infatti l'amore per la classicità, i legami con i profondi valori della ci-

---

[7] Sidoine Apollinaire, II-III, *Lettres*, texte établi et traduit par A. Loyen, Paris, 1970. Una recente ricostruzione della personalità scientifica di questo studioso francese è stata curata da É. Wolff, *Qui était André Loyen, l'éditeur frąncais de Sidoine Apollinaire?*, *InvLuc*, 40, 2018, 211-216.

[8] C. Sollius Apollinaris Sidonius, *Die Briefe*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von H. Köhler, Stuttgart, 2014.

[9] Sidoni Apol·linar, *Lletres*, Introducció, text revisat i traducció de J. Bellès, I, *Llibres I-III*, Barcelona, 1997; II, *Llibres IV-VI*, Barcelona, 1998, III, *Llibres VII-IX*, Barcelona, 1999.

[10] https://sidonapol.org/saxxi/.

viltà romana, la fedeltà all'Impero e ai vincoli familiari e dell'amicizia, si fondono nelle epistole sidoniane disegnando uno scenario in cui trovano posto insieme timori e certezze, smarrimento e coraggio, dubbi e slanci generosi.

Non è questa la sede per ripercorrere nei dettagli la vicenda biografica di Sidonio, rampollo di una nobile famiglia galloromana, che fu poi vescovo dell'Alvernia. La sua formazione fu di tipo grammaticale, nell'ambito di scuole pubbliche a Lione mentre, in seguito, studiò retorica ad Arles, dove suo padre ricopriva incarichi pubblici di rilievo.

Il *corpus* epistolare di Sidonio consta di 147 lettere divise in 9 libri, una struttura volta ad imitare, anche nella sua *facies* esterna, l'opera di Plinio il Giovane. Per quanto riguarda la loro storia testuale, le lettere di Sidonio attraversarono tutto il Medioevo per poi essere riscoperte solo verso la metà del secolo XV da Enoch d'Ascoli. Esse furono quasi tutte scritte tra il 470 e il 480 (dopo l'elezione episcopale) ma l'epistolario raccoglie nei primi libri non poche lettere di anni precedenti, evidentemente concepite come normale corrispondenza con familiari e amici, poi riviste nella prospettiva di una loro pubblicazione.

Un punto di rilevante interesse è legato alla cronologia delle lettere, nessuna delle quali presenta una datazione autoriale. Si deve ad André Loyen una accurata e attendibile (anche se spesso problematica) sistemazione cronologica delle missive sulla base di avvenimenti e personaggi in esse citati; tuttavia l'inserimento delle epistole nei diversi libri non rispecchia un ordine cronologico, ma è probabilmente guidato da preoccupazioni letterarie e artistiche dell'autore. In sintesi, ancora secondo la ricostruzione di Loyen, l'epistolario sarebbe stato pubblicato in momenti diversi, il I libro nel 469, mentre probabilmente nel 477 videro la luce i libri dal II al VII, l'VIII verso il 479 e il IX verso il 482. Questi ultimi due libri sono presentati come sollecitati dagli amici, ma in realtà sono funzionali a consegnare all'epistolario una identità quantitativa con il modello pliniano. Infatti, come afferma Loyen: "Les *Lettres* de Sidoine ne sont pas de vraies lettres comportant une réponse, mais appartiennent au genre que les Anciens désignaient par les expressions *accurate* ou *curatius scriptae litterae* et que la critique modern appellee "la lettre d'art"[11].

[11] A. Loyen, *Introduction*, VIII.

Un rilevante tema di discussione è quello legato alle motivazioni che spinsero Sidonio a raccogliere e pubblicare l'epistolario. Determinanti informazioni rispetto al progetto editoriale di Sidonio si possono attingere, come spesso accade, dall'epistola proemiale della raccolta (1,1): tra la fine del 469 e gli inizi del 470, l'A. decide di raccogliere *in uno volumine* le sue epistole migliori (*paulo politiores*), scritte in diverse occasioni, e informa di questa decisione il suo autorevole amico Costanzo. In questa occasione Sidonio chiarisce i suoi due modelli letterari: la *rotunditas* di Simmaco e la *disciplina et maturitas* di Plinio il Giovane. In realtà Sidonio chiede la collaborazione dell'amico per migliorare i suoi scritti e gli comunica la sua intenzione di moltiplicare il numero dei volumi in conseguenza della ricchezza degli scambi epistolari all'interno della cerchia di cui essi facevano parte. Dopo alcune espressioni fortemente debitrici nei confronti di modelli retorici in cui Sidonio dichiara che l'ammirazione nei confronti dei suoi scritti dipende più dall'affetto dei suoi sodali che non da intrinseci pregi letterari, egli si scaglia contro i detrattori delle sue opere, sottolineando la necessità di un giudizio obiettivo e seriamente fondato da parte di qualsiasi critico. In un'altra epistola (8,6), coeva della precedente, Sidonio torna sul medesimo argomento riferendo in questo caso un lusinghiero giudizio sul I libro delle lettere (*praesentis opuscoli volumina*), formulato da un uomo di altissima cultura come Flavio Nicezio (*studiorum omnium caput est litterarumque*, § 4). Questa valutazione, pure influenzata da rapporti amicali, ha comunque un grande valore per l'autore. Peraltro le frasi iniziali di questa lunga lettera indirizzata a Namazio consistono in una pomposa autocelebrazione dell'autore, che si paragona addirittura a Giulio Cesare in quanto, come il grande condottiero non esaltò mai le proprie capacità militari e letterarie, egli tace costantemente riguardo alle proprie virtù di letterato e di politico. Nell'*epist.* 1,1,3 dopo aver accennato a Plinio, a Cicerone, a Simmaco, a Frontone, Sidonio prega il suo amico Costanzo di sottoporre le lettere ad una severa revisione *non recensendas ... sed defaecandas... limandasque*. Per lui i suoi scritti sono *quisquiliae*, *nugae*, nenie; lo stile è quello di un contadino ignorante (*stylo rusticante... indocto*); lui stesso non è che un chiacchierone (*garrit*) o un cagnolino (*veluti est canibus innatum, ut, etsi non latrant, tamen hirriant*) che non ha nemmeno la forza di abbaiare (7,3,2).

A queste tematiche si collega pure l'unica lettera non sidoniana inserita nel *corpus* qui in esame (4,2) che è opera di Claudiano Mamerto ed è motivata dalla scarsa attenzione dedicata da Sidonio ad uno scritto inviatogli dallo stesso Claudiano, il *de statu animae*. Nella lettera successiva (4,3) Sidonio ammette la sua trascuratezza e pronuncia lodi sperticate nei riguardi dell'amico. Ma ciò che più conta è che lo stile dei due interlocutori – ma soprattutto quello di Sidonio – è fortemente impregnato di retorica, intesa come cifra indubbia di eccellenza culturale; infatti le due lettere sono pressoché integralmente debitrici nei confronti di modelli letterarii precedenti. E' ben noto che lo stile di Sidonio si presenta decisamente ampolloso, ricco com'è di un ampio e ripetutamente utilizzato repertorio di figure retoriche che vanno dall'iperbole alla metafora, dalla metonimia alla sineddoche: un'impostazione stilistica non a caso definita "preziosa" da Loyen[12] e che Isabella Gualandri[13] ha saputo attentamente illustrare. Uno dei principali elementi di questa prassi retorica è quello che Sidonio stesso in *epist*. 9,7,2 definisce *fulmen in clausulis*[14]; si tratta cioè di quei frequentissimi giochi di parole che non sono solo relegati *in clausulis*, ma si ritrovano anche nel corpo delle lettere. E' del tutto evidente che riportare in altra lingua tali accostamenti verbali (per la verità anche piuttosto forzati già in latino) è un impegno ai confini dell'impossibile, nonostante la 'neolatinità' della lingua italiana.

Altro problema che ho cercato di risolvere – come credo – con buonsenso è quello della continua alternanza tra il *tu* e il *vos* che non è limitata alla diversità dei rapporti tra Sidonio e i destinatari ma sussiste anche nell'ambito della medesima lettera. In ragione della fedeltà al testo tràdito ho scelto di mantenere questa caratteristica che talvolta è stata considerata un errore di lingua ma che si configura come un tratto caratteristico dei corrispondenti tardoantichi[15].

---

[12] I. Gualandri, Furtiva lectio. *Studi su Sidonio Apollinare*, Milano, 1979.

[13] Me ne sono recentemente occupata in: *Per chiudere in bellezza: giochi di parole tra retorica e storia nell'epistolario di Sidonio Apollinare*, *VetChr*, 53, 2016, 21-29.

[14] A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire,* Paris, 1943.

[15] Vd. S. Gioanni (Ennode de Pavie, *Lettres*, I, texte établi, traduit et commenté par S. Gioanni, Paris, 2006, XLII-XLV), per il quale è necessario riportare nella traduzione, per quanto possibile, tale caratteristica stilistica.

Potrei proporre alla vostra attenzione un numero infinito di passi in cui il traduttore che abbia scelto di rimanere per quanto possibile aderente al testo dell'autore si scontra con notevoli difficoltà sia di interpretazione sia di resa in italiano. Ovviamente mi guardo bene dall'avventurarmi in questa sede in osservazioni troppo specifiche: mi limito solo a 'storicizzare' questo enorme problema ricordando una lettera di Ruricio, vescovo di Limoges[16], per noi di straordinario interesse. La lettera 26 del suo epistolario è indirizzata ad Apollinare, figlio di Sidonio, il quale, obbedendo alle sollecitazioni di Ruricio, aveva fatto trascrivere per lui un'opera di suo padre (ma non sappiamo quale) perché esprimesse un suo giudizio critico su di essa. Ma Ruricio non ha nessuna remora ad evidenziare le difficoltà da lui incontrate nell'esegesi di uno stile così oscuro, anzi se ne dimostra così infastidito da non esitare a far presente al figlio gli incomprensibili meandri dello stile, l'*obscuritas dictorum*, di Sidonio che infatti *non accendit ingenium*. Ruricio si dice anche disposto a diventare discepolo da Maestro, in quanto non prova vergogna, anche alla sua età non più verde, ad acquisire la tecnica di uno stile raffinato (*dummodo affectatae artis consequar disciplinam*). Nella parte finale della lettera Ruricio quasi ribalta la situazione e coinvolge proprio Apollinare in quest'ardua impresa, sostenendo che solo lui, figlio di Sidonio, avrebbe potuto essere l'interprete dello stile fiorito del padre, in quanto aveva la possibilità non solo di leggere la pagina scritta, ma anche di interrogare quella del cuore (*quid enim iustius quam ut ipse sis paterni interpres eloquii, qui universa quae ille conscripsit, non tam de codicis membrana, quam de cordis potes paginas proferre?*). Come osserva Neri[17]: "Le due metafore con sineddoche, in antitesi (*codicis membrana-cordis pagina*) rendono con singolare icasticità il concetto secondo il quale Apollinare può penetrare lo spirito delle opere di Sidonio non attraverso il codice membranaceo...ma attraverso la viva 'pagina' del suo cuore". Ruricio sottolinea inoltre che Apollinare ha ereditato dal padre non solo la nobiltà di nascita ma anche il ricercato stile dell'eloquenza oltre ad ogni altra virtù (*cuius vos esse filios non solum generositate*

[16] Vd. la recente edizione di M. Neri, Ruricio di Limoges, *Lettere*, Pisa, 2009.
[17] *Comm. ad loc.*, 330.

prosapiae, verum etiam et eloquentiae flore, et omni virtutum genere conprobatis)[18].

Concludendo, quale testimonianza più attendibile ci potrebbe essere sulle difficoltà di penetrare e trasporre in altra lingua lo stile di Sidonio attraverso i suoi lambiccati giochi di parole, se non quella di un suo quasi contemporaneo come Ruricio, che preferisce affidare al figlio di Sidonio quest'ardua impresa?

[18] Per la verità queste calorose parole di Ruricio potrebbero costituire solo una forma di *captatio benevolentiae* nei riguardi del giovane Apollinare che da suo padre viene invece presentato (*epist.* 9,1,5) come piuttosto riottoso agli studi, preferendo invece ad essi la caccia (*epist.* 8,6,12).

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 165-180

JULIAN THE APOSTATE IN ROMANIAN ECCLESIASTICAL HISTORIOGRAPHY

Daniel NIŢĂ-DANIELESCU*
(Rev. Lect. PhD., Faculty of Orthodox Theology, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

Keywords: *Julian the Apostate, Romanian ecclesiastical historiography, Savin, Coman, Rămureanu.*

Abstract: ***Julian the apostate in Romanian ecclesiastical historiography***. *In ecclesiastical historiography, as early as the historiography produced by his contemporaries, the controversial personality of Julian – the nephew of Holy Emperor Constantine the Great, himself Augustus for a short time (361-363) – is assigned the attributes of "apostate" and persecutor of Christians. Such atttributes were passed on for a long time until, beginning with modernity (especially the secular one), increasingly persistent attempts are made to recover and reconsider the image of the "apostate". In the Romanian context, we can notice a similar situation, with some of the most authorized voices of local ecclesiastical historiography participating in the debate. Also, apart from the effort towards a fairer understanding of the options and initiatives of Emperor Julian, one can also notice the attemptto associate his image with some figures from the century in which the authors were writing (one of whom even titled his work "contemporary iconoclasts and apostates").*

Cuvinte-cheie: *Iulian Apostatul, istoriografia ecleziastică românească, Savin, Coman, Rămureanu.*

Rezumat: ***Iulian Apostatul în istoriografia ecleziastică românească***. *În istoriografia ecleziastică, chiar în cea produsă de contemporanii săi, personalitatea controversată a lui Iulian, nepotul Sfântului Împărat Constantin cel Mare, Augustus pentru o scurtă perioadă de timp (361-363), este asociată cu atributele de „apostat" şi persecutor al creştinilor. Astfel de caracterizări au fost transmise de-a lungul timpului, până când, începând cu modernitatea (în special cea seculară), s-au făcut încercări tot mai persistente de a recupera şi reconsidera imaginea „apostatului". În context românesc, putem observa o situaţie similară, la această dezbatere participând unele dintre cele mai autorizate voci ale istoriografiei ecleziastice locale. Astfel, în afară de efortul de a înţelege mai corect opţiunile şi iniţiativele împăratului Iulian, se poate observa, de asemenea, încercarea*

* danieldanielescu10@gmail.com

de a asocia imaginea sa cu unele figuri din secolul în care autorii scriau (una dintre ele chiar şi-a intitulat opera „iconoclaşti şi apostaţi contemporani”).

In historiography, when a balance of the reign of Emperor Julian (361-363) is drawn, usually, even in contributions closer to our times, there is a polarization of appraisals. On the one hand, there is a visible effort to place the results of reflection and research in the context of noticing the preservation of classical imperial structures, animated by values and behaviors specific to Hellenism, as well as the identification, at the time, of the effort of searching, identifying and cultivating new formulas of balance and synthesis, in the spirit of these values, all present in the few years of the reign of the young Augustus – a man of an exceptional destiny.His shortrule could very well be considered emblematic of this process, if his strong personality (referred to as “an exceptional man and an emperor as Rome and Constantinople had never had” or as an “exalted temperament”[1]) had not become quickly undesirable (he was ‘demonized’ and suddenly removed from his position) and if, under the emotion generated by events, there had been no general movement of refusal, with members who shared, almost exclusively, their opposition to Julian’s politics. From this movement, several decades later, winners were chosen, from whom we inherit to this day their own variant of understanding the course of events.

On the other hand, with a constancy, steadiness and firmness that can be traced from his very age, the features of the image of the “apostate”, “tyrant”, “infamous”, blamed and worthy of contempt em-

[1] „În intervalul unei scurte domnii, ce n-a atins nici măcar doi ani, acest împărat a conceput atâtea planuri şi proiecte, cele mai multe cu un caracter neobişnuit, încât a putut părea unora un geniu, altora un temperament exaltat; a legiferat unele lucruri şi a întreprins unele realizări care, pe de o parte prin ciudăţenia lor, pe de alta prin imensitatea perpectivelor, făceau să se întrevadă un om excepţional şi un împărat cum nu mai avuseseră Roma şi Constantinopolul” (“Within the time span of a short reign, which did not even last for two years, this emperor devised so many plans and projects, most of whichwere unusual, that he might have seemeda genius to some, and of an exalted temper to others; he passed certain rules and undertook some actions which, on the one hand, through their strangeness, and on the other hand, through their immense scope, allowed one to perceive in him an exceptional man and an emperor such as Rome and Constantinople had never had”) – Ioan G. Coman, *Cauzele generale ale politicii anticreştine a împăratului Iulian după mărturii patristice*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, Bucharest, 1938, 6.

peror are outlined; they all convey to posterity the negative model of the cunning, tenacious and bloodthirsty persecutor, ultimately punished by divine Providence and his own conscience.

The general observation could also be made (and here the nuances and the important contribution of literature,which turn Julian into a novel character[2], must always be taken into account, as well as references to him in the legitimate effort of some ideologies), that the interest (sometimes the passion) in the person and deeds of the controversial Augustus, seems to be as alive today as it was in the past[3].

Julian the "Apostate" in ecclesiastic historiography

To Prince Julian's generation belong the Fathers whom, to this day, the Church calls "Great". Saints Basil the Archbishop of Caesarea of Cappadocia and Gregory the Theologian, the Archbishop of Constantinople, were not only contemporaries, but also study matesof the future emperor Julian. Utterly unflatering, the image of the student prince, as he was depicted in the writings of the two Saints mentioned above, preserves, in addition to the refreshed memories of their first youth, the impression of subsequent years when Christians, among whose leaders they were, had to suffer. And the image is that of the persecutor of Christians and of the Church, of the promoter of a true war against Christ, whom Julian called, in derision, "the Galilean", a war waged not only with the weapons of carefully crafted legislation and inflexible administrations, but also with those of writing, as he was familiar with the subtleties of insinuations or accusations made against Christians, borrowed, of course, from the arsenal of schools of philosophy hostile to evangelical wisdom.

---

[2] Better known in the Romanian space are the novels written by Gore Vidal, *Julian*, translated by Gherasim Tic, Editura Univers, Bucharest, 1993, and Dmitri S. Merejkovski, *Moartea zeilor. Romanul lui Iulian Apostatul* (*The Death of Gods. The Novel of Julian the Apostate*), translated by Meliné Poladian Ghenea, *Introducere* (*Foreword*) by Alexandru Barnea, Editura Sigma, Bucharest, 2008.

[3] Among recent contributionswe could list: *Giuliano imperatore – le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari. Atti del convegno internazionale di studi Lecce 10-12 dicembre 1998*, Congedo Editore, 1998 (*Rudiae* 10); *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, a cura di Arnaldo Marcone, Le Monnier Università, 2015; Arnoldo Marcone, *Giuliano. L'Imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganismo*, Salerno Editrice, Roma, 2019.

Sinaxarii also preserve, retell and convey scenes from lives of saints[4], especially of the martyrs from those years (scenes which do not seem to lack a note of naturalism), life fragments and initiatives promoted by the educated and the brave, but unfortunately also the "apostate" and "tyrant" nephew of the holy and great Emperor Constantine, whom Christians call "equal to the apostles". Gradually, with the passage of time, from the writings of ChurchFathers, the image of the "apostate" and "renegate" goes into the synthesis of ecclesiastical history, and later into the textbooks of theological schools or in other special works and studies dedicated to the post-Constantinian period and to the personalities that illustrate it.

In secular modernity, the image of Emperor Julian begins to be recovered in its entirety; the exaggerated confessional approach was abandoned, with the passage to the blurring and dissipation of the "darkness" that surrounded it, in the attempt to reconstruct, to the extent that this was still possible, the author's work, to contextualize his reign and approach the subject *sine ira et studio*. The results were notable in terms of the better research of a complicated biography and ephemeral rule, yetmuch less was achieved than was probably expected, in terms of a consensus on the significance that Julian's option for apostasy, hisreligious politics and attempt to justifyit left for posterity.

Julian the "Apostate" in Romanian ecclesiastic historiography

The image of the "apostate" is retained with almost the same features in Romanian ecclesiastical historiography. In *Codicile din 1557 al mănăstirii Neamţului* (*Neamţ Monastery's Codex from 1557*), which contains *Cronica serbomoldovenească de la Neamţ* (*The Serbo-Moldavian Chronicle of Neamt*) (1325-1512), or *Letopiseţul lui A-*

[4] Ramón Teja, Silcia Acerbi, *Una nota sobre San Mercurio el capadocio y la muerte de Juliano*, *AnTard*, 17, 2009, 185-190. The authors analyse "the legend of soldier St Mercurius killing Emperor Julian gives a miraculous and providential view of the rumours that attributed the emperor's death to a Christian soldier" and "aim to trace the historical origins of this story – that was first included in John Malalas' Byzantine chronicle (circa 570) – and to trace its political religious context: Basil of Caesarea and Cappadocia, a region rich in military equestrian saints. From there, the legend would have spread to Syria, where it was heard by the Antiochian Malalas".

zarie (*Azarie's Chronicle*), published by Ioan Bogdan in 1895, he is mentioned under the heading *Împăraţii creştini* (*Christian Emperors*). *Întâiul sobor* (*The First Synod*) mentions that "as Constantine the Great died, aged 65, he left the kingdom to his three sons, Costea, Constantin and Constantie, who reigned 24 years. After Constantie, Julian the Apostate (the Law breaker) ruled for 2 years"[5]. In some 17th-18th century Greek miscellaneaethere are also patristic texts with references to the Apostate; they were used in school, as evidenced by a certain Apostolache's note from the 6th of December 1780: "when I took these classes I was 15 years old"[6]. Some Romanian miscellanea, "prescribed" (i.e. translated) by Dimitrii, "the pious among the hierodeacons" from the "40 Martyrs" Church of Iasi, also contains *Istoriia şi moartea lui Iuliian Paravat, împăratul romanilor, prescrisă din lexiconul cel nou tipărit al bărbaţilor celor slăviţi, pentru cei ce iubesc iscodirea*[7] (*The History and Death of Julian the Renegate, Emperor of the Romans, Translated from the Newly Printed Lexicon of the Glorified Men, for Lovers of Searches*). Later, references to the "apostate" and persecuting emperor are inserted in *Viaţa şi petrece-*

---

[5] I. Bogdan, *Letopiseţul lui Azarie* (*Azarie's Chronicle*), extracted from *AARMSI*, series II, vol. XXXI, Bucharest, 1909, 138; *Cronice inedite atingătoare de istoria românilor* (*Inedited Codices Touching upon the History of Romanians*) collectedand published with translations and notes by Ioan Bogdan, Editura Librăriei Socecu@Company, Bucharest, 1895, 97. The publisher considers that the text makes an "attempt to establish connections between the history of Moldavia and the history of Serbia, Turkey and of the Byzantine empire" (p. 82).

[6] *Catalogul manuscriptelor greceşti întocmit de Constantin Litzica* (*The Catalogue of Greek Manuscripts Drawn by Constantin Litzica*), Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucharest, 1909, mss. 712, p. 457; for instance mss. 615, p. 309-310 („Adunarea şi explicarea istoriilor pe cari le-au amintit Sfântul nostru părinte Grigorie Teologul în primul discurs stâlpnic") ("The Collection and Explanation of Stories Mentioned by Our Holy Father Gregory the Theologian in the First Oration"); „Adunare etc..., în al doilea discurs stâlpnic contra lui Iulian" ("Collection etc..., in the Second Oration against Julian"), mss. 625, p. 329 („Adunarea şi explicarea istoriilor pomenite de Sfântul nostru părinte Grigorie Teologul în primul discurs stâlpnic contra lui Iulian" ("Collection and Explanation of Stories Mentioned by Our Holy Father Gregory the Theologian in the First Oration"), mss. 737 („Scrisoarea împăratului Iulian Apostatul către Vasilie, arhiepiscopul Cesareii" ("Letter of Emperor Julian the Apostate to Basil, the Archbishop of Cesarea") and „Vasile către Iulian salutare" (Basil to Julian, Greeting)), p. 488 and so on.

[7] Gabriel Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti B.A.R. 1-1600* (*Catalogue of Romanian Manuscripts LRA [Library of Romanian Academy]1-1600*), I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucharest, 1978, nr. 1211, p. 256.

rea sfinţilor (*Saints' Life and Experiences*) or *Prologariul* (*Book of Prologoi*) by Metropolitan Dosoftei and in *Vieţile sfinţilor* (*The Lives of Saints*) printed with the blessing of Metropolitan Veniamin Costachi at the beginning of the 19th century. In fact, worship books, especially minaia, set for believers the features of the emperor's face; for instance, for the 25th of November, the feast day of Holy Great Martyr Mercurius, the events of the last hours of the apostate's life are reported as follows: "to this holy soldier and Great Martyr Mercurius, whose soul is now rejoicing in heaven, Our Lady, Thetokos, assigned a wonderful soldier's service like this: When Saint Basil the Great prayed before the icon of the Most Holy Theotokos – next to which was the icon of the Holy Great Martyr Mercurius, holding the spear, as a soldier –, so as the unorthodox emperor Julian the Renegate, great persecutor and destroyer of Orthodox Christians, should not return from the war against the Persians, for the loss of Christian faith, after a while, it was seen that the icon of Holy Mercurius, which was next to that of the Theotokos, disappeared; then, afterwards, he showed up again with a blood-stainedspear[8]. At the very same time, in the distant war, Julian was stung with a spear by an unknown soldier who, as soon as he charged,vanished. And the wretched Julian, taking blood from his wound, threw it up towards the sky and, uttering blasphemies against Christ, he said, "You have won, Galilean!" This miracle was then performed, that the Most Holy Theotokos, for the prayer of Saint Basil the Great, sent the Holy Trophy-Bearer Great Martyr Mercurius, who pleased God and her, from the church that celebrates to the church that was waging war, for the punishment of the adversary of God, Julian the Renegate, and for the defense of the holy faith and of orthodox Christian believers.Whose holy use and defense may be of help to us as well, that we may be guarded from God's inimical enemies, and so that they could be defeated with his help, and with him we may glorify God and His Mother for ever and ever. Amen"[9]. And in *Viaţa şi pătimirea Cuviosului Părintelui nostru Ştefan cel Nou, făcătorul de minuni* (*The Life and Passion of Our Pious Father Stephen the New, the Wonder-Maker*) (the 28th of November) believers

[8] *See* note 4.

[9] *Vieţile Sfinţilor* (*Lives of Saints*), III (*November*), 282-283; based on the 12 volumes *Vieţile Sfinţilor* (*Lives of Saints*) published between 1991 and 1998 by Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor (the volumes for September-April) and then by Editura Episcopiei Romanului.

receive these explanations: "The Jews first waged war against our Savior's flock and with their weapon they were wounded, for through the cross that they themselves had thrust, the Good Shepherd drove them away like wolves from His sheep.And after them the servants of idols who were ashamed of the defenders of truth, and after them Simon and the disciples under his rule, Menandros and Kedron, then Marchion and Valentin. And after them Cherint and Satornic, Vasilid and Carpocrat, Mark and Tatian, Montan and Vardisan, Artemon and Novat, Sabelie and Nepon; Paul and Maniheu, Fotinos and Marcel and those after them, Arius, Aetie, Evnomie, Macedonie, Maxim, Nestorius – the many-headed otter –, Evtihie and Dioscor, Zosim, Apollinarie, Origen, Peter the bastard, Theodosius, James, Julian, Zinon, Serghie, Pir, Chir, Macaris, Honore and the wrong-believer Mohammed and anyone else whom, as a human being, I forgot.For the day will leave me, counting the defenders and establishers of paganism, whose memory time has ruined. And all of them, at once, waging war on the apostolic preaching, the Holy Fathers banished them from the Church, as they deemed it right. And the Church went through this period peacefully, the Church which has always been at war and most of the times was victorious[10].

As we approach modernity, with its indisputable milestones and rules, the effort of transcribing, translating and printing patristic writings, with increasingly more numerous and well-trained initiators and contributors, familiar (if not specialized) with the work methods and the lists of works specific to other disciplines, such as philology, history, literature and so on, is also accompanied by the possibility to benefit from first-hand information, to have other opinions available, which allows for an informed reflection and more nuanced conclusions. Along with this process and almost always accompanying it, the establishment of modern theological schools plays an important role. Their teaching staff, engaged in the training of future clerics, start being specialized (in the modern meaning of the word) and the concern towrite the necessary course materialsemerges almost immediately. Thus, more carefully formulated and contextualized references appear in textbooks written by teachers who start studying similar works from Eastern or Western schools, to research sources, to

[10] *Ibidem*, 326.

formulate value judgments, to participate in the debates of the time, and to have their own opinions.

Under such circumstances, translations of the writings of some fathers or textbooks are made and issued to circulate, with references to the time of Emperor Constantine the Great and of his descendants, among whom, invariably, there were references to Julian the Apostate or the Renegate. In 1845, in his modest cell from Slatina Monastery, Proin-Metropolitan Veniamin Costachi completed the translation of the *Church History* by Theodoret of Cyrus; the text remained in the library of the Seminary established by the Metropolitan Bishop in Iasi in 1803, to be used by students and teachers. Theodoret was glorifying the emperors who defendedand restored Orthodoxy, after the persecution of Julian the Apostate; Theodosius the Great was even dubbed "the second Constantine"[11]. As far as the "apostate", "out of his mind", "ungodly", "tyrant", "anger-driven" and "crazy" emperor, Romanian readers, especially future clerics, found in the third book various information, arranged chronologically, from his preparation to rule until his death: *On the rule of Julian the Apostate*, *How in his childhood Julian was fed with the right faith and then fell in non-belief (paganism)*, *How hiding at first his non-belief Julian then revealed it*, *On the return of bishops, On the ordination of Paulin, Although he was not using love, but showing hatred in an obvious way, Julian was not destroying the faithful, Many and various evil deeds did the Greeks dare do against Christians, with Julian's consent, Some wrong-doings of Julian against Christians, On the 4th exile of Saint Athanasius and on his flight, Concerning Apollo of Dafne and Saint Vavila, On Saint Theodore the Confessor, On the confiscation of the holy ornaments and on stopping the supplies, Concerning the punishment of Julian, the emperor's uncle, On the son of the pagan priest, On Iuventius and Maximin, Holy Martyrs, On Valentinian, who reigned afterwards, On other confessors of faith, On duke Artemius, On deaconess Publia and her courage in connection with God, What happened to the Jews and on trying to rebuild the temple, as well as on the divine punishments given to them, On the military expedition against the Persians, On the dare of the high-ranking one from Veria, On the foretelling of the pedagogue (the teacher), On the foretelling of Saint John the Monk, On the massacre of emperor*

[11] *Ibidem*, 51.

Julian in Persia, On the magical practices discovered at Carrae after the death of Julian, On the public games that took place in Antioch following the death of emperor Julian the apostate[12].

A few decades later, the professor from the Iasi seminary and then from the Faculty of Theology in Bucharest, Constantin Erbiceanu, member of the Romanian Academy and the first editor (in 1894) of the manuscript remaining from Metropolitan Veniamin, is also the one who published, in the journal "Romanian Orthodox Church", a study on the Church of the first centuries and on Roman Emperors, with numerous references to the years of Julian the Apostate's reign and quotes from studies by Western authors[13] (Encyclopaedia, The Life of Julian the Apostate, the Epistles of Julian, Ammianus Marcellinus, Lactantius, etc.). In the same journal, Professor Dragomir Demetrescu, himself a professor in Church's schools in Iaşi and Bucharest, published in 1903 the study *Arie, arienii şi semiarienii* (*Arius, Arians and Semi-Arians*), based on a bibliography in which the ancient sources are joined by contributions of contemporary historians from the West[14].

The first well-grounded works, especially dedicated to Emperor Julian, appear in Romanian in the same theological journal, one in 1882, titled *Iulian Paravatul* (*Julian the Renegate*), under the signature of Archim. Ghenadie Enăceanu[15], and the second, *Iulian Apostatul în tradiţia creştină* (*Julian the Apostate in the Christian tradition*), in four issues from 1911-1912, signed by M. P (opescu)[16].

Towards the end of the century, works of graduates in Theology begin to be published, which are addressed to a wider audience, such as the volume by Dimitrie Boroianu[17], titled *Istoria Bisericei creştine de la începutul ei până în dilele nóstre* (*The History of the Christian*

---

[12] *Ibidem*, 132-153.

[13] *BOR*, XXIII/8, 1899, 785-806.

[14] *BOR*, XXVII/7, 1903, 788-804.

[15] *BOR*, VI/9-11, 1882, 518-540, 574-596 and 665-688. Rev. C. Enescu writes about the persecution of Emperor Julian in his study *Din persecuţiile Bisericii (On Persecutions of the Church)*, published in *BOR*, XIX/12, 1896, 807-812.

[16] *BOR*, XXXV/7-9, 1911, 757-761, 890-895 and 1034-1038; the study continues in *BOR*, XXXV (sic!)/10, 1912, 1185-1188.

[17] Later the authorbecame a professor in "Veniamin" Seminary from Iaşi (1897-1902), thenin the Faculty of Theology from Bucharest (1902-1936) and Director of the Chancelar's Office of the Metropolitan Bishopric of Ungrovlahia (1912-1927).

Church from its Inception to Our Days) (569 + VI pages; the policy of Emperor Julian I is dedicated three pages, 111-113), printed in Bucharest in 1893 and dedicated, as it is noted on the dedication page, to Tache Ionescu, the then Minister of Public Instruction and Religious Affairs. In addition, there was an increasing interest in the epoch in a better understanding of the encounter between paganism and Christianity in the first centuries, the response of Romanian theologians being expressed in the pages of periodicals of the time (among others, Teodor M. Popescu, *Urmările persecuţiilor contra creştinilor din Imperiul Roman* (*Consequences of Persecutions against Christians in the Roman Empire*)[18] or the review by Archim. Iuliu Scriban of Nichifor Crainic's study *Între Apollo şi Iisus* (*Between Apollo and Jesus*)[19], published in 1927 in the journal "Gândirea"). In the same year, Institutul de Arte Grafice "Artistica" P. Mitu (the "Artistica" P. Mitu Institute of Graphic Arts) from Piteşti published *Biserica în timpul domniei împăratului roman Iulian Apostatul (361-363 d.Chr.)* (*The Church during the Reign of the Roman Emperor Julian the Apostate (361-363 AD)* by the supply associate professor from the Patrology Department in the Faculty of Theology from Chişinau, N(icolae) Chiriac-Dimancea.

For some Romanian theologians who wrote during the interwar period, Iulian the Apostate could very well be considered the prototype of "apostates" of their day, so that, in 1932, when Ioan Gheorghe Savin,professor of Philosophy of Religion and Apologetics at the Faculty of Theology in Chisinau,published his work, he found that *Iconoclaşti şi apostaţi contemporani* (*Contemporary Iconoclasts and Apostates*) is the most appropriate title. Moreover, he wrote: "Once Julian the Apostate, using all the power that an empire as large as the world gave him and the entire halo lent to him by the splendor of the ancient glory of the Greek-Roman religion, tried to destroy Christianity at the head of his legions. But Julian died pierced by the arrows of the Persiansand dying, he shouted – a shout that remained as a reminder for the whole history, 'You have won, Galilean!'. And the Godly man of Galilee will defeat this time also the powerful apostates from Russia"[20]. The same comparison is made, in 1936, by the Pro-

[18] *BOR*, XLI/8, 1923, 554-559.

[19] *BOR*, XLV/2, 1923, 120.

[20] Ioan Gh. Savin, *Iconoclaşti şi apostaţi contemporani* (*Contemporary Iconoclasts and Apostates*), Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucharest, 1932, 75.

fessor of Theology from Cernăuţi, Milan Şesan, in the work *Biserica Ortodoxă Rusă după război* (*The Russian Orthodox Church after the War*): "The destruction of the Orthodox Church, directly, by the Soviet authority and indirectly, by the carelessness of the uneducated working people and by the tense strife between atheism and theism, included so many moments that were common between the Soviet government and Julian the Apostate"[21].

Yet the most thorough and consistent contributions from the Romanian theological literature regarding the personality and reign of Emperor Julian the Apostate are printed in 1938 and 1942 and they belong to professors Ioan G. Coman and Ioan Rămureanu[22]. Both authors had done sound research locally and abroad and had chosen this research topic for their doctoral studies.

Professor Ioan G. Coman (he was a teaching assistant in the Department of Greek Language and Literature at the Faculty of Letters and Philosophy, and from 1944 he became a full professor at the Department of Patrology in the Faculty of Theology from Bucharest and subsequently theDean of the Theological Institute from the Capital) published the works *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian: Încercare asupra discursurilor* (*St. Gregory of Nazianz on Emperor Julian: Attempt on Discourses IV and V*), vol. I (doctoral thesis), and *Cauzele generale ale politicii anticreştine a împăratului Iulian, după mărturii patristice* (*The General Causes of the Anti-Christian Policy of Emperor Julian, according to Patristic Testimonies*), at Editura Institutului Român de Bizantinologie in Bucharest, both in 1938. At the end of an almost exhaustive documentation and

[21] Milan P. Şesan, *Biserica Ortodoxă Rusă după război* (*The Russian Orthodox Church after the War*), I, *Biserica Ortodoxă Rusă pe teritoriul U.R.S.S.* (*The Russian Orthodox Church on the USSR Territory*), Institutul de Arte Grafice "Glasul Bucovinei", Cernăuţi, 1937, 61 (fragment from *Candela*, 1936).

[22] Filip Horowitz, graduate of the University from Iaşi and doctor in Letters and Philosophy, had published in 1926, at Editura Cartea Românească, the volume *Împăratul Iulian Apostatul* (*Emperor Julian the Apostate*), prefaced by Professor Orest Tafrali, a work considered by Ioan G. Coman, in 1938, as "the only one in Romanian, so far, about Julian the Apostate...; an intelligent and documented attempt, but too partial and apologetic". Two years later Filip Horowitz published, with the same publishing house, the work *Influenţa elenismului asupra lumii Traco-Dacice şi Traco-Daco-Romane* (*The Influence of Hellenism on the Traco-Dacian and Traco-Dacian-Roman World*) – cf. S. Podoleanu, *60 scriitori români de origine evreească* (*60 Romanian Writers of Jewish Origin)*, I, Editura "Slova", A. Feller, Bucharest, f. a.

following the careful reflection on the personality considered to be one of the "most delicate chapters of the human spirit", regarding "the possibility of objective research and impartial contouring", the author distinguishes elements that are now invariably present in our ecclesiastic historiography, when references to the portrait of Emperor Julian are made. The following isnoteworthy: "How many and what kind of precautions should a researcher take to avoid error when he dares restore the missing, broken or arbitrary and clumsily knotted threads of the inextricable ball of almost irreducible contradictions, which is the soul of this man. Rare were the rulers of nations, doubled by educated men, who would have made such great and varied efforts, often with good thoughts, and collect as manythistles and sterility as Julian. Rare were the monarchs who have forgotten more often their role as supreme arbitrators of the destinies of the leading nations and have stooped to personal interference in the arena of resentment and hatred against their own subjects. Indoctrinated up to fanaticism with the ideals of a world that no longer existed, Julian was defeated because he did not know, or did not want to know, the great flora of Christian faith that seized and animated the immense empire, whose political brakes were in his hands. Julian was too young to understand the futility of his enterprise.If he had lived and ruled longer, he might have changed his plans and adjusted to the natural rhythm of the spiritual life of his subjects. Modern science itself would have been more sheltered from error in this case, because it would have had to examine a personality that was more precise in its component elements and more definitive in its general appearance." And he goes on to say: "This man had tried to exterminate Christians, the 'Galileans', as he said, in order to facilitate the restoration of paganism... Since then to this day, the apostate king is a horror for Christians. This attitude is natural and logical, but it is not in harmony with the fundamental principle of the religion of the gentle Savior: total and unconditional love towards everyone. Christian aversion – very much mitigated over the past decades – does not contribute much to clarifying the complex unit that was the life and work of the apostate emperor"[23]. The contribution of Ioan G. Coman is considered, in the con-

[23] I. G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian: Încercare asupra discursurilor IV şi V* (*St Gregory of Nazianz on Emperor Julian: An Attempt to Tackle Speaches IV and V*), I, Editura Institutului Român de Bizantinologie, Bucharest, 1938, 3-5.

text of the historical literature of the time, "the first general attempt on Iulian as it becomes clear from the work of Gregory the Theologian" and "it is not the only novelty of this book", with convincing references to the emperor's personality, his steadiness against Christians (in legislation and literature), the genesis of Julian's apostasy, explained through "the misfortunes of his family life, the deficiency of his Christian education, in the Aryan environment and the empty and glacial protocol of the court", "his fixed ideas", of which he was "obsessed to the point od fanaticism and unconsciousness", the misunderstanding of how things worked in his time and the observation that "bound to ancient ritual forms and passionately believing in them, he did not understand that the power of Christianity lies in the spirit and the new life that was stirring up the world from one end to the other"; the author's observation on the conflict between Christianity and paganism is added, which, "is not only one of beliefs and rites, but especially one of cultures, fertilized by completely different spirits and conceptions of life, this being one of the most powerful dramas of the European world"[24]. The context determines St. Gregory to highlight the elements of the new Christian culture, among which "the three Christian virtues and the unwavering desire for perfection, which replace the fundamental conquests of classical Greek spirituality, in their nobler, purer and more ideal part". And it is concluded that "it is not the Latin West, but the Orthodox East that is, through the Holy Greek fathers and the culture of Byzantium, the first keeper and continuator of old Ellada's thought"[25].

The reflections of Ioan G. Coman on the subject will lead in the following period to the writing of four studies, all published in *Gândirea* in 1942: *Between Parnas and Tabor*, with the significant subtitle *The relationship between profane Greek and Christian Greek literature*[26], *The beauty of patristic thought*[27], *Athenagora of Athens on the resurrection of the dead*[28] and *The Heroism of Patristic Elites*[29] (republished, together with other texts, in 1944, by Editura Casei Şcoalelor, in the volume titled *Probleme de filosofie şi de literatură pa-*

[24] *Ibidem*, 8.
[25] *Ibidem*, 8-9.
[26] *Gândirea*, XXI/1, 1942, 34-42.
[27] *Gândirea*, XXI/2, 1942, 57-69.
[28] *Gândirea*, XXI/4-5, 1942, 201-218, 225-233 .
[29] *Gândirea*, XXI/7, 1942, 383-393.

tristică (*Issues of Patristic Philosophy and Literature*) (a second edition of the book was printed only fifty years later, in 1995, with the blessing of His Beatitude Theoctist, at Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române).

Regarding the consistent contribution of Rev. Ioan (Pulpea) Rămureanu (at that time, an assistant lecturer in the Department of World Church History of the Faculty of Theology in Bucharest, and later, between 1957-1977, a full professor) to the better understanding of the reign of Emperor Julian, we must keep in mind the effort to write both some volumes and special studies, which deal with this topic, and textbooks for Seminary students (as a single author[30]) or for students of Theological Institutes of the Romanian Patriarchate (as a co-author[31]). In 1942, the author publishedhis doctoral thesis, titled the *Emperor Julian's Fight against Christianity* (262 p.), at Tipografia Cărţilor Bisericeşti (Typography of Church Books) in Bucharest. The printing of this "imposing and documented" volume is not considered accidental, writes Protos. Dr. Gh. Cototman in his review of the official journal of the Patriarchate, "at a time when another great Apostate tried, with the most formidable bloody means, to restore not the cult of Dacian-Roman deities, but the cult of anarchic nihilism, of religious indifference and rebellious disbelief, embodied in the person of the most horrible personage in history, Judas the Betrayer. The four chapters of the work (*Emperor Julian's life*, *The reform of paganism*, *Emperor Julian's Anti-Christian controversy*, *Persecutions against Christians. Religious neutrality*) are followed by conclusions, of which some are worthy of remembering, namely that "with the decline of the Greco-Roman culture, the death of gods also occurred" and that "Julian's persecution contributed to the restoration of the unity of the Church affected by the heretics' divisions and strife". A few decades later, in 1987, the author published the study *Religia solară a împăratului Iulian Apostatul* (*The solar religion of Emperor Julian the Apostate*)[32]. In a single volume, published in 2009, at

---

[30] Ioan Rămureanu, *Istorie Bisericească universală* (*World Church History*), Textbook for Theological Seminaries, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 1992.

[31] Ioan Rămureanu, Milan Şesan, Teodor Bodogae, *Istorie Bisericească universală* (*World Church History*), I, *1-1054*, 2nd edition, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 1975; 3rd edition, 1987.

[32] *ST*, XXXIX, 1987, 38-61.

Anastasis Publishing House in Sibiu, edited and prefaced by Hierom. Dr. Vasile Bîrzu (who signs the Preface-study under the title *Vain glory – frustration – (neo) paganism – crime*), the two texts of Rev. Ioan Rămureanu (from 1942 and 1987) are published together[33].

We should also note the effort of Romanian theologians to publish the texts of Church Fathers and writers, some of whommade references to the personality of Emperor Julian. Thus, the collection containing their writings, published by Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, before and after 1989, includes texts by Saint Basil the Great[34] and Ambrose of Milan[35], Blessed Augustine[36], Theodoret of Cyrus[37] and Casiodor[38]. To these were added the work of St. Cyril of Alexandria, *Zece cărţi pentru credinţa creştină împotriva împăratului Iulian* (*Ten Books for the Christian Faith against Emperor Julian*), translated by Dr. Constantin Daniel (translation revised by His Eminence Nicolae Corneanu) and printed at Anastasia Publishing House, in 2000. Recently, in 2018, Sophia Publishing House issued Saint Gregory of Nazianz (the Theologian)'s

---

[33] Ioan Rămureanu, *Lupta împăratului Iulian împotriva creştinismului* (*Emperor Julian's Fight against Christianity*), Editura Anastasis, 2009. A consistent and thorough review of the work is published in 2010 by Professor Nelu Zugravu from the Faculty of History, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi, in *C&C*, 5/2, 2010, 575-576.

[34] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri* (*Writings*), 3, edited by Rev. Prof. Dr. Constantin Corniţescu and Rev. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 1988 (*PSB* 12).

[35] Sf. Ambrose, *Scrieri* (*Writings*), 2, *Despre Sfintele taine* (*On the Holy Sacrements*), edited by Rev. Prof. Dr. Ene Branişte; *Scrisori* (*Letters*), edited by Prof. David Popescu; *Imne* (*Hymns*), edited by Lecturer Dr. Dan Negrescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 1994 (*PSB* 53).

[36] Fericitul Augustin, *Scrieri alese* (*Selected Writings*), 1, *Mărturisiri (Confessions*), edited by Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu and Rev. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 1985 (*PSB* 64).

[37] Teodoret al Cirului, *Scrieri* (*Writings*), edited by Vasile Sibiescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 1995 (*PSB* 44).

[38] Casiodor, *Scrieri. Istoria bisericească tripartită* (*Writings. Tripartite Church History*), translation by Liana and Anca Manolache, Introduction and notes by Rev. Prof. Dr. Ştefan Alexe, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 1998 (*PSB* 75).

work *Against Iulian the Apostate. Word 4*, translated by Dr. Călin Popescu.

In the first volume (*De la întemeierea Bisericii până la anul 1054*) (*From the foundation of the Church to year 1054*) of the synthetic work *Istorie Bisericească Universală* (*World Church History*) published in 2019 by Basilica Publishing House of the Romanian Patriarchate (its subtitle mentioned that it is a *Textbook for Theological Faculties of the Romanian Patriarchate*)[39] written under the coordination of Rev. Prof. Viorel Ioniță by Rev. Prof. Daniel Benga, Nicolae Chifăr, Adrian Gabor, Ioan Vasile Leb and Constantin Pătuleanu, references to Emperor Julian the Apostate summarizing in one page and a half the research of the Romanian ecclesiastical historiography so far.

Conclusion

One can notice how, in ecclesiastical historiography, starting from his own generation, the powerful and controversial personality of Emperor Julian, the nephew of Holy Emperor Constantine the Great, is associated the attributes of "apostate" and persecutor of Christians and of the Church. Such attributes have been transmitted for a long time until, in modernity (especially in the secular one), efforts are being made to recover, illuminate and reconsider his image, both shadowed and mocked.

A similar situation can be observed in the Romanian ecclesiastical historiography, starting with the 16th century. As we approach contemporary times, personalities of the academic and ecclesiastical life get involved and participate in the debate (among whom Ioan G. Coman and Ioan Rămureanu stand out, who conduct thorough research and write doctoral papers on this topic). Also, one can notice that besides the effort of a fairer understanding of Emperor Julian's options and initiatives, there were also attempts to associate his image with some figures from the century in which the authors write (Ioan Gh. Savin even called his work, printed in 1932, "contemporary iconoclasts and apostates").

[39] The volume is published with the blessing of His Beatitude Daniel, Patriarch of the Romanian Orthodox Church.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 181-237

POTERE DEL TEMPO, POTERE SUL TEMPO. SENECA, LA METAFORA E L'UCRONIA

Tiziana RAGNO*
(Università di Foggia)

Ἓν τυγχάνει μόνιμον, ἄφθιτον κλέος / ἡ ἀρετὴ, ἧς καὶ χρόνος πανδαμάτωρ / γνώμην ἀγαθὴν δαμάσαι οὐκ ἰσχύει.
Cougny *Anth. Pal. App.* vol. 3, *add.* 3,256b,12-14

«But wherefore do not you a mightier way / make war upon this bloody tyrant Time?».
William Shakespeare, *Sonnets*, XVI, vv. 1-2

«Hat nicht mich zum Manne geschmiedet / die allmächtige Zeit / und das ewige Schicksal, / meine Herrn und deine?».
Johann Wolfgang von Goethe, *Prometheus*, vv. 43-46

Keywords: *Seneca, power, time.*

Abstract: *This article aims to investigate the connections between the theme of power and that of time in Seneca and, in particular, a rational based on an idea of property and dominance as a figurative element to describe the relationships between time and humankind. Furthermore, Seneca's assessments regarding the possession of* sapientia *as the sole vehicle leading to 'power' (or omnipotence) frequently involve time as an object (rather than a subject) of mastery and supremacy.*

Cuvinte-cheie: *Seneca, putere, timp.*

Rezumat: *Acest articol își propune să investigheze legăturile dintre tema puterii și cea a timpului în Seneca și, în special, ideea de proprietate și dominare ca element figurativ pentru a descrie relațiile dintre timp și omenire. Mai mult, aprecierile lui Seneca cu privire la deținerea înțeleciunii (*sapientia*) ca unic vehicul care duce la „putere" (sau atotputernicie) implică frecvent timpul ca obiect (mai degrabă decât ca subiect) de stăpânire și supremație.*

* tiziana.ragno@unifg.it

Nell'opera di Seneca, il rapporto tra tempo[1] e potere è al centro di alcuni capitoli del *De brevitate vitae* (d'ora in avanti *BRV*)[2] dove si descrive l'inadeguato e maldestro controllo del tempo come caratteristica di una particolare categoria di *occupati*: i *potentissimi* investiti, in differenti fasi della storia di Roma, delle responsabilità di governo (si tratta di una triade cronologicamente invertita e composta da Augusto, Cicerone e Livio Druso, rispettivamente protagonisti di *BRV* 4, 5 e 6: vi si farà un breve cenno più avanti)[3].

D'altra parte, fanno da controcanto, nello stesso Dialogo e non solo, ripetuti riferimenti alla logica di proprietà (se non di potere) piegata a descrivere la relazione tra uomo e tempo: nell'ambito di questa strategia espressiva – la cui presenza in Seneca, come anche in qualche significativo precedente, è oggetto specifico di questo contributo – spicca l'idea, insistentemente espressa dal Cordovese, circa la possibile reazione alla dinamica di alienazione favorita dall'uso improprio del tempo e dal suo apparente 'strapotere' passivamente subìto dagli affaccendati (e, fra questi, dai 'potenti intempestivi'): per il filosofo, infatti, è il possesso della cultura a fungere da viatico verso nuove, efficaci e nobili forme di potere (o, addirittura, 'onnipotenza') praticabili, a vantaggio del *sapiens*, anche sul tempo.

1. Il tempo onnipotente

Un terreno di sviluppo della relazione tra tempo e potere è, in Seneca (e non solo), quello che attiene al piano dei significanti: i risultati conseguiti dal filosofo si affiancano a quelli raggiunti dallo scrit-

[1] La bibliografia sul tempo in Seneca è molto vasta. Studi di riferimento sono: Grimal 1968, Moreau 1969, Blänsdorf – Breckel 1983, Motto – Clark 1987, Dionigi 1995a, Gagliardi 1998, Viparelli 2000; più di recente, Edwards 2014. Restano fondamentali anche le pagine che Alfonso Traina ha dedicato all'argomento: in particolare, cfr., per una recente riedizione, Traina 2017.

[2] Per un commentario perpetuo dell'opera, cfr. ora Traina – Pellacani 2017, oltre a Williams 2003 (che, al netto di piccole eccezioni, ricorre a Reynolds 1977 per l'edizione del testo del Dialogo): di questo mi avvalgo anche relativamente al testo latino, per le citazioni qui riportate (la cui traduzione, invece, è mia).

[3] Manca uno studio d'insieme sui tre capitoli (*BRV* 4-6), pur concepiti come un trittico. Cfr., per l'idea senecana del 'tempo della politica' con qualche riferimento a questi capitoli, Squillante 2003. Nello specifico, su *BRV* 4 (Augusto) e sugli aspetti politici del capitolo, mi soffermo in Ragno 2020, cui rinvio per la bibliografia sull'argomento.

tore in vista di uno stile icastico, breve ma attento al dettaglio, sorprendente ma sorvegliato, insolito ma calibrato nella scelta della fulminea *sententia* e della *pointe* («lo stile "drammatico" del filosofo Seneca»)[4]. In questo, essenziale è l'innovazione che, in generale, Seneca apporta al linguaggio (anche al linguaggio della politica)[5] con l'uso dei traslati, un *habitus* che connota la scrittura senecana fungendo da utile strumento a supporto degli argomenti trattati, a detta dello stesso autore (*epist*. 59,6)[6].

Uno specifico ambito d'interesse è quello che vede 'il potere' in veste di *comparatum*, prestare il proprio vocabolario ad altre sfere di significato[7] e, in particolare, a quella che riguarda la dimensione del tempo. Definizioni provenienti da un immaginario di egemonia (o subordinazione), di dominio (o schiavitù), di possesso (o spossessamento) si piegano a rappresentare una categoria altra[8], secondo una prospettiva che punta a trasferire anche «i linguaggi tecnici» (qui, quello giuridico e quello economico) «all'ambito dell'interiorità»[9]. Accade pertanto che, in Seneca (e ben prima di Seneca), il linguaggio del potere sia applicato alla sfera temporale per indicare i rapporti di forza esercitati o subìti dal tempo.

In effetti, un certo orientamento, propenso ad attribuire al tempo prerogative di potere su uomini e cose, affiora, per la prima volta, nella lirica greca di età arcaica. Si tratta, in generale, di un'inversione di tendenza rispetto al 'tempo omerico' con il passaggio da un'idea neutra e astratta di durata (più o meno estesa) a un'altra, qualitativa e personale, di tempo come entità (se non come divinità) capace di

---

[4] Traina 1964; poi, da ultimo, Traina 2011.

[5] Cfr., *e.g.*, Degl'Innocenti Pierini 2012, 114, n. 27 su «Seneca… come creatore (o divulgatore) di un nuovo linguaggio politico».

[6] Resta il riferimento ad Armisen-Marchetti 1989; cfr., poi, Bartsch 2009 e Armisen-Marchetti 2015. L'argomento annovera anche studi d'insieme molto lontani nel tempo: Steyns 1907 e, limitatamente alle *Epistulae ad Lucilium*, Smith 1910; per il *BRV*, Andria 1979.

[7] Nello specifico, sul vocabolario della politica prestato alla filosofia in Seneca, cfr. Ingrosso 1988 e Cervellera 1992.

[8] Sull'uso metaforico di immagini e vocabolario connessi agli ambiti di proprietà, possesso e schiavitù in Seneca, cfr., in generale, Thévenaz 1944, Traina 1964, 627-628 (poi Traina 2011, 12-14), Lotito 2001, *praes*. 131-175, Edwards 2009. Con riferimento al tempo, cfr., *infra*, n. 80. Inoltre, Roller 2001, 213-287 soprattutto per il discorso politico.

[9] Dionigi 1995b, 21.

dominare sulla natura delle cose e, quindi, di incidere attivamente sulla vita di ognuno[10]. Favorita dalla presenza di *Chrónos* tra gli elementi primordiali cosmogonici (a partire da Ferecide di Siro: fr. 60 S = A8 D-K)[11] e, specialmente per il tramite della tradizione orfica, dall'identificazione di *Chrónos* con l'esiodeo *Krónos*[12], la nozione di tempo come 'Urpotenz' (o 'Weltzeit') gode talvolta, e comunque parzialmente, di immagini antropomorfe[13] che, pur abbozzate e lungi dall'attivare forme accentuate di prosopopea, contribuiscono tuttavia a visualizzare, in modo chiaro, l'idea di onnipotenza del tempo. Qualche significativa scelta lessicale, isolata da una cospicua serie di possibili luoghi e *iuncturae*, servirà a esemplificare questa tendenza registrata nei lirici e, poi, anche nella poesia tragica. Ma procediamo con ordine.

Il non comune nesso 'πανδαμάτωρ χρόνος' si trova per la prima volta in Simonide («probably the first poet to show a personal attitude ... towards time»)[14], nei famosi versi dedicati ai caduti alle Termopili[15], poi in Bacchilide[16]:

---

[10] In generale, sul tempo nei poemi omerici e nella lirica arcaica, Fränkel 1931, Treu 1968 (123-135, 223-232) e Accame 1961. Più ampia la prospettiva di Degani 1961 (*praes.* 61-64); qualche riferimento ora in D'Anna 2006. Per Omero, cfr., più di recente, Lucci 2011 e Battaglino 2014-2015 (2016).

[11] Sul frammento e sul ruolo di *Chrónos*, Chase 2013, 32-35.

[12] Hes. *Th.* 453-467.

[13] Il processo, pur non lineare, si concluderà in età rinascimentale, a seguito di un percorso di risemantizzazione di forme e contenuti ('pseudomorfosi'): sulle sue manifestazioni artistiche – ma anche sui suoi presupposti filosofici – è d'obbligo il riferimento a Panofsky 1975. Cfr., poi, con qualche precisazione, Cohen 2014 (*praes.* 141-142 e 166 per l'approdo, a partire dalle fonti classiche, al «devouring theme» connesso all'immagine del 'Tempo pantocratore').

[14] Pontani 2001, 14 (a proposito di Sim. fr. 88 W²: cfr. *infra*, p. 86). Sull'idea di tempo in alcuni luoghi dell'opera di Simonide (a partire dal fr. 645 P), cfr. Brillante 2015.

[15] Su questo frammento (Sim. fr. 531 P) e, in generale, su genere letterario, finalità e destinatari, cfr. Steiner 1999 e Fearn 2013. Cfr., inoltre, Wiater 2005 che, non per primo, propone un'interpretazione metaforica e metaletteraria dei vv. 4-5.

[16] Qualche riferimento alla nozione del tempo in Bacchilide (a confronto con Pindaro) in Komornicka 1976. Per Pindaro e per la semantica del potere applicata al tempo, importante il fr. 33 Maehler (ἄνα<κτα> τὸν πάντων ὑπερβάλλοντα Χρόνον μακάρων); cfr., inoltre, *O.* 2,17 (Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ): cfr., *infra*, n. 24, per un'analoga definizione in Euripide.

ἐντάφιον δὲ τοιοῦτον οὔτ' εὐρὼς / οὔθ' ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος (Sim. fr. 531 P, 4-5)

«Un sudario simile né la muffa, né il tempo che tutto doma affievolirà». (traduzione a cura di Francesco De Martino)

ὅ τε πανδ[α]μάτω[ρ / χρόνος τὸ καλῶς / ἐ]ργμένον αἰὲν ἀ[έξει (Bacchyl. 13,205-207)

«Il tempo, che tutto doma, sempre esalta le belle gesta». (traduzione a cura di Francesco De Martino)

In entrambe le occorrenze, si intende bene come la definizione di 'tempo che tutto doma'[17] fosse concepita – almeno nei due luoghi citati[18] – in termini per così dire agonistici giacché il poeta sostiene, rispettivamente, che, per quanto totalizzante, la capacità del tempo di soggiogare le cose non inficia[19] la memoria del valore militare (Simonide) né impedisce, e anzi agevola, la celebrazione dei meriti sportivi (Bacchilide che, nell'epinicio tredicesimo, celebra la vittoria di Pitea,

[17] Sull'aggettivo πανδαμάτωρ, che in Bacchilide è «evidente… suggestione» da Simonide, cfr. Dolfi 2010, 98. Cfr., poi, per l'appellativo specificamente riferito alle rappresentazioni di Eros, Martínez 2006, *praes*. 608. Più in generale, sulla frequenza degli epiteti del tempo, che presentano «il modulo del *pan-*… ad indicare l'onnipotenza di questa entità», specie nella lirica arcaica e nella tragedia di età classica, cfr. Pattoni 2006, 164-166 (a proposito di Aeschl. *Ch*. 965 παντελὴς χρόνος con molte altre occorrenze); in generale, per l'idea di tempo nella tragedia greca, cfr., *infra*, n. 22.

[18] L'epiteto, associato al tempo, si ritrova anche in Sim. fr. 20,15 W² (secondo integrazione dell'editore: ma cfr. Pontani 2001, 14, n. 39). Una significativa presenza dello stesso nesso si registra nel repertorio epigrammatico: cfr. Cougny *Anth. Pal. App*. vol. 3, *epigr. sep*. 163,7; *epigr. demonstr*. 133,4; *add*. 3,256b,13 (dal passo riportato in epigrafe). Si veda, inoltre, Posidipp. 142,2 A-B dove l'aggettivo è riferito alla personificazione del Kairós secondo la rappresentazione della statua lisippea. Su questo famoso epigramma, cfr. ultimamente Prauscello 2006, Pordomingo 2012, Dunsch 2014, *praes*. 268-270; sulla sua fortuna, Mattiacci 2011 (*praes*. 139, n. 42 sull'epiteto).

[19] Il verbo, in Simonide, è ἀμαυρόω che ricorre, in analogo contesto ma in senso opposto, in Soph. fr. 954 Radt (χρόνος δ' ἀμαυροῖ πάντα κεὶς λήθην ἄγει) dove al tempo è attribuito un potere distruttivo senza eccezioni. Sul significato del verbo, Steiner 1999, 387.

vincitore nel pancrazio agli agoni di Nemèa)[20]. Riferito, nelle due precedenti attestazioni omeriche, al sonno (Il. 24,5; Od. 9,373), l'epiteto πανδαμάτωρ applicato al tempo riconosce, dunque, a questa entità un potere senza confini al cospetto del quale spiccano, però, gli elementi che ad esso, paradossalmente, sfuggono o che proprio di questo potere beneficiano, risultandone ulteriormente amplificati. Sono del resto le finalità epidittiche insite nel necrologio di Simonide e nell'epinicio di Bacchilide a giustificare questa prospettiva.

Al contrario, in altri *testimonia*, la potenza del tempo appare perfettamente assoluta e, anzi, l'eventualità che *chrónos*, che «logora tutte le cose», possa scansare qualcuno o qualcosa viene esplicitamente esclusa. Così, in un epigramma simonideo, dove la forza distruttiva, esercitata dai 'denti del tempo'[21], non fa eccezioni e si estende, piuttosto, all'universo mondo:

> ὅ τοι Χρόνος ὀξὺς ὀδόντας, / καὶ πάντα ψήχει καὶ τὰ βιαιότατα
> (Sim. fr. 88 W² = *Epigrammata Graeca*, 89 P)
>
> «Il tempo è aguzzo di denti e logora tutte le cose, anche le più resistenti».
> (traduzione a cura di Francesco De Martino)

Poteri pieni e incondizionati sono attribuiti al tempo anche dai tragici.[22] Se ne dà ampia trattazione nel discorso che Edipo rivolge a Teseo nell'*Edipo a Colono* sofocleo:

> ὦ φίλτατ᾽ Αἰγέως παῖ, μόνοις οὐ γίγνεται / θεοῖσι γῆρας οὐδὲ κατθανεῖν ποτε. / **τὰ δ᾽ ἄλλα συγχεῖ πάνθ᾽ ὁ παγκρατὴς χρόνος**. / φθίνει μὲν ἰσχὺς γῆς, φθίνει δὲ σώματος, / θνήσκει δὲ πίστις, βλαστάνει δ᾽ ἀπιστία, / καὶ πνεῦμα ταὐτὸν οὔποτ᾽ οὔτ᾽ ἐν ἀνδράσιν / φίλοις βέβηκεν οὔτε πρὸς πόλιν πόλει. / τοῖς μὲν γὰρ ἤδη, τοῖς δ᾽ ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ / τὰ τερπνὰ πικρὰ γίγνεται καὐθις φίλα. / καὶ ταῖσι Θήβαις εἰ τανῦν εὐημερεῖ / καλῶς τὰ πρὸς σέ,

[20] Su contesto e datazione del componimento, cfr. recentemente Cairns 2007. In particolare, sulla funzione del tempo qui in solido con la verità 'trionfante', cfr. Calame 2009, 12.

[21] Sull'immagine – a partire dal frammento simonideo – e sulla sua fortuna, cfr. il già citato Pontani 2001.

[22] In generale, per l'idea di tempo nella tragedia, è fondamentale Romilly 2009 (1971). Su nozione e immagini del tempo in Sofocle, Maślanka 1987, ripreso in Maślanka 1987-1988; ultimamente, Battaglino 2018.

μυρίας ὁ μυρίος / χρόνος τεκνοῦται νύκτας ἡμέρας τ᾽ ἰών, / ἐν αἷς τὰ νῦν ξύμφωνα δεξιώματα / δόρει διασκεδῶσιν ἐκ σμικροῦ λόγου. (S. *OC* 607-620)

«Mio caro figlio di Egeo, solo gli dèi non vengono toccati da morte e da vecchiaia. Tutte le altre cose le sconvolge l'onnipotenza del tempo. Perisce la forza della terra e la forza del corpo, muore la lealtà e fiorisce il tradimento; non resta lo stesso spirito tra gli amici e neppure tra le città. A chi ora, a chi poi, il piacere diventa amaro e l'amarezza lieta. Se ora i tuoi rapporti con Tebe sono buoni, il tempo infinito dà vita a notti e giorni infiniti, in cui i patti concordi possono per lievi motivi essere dispersi dalle armi». (traduzione a cura di Guido Paduano)

L'amara verità rivelata dal vecchio protagonista[23] riguarda il comune destino che, questa volta con la sola eccezione degli dèi, tocca l'uomo e la natura, i beni materiali e quelli immateriali, la lealtà e l'amicizia che lega fra loro individui e comunità. Qui, la dinamica illustrata sulla scena riguarda l'incontenibile labilità di cose e persone, l'incapacità del tutto – escluse le divinità – di conservarsi immutato. Niente e nessuno si salva dall'azione di mescolamento e confusione, disordine e scompiglio (v. 609: **συγχεῖ**) esercitata dal 'tempo onnipotente'. L'espressione, usata nel frangente dal poeta tragico, è 'παγκρατὴς χρόνος'[24] che tradisce nuovamente, nella forma composta dell'aggettivo (analogo al succitato 'πανδαμάτωρ'), il valore totalizzante dell'immagine, accresciuto peraltro dall'aggiunta, pleonastica sul piano logico ma efficace sul piano dell'effetto di suono e della potenza di significato, dell'accusativo πάντα (*ibidem*: τὰ δ᾽ ἄλλα συγχεῖ πάνθ᾽ ὁ παγκρατὴς χρόνος).

Funzionale a esprimere sulla scena sofoclea un'idea di infinita alternanza, la prospettiva che, in generale, riconosce al tempo il po-

[23] Per un'analisi globale del passo, Easterling 1999; per il significato politico, Markantonatos 2007, 172-173.

[24] Altrove, in Sofocle, χρόνος è definito μακρός (*Ai.* 646) e, poi, μέγας (v. 714) come in Pind. *Pae.* 2 (fr. 52b, 26-27): Battaglino 2018, 12-18. Nell'ambito della tragedia colpisce, per l'affinità di nuovo con Pindaro (cfr., *supra*, n. 16), Eu. *Suppl.* 787 Χρόνος παλαιὸς πατὴρ. Su queste definizioni, cfr. Romilly 2009 (1971), 51, 71-72 (p. 71: «et que dire lorsque nous le voyons, parce que nul ne peut lui échapper, recevoir, dans bien des passages, les épithètes de la souveraineté, les épithètes mêmes de Zeus?»), 118-119, 124. Cfr., inoltre, Pattoni 2006, 166 e n. 24 per παγκρατής riferito a Zeus.

tere di demolire e far perire ogni cosa, contrassegna anche, *mutatis mutandis*, l'approdo nichilistico che trova spazio in un famoso pezzo tragico senecano. Si tratta di un dibattuto luogo delle *Troades* (il secondo coro, vv. 371-408), dove si afferma la vanità del tutto dopo la morte come conseguenza dell'universale annientamento dovuto, per l'appunto, al tempo[25]:

> *CHORVS Verum est an timidos fabula decipit / umbras corporibus vivere conditis* [...] *an toti morimur nullaque pars manet /nostri, cum profugo spiritus halitu / immixtus nebulis cessit in aera?* [...] *Quicquid sol oriens, quicquid et occidens / novit, caeruleis Oceanus fretis / quicquid bis veniens et fugiens lavat, / aetas Pegaseo corripiet gradu. / Quo bis sena volant sidera turbine, / quo cursu properat volvere saecula / astrorum dominus, quo properat modo / obliquis Hecate currere flexibus: / hoc omnes petimus fata* [...]. *Post mortem nihil est ipsaque mors nihil, / velocis spatii meta novissima; / spem ponant avidi, solliciti metum: /* ***tempus nos avidum devorat*** *et chaos.* (Sen. *Tro*. 371-400)

> «È vero o è una favola adatta a ingannare gli uomini pavidi che le ombre dei morti vivono dopo la sepoltura dei cadaveri? [...] Oppure moriamo tutti interi e non resta nessuna parte di noi, una volta che il soffio vitale, fuggendo con l'ultimo respiro, mescolandosi alle nebbie si è sparso nell'aria [...]? Tutto quello che il sole vede sorgendo e tramontando, tutto, tutto quello che l'Oceano bagna nel suo moto di flusso e riflusso con le azzurre onde, il tempo lo porterà via con l'ala di Pegaso. Nello stesso modo in cui con velocità turbinosa volano le dodici costellazioni, in cui in corsa il signore degli astri si affretta a far scorrere i secoli, in cui Ecate si affretta a correre con orbite oblique, noi tutti ci affrettiamo incontro al nostro destino [...]. Dopo la morte non vi è nulla, e la stessa morte è nulla, ultima meta di un rapido percorso; gli avidi lascino cadere la speranza, i paurosi la paura: il tempo avido e il caos ci divorano». (traduzione a cura di Giancarlo Giardina)

Riconducibile, nelle sue premesse filosofiche, a spunti già presenti nel modello euripideo[26] e a concetti di provenienza epicureo-lu-

[25] Per un commento perpetuo, Fantham 1982, 262-271; Keulen 2001, 268-288. Cfr., inoltre, per un'interpretazione complessiva, soprattutto Marino 1996, Mazzoli 2010, *praes*. 355-359 e Petrone 2013, cui rinvio anche per altri spunti bibliografici. Nello specifico, per la *vexata quaestio* riguardante la coerenza con le altre parti della tragedia, cfr. anche Scherer 1999 e Kugelmeier 2001, *praes*. 28-38.

[26] Eu. *Tro*. 630-640: vi fa cenno Mazzoli 2010, 657 n. 2 con la bibliografia.

creziana[27] (come anche stoica: l'*ekpýrosis*)[28] e, altresì, attraversato da stereotipi letterari di lunghissima memoria[29], il coro non contempla eccezioni a proposito dell'azione di dissoluzione e rapina perpetrata dall'*aetas* (v. 385: *aetas* [...] *corripiet*). Qui il motivo della fuga del tempo, in linea con la velocità del moto di ogni parte dell'universo[30], si combina con quello della sua avidità, di cui è segno la sua capacità di 'inghiottire' (*devorare*) ognuno e ogni cosa[31] (v. 400: ***tempus nos avidum devorat et chaos***[32]). La presenza del pronome come oggetto dell'azione esercitata dal 'tempo vorace' non riduce la portata generale dell'assunto giacché, qualche verso prima, il medesimo 'noi' (v. 378: *toti morimur*, con l'uso del maschile problematico, ma facile da comprendere alla luce della natura generale del discorso[33]; poi, v. 390: *hoc omnes petimus fata*) aveva fatto da mera premessa, e quasi da riprova peculiare, di un'idea onnicomprensiva declinata, anche dopo, o in positivo (v. 378: *toti*, v. 382: *quicquid* [...] *quicquid*, v. 390: *omnes*) o in negativo (v. 378: *nullaque pars*, v. 392: *usquam*, v. 397: *nihil* [...] *nihil*). Su tutto e tutti si ripercuote, dunque, l'ingordigia del *tempus avidum* (v. 400): la definizione costituisce una ripresa e, insieme, una forma di spiegazione di *avidi* del verso precedente (v. 399: *spem ponant avidi*) dove l'avidità imputata a chi, agitato dalla speranza, dovrebbe piuttosto deporla, riguarda evidentemente il tempo[34].

---

[27] Cfr. Penwill 2005.

[28] Cfr. soprattutto Sen. *Marc.* 26,6 (*infra*, n. 31). Sull'argomento, Fantham 1982, 84 e 266-267. In generale, Marino 1996, 60-61.

[29] Per l'immagine dell'*anima* come entità volatile e i suoi precedenti omerici, Zanetto 2007.

[30] Simile, per il movimento della morte, Sen. *Herc. f.* 870-874.

[31] La combinazione tra il tema dell'*ekpýrosis* e quello dell'azione distruttrice del tempo ricorre anche in Sen. *Marc.* 26,6 *(Nihil quo stat loco stabit, omnia sternet abducetque se cum vetustas* [...] *Et cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis caedent*), come anche in *epist.* 71,12 e 91,11 (*non tantum manu facta labuntur, nec tantum humana arte atque industria posita vertit dies: iuga montium diffluunt, totae desedere regiones* [...]), oltreché in uno degli epigrammi attribuiti a Seneca (c. 1 Zurli = *AL* 232 R, 224 SB: *infra*, 191-192).

[32] Per il riferimento al *chaos*, la sua nozione e gli altri *loci* (perlopiù tragici) in Seneca, Fantham 1982, 269-270; Keulen 2001, 284; Kugelmeier 2001, 33-34.

[33] Cfr., *e.g.*, ancora Keulen 2001, 273 con il riferimento, inoltre, all'eco oraziana (*carm.* 3,30,6 *non omnis moriar*). Sullo stesso argomento, Trinacty 2014, 150-154.

[34] Stesso concetto, per descrivere il comportamento opposto a quello del *sapiens*, in Sen. *nat.* 6,32,10 *fluit tempus et* ***avidissimos*** *sui deserit*; *epist.* 32,4

A questa forma di avidità, nutrita dagli uomini verso il tempo e destinata ad essere necessariamente delusa, si fa corrispondere, quindi, subito dopo, l'avidità, invece eternamente soddisfatta, del tempo verso il tutto[35].

È però il tipo di azione attribuita al tempo (*devorare*)[36] a far trapelare il modello che Seneca ha qui in mente. In generale, l'immagine eredita il motivo presente fin nell'epigramma simonideo citato sopra (fr. 88 W²) a proposito dei 'denti del tempo' e probabilmente richiama il mito, allegorizzato dagli Stoici e ben attestato anche in età tarda, di *Krónos* (identificato con *Chrónos* e, a Roma, con Saturno) che 'divora' i suoi figli[37]. Si legge, poi, in filigrana la memoria dell'oraziano *imber edax* (Hor. *carm*. 3,30,3)[38] su cui è modellato anche un proverbiale passo ovidiano tratto dal lungo discorso, quasi 'lucreziano', di Pitagora[39]

Vis scire, quid sit, quod faciat homines ***avidos futuri****? nemo sibi contigit*. Cfr., inoltre, *epist*. 93,6 *spes avida*; 101,10 *in spem viventibus proximum quodque tempus elabitur subitque* ***aviditas***. Cfr., per la semantica di *avidus* con riferimento al tempo, Borgo 1998, 34.

[35] Sulla questione, per questi versi, Maier 1996 e Citti 2012, 41-42.

[36] Cfr., per l'uso figurato, *infra*, 194.

[37] *SVF* 2,1087 e 1089. Cfr., poi, almeno Serv. *ad* Verg. *Aen*. 3,104 (*Saturnus* [...] *natos ex Rhea uxore* filios ***devorabat*** [...]) e Macr. *Sat*. 1,8,6-10 (spec. 10: *hunc [*scil. *Saturnum] aiunt filios suos solitum* ***devorare*** *eosdemque rursus evomere, per quod similiter significatur eum tempus esse, a quo vicibus cuncta gignantur absumanturque et ex eo denuo renascantur*) che propone un'interpretazione 'palingenetica' del mito (e non solo ricorsiva, come già nelle fonti greche stoiche e in Servio: cfr. anche Serv. *ad* Verg. *georg*. 2,406 a proposito, però, di un altro attributo del personaggio, la *falx*, e, ancora, *Mythogr*. 2,3). Analogamente, Isid. *orig*. 8,11,31 (*Unde et eum [*scil. *Saturnum*] *Graeci Cronos nomen habere dicunt, id est tempus, quod filios suos fertur* ***devorasse****, hoc est annos, quos tempus produxerit, in se revolvit*).

[38] Sul tempo in Orazio la bibliografia è più che cospicua: per uno sguardo di sintesi, Broccia 2007. Sul carme 3,30 (spesso a confronto con 2,20), cfr., ultimamente, Nasta 2004, Sequeiros 2013, Harrison 2018. In particolare, per il confronto con i versi finali delle *Metamorfosi* ovidiane (*infra*, n. 40), Barbaud 2006, Hoces Sánchez 2012 e 2016.

[39] Sull'episodio ovidiano e, in particolare, per i riferimenti all'idea di tempo, cfr. Setaioli 1999, Segal 2001 (*praes*. 92-93), Stucchi 2005 (specie sui significati metaletterari), Schmitzer 2006 (*praes*. 54-55 per le conclusioni), Andreoni Fontecedro 2008 (con qualche riferimento alla fortuna moderna delle immagini ovidiane); Beagon 2009 (per il controverso rapporto con l'ideologia augustea). Nello specifico, sui vv. 234-236 e sul gioco combinatorio ovidiano, Torricelli 1996.

(*met*. 15,234-236: *tempus edax rerum*[40]*, tuque, invidiosa vetustas, / omnia destruitis vitiataque dentibus aevi / paulatim lenta consumitis omnia morte*). In particolare, il confronto con il carme del Venosino (già notato dagli studiosi)[41] illumina di una luce ulteriormente fosca l'adattamento tragico: se, infatti, nell'ode la voracità del tempo era funzionale ad affermare, di nuovo con una specie di formula concessiva, la forza ancora più possente di un altro bene (il 'monumento' della poesia, perenne nonostante la violenza del tempo), al contrario, la tesi esposta dalle donne di Troia appare assoluta e senza speranza.

Lo sviluppo dello stesso motivo è presente nell'*incipit* di uno degli epigrammi attribuiti a Seneca (c. 1 Zurli = *AL* 232 R, 224 SB, vv. 1-2): *omnia tempus edax depascitur, omnia carpit, / omnia sede movet, nil sinit esse diu*[42]. Se ancora più chiara è l'eco della fonte oraziana e soprattutto di quella ovidiana («das nächste Vorbild»)[43] grazie

[40] Sulla valenza proverbiale del nesso, cfr. Otto 1890, 113, nota; Tosi 1991, 249. In Ovidio, '*tempus edax*' sta anche in *Pont*. 4,10,7 (*Tempus edax igitur praeter nos omnia perdet*), di nuovo in riferimento all'unico bene (il poeta stesso, poi *mea duritia*: v. 8) che eccezionalmente si sottrae alla (quasi assoluta) forza distruttrice del tempo; cfr. anche *met*. 15,872 *edax* [...] *vetustas* dove, con la chiara eco oraziana dal carme 3,30, si rinnova l'idea della straordinaria natura imperitura dell'opera poetica. Cfr., poi, Lucan. 7,397 (*aetas edax*); *CLE* 1109,46; Rut. Nam. 1,410. Per Seneca, *infra*, n. 44. Inoltre, significativo l'uso del nesso simonideo χρόνος πανδαμάτωρ nell'ambito della traduzione greca di Ov. *met*. 15,234-236 ad opera di Massimo Planude (Ὦ **χρόνε πανδαμάτορ**, καὶ σύ, φθονερὸν γῆρας, ὡς ἅπαντα καθαιρεῖτε, καὶ πάντα, τοῖς ὀδοῦσι λυμαινόμενα τοῦ αἰῶνος, κατὰ μικρὸν μέλανι θανάτῳ ἐξαναλίσκετε).

[41] Cfr., anche, *supra* n. 33.

[42] Il problema dell'attribuzione dei cosiddetti epigrammi senecani, in massima parte trasmessi dal codice *Vossianus Q. 86* (**V**), è *vexata quaestio*: cfr., per un inquadramento, Zurli 2001, VI-XXXV e 3 per i *sigla*. Nello specifico, per questo componimento (tra i pochissimi non tràditi da **V**), la tradizione manoscritta appare unanimemente favorevole alla paternità senecana (concordi i codd. *Parisinus Lat. 10318* o Salmasiano, **A**; *Parisinus Lat. 8071* o Thuaneus, **B**; il perduto *Bellovacensis Bineti*, **S**; *Vindobonensis 9401**, **W**; *Casanatensis* 641). Per una sintesi, cfr. anche Degl'Innocenti Pierini 1995, 169: a questo contributo (*praes*. 168-176) rinvio per uno studio complessivo dell'epigramma inquadrato nell' ambito del tema del 'tempo divoratore'. Cfr., inoltre, Iulietto 2011, 56-58 anche per le riprese successive. Per un commento perpetuo, di recente, Dingel 2007, 99-102 (che, in premessa, ripercorre l'origine del motivo risalendo fino ai *testimonia* greci) e Breitenbach 2009, 17-24.

[43] Dingel 2007, 100.

alla ripresa pedissequa dell'aggettivo *edax*[44], anche la triplice ripetizione in anafora di *omnia* e, poi, l'uguale e opposto *nihil* richiamano l'apostrofe ovidiana che, pronunciata da Pitagora, allo stesso modo evidenziava l'imparzialità dell'azione del tempo che, nell'epigramma, letteralmente 'si nutre' (v. 1: *depascitur*)[45] di ogni cosa. Ancora in coerenza con la dottrina dell'*ekpýrosis*[46], non si concede a niente, dunque, di durare a lungo, né si fa parola di qualche eccezione, ammessa invece in altri luoghi della stessa silloge a beneficio dei *sola carmina* (secondo il tradizionale motivo di oraziana memoria)[47].

Eppure, i passi latini qui menzionati non presentano vocaboli riconducibili, per via esplicita, a nozioni di prevaricazione e potere. Troppo poco, per quanto significativo, è che *dominus* figuri, nel secondo coro delle *Troades*, riferito al Sole (v. 388: *astrorum dominus*)[48] che è qui indicato, insieme con le costellazioni e la Luna, come ipostasi e allo stesso modo riflesso fisico del tempo.

Si fa fatica, insomma, a leggere, persino nei luoghi della letteratura latina che più da vicino potrebbero rinviare alla sensibilità e ai concetti espressi dalla tradizione letteraria greca (lirica e tragica), l'idea del tempo come «forza onnipotente», che dall'esterno «tutto trasforma, tutto vede e tutto giudica»[49].

Del resto, a Roma l'idea di tempo[50] sembra riflettere gli effetti di un lungo processo, avvenuto in età ellenistica (ma anticipato dalle teorie di Anassagora), di razionalizzazione e 's-personificazione': l'avallo

---

[44] Ma anche nell'imitazione di Ov. *met*. 15,259 *nil* [...] *durare diu* ~ v. 2 *nil sinit esse diu*. Quanto a *edax* in Seneca, l'aggettivo qualifica il tempo anche in *Oed*. 536 *edax vetustas*; sempre con significato traslato, inoltre, *Polyb*. 9,4 (*invidia*); *Phaed*. 493 (*livor*). In generale, su *edax*, De Nigris Mores 1972, 267-268, 285-286.

[45] Per l'uso figurato, cfr., sempre per l'azione del fuoco, Sen. *clem*. 1,25,5, *nat*. 7,23,1, *epist*. 91,1 (con Degl'Innocenti Pierini 1995, 170 e n. 48). Cfr., inoltre, *ira* 2,8,3 e *v.b*. 27,4.

[46] Cfr., per un riepilogo, Breitenbach 2009, 17-20; inoltre, *supra*, nn. 28 e 31.

[47] Così in cc. 20-20a Zurli (= *AL* 417-418 R, 415-416 SB). Cfr., in particolare, nel primo dei due componimenti, l'eco dell'*incipit* del c. 1 Zurli nell'uso di *carpo* e di *edo* (vv. 7-8: *concutiet sternetque dies, quoque altius extat / quodque opus, hoc illud carpet edetque magis*). Su entrambi gli epigrammi, Di Giovine 2008 e, di nuovo, Iulietto 2011, 58-60.

[48] Cfr. anche Sen. *Thy*. 837 *dux astrorum saecula ducens*.

[49] Pinotti 1991, 11 (a questo studio devo molti utili spunti sul distinguo tra senso del tempo in Grecia e senso del tempo a Roma).

[50] Su immagini e lessico del tempo in Roma antica, restano fondamentali Benveniste 1940; Bettini 2019 (1986), 127 ss.; Traina 1986.

dell'allegoria, dato – come si è visto – dagli Stoici[51], rientra pienamente in questa tendenza. Trasferite a Roma, persino le più canoniche immagini del tempo (ad esempio, quella del 'tempo vorace') rispondono così all'intento di illustrare senza però personificare[52], di restituire un'immagine concreta e plastica del tempo senza però antropomorfizzarlo né deificarlo. Esse, inoltre, appaiono invertite nella loro prospettiva e passate al vaglio di una soggettività laica, orientata più a cogliere la labile e dolente condizione umana, che non a rilevare l'inattingibile possanza del tempo: negli autori latini, insomma, al centro sembra essere la percezione sofferta (più che la presa d'atto) di uno stato di cose. Il tempo vede così sfumare, sempre più, i tratti di esterna 'onnipotenza cosmica', presenti in ambiente greco, assumendo piuttosto quelli sfuggenti di entità immanente e, perciò, intimamente vissuta; un'entità che, eternamente in moto, insegue e tallona, rapisce e deruba, corrode e distrugge ognuno e ogni cosa, senza però arrivare a 'dominare', governare o tiranneggiare la realtà in modo irreversibile. Uno scandaglio lessicale rivelerebbe poi, ad esempio, che l'aggettivo *omnipotens* (assimilabile a πανδαμάτωρ e, soprattutto, a παγκρατής) non ricorre mai riferito al tempo: attribuito correntemente a Giove e, in qualche occasione e certamente per il tramite di Virgilio (*Aen.* 8,334), alla *Fortuna*, il profilo di 'onnipotenza', in definitiva, non si attaglia a descrivere il tempo a Roma[53].

Questo vale specialmente per Seneca filosofo[54]. Se il poeta tragico appare interessato, anche per ragioni strettamente drammatiche,

---

[51] Per questa tendenza, in generale, cfr. Boys-Stones 2003 e Most 2010. Sugli Stoici e il tempo, cfr. almeno Levi 1951 (*praes.* 209-211); Goldschmidt 1985; Pesce 1992; Viparelli 2000, 157-182; Reydams-Schils 2005, 29-34; Salles 2018. Nello specifico, per l'allegoria sul tempo e sui 'miti' del tempo (*Chrónos*/*Krónos* specialmente per l'atto di divorare i figli), cfr., *supra*, n. 37.

[52] Pontani 2001, 17 (a proposito dei 'denti del tempo' e, in particolare, Ov. *met.* 15,234-235): «This image does not imply a material representation of personified Time devouring things with his teeth».

[53] Su *omnipotens*, cfr. Schubert 1984, *praes.* 370, 375 (per il confronto con il corrispondente greco) e 371-376 (per i riferimenti a Giove). Per gli epiteti di 'onnipotenza', attribuiti, invece, nei lirici e nei tragici greci, sia a Zeus sia al tempo, cfr., *supra*, n. 24.

[54] Cfr., *en passant*, Abel 1990, 2: «[bei] Horaz und Seneca ... das Werk des Geists von der zerstörenden Wirkung des 'chronos pandamator' ausgenommen sei». In generale, sul contributo di Seneca all'immaginario del tempo, cfr., in sintesi, Pinotti 1991, 24-25: «... sul piano dell' 'imagery' e della personificazione non c'è un salto qualitativo [*scil.* in Seneca]: *tempus* rimane un'entità... sfuggente».

a mostrare il lato oscuro dell'esistenza evidenziando anche l'ingordigia insaziabile del tempo[55], il filosofo indica la strada, istruisce e ammaestra, prospettando, solo a chi pratichi la sapere, eminenti e autentiche posizioni di potere: in questo caso, vale la concezione del tempo non più «come *chronos*, ma come *kairos*, vale a dire come il tempo insieme debole e forte, perché probabilmente... unico dell'anima e della coscienza individuale»[56].

Un caso di inversione dei termini e del punto di vista basterà a esemplificare la duplice prospettiva adottata da Seneca. Proprio la tradizionale immagine del tempo vorace, usata nelle *Troades* (v. 400: ***tempus*** *nos* [...] ***devorat***), si riflette, in forme speculari, in una *sententia* senecana in cui il tempo appare altrettanto e a sua volta 'divorato' dai *vitia* (*BRV* 6,4: *ista vitia* ***nullum*** *non* ***saeculum devorabunt***). Abbracciata una visione di stampo morale, si rovescia il verso dell'azione del divorare[57] che risulta lì praticata, qui subìta dal tempo, con identico tenore universale. In Seneca filosofo, del resto, sono numerosi i riferimenti alle forme di appropriazione esercitate (o da esercitare) sul tempo. Ugualmente assolute negli obiettivi da perseguire, tali azioni si avvalgono, tuttavia, di un potere non brutale (come è quello, invece, detenuto dai *vitia* 'divoratori' dei *saecula*) ma, al contrario, ispirato da logiche di razionale riappropriazione del sé mediante la dedizione alla *sapientia*, capace di rendere gli uomini 'padroni' del tempo.

---

[55] Il che non richiede, e anzi in parte scoraggia, una lettura dei versi senecani come 'manifesto' del poeta: cfr., a proposito del secondo coro delle *Troades*, Mazzoli 2010, 357-358.

[56] Biondi 1995, 28 (a questo studio rinvio per una riflessione d'insieme sul tempo, come categoria formale, nelle tragedie di Seneca).

[57] Per *devoro*, usato all'interno di una similitudine, in una prospettiva morale (come conseguenza dell'*aviditas*), cfr. Sen. *epist*. 72,8. In generale, per l'uso traslato di immagini collegate all'atto del 'divorare' già nel mondo greco, cfr. Peigney 2016 (all'interno di un *dossier* dedicato complessivamente all'argomento). Al lavoro ha fatto seguito un convegno, organizzato a Tours nel 2017 sullo stesso argomento a proposito del mondo ellenistico e romano («Dévorer, dépenser dans le monde hellénistique et romain»), i cui atti sono in corso di pubblicazione; segnalo, fra i lavori, quello di Marie Humeau (Humeau cds) sull'applicazione di questo immaginario, in Seneca, alla riflessione sul tempo. Di questo contributo, tuttavia, non ho potuto prendere visione.

2. *Potere (possesso, proprietà, dominio) sul tempo*

Nell'epistola programmatica che apre le *Lettere a Lucilio*[58], per descrivere l'approccio, che agli individui è richiesto di adottare di fronte al problema del tempo, il filosofo ricorre a vocaboli e nozioni afferenti alla sfera del diritto e, nello specifico, ai concetti di 'possesso' e 'proprietà' applicati, *lato sensu*, al tempo e al sé («the issue of self-possession, self-mastery»[59]):

> *Ita fac, mi Lucili:* ***vindica te tibi****, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat collige et serva.* [...] *Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori?* [...] *Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si* ***hodierno manum inieceris****. Dum differtur vita transcurrit.* ***Omnia****, Lucili,* ***aliena sunt, tempus tantum nostrum est****; in huius rei unius fugacis ac lubricae* ***possessionem natura nos misit****, ex qua expellit quicumque vult. Et tanta stultitia mortalium est ut quae minima et vilissima sunt, certe reparabilia, imputari sibi cum impetravere patiantur, nemo se iudicet quicquam debere qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere.* (Sen. *epist.* 1,1-3)

> «Comportati così, Lucilio mio: rivendica i tuoi diritti su te stesso, e il tempo che finora ti veniva portato via o ti veniva rubato o ti sfuggiva di mano, trattienilo e custodiscilo. [...] Chi potrai indicarmi che attribuisca un giusto valore al tempo, che tenga in pregio la giornata, che capisca di morire un po' ogni giorno? [...] Lucilio mio, fa' così come mi scrivi che stai facendo: tieni stretta ogni ora; dipenderai meno dal domani, se ti impadronirai dell'oggi. Mentre si continua a rimandare, la vita se ne va. Nulla ci appartiene, Lucilio, soltanto il tempo è nostro; la natura ci ha dato il possesso di quest'unico bene che fugge e scivola via, dal quale possesso, tuttavia, ci scaccia chiunque vuole. E gli uomini sono così stolti che, se ottengono cose insignificanti e di nessun valore e sicuramente ricuperabili, accettano che vengano loro messe in conto, e invece nessuno per aver ricevuto il tempo ritiene di dover nulla, mentre

[58] Per un commento, cfr., oltre a Scarpat 1975, *ad loc.* recentemente Richardson-Hay 2006, *ad loc.*; Marino 2011, *ad loc.*; Edwards 2019, *ad loc.* Inoltre, Focardi 1983 e Gagliardi 1998, 51-68; Ker 2009, 155-161. Più in generale, per il tempo nelle *Epistulae*, cfr., con riferimento anche al *BRV*, Bertini Malgarini 1983-1984 e Sangalli 1988.

[59] Edwards 2009, 139.

questo è proprio l'unica cosa che nemmeno una persona riconoscente può restituire». (traduzione, qui e altrove, a cura di Monica Natali)[60]

Dopo l'allusione in esordio alla *vindicatio rei* (su cui torneremo più avanti), è in particolare la *missio in possessionem* esplicitamente indicata nel testo (§ 3: *in huius rei unius* [scil. *temporis*] *fugacis ac lubricae* ***possessionem natura nos misit***) a prestare il proprio profilo di nozione giuridica all'originario atto di concessione dell'uso e del godimento del tempo (cioè del suo 'possesso', distinto, per ora, dalla sua 'proprietà'). Si trattava, nella fattispecie, di entrare in possesso di beni per effetto di un atto del pretore (o, comunque, di un magistrato dotato di *imperium*) alla luce di un rapporto irrisolto (quello tra creditore e debitore insolvente, spossessato conseguentemente dei suoi *bona*)[61]. Nell'epistola, dunque, si attribuisce alla natura, assimilata al magistrato competente, la prerogativa di assegnare a ciascuno, con il diritto d'uso, la *potestas* sul tempo[62] e, quindi, la facoltà di disporne esercitando una «signoria di fatto»[63]. Tale forma di egemonia non può comunque prescindere dall'*intentio* cioè dall'*animus possidendi*[64] che si reifica nel processo continuo di ricerca di usufrutto del bene posseduto. Inoltre l'atto d'imperio, eseguito dalla natura, non garantisce che il possesso perduri indefinitamente, giacché il tempo è presentato da Seneca come un'entità sfuggente (§ 3: *rei* [...] *fugacis ac lubricae*) e, quindi, costantemente a rischio di spossessamento da parte di chiunque ne abbia voglia (*ibidem*: *ex qua expellit quicumque vult*, un punto abbastanza discusso sotto il profilo del senso e della tradizione del testo)[65]. Di qui la necessità, cui è richia-

[60] Da questa traduzione mi discosto per la sola versione di '*ex qua expellit quicumque vult*' (§ 3), per la cui dibattuta interpretazione rinvio, *infra*, alla n. 65.

[61] Cfr., sulla *missio in possessionem*, Sanfilippo 2002, 130-131. Per un analogo uso metaforico, cfr. Sen. *epist*. 92,32.

[62] La natura è generosa dispensatrice del tempo in vista del suo uso (e non del suo spreco) anche in Sen. *epist*. 117,32 *non tam benignum ac liberale tempus natura nobis dedit, ut aliquid ex illo vacet perdere*; cfr., inoltre, *tranq*. 3,7 *incipiemus* [...] *male dispensare tempus, quod nobis natura consumendum dedit*. Di *malignitas naturae*, erroneamente sostenuta con toni accusatori da chi ritiene che la vita degli uomini sia breve, si parla nell'*incipit* del *BRV* (1,1-2). Cfr. anche, *infra*, n. 73.

[63] Lotito 2001, 166.

[64] Cfr. Viparelli 2001, 505-506 e n. 25. Sulla nozione, Ferretti 2017, *passim* e *praes*. 2-8 per un inquadramento sintetico.

[65] La questione è che il senso complessivo comunemente accettato, con *nos* sottinteso dopo *expellit* («dal quale possesso, tuttavia, ci scaccia chiunque vuole»),

mato Lucilio fin da subito, di ***manum inicere hodierno*** (§ 2), di esercitare cioè il diritto di disporre del presente secondo i modi previsti da un altro istituto, ancora valido ai tempi di Seneca, almeno nella sua funzione espressiva (forse, invece, sbiadito nella sua conformazione procedurale e nella sua efficacia normativa). Al di là dei possibili distinguo su attori e finalità, anche la *manus iniectio* si determinava, ad esempio, di fronte all'insolvenza di un debito quando a un creditore si concedeva facoltà di dominio pieno sulla persona del debitore: la destinazione non patrimoniale (i beni del debitore), ma personale (il debitore stesso, sul quale il creditore vantava un diritto di disposizione assoluta, arrivando in alcuni casi a venderlo come schiavo o a ucciderlo)[66] implica, da un lato, la considerazione del tempo non più come bene inanimato, ma «come ente vivo, mobile, renitente»;[67] dall'altro, una relazione di predominio di una parte sull'altra in forme ancora più stringenti.

Il tempo, su cui occorre *inicere manum*[68], appare, così, quasi soggiogato e sottomesso all'individuo: questi, per concessione naturale, può godere dei suoi frutti senza però beneficiare di alcuna «tutela possessoria»[69] ed è perciò chiamato a 'mettere le mani' sul presente

entrerebbe in contraddizione con l'affermazione, immediatamente precedente, che la natura ci ha reso possessori del tempo. Propendono, comunque, per la conservazione del testo la maggioranza degli studiosi: cfr. Scarpat 1975, 39 che, tuttavia, propone un'interpretazione diversa (con *natura* come soggetto di *expellit*, il cui oggetto sarebbe racchiuso in *quicumque*, per attrazione: pertanto, la natura espelle dal possesso del tempo chiunque voglia esserne espulso). Sempre per la conservazione del testo, ma per *quicumque vult* come soggetto di *expellit* e quindi per un senso che evidenzi la labilità del possesso del tempo, sono, *e.g.*, Gagliardi 1998, 65, n. 20 argomentato, con qualche presa di distanza, da Viparelli 2001, 499-500 che, propensa a mantenere il testo motivando peraltro l'assenza di alcuna contraddizione nel significato, offre, inoltre, un inquadramento complessivo del problema. Favorevole, ancora, alla tradizione del testo Lotito 2001, 167. Per la correzione di *expellit* in *expellitur* è, invece, Focardi 1983, 372-377. Recentemente, Richardson-Hay 2006, 139 si limita a definire l'espressione «brief and elliptical» e il suo significato «vague and ambiguous». Di allusioni alla morte, «not here specified», parla Edwards 2019, 80.

[66] Per un inquadramento, Sanfilippo 2002, 119-120; anche per l'uso figurato in Seneca e soprattutto nella prima epistola, Lotito 2001, 160-162.

[67] Lotito 2001, 162.

[68] Cfr., inoltre, Sen. *epist*. 101,8 *qui cotidie vitae suae summam manum inposuit, non indiget tempore*. Altri usi metaforici dell'espressione, in differenti ambiti, in *const*. 5,7; *Helv*. 11,7; *epist*. 70,11; 79,6; 104,1; 108,12.

[69] Viparelli 2001, 506.

ogni volta che, illegittimamente, altri vogliano sottrarglielo. Nonostante la difficoltà di traslare *in toto* la nozione di *iniectio manus* al referente-tempo, si coglie, nel riferimento a questa formula giuridica, l'allusione a una relazione di dominio effettivo[70], se non di asservimento e quindi proprietà (con il tempo assimilato, come si è detto, non ai beni di un debitore, sui quali in effetti non si può rivendicare diritto di proprietà, ma al debitore stesso, passibile, almeno a certe condizioni, di essere addirittura ridotto in schiavitù).

Una relazione che, una volta stabilita e goduta oppure definitivamente spezzata, non ammette, peraltro, possibilità di ulteriori trasferimenti o risarcimenti: nel prosieguo del discorso, infatti, si recupera l'analogo contesto, evocato nei precedenti traslati (il rapporto tra debitore e creditore), rovesciandone le parti e ritraendo quindi l'individuo, già creditore e destinatario del bene-tempo, nel ruolo, a sua volta, di potenziale debitore vincolato per sempre al bene ricevuto. Se è segno di stupidità il fatto che nessuno, beneficiato del tempo, si senta in debito per questo (non essendo attribuito al tempo il giusto valore), è pur vero che questo debito, anche da parte del più grato degli uomini, non potrebbe essere saldato, giacché il tempo, qualora assegnato e consumato, non si può più rendere (§ 3: *hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere*). Applicato qui, come per paradosso, a un 'bene incorporeo'[71], il diritto quasi proprietario, adombrato nel riferimento alla *manus iniectio*, appare irreversibile (o, nel caso di av-

[70] Cfr., ancora, Lotito 2001, 162: «Nel nostro passo Seneca verrebbe allora a dire che sull' 'oggi' il *vir bonus* [...] può/deve esercitare questo suo "diritto" di dominio pieno».

[71] Sul tempo come 'incorporeo', secondo la filosofia stoica, cfr. *SVF* 2,331 con Goldschmit 1985, 13 ss. (sull'idea del tempo per gli Stoici, cfr., *supra*, n. 51 con altra bibliografia). Su questo, specialmente Sen. *BRV* 8,1-4 (anche per i suoi effetti collaterali e con l'uso insistito dell'immaginario a sfondo economico); inoltre, *epist.* 58,11-14 e 22; 90,29. In particolare, su questa nozione come potenziale «conception dévalorisante du temps», accolta da Seneca nella prospettiva, tuttavia, di «réhabiliter la valeur du temps» anche mediante il repertorio di immagini letterarie che rappresentino il tempo come «un bien tangible et fécond dont il aura la *possessio*», cfr. Armisen-Marchetti 1995, 546-553 (le citazioni a pp. 547-548 e 553). Sulla 'corporeità' dell'incorporeo tempo, come sostanzialità apprezzata solo da chi ne abbia coscienza per Seneca, Viparelli 2000, 52. La nozione economico-giuridica, applicata al tempo, è considerata «a further irony» da Edwards 2019, 75.

venuti spossessamenti, irreversibile appare la sua perdita)[72]. Nonostante la necessità di ricostruire volta per volta il nostro dominio sul tempo (essendo riferito, almeno qui, al tempo presente), si afferma l'assoluta impossibilità di cedere il bene, una volta conquistato, oppure di riaverlo una volta che ci sia stato furtivamente sottratto[73]. Questo non annulla ma rafforza la condizione originaria, rappresentata da una forma di possesso problematica e incerta, che soltanto con l'impegno, faticosamente profuso ogni giorno, può convertirsi e concludersi nell'obiettivo finale (dichiarare il tempo come 'nostro')[74].

Va detto che il discrimine tra possesso e dominio, *potestas* e proprietà *tout court*, pur previsto nelle fonti di diritto[75], non sembra così saldo e, oltre a eventuali e cursorie circostanze di sovrapposizione tra il ruolo di *possessor* e quello di *dominus*[76], il passaggio dalla categoria dell'*usus* (e quindi della *possessio*) a quella dell'acquisto è ammesso anche a livello normativo attraverso l'istituto dell'usucapione. Idealmente e provocatoriamente evocata da Orazio nell'ambito del solito elogio del *vivere pauci*[77], questa figura giuridica testimonia, in un

---

[72] Cfr. Ker 2009, 159 a proposito della 'unidirezionalità' della proprietà esercitata sul tempo: «[...] its unidirectionality and thus nonfungibility as contrasted with other commodities».

[73] In generale, Lotito 2001, 168: «[Il tempo] è l'incedibile, quindi il non commensurabile. Il carattere straordinario del tempo della filosofia è in questa sua assoluta non socializzabilità». A questa idea di base, che qui sembra prevalere, si aggiungono due specifiche e divergenti interpretazioni del passo. Ad esempio, Focardi 1983, 376 ritiene che qui il riferimento sia all'«ingratitudine umana nei confronti della Natura [piuttosto] che del singolo rispetto ai suoi simili dai quali ha ricevuto il tempo» (a suffragio, Sen. *ben*. 6,23,5-7 sul debito e, quindi, la necessità della gratitudine verso la natura, elargitrice di beni fruiti dagli uomini). Per altri interpreti, invece, si allude al fatto che «nessuno si sente in debito se ha profittato del tempo altrui... [Si tratta di] una riflessione sull'irriconoscenza dei singoli nei confronti di chi ha fatto loro dono di un bene inestimabile» (Gagliardi 1998, 56); anche per Edwards 2019, 80, *qui tempus accepit* (Sen. *epist*. 1,3) si riferisce a «one who has taken over another's time».

[74] Cfr. Moreau 1969, 120-121.

[75] *E.g.*, *Dig*. 29,5,1,1 *[dominus] qui habet proprietatem, etsi usus fructus alienus est*; 41,2,17,1 *differentia inter dominium et possessionem haec est, quod dominium nihilo minus eius manet, qui dominus esse non vult, possessio autem recedit, ut quisque constituit nolle possidere*. Analoga opposizione, in senso traslato, in Lucr. 3,971 *vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu*.

[76] *Dig*. 43,17,1,2

[77] Hor. *epist*. 2,2,158-159 *si proprium est quod quis libra mercatus et aere est, /quaedam, si credis consultis,* ***mancipat usus***.

certo senso, la labilità del confine e avvalora la possibile contiguità tra le due posizioni, quella di chi fa uso di un bene (e quindi lo possiede)[78] e quella di chi arriva a detenerne la piena proprietà. Un discorso che, almeno nel testo oraziano, serve a delegittimare, anche su basi giuridiche, il diritto di proprietà propriamente detto e soprattutto le immotivate *curae* dedicate a conseguirlo. Seneca stesso, pur con altri obiettivi rispetto a quelli perseguiti da Orazio, si oppone a una distinzione *a priori* tra *possessio* e *proprietas* (*epist*. 73,7: *Stulta avaritia mortalium possessionem proprietatemque discernit nec quicquam suum credit esse, quod publicum est*) sostenendo che l'uso di un bene – il riferimento, in questo caso, è ai *communia bona* – rende quanti ne fruiscono suoi comproprietari (*ibidem*: *Nec enim essent ita communia, nisi pars illorum pertineret ad singulos; socium efficit etiam quod ex minima portione commune est*)[79]. In coerenza con il sistema di regole, che dunque da tempo offriva il destro a rielaborazioni letterarie e riflessioni a sfondo filosofico, Seneca sembra lasciare un certo spazio alla possibilità che il tempo, da bene faticosamente posseduto e goduto, si converta in bene pienamente dominato, perché compiutamente assunto nella sfera di appartenenza del soggetto.

Piegato alla rappresentazione del tempo, l'immaginario su possesso e proprietà riceve, poi, dal *comparandum* ulteriori specificazioni che meglio lo articolano a seconda delle sotto-categorie concettuali di volta in volta al vaglio del filosofo. Se infatti il presupposto generale è la considerazione, per slittamento metaforico, del tempo come bene materiale[80] (pur generalmente privato, per colpa diffusa, di un *pretium* riconosciuto), Seneca non rinuncia, anche su questo terreno, a qualche peculiare distinguo derivato dalla tradizionale articolazione triplice del tempo (passato, presente e futuro)[81] che fa da sfondo a re-

---

[78] Cfr. Porph. *ad* Hor. *epist*. 2,2,159 *usus possessorem facit*.

[79] Sul passo, Allegri 2014, 271-272.

[80] Il motivo investe, *lato sensu*, la sfera economica e quella giuridica: cfr., *e.g*., Sen. *BRV* 7,7; 8,2; 11,2; 18,1; *ben*. 5,17,7. Per una panoramica, Armisen-Marchetti 1995, 552-553; inoltre, per l'ulteriore bibliografia su questo immaginario e per le sue implicazioni, *supra*, nn. 8 e 71.

[81] Sen. *BRV* 10,2 *In tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est*; *epist*. 124,17 *tempus* [...] *tribus partibus constat, praeterito, praesente, venturo*. Cfr., inoltre, *BRV* 5,2; 15,5; 16,1; *ben*. 3,4,2. La triplice articolazione riflette l'orientamento degli Stoici: di Crisippo (*SVF* 2,509, 518 e 520) e soprattutto di Posidonio (fr. 98,5-7 E – K) con Goldschmit 1985, 33. Per i passi e la bibliografia, cfr. anche Williams 2003, 20-21 e 177.

lazioni differenziate di possesso/proprietà[82]. La posizione di Seneca, tuttavia, è almeno all'apparenza disomogenea perché registra giudizi positivi e, quindi, affermazioni di padronanza (o esortazioni a conseguirla) ora riguardo al presente ora riguardo al passato, sulla base della facoltà, riconosciuta alternativamente all'uno o all'altro, di rientrare nell'ambito del controllo dell'individuo[83].

Da un lato, il Cordovese si allinea con l'idea, affermata dagli Stoici, secondo cui è il presente l'unica dimensione temporale ontologicamente valida e quindi effettivamente esperibile (cioè in grado di 'esistere' e 'appartenere' – ὑπάρχειν – a noi) giacché il tempo esiste soltanto come situazione, nella quale si realizza un'azione, e le azioni possono compiersi nella realtà dell'*hic et nunc*[84]. Passato e futuro apparirebbero, pertanto, come fittizie espressioni della relazione che il soggetto, calato nel presente, stabilisce con la categoria-tempo (traendone, peraltro, deleteri effetti sulla psiche).[85] Ciò che è stato, al pari di ciò che sarà, non ci appartiene (*nat.* 6,32,10-11: *nec quod futurum est*

---

[82] Il riflesso, naturalmente, è nel lessico senecano: cfr. Richardson-Hay 2006, 137 («Seneca's language is legalistic, its provenance that of of property law»), a proposito di *epist.* 1,3.

[83] Ad esempio, Moreau 1969, 122 risolveva il dissidio nell' 'innovativa' prospettiva sintetica di Seneca: «Ce qui fait sur ce point l'originalité de Sénèque [...] c'est qu'il n'est pas nécessaire, selon lui, pour bien user du temps présent, d'exclure de son horizon le passé et l'avenir»; in disaccordo, Viparelli 2000, 82-83. Di «contraddizioni» parla esplicitamente Gagliardi 1998, 14. Montiglio 2008, 174, n. 24 pone la presunta incoerenza di Seneca alla luce della dimensione morale e non speculativa che contraddistingue il pensiero del filosofo, concludendo: «We should not look for consistency». Ker 2009, 160-161, invece, riconduce l'apparente incongruenza alle due fasi in cui furono prodotti, rispettivamente, *BRV* ed epistolario: «In the *De brevitate vitae* Seneca had sometimes made the idea of the past's irretrievability more positive, finding security in the fact that actions or pleasures in our past are an inalienable possession [...] Here in the letters the past slips away irresistibly into oblivion and death»; non dissimile l'approccio di Sangalli 1988, 57-59 e soprattutto n. 12. Cfr., poi, complessivamente, Edwards 2014, 328-329.

[84] L'idea è di Crisippo: *SVF* 2,509 (μόνον δ' ὑπάρχειν [...] τὸν ἐνεστώτα) e 518 (μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός); cfr., poi, *e.g.*, MAur. 3,10. Sull'argomento, con qualche precisazione, Goldschmit 1985, 37-45; Viparelli 2000, 55-56; 82-83; 162-167; 176-182 e 181, n. 67 con il riepilogo, in particolare, dei termini della polemica sull'interpretazione di ὑπάρχειν. A proposito della ricezione senecana del problema, Williams 2003, 178-179.

[85] Cfr., *e.g.*, con l'opposizione tra presente, da un lato, e passato-futuro, dall'altro, Sen. *epist.* 5,9 *nos et venturo torquemur et praeterito* [...] *nemo tantum praesentibus miser est.*

meum *est nec quod fuit* [...] *ne ex hoc quidem intellegimus* [...] *sortem temporis semper* ***alieni****, quod annos numeramus amissos?*)[86]. È, insomma, da considerare tempo 'alienato' quella dimensione indefinita che si estende, all'indietro o in avanti, oltre il tratto di tempo concesso alla nostra vita (*epist*. 69,6: *[*scil. *tempus] quod relinquis* ***alienum*** *est*; 77,11: *non eris nec fuisti; utrumque tempus* ***alienum*** *est*)[87]. Estrema, ancorché necessaria, l'idea di convertire il destino di morte, originariamente percepito come *alienum*, in una scelta, quella del suicidio, raccomandata e rappresentata come assunzione nel proprio ambito di diritto di una circostanza futura, l'unica peraltro certa e comune a tutti (*epist*. 77,15: *Fac* ***tui iuris****, quod* ***alieni*** *est*). Di contro, forme di 'esproprio' volontario avvengono *in fieri*, anche a danno del tempo di cui effettivamente disponiamo nell'oggi quando, indugiando di giorno in giorno con lo sguardo *in crastinum*[88], lasciamo che il presente ci preceda e trascorra, passandoci dinanzi quasi che la sua proprietà fosse già transitata ad altri (*epist*. 45,12-13: *nullius non vita spectat in crastinum* [...] *nos vita praecurreret: nunc vero cunctantes* ***quasi aliena*** *transcurrit*). Il differimento dei buoni propositi a tempi futuri e senili, per niente certi e garantiti, favorisce, insomma, la cessione del tempo a *possessores* altri che defraudano della vita colui che, colpevolmente prodigo di questa, preferisce invece tenersi stretti altri beni di valore assai minore: *praedia*, *pecunia*, *patrimonium* (*BRV* 3,1: *in vitam suam incedere alios sinunt, immo vero ipsi etiam* ***possessores*** *eius futuros inducunt*; 5: *Et quem tandem longioris vitae praedem accipis?* [...] *quam serum est tunc vivere incipere, cum de-*

[86] Per la doppia prospettiva sul tempo in questo passo (prospettiva quantitativa *vs* prospettiva qualitativa: coscienza della scarsa estensione del presente *vs* possibilità di ascrivere soltanto al presente l'esistenza e la capacità di essere posseduto) e i suoi precedenti, cfr. Armisen-Marchetti 1995, 562.

[87] Ancora più radicale il senso di estraneità del soggetto al passato e al futuro in Sen. *epist*. 74,34 *et quae praeterierunt et quae futura sunt, absunt. Neutra sentimus*; cfr., inoltre, 24,20 *Usque ad hesternum, quicquid transiit temporis, periit*; 78,14 *Circumcidenda ergo duo sunt, et futuri timor et veteris incommodi memoria: hoc ad me iam non pertinet, illud nondum*. Si tratta, in definitiva, del «tempo illimitato» che, «soggetto al calcolo e alla misurazione, domina l'uomo... è un tempo che scorre sempre fuori di noi e indipendentemente da noi» (Viparelli 2000, 20).

[88] Cfr., *e.g.*, *BRV* 7,9 e 9,1; *epist*. 5,8; 15,9; 22,14; 23,9; 98,6 (sul passo e, in generale, sul motivo dell'*expectatio futuri*, Buffa Giolito 1989) e 101,8-10. Inoltre, a proposito del possesso di sé, *epist*. 12,9 e 32,3-4: *infra*, 211-212. Ancora, per l'affinità con gli dèi, *ben*. 7,2,4 ed *epist*. 59,14: *infra*, 221 e n. 159.

sinendum est?)[89]. Si capisce, qui, anche la funzione strumentale dell'immagine del tempo come 'bene' (non riconosciuto e perciò spossessato): essa, infatti, non vive necessariamente di luce propria, ma prende significato dall'opposizione con quei beni, invece, normalmente identificati come tali (accidentali, accessori)[90] e perciò avidamente custoditi. Il modello, però, prevede che costante sia lo sforzo di ricondurre nella propria sfera di appartenenza il tempo, soprattutto quello che, in una prospettiva più larga, dobbiamo riconoscere come il più produttivo, ancorché per sua natura fugace (la giovinezza): preventivamente apprezzati, i giorni di questa fase della vita, ove riportati *in nostrum*, rappresentano un antidoto contro la *celeritas temporis* ed eventuali prese di coscienza inutili e tardive (*epist*. 108,27: *in rem unam laboremus, ne hanc temporis pernicissimi celeritatem* [...] *relicti demum intellegamus. Primus quisque tamquam optimus dies placeat et redigatur* ***in nostrum***). Il saggio, quindi, può dichiararsi padrone del presente (*epist*. 93,6: *habeo* ***meum***) solo una volta che si sia liberato dell'aspettativa del futuro e si sia reso indifferente alla quantità degli anni già trascorsi, indicativi dell'estensione ma non della qualità del tempo vissuto[91]: se, infatti, esterna al soggetto è, in generale, la durata come entità astratta e universale (*ibidem*: *aetas inter externa est*)[92], il *sapiens* riconosce, parimenti, la propria estraneità al concetto di durata che, applicato alla sfera individuale, si misura all'indietro e coincide con l'età anagrafica[93]; all'opposto, egli rivendica come propria una 'nuova' durata, quella che, proiettata in avanti (sulla memoria guadagnata presso i posteri)[94], discende, appunto, dalla capacità di vivere nel presente (*ibidem*: *quamdiu sim* ***alienum*** *est, quamdiu ero, ut sim,* ***meum*** *est*)[95]. Così, in definitiva, l'espressione '*tempus nostrum*', usata da Seneca nella prima epistola, non può che riferirsi al presente come, in via più esplicita, la suddetta *manus iniectio* (*epist*. 1,2: ***hodierno manum inieceris***; 3: ***omnia aliena***

[89] Analoghi argomenti in D. Chr. *or*. 20,4-6, come annota Williams 2003, 131.

[90] Cfr., *infra*, 216 e n. 143.

[91] Cfr., per questo concetto, *infra*, 223 e n. 164.

[92] Per la categoria delle entità 'esterne' (τὰ οὐκ ἐφ᾽ἡμῖν), cfr., *infra*, n. 124.

[93] L'anti-modello è ritratto, *e.g.*, in Sen. *tranq*. 3,8 *Saepe grandis natu senex nullum aliud habet argumentum, quo se probet diu vixisse, praeter aetatem*.

[94] Cfr. anche, *infra*, n. 104.

[95] Sul passo, Ker 2009, 173.

sunt, ***tempus*** *tantum* ***nostrum*** *est*)[96]: in questo caso, il tono paradossale dell'assunto viene dal fatto che, per un verso, si esclude dal dominio del soggetto ogni cosa e, per altro verso, soltanto all'incorporeo tempo (che qui, per giunta, è il tempo presente, già rappresentato come fugace e sdrucciolevole) si riconosce la prerogativa di partecipare della sfera del possesso o della piena proprietà goduta dai singoli[97].

D'altro canto si assiste, nel *BRV* (ma anche in altri luoghi dell'opera senecana, soprattutto nell'ambito del discorso consolatorio o a proposito della teoria del beneficio), alla rivendicazione di caratteristiche di certezza del possesso e inalienabilità come attributi del passato[98]. Avallato dall'esercizio di *memoria* e *recordatio*, proprio il passato è oggetto di una strategia di valorizzazione generalmente ricondotta a qualche influenza epicurea (cui probabilmente si deve anche, più in generale, la prospettiva fondata sulla percezione individuale del vissuto, più che una visione astrattamente ontologica del tempo)[99].

---

[96] Parimenti, a proposito del presente come 'tempo nostro', si esprimeva Aristippo secondo Ael. *var.* 14,6 (μόνον γὰρ ἔφασκεν **ἡμέτερον** εἶναι **τὸ παρόν**, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι εἴπερ ἔσται). In parallelo, la definizione di 'tempo nostro' è negata, almeno in parte, da Epicuro a proposito del futuro (*Men.* 127 Μνημονευτέον δὲ ὡς **τὸ μέλλον οὔτε** πάντως **ἡμέτερον οὔτε** πάντως **οὐχ ἡμέτερον**, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον).

[97] Analogamente, sulla virtù per il saggio, Sen. *const.* 5,5-6 ed *epist.* 71,4 con Thévenaz 1944, 191 e Focardi 1983, 373, n. 11. Cfr., inoltre, *epist.* 98,9 (*infra*, 205 e nn. 100 e 152) con il riferimento a *virtus* e *sapientia* e alla loro natura imperitura.

[98] Se ne occupano Viparelli 2000, 50-51 e 55-59, oltre a Montiglio 2008. In generale, sulla posizione di Seneca di fronte al passato e sulle sue rappresentazioni, cfr. Costa 2013.

[99] Cfr. Epic. *SV* 17,2-4 (ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν, τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι) e 55 Arrighetti (Θεραπευτέον τὰς συμφορὰς τῇ τῶν ἀπολλυμένων χάριτι καὶ τῷ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπρακτον ποιῆσαι τὸ γεγονός). Il riferimento, con toni di approvazione, a Epicuro, nel contesto dell'elogio del passato, è effettivamente esplicito in *ben.* 3,4,1-2 (*Hoc loco reddendum est Epicuro testimonium, qui adsidue queritur, quod adversus praeterita simus ingrati* [...] *cum certior nulla sit voluptas, quam quae iam eripi non potest* [...] *quod praeteriit, inter tuta sepositum est*); simili *Marc.* 22,1, *Polyb.* 10,3 e *ben.* 6,2,2 (con *epist.* 81,24). Cfr., su questo, *e.g.*, Grimal 1968, *praes.* 98-99 e, di rimando, Armisen-Marchetti 1995, 548-549. Su questi aspetti e, in generale, per le influenze epicuree, Setaioli 1988, 171 ss. e 205-207, Sangalli 1988, 59-60, Buffa Giolito 1989, 104-105, n. 36 e 113, Gagliardi

Se, allora, sono da considerare precari i beni di proprietà[100] fruiti nel presente[101], vale invece per sempre il fatto di averne goduto nel passato (*epist*. 98,11: *Habere eripitur, habuisse numquam*). Nulla, inoltre, è più 'nostro', né più tutelato o meglio custodito del tempo trascorso (*epist*. 99,4: ***Nostrum*** *est, quod praeteriit, tempus nec quicquam est loco tutiore quam quod fuit*); di conseguenza, se modesta è la fruizione del piacere determinato da fatti presenti e incerta quella provocata, mediante l'attesa, da eventi futuri, certissima è la *delectatio* suscitata, mediante il ricordo, da circostanze già vissute (§ 5 *Anguste fructus rerum determinat, qui tantum praesentibus laetus est: et futura et praeterita delectant, haec exspectatione, illa memoria, sed alterum pendet et non fieri potest, alterum non potest <non> fuisse. Quis ergo furor est certissimo excidere?*). Il contesto talvolta consolatorio e, quindi, la finalità parenetica di queste affermazioni non ne inficiano la portata, suffragata nel *BRV*, anche a livello teorico, da definizioni ancora più nette e giuridicamente connotate circa la natura del passato come entità sottratta allo ***ius*** *(*o al ***regnum****) fortunae* e all'***arbitrium*** di altri, all'infuori di chi l'abbia vissuto (*BRV* 10,2: *quod egimus certum. Hoc est enim, in quod fortuna ius perdidit, quod in nullius arbitrium reduci potest;* §4: *haec est pars temporis* [...] *extra*

1998, 95-115, *praes*. 104-105 e 114, n. 35. Sull'uso strumentale di qualche spunto epicureo in *BRV* 10,2-4, citato qui, *infra*, 205-206, Williams 2003, 178: «Seneca is deploying the Epicurean point to score the maximum advantage over the *occupati*». D'altro canto, si riconosce agli stessi Stoici la considerazione del passato (l'evento accaduto) come manifestazione della «catena provvidenziale» ossia «anello produttivo nella catena... causa/effetto» (Viparelli 2000, *praes*. 162-163). Quanto al futuro,, sulla definizione epicurea come tempo 'né completamente nostro, né completamente non nostro', cfr., *supra*, n. 96.

[100] Il riferimento, nel contesto contesto dell'epistola 98, è tuttavia alle *res externae* che, a differenza di *sapientia* e *virtus* (unico vero bene, sicuro ed eterno, pienamente appartenente ai mortali), si trovano 'presso' di noi senza essere 'nostre' (§§ 98,9-10 *Nam illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque sapientia et virtus: hoc unum* ***contingit*** *inmortale mortalibus* [...] *Quicquid est,* ***dominus*** *inscriberis, apud te est, tuum non est: nihil firmum infirmo, nihil fragili aeternum et invictum est*). Sull'argomento, cfr., inoltre, *infra*, 216 e n. 143.

[101] Giacché il presente è 'puntiforme', quasi niente: cfr. *BRV* 10,6 (*praesens tempus brevissimum est, adeo quidem, ut quibusdam nullum videatur*) ed *epist*. 49,3 consonanti specialmente con le teorie di Posidonio (fr. 98,8-9 E – K), debitore verso Archedemo di Tarso (*SVF* 3,14, p. 263,31-37). Cfr. anche *SVF* 2,509, 517 e 519. Cfr., inoltre, Sen. *epist*. 124,16-17 per l'esperienza del tempo limitata al solo presente come segno della *natura inperfecta* che contraddistingue gli animali (in contrapposizione agli uomini).

regnum fortunae subducta). Imperturbabile ed esente da azioni di sottrazione, la *possessio* del passato non implica né clausole di transitorietà né trepidazioni legate alla sua potenziale fugacità, ma è garantita dall'obbedienza di questo a *iussa* e ad *arbitrium* di chi ne goda (§ 4: *haec nec turbari nec eripi potest: perpetua eius et intrepida possessio est* [...] *praeteriti temporis omnes, cum iusseritis, aderunt, ad arbitrium tuum inspici se ac detineri patientur*). Colpisce, poi, nel prosieguo del Dialogo, il recupero del passato a una funzione essenziale nella definizione delle prerogative del *sapiens*: veicolato dalle sue espressioni più alte (gli *auctores*-'*antistites*', interlocutori di un dialogo quotidiano e continuo) e riconquistato alla memoria del singolo, il passato non solo 'si presentizza' (com'è già nell'esperienza comune)[102], ma innesca anche un processo di superamento del limite temporale imposto ai mortali. La storia, sottratta a una concezione meramente evenemenziale e restituita al compito di illuminare «la vie intérieure de l'humanité, attestée par les grandes ouvres de la pensée»[103], promuove un *iter ad aeternitatem* accessibile soltanto all'uomo di cultura, la cui vita si proietta non solo in avanti, verso la posterità, destinatario ultimo e potenzialmente infinito dei messaggi professati dai sapienti[104], ma anche all'indietro, allungandosi grazie al vantaggio degli anni di coloro che sono oggetto di costante studio e dedizione da parte dei sapienti (*BRV* 14-15)[105]. Si tratta di una dinamica che fa da premessa alla possibilità di superare la triplice ripartizione passato-presente-futuro in vista di un *consortium omnis aevi* (14,2)[106] o di una *collatio in unum* (15,5), che corrisponde al «'presente' del saggio», all'«'istante' che conosce l'eternità... in cui la distanza tra passato e futuro, tra tradizione e

[102] *E.g.*, Sen. *epist*. 49,2-3 con Gagliardi 1998, 74-75.

[103] Moreau 1969, 123.

[104] Sen. *ot*. 6,4 *Ut sciat se* [...] *ea acturum, per quae posteris prosit. Nos certe sumus qui dicimus et Zenonem et Chrysippum maiora egisse* [...] *non uni civitati, sed toti humano generi tulerunt [scil. leges].* [...] *futura saecula ordinet nec aput paucos contionetur, sed aput omnis omnium gentium homines, quique sunt quique erunt?* Inoltre, *epist*. 93,5 *Quid quaeris quamdiu vixerit? vivit: ad posteros usque transiluit et se in memoriam dedit.*

[105] Me ne occupo in Ragno 2015, *praes*. 73-78. Inoltre, sul motivo, in un'ottica di *beneficium* offerto dai figli ai genitori, Cipriani 2009 e 2012.

[106] Su '*consortium*' nel senso di «common possession», cfr. Williams 2003, 213.

innovazione si annulla, mescolandosi nell'unità del tempo presente»[107]. Si rappresenta, insomma, «a totality of time»[108], in cui le tre dimensioni, ricongiunte in una, diventano terreno del potere assoluto (simildivino) esercitato dal *sapiens*. Ma su questo più avanti.

Sia detto, per ora, che proprio l'aspirazione del *sapiens* al dominio di tutto il tempo attenua la presunta aporia, di cui si è detto, tra il diritto di proprietà/possesso reclamato o auspicato riguardo al presente e quello altrettanto rivendicato, o indicato come ideale requisito del saggio, rispetto al passato. Se, infatti, il presente è comunque da intendere come entità dinamica e in movimento, come tappa e momento della relazione causale, come 'presente vissuto' «che contiene in sé... un tempo che avanza fino all'oggi e nell'oggi prefigura il domani»[109], ancor più il tempo dominato dal *sapiens* (anche attraverso la memoria) vede annullarsi, nell'oggi dedicato alla contemplazione del vero, ogni potenziale divario tra tempo trascorso e tempo venturo. Se, allora, 'totale' è il tempo del saggio, totale sarà anche il suo dominio.

Va detto che almeno in tre luoghi dell'opera di Seneca (e in uno di discussa attribuzione), il vocabolo ***dominus***[110] è esplicitamente adoperato a proposito del tempo. Due delle tre occorrenze presentano il sostantivo con accezione negativa a indicare più la velleitaria pretesa di un diritto di proprietà, in assenza di una razionale gestione del tempo, che non una relazione di dominio solidamente acquisita e rivendicata. È il segno che, per quanto prospettata, anche la proprietà esercitata sul tempo (tanto quanto, e ancor più, la possibilità di travalicarne confini e termini) tenda a delinearsi come un obiettivo realizzabile ma non agevole, tracciato come traguardo conseguibile da parte del *sapiens* ma perlopiù fallito dagli uomini (un altro elemento sul quale si tornerà verso la conclusione).

Nella prima occorrenza, a porre vocabolo e nozione in una luce esplicitamente negativa, a esordio del *BRV*, è la presenza dell'aggettivo che dà luogo a un nesso (***malus dominus***) tanto generico quanto coerente con una condotta complessivamente riprovevole riguardo alla gestione del tempo:

---

[107] Viparelli 2000, 135. Cfr., inoltre, Goldschmidt 1985, 43 e Buffa Giolito 1989, 118. Ultimamente, Edwards 2014, 341.

[108] Montiglio 2008, 178.

[109] Viparelli 2000, 82.

[110] Cfr., per un confronto con *possessor*, *supra*, nn. 75 e 76.

Ita est: non accipimus brevem vitam, sed facimus, nec inopes eius sed prodigi sumus. Sicut amplae et regiae opes ubi ad ***malum dominum*** *pervenerunt, momento dissipantur, at quamvis modicae, si bono custodi traditae sunt, usu crescunt: ita aetas nostra bene disponenti multum patet.* (Sen. *BRV* 1,4)

«È proprio così: non è breve la vita che abbiamo avuto, ma tale diventa a causa nostra; non ne siamo poveri, ma la consumiamo a profusione. Le grandi ricchezze di un re, nelle mani di un cattivo padrone, sono dissipate in un istante; altre, invece, per quanto modeste, se affidate a chi sa custodirle, crescono man mano che le si usa: così, la durata della nostra esistenza si estende, e di molto, a vantaggio di chi la pianifica bene».

Nell'intento di sconfessare l'aforisma di Ippocrate, citato all'inizio del *BRV*[111], Seneca inquadra il problema in una prospettiva che, in linea con l'immaginario economico ricorrente, oppone esplicitamente la proprietà all'uso ossia il dominio al corretto esercizio di una risorsa (il tempo) che, infatti, se affidata a un cattivo padrone (*malus dominus*), per quanto copiosa, si disintegra; se, all'opposto, consegnata a un efficiente amministratore (*bonus custos*)[112], per quanto modesta all'origine, aumenta. Siamo di fronte al capovolgimento del criterio quantitativo e all'enunciazione di una *ratio* del tempo fondata su una modalità di impiego che rientra nella sfera della responsabilità di ognuno e non dipende da elementi che preesistono, esterni all'individuo. D'altro canto, secondo un andamento circolare, proprio la categoria qualitativa dell'*usus* produce, per paradosso, effetti positivi sull'estensione lineare del tempo, tanto quanto gli averi ben gestiti crescono grazie al loro utilizzo (*usu crescunt*). Significativo è, poi, che l'espressione, alla quale fuor di metafora si affidano le conclusioni del discorso circa l'ampiezza dell'*aetas* per chi ne sappia ben disporre, anticipi

[111] Sen. *BRV* 1,1 *Inde illa maximi medicorum exclamatio est: 'vitam brevem esse, longam artem'* (sull'originale di Ippocrate e le altre riprese, cfr. Williams 2003, 119-120).

[112] Cfr., a proposito dell'atteggiamento del *sapiens*, Sen. *BRV* 7,5 *nihil sub alio fuit, neque enim quicquam repperit dignum quod cum tempore suo permutaret* ***custos*** *eius* ***parcissimus***. Ambedue gli atteggiamenti sintetizzati, con analoghe immagini, anche in *tranq.* 3,7 *alii parce illo* [scil. *tempore*] *utimur, alii prodige; alii sic inpendimus, ut possimus rationem reddere, alii, ut nullas habeamus reliquias, qua re nihil turpius est*. Comunque inefficace, invece, la 'custodia' del tempo in *epist.* 49,5 ([scil. *tempus*] *sufficere ne ad necessaria quidem potest, etiam si custoditum diligentissime fuerit*).

quella adoperata, in seguito, a proposito dell'estensione temporale senza confini concessa, come si è detto, al *sapiens* (*BRV* 1,4: *aetas nostra bene disponenti* ***multum patet*** ~ 15,5: *sapientis ergo* ***multum patet*** *vita*)[113].

La seconda occorrenza di *dominus*, a proposito del tempo, ricorre ancora nel *BRV* (12,9) in un luogo in cui si descrive il prototipo quintessenziale dell'*occupatus*, colui che a furia di *deliciae* non riesce più ad avere cognizione dei propri bisogni essenziali, a sapere se ha fame, se è seduto o in piedi: i deficit cognitivi e mnestici di costui, che non sa né ricorda (o finge di non sapere e non ricordare), finiscono con l'inficiare anche il suo statuto esistenziale e ontologico, giacché la sua ignoranza, vera o presunta, ne fa un «malato», un «morto» o al più «uno che vive a metà» (*aeger* [...] *mortuus* [...] *semivivus*). Il quesito che conclude il paragrafo (*quomodo potest hic ullius* ***temporis dominus*** *esse?*) suonerà allora non soltanto retorico, ma anche iperbolicamente paradossale.

> [...] *usque eo nimio delicati animi languore solvuntur ut per se scire non possint an esuriant. Audio quendam ex delicatis – si modo deliciae vocandae sunt vitam et consuetudinem humanam dediscere – cum ex balneo inter manus elatus et in sella positus esset, dixisse interrogando 'iam sedeo'?* [...] *Non facile dixerim utrum magis miserear si hoc ignoravit, an si ignorare se finxit.* [...] *Non est ergo hic otiosus, aliud illi nomen imponas: aeger est, immo mortuus est; ille otiosus est cui otii sui et sensus est. Hic vero semivivus, cui ad intellegendos corporis sui habitus indice opus est, quomodo potest hic ullius* ***temporis dominus esse?*** (Sen. *BRV* 12,6-9)

> «[...] infiacchiti dall'abulia del loro animo fin troppo soave, arrivano al punto tale da non riuscire a capire, da sé, se hanno fame o no. Sento dire che uno di questi 'soavi' – se di soavità bisogna parlare a proposito di chi disimpara a vivere e a comportarsi secondo umane consuetudini –, tirato fuori dal bagno e portato a braccio, sistemato su una sedia, abbia detto in tono di domanda: 'Dunque, sono seduto?'. [...] Non è facile dire se provo più pena al pensiero che la sua sia una vera forma di ignoranza o al pensiero che possa trattarsi di un'ignoranza simulata. [...] Questo individuo, dunque, non è 'libero da incombenze': chiamalo in un altro modo. È malato: anzi, morto. È 'libero da incombenze' colui che ha consapevolezza di esserlo. Invece, questo è uno che vive a metà, uno che ha bisogno di indicazioni per avere contezza delle

[113] Cfr., però, per una certa intonazione ironica, *infra*, 223-224 e n. 166.

sue azioni, persino di quelle ordinarie: come può uno così essere padrone del suo tempo?».

Anche nel terzo caso (*epist*. 101,4: *Quam stultum est aetatem disponere ne* ***crastini*** *quidem* ***dominum****!*), la prospettiva di un dominio esercitato sul tempo assume toni sarcastici perché riferita all'ambizione di padroneggiare il domani: una condizione, questa, di per sé impossibile non solo perché attribuita qui a un soggetto colpevole di coltivare *spes longae*, ma anche perché riferita a una specie temporale (il futuro) che, per definizione, non ci appartiene[114].

Assertivo, invece, l'impiego della *iunctura* '***dominus temporis***' nell'ultimo caso, la chiusa di uno degli epigrammi attribuiti a Seneca (dove di peculiare intonazione senecana è proprio l'auto-esortazione a farsi padrone del tempo che, molto più della restante parte del componimento, «nach dem Vorbild Senecas formuliert sein könnte»[115]):

Est mihi rus parvum, fenus sine crimine parvum; / sed facit haec nobis utraque magna quies. / Pacem animus nulla trepidus formidine servat / nec timet ignavae crimina desidiae. / Castra alios operosa vocent sellaeque curules / et quicquid vana grandia mente movent. / Pars ego sim plebis, nullo conspectus honore, / dum vivam ***dominus temporis ipse mei***. (c. 28 Zurli = *AL* 433 R, 431 SB)

«Posseggo un piccolo podere di campagna, una piccola rendita esente da colpa; ma la tranquillità mi rende grandi entrambi. L'animo non trepidante per la paura conserva la sua pace e non teme l'accusa di inerte pigrizia. Altri attirino la milizia laboriosa e i seggi curuli e tutto ciò cui fa aspirare la sventata megalomania. Io sia uno della folla, non segnalato per qualche onore, purché viva io stesso padrone del mio tempo». (traduzione a cura di Nino Scivoletto)

Qui, il dominio sul tempo suggella, da ultimo, la scelta del modello esistenziale giudicato migliore[116], come vuole il tema del τίς ἄριστος βίος: un modello che, in linea con il *cliché* specialmente oraziano

[114] Su questo passo, Gagliardi 1998, 77-78 e 90, n. 28 per la ripresa di Hor. *carm*. 1,11,7 *spem longam*. Cfr., inoltre, *supra*, 203-204 e n. 96 per la controversa definizione epicurea.

[115] Breitenbach 2009, 270.

[116] Su questo epigramma, in generale, cfr. Dingel 2007, 240-242 e Breitenbach 2009, 369-379, oltre a Degl'Innocenti Pierini 1995, 176-186. Per alcuni aspetti della fortuna del testo nell'opera di Rabano Mauro, Zurli 2001, XXX-XXXIII.

della 'vita tranquilla'[117], si reifica nel rifiuto radicale dei *negotia* e, in particolare, di due delle loro principali declinazioni, milizia e politica, che, nella prospettiva di obiettivi tanto alti quanto irragionevoli (*vana grandia mente*, v. 6), si oppongono a *rus parvum* e *fenus parvum* vantati all'inizio come simbolo di vita umile e modesta (ancorché sufficientemente confortevole). Pregnante, in questa cornice, è l'applicazione sia di un tema tradizionale delle *res rusticae* (il 'potere' esercitato dal contadino sulla terra) sia del motivo tragico del vero *regnum* (esercitato sulle passioni e su sé stessi grazie a costanza e moderazione), ambedue piegati alla rappresentazione del tempo 'dominato' con la sobria frugalità che, appunto, è propria dell'*agricola* e dei veri 're'[118].

In definitiva, il tempo si può 'possedere' e, forse, persino 'dominare', se ne può essere fruitori e, a certe condizioni, financo proprietari. Ridotto, per amore di metafora, a 'bene', l'incorporeo tempo impone però, in premessa, che chi voglia farsene *dominus* sciolga i suoi legami con altri *bona* e altri paradigmi esistenziali, come si legge anche in questo epigramma.

C'è di più. La proprietà e il controllo esercitati sul tempo richiedono che il soggetto instauri analoghe relazioni funzionali con sé stesso: si può diventare 'padroni' del tempo, e persino di tutto il tempo, solo dopo aver conseguito la proprietà di sé stessi (*epist*. 71,36: *Id agamus ut* ***nostrum omne tempus*** *sit; non erit autem, nisi prius* ***nos nostri*** *esse coeperimus*) ed è il ripristino di una legittima proprietà (*bonum suum*) o il conseguimento della *potestas sui* a riempire di senso (e non a far crescere in mera durata) il tempo della vita (*epist*. 93,2: *Longa est vita, si plena est. Impletur autem, cum animus sibi bonum* ***suum*** *reddidit et* ***ad se potestatem sui*** *transtulit*). Un concetto che, quanto mai diffuso nell'opera senecana (come in parte si è già visto)[119], si collega alla padronanza di se stessi in un rapporto esplicito di causa-effetto secondo cui, in negativo, è l'assenza di 'contatto' con il sé a provocare l'*aviditas futuri*, segno del fatto che aspiriamo a una vita più lunga e non a una più felice, al cui possesso, invece, dovremmo mirare (*epist*. 32,3-4: *considera quam pulchra res*

[117] Cfr., *e.g.*, Hor. *sat*. 2,6,1-5. Poi, Mart. *epigr*. 9,18,1-2 e 10,96,1-6. Sul motivo e sui modelli ripresi nell'epigramma, cfr. soprattutto Degl'Innocenti Pierini 1995, *praes*. 177-180.

[118] Su entrambi gli spunti, esemplificati rispettivamente da Cic. *Cato* 51 e Sen. *Thyest*. 388-390, cfr. Breitenbach 2009, 278.

[119] Cfr. anche, *infra*, 222-223 e n. 164.

sit [...] *expectare* [...] *nihil sibi,* ***in possessione*** *beatae vitae positum, quae beatior non fit si longior* [...] *vis scire quid sit quod faciat homines avidos futuri?* ***Nemo sibi contigit***)[120]; viceversa, in positivo, è la *facultas sui* a produrre, dapprima, la consapevolezza dei 'veri beni' (eterni e non soggetti all'azione distruttrice del tempo) insieme con il loro possesso (che consiste, appunto, nella loro intelligenza) e, poi, l'emancipazione dal bisogno di procrastinare il tempo della vita (§ 5: *opto tibi* ***tui facultatem*** [...] *ut* [...] *intellectis veris bonis, quae, simul intellecta sunt,* ***possidentur****, aetatis adiectione non egeat*). Vale, del resto, come in una corrispondenza biunivoca, anche la relazione invertita tra i due poli (non solo dal sé al tempo, ma anche dal tempo al sé): difatti, solo chi si sia liberato di *curae* e *sollecitudines*, che agitano l'aspettativa del futuro, può essere definito *possessor sui*[121] (*epist*. 12,9: *Ille beatissimus est et securus* ***sui possessor****, qui crastinum sine sollicitudine expectat*)[122].

La strategia espressiva, tutta senecana, di descrivere «l'interiorità come autopossesso»[123] (o come autoproprietà), che è riflesso retorico della teoria filosofica dell'οἰκείωσις[124], si sposa bene, in effetti, con l'immagine, contenuta in uno dei *paradoxa Stoicorum* trattato anche da Seneca (*ben*. 7,3 ss.), del *sapiens* come detentore di *universa possessio* e *potestas omnium* parimenti a un re o, come si vedrà, a un dio[125]. Nello specifico, poi, si tratta di far transitare la padronanza del

---

[120] Cfr., per il passo (anche, *supra*, n. 34), Gagliardi 1998, 72-74.

[121] Cfr. Ker 2009, 158, n. 45 («... self-possession come through time-possession»), a proposito di Sen. *epist*. 1,1 e, a parti invertite, *epist*. 71,36. Cfr., inoltre, *ira* 3,36,3.

[122] Una forma di possesso, quella di sé, estesa subito dopo al sapere (Sen. *epist*. 12,11 *quod verum est meum est*): cfr. Ragno 2015, 56 e n. 21.

[123] Traina 1964, 627 (poi Traina 2011, 12; ivi, 52-53 con la bibliografia e altri passi). Cfr. anche Thévenaz 1944, *passim* che assume, a mo' di premessa, il fatto che in Seneca «la notion d'intériorité se situe sur le plan de la possession» (la citazione è a p. 190). Per altre indicazioni bibliografiche, *supra,* n. 8.

[124] Parallela la distinzione tra τὰ ἐφ᾽ἡμῖν e τὰ οὐκ ἐφ᾽ἡμῖν in Epitteto (*e.g*., *Ench*. 1,1); analogamente, l'opposizione τὰ ἴδια / τὰ ἀλλότρια (*e.g*., 1,3). Per questa antinomia, *e.g*., Sen. *epist*. 82,5 *animus, qui* ***externa*** *deseruit, et arce se* ***sua*** *vindicat*; 94,72 ***animum ab externis ad sua*** *reversum*; 124,23 *vis tu relictis, in quibus vinci te necesse est, dum in* ***aliena*** *niteris, ad bonum reverti* ***tuum****?* In generale, cfr. Traina 2011, 53 e Citti 2012, 12 e 20-22 (21, n. 55 per la bibliografia); qualche riferimento anche in Ker 2009, 159.

[125] Cfr., *infra*, 221. Analogamente sull'*animus*, detentore di *dominium rerum omnium*, Sen. *epist*. 92,32 *Hunc inponere dominio rerum omnium licet, hunc*

sé a quella del tempo (e viceversa) col favore di un'omologia di senso che concepisce l'io[126] come un soggetto in azione nel tempo e, di rimando, il tempo come una proiezione dell'io in azione[127]. Si spiega così anche l'uso che Seneca fa, in luoghi diversi, della stessa *iunctura* '***vindicare sibi***', anch'essa di chiara intonazione giuridica, applicata ora al **sé** (com'è nell'esordio della prima epistola, § 1: *vindica te tibi*; ma anche, in negativo, in *BRV* 2,4: *nemo se sibi vindicat* [...] *suus nemo est*)[128], ora al **tempo** (*ot.* 5,7: *illud totum [tempus] sibi vindicat*)[129]. L'«io proprietario»[130] arriva, insomma, a proiettare la propria facoltà di dominio da sé al bene-tempo (e viceversa: «Das Seine-Zeit-haben ist wesentlich für das Sich-selbst-haben»[131]). Per l'uno (il sé) e per l'altro (il tempo) si può e si deve, però, costantemente esercitare la *vindicatio rei*, quella procedura a tutela della proprietà legittima che dispone il reintegro del possesso a fronte di eventuali tentativi di sottrazione *contra ius* perpetrati da illeciti possessori[132], che depredano il tempo e noi a noi stessi[133].

---

in possessionem rerum naturae inducere, ut sua orientis occidentisque terminis finiat deorumque ritu cuncta possideat.

[126] Sul 'sé' in Seneca è sempre importante il già citato Thévenaz 1944. Cfr., di recente, per un riepilogo, Richardson-Hay 2006, 59-64 e Citti 2012, 11-24. Cfr., inoltre, i contributi raccolti in Bartsch – Wray 2009 (alcuni dei quali qui di volta in volta menzionati). Più in generale, per un inquadramento del tema con ampi riferimenti anche a Seneca, Bartsch 2006 e Gill 2006.

[127] Su questa relazione speculare, Lotito 2001, 162-163.

[128] Cfr. anche Sen. *epist.* 21,5 *Profunda super nos altitudo temporis veniet, pauca ingenia* [...] *oblivioni resistent ac se diu vindicabunt*; 33,4 *non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat*; 82,5 *animus, qui externa deseruit, et arce se sua vindicat* (*supra*, n. 124). Inoltre, *epist.* 19,4; 45,4; 88,24; 95,7; 113,23. Sulla formulazione, cfr., di nuovo, Traina 1964, 627 (poi Traina 2011, 12, con il riferimento al precedente ciceroniano che testimonia già il senso traslato: Cic. *fin.* 1,14,46); inoltre, Blänsdorf – Breckel 1983, 19-20 e 57, n. 27. Più di recente, Edwards 2009, 139 e Ker 2009, 157.

[129] Inoltre, Sen. *epist.* 8,1 e 65,1.

[130] Lotito 2001, 149.

[131] Blänsdorf – Breckel 1983, 20 (su Sen. *epist.* 1,1-3). In sintesi, Cacciari 1995, 42: «Appartenendosi, anche il tempo ci appartiene; se non siamo da noi, invece, neppure il tempo potrà essere nostro». Cfr., inoltre, *supra*, n. 121.

[132] Sulla *vindicatio rei*, cfr., *e.g.*, Gaius *inst.* 4,16 *Si in rem agebatur, mobilia quidem et moventia, quae modo in ius adferri adducive possent, in iure vindicabantur ad hunc modum: qui vindicabat, festucam tenebat; deinde ipsam rem adprehendebat, velut hominem, et* [...] *simul homini festucam inponebat. Adversarius eadem similiter* [...] *faciebat.* [...] *Postea praetor secundum alterum eorum*

Si tratta, pertanto, di una stravagante forma di proprietà: dinamica, in costante sviluppo e progressione, per quanto – come si è visto – non reversibile né risarcibile *a posteriori*, una volta compiutamente fruita, a buon diritto, da noi stessi oppure consumata, illecitamente, da altri (e anche in questo vale la perfetta equazione tra il sé e il tempo, *BRV* 8,5: *Nemo restituet* ***annos****, nemo iterum* ***te tibi*** *reddet*). Una forma di proprietà, inoltre, che non è mai garanzia di un uso corretto del bene-tempo (è necessario, infatti, non solo esserne padroni, ma anche saperne disporre)[134] e che, per affermarsi, ha bisogno di opporsi ad altri beni e ad altre forme di potere. Del resto, così come si diventa *dominus temporis* rifiutando *castra operosa* e *sellae curules* (nel succitato epigramma attribuito a Seneca), parimenti il dominio di sé su di sé si alimenta anche del confronto antifrastico contro l'*imperium* praticato con gli strumenti del potere politico-militare.

Rispetto, allora, a chi eserciti lo *ius dominandi trans maria*, assoggettando province riottose e aggiungendone di nuove, o a chi domi intere popolazioni ostili, ben più eminente e degno di ammirazione sarà chi, invece, detentore di un *regnum* pari a quello divino[135], eserciti l'*imperium* su di sé (*epist*. 113,30: ***imperare sibi maximum imperium est***)[136] e abbia di sé pieno possesso e controllo (*ben*. 5,7,5: ***se habet in potestate***)[137]. Una condizione, questa, considerata propedeutica a quella di detenere la *potestas* su chiunque altro (persino

vindicias dicebat, id est interim aliquem possessorem constituebat [...] *Festuca autem utebantur quasi hastae loco, signo quodam iusti dominii*. Cfr., in sintesi, Sanfilippo 2002, 216-218. Per qualche caso specifico, cfr. di recente Penta 2008 con ulteriore bibliografia.

[133] In generale, per l'applicazione metaforica del concetto giuridico della *vindicatio rei* in Seneca, soprattutto in *epist*. 1,1, cfr. Lotito 2001, 148-149.

[134] Per il distinguo, in riferimento a Sen. *epist*. 1,1 (*maxima pars vitae elabitur male agentibus, magna nihil agentibus, tota vita aliud agentibus*), cfr. di nuovo Lotito 2001, 158: «... ora il tempo perde la sua consistenza 'patrimoniale'... il quadro giuridico-figurale muta perché il tema ora è quello del disporre (della *potestas*), più che quello della proprietà e della sua difesa».

[135] Sui tratti divini del *sapiens*, cfr., *infra*, 219-224.

[136] Sen. *epist*. 113,30 *O quam magnis homines tenentur erroribus, qui ius dominandi trans maria cupiunt permittere felicissimosque se iudicant, si multas [pro] milite provincias optinent et novas veteribus adiungunt, ignari, quod sit illud ingens* ***parque dis regnum***. ***Imperare sibi maximum imperium est***.

[137] Sen. *ben*. 5,7,5 *Quem magis admiraberis, quam qui imperat sibi, quam* ***qui se habet in potestate****? Gentes facilius est barbaras impatientesque arbitrii alieni regere, quam animum suum continere et tradere sibi*.

sui propri schiavi)[138] o ritenuta 'assoluta' perché, ove condotta al massimo grado, foriera di assoluta libertà e ineguagliabile bene (appunto, l'appartenere a sé stessi, *suum fieri/se habere*[139], attraverso quella forma di appartenenza, τὸ οἰκεῖον, coerente con le leggi di natura)[140].

Il ricorso, altrove, a identica *iunctura* ('*se habere in potestate*'), con l'avallo in più di eventuali giochi di parola, conferma l'idea che la forma di potere esercitata su sé stessi (condizione o conseguenza, come si è detto, della sovranità sul tempo) sia da considerare, in relazione ad altri potentati, come la più alta e la più completa, oltreché autenticamente 'rivoluzionaria' perché testimone di un passaggio della nozione di *libertas* dalla dimensione della politica a quella dell'interiorità[141].

Così se, a esordio del trittico sui potenti intempestivi nel *BRV* (4,1), ***potentissimi*** erano stati definiti, con una buona punta di ironia, coloro i quali, da eminenti posizioni di egemonia politica (Augusto e, poi, Cicerone, Livio Druso), non erano stati in grado di dominare il tempo, viceversa *potentissimus* appare, almeno a chi pratichi la filosofia, colui che, per l'appunto, *se habet in potestate* (*epist*. 90,34: *Quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit quaeris?* [...] ***po-***

---

[138] Sen. *ira* 3,12,7 *non sit iste servus* ***in eius potestate*** *qui* ***in sua*** *non est.*

[139] Sen. *epist*. 75,18 *Quaeris quae sit ista [*scil. *absoluta* ***libertas****]? non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia;* ***in se ipsum habere maximam potestatem****: inaestimabile bonum est* ***suum fieri****.* Cfr., inoltre, *const*. 6,3 *nec quicquam* ***suum*** *nisi se putet*; *epist*. 20,1 *te dignum putas, qui aliquando fias* ***tuus***; 42,10 *Qui* ***se habet****, nihil perdidit*; 62,1 *Vaco, Lucili, vaco et ubicumque sum, ibi* ***meus*** *sum*; 98,2 ***se*** *quoque* ***habet*** *nec in rerum suarum* ***potestate*** *est*. Sulla libertà del *sapiens*, anche, *infra*, 217 e n. 146. Analoghe definizioni si riservano alla libertà dell'*animus* (o della *mens*) anche in opposizione alla servitù del corpo: *Polyb*. 9,3 (*animus* [...] *tandem* ***sui iuris et arbitrii***) e *ben*. 3,20,1-2 (*corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem* ***sui iuris*** [...] *libera* [...] *Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit; hoc emit, hoc vendit; interior illa pars mancipio dari non potest. Ab hac quidquid venit, liberum est*); cfr., inoltre, Ps. Sen. *Oct*. 383-384.

[140] Per l'οἰκείωσις come «manifestazione del... vivere *secundum naturam*», Citti 2012, 21-22 (la citazione è a p. 21) con i luoghi e la bibliografia.

[141] Degl'Innocenti Pierini 2014, 175 (sull'espressione *sui iuris*): «[It] must have sounded revolutionary to a Roman, shifting the perspective from the enjoyment of rights within the environment of a state to freedom as the right to complete and independent mastery of oneself» (all'intero contributo rinvio, in generale, per un inquadramento della nozione di libertà in Seneca, anche per le sue ricadute politiche). Cfr., inoltre, nel quadro del determinismo stoico, Setaioli 2014, *passim* e *praes*. 280-285.

tentissimum *esse qui* ***se habet in potestate***)[142]. Qui, *e silentio*, il filosofo probabilmente allude, con il superlativo, a stati di superficiale egemonia che, sperimentati su altri fronti, finiscono per rivelarsi 'depotenziati' di fronte alla *potestas* esercitata, invece, su di sé. Il *sapiens* si guarda allo specchio e scopre che, in mezzo a tanto vano sfoggio di potere, l'unico a detenerlo, in realtà, è lui stesso.

3. Il tempo 'servo' e l'onnipotenza del SAPIENS

I rapporti di forza possono essere descritti dal punto di vista di chi esercita il potere o da quello di chi lo subisce. Sarà bene, quindi, avviandoci a conclusione, rovesciare la prospettiva e affidarci al vocabolario del ***servitium*** per scoprire che, in Seneca, come all'interno di una concatenazione rigorosa e stringente, una logica di virtuosa o viziosa 'schiavitù' regola la dinamica dei rapporti tra realtà, soggetto (*sapiens* o anti-*sapiens*) e tempo.

Lo stadio più basso è quello costituito dalla schiavitù subita dalle cose che stanno fuori di noi, *res adventiciae* o *alienae*[143], che, pur esternamente investite da un vincolo di proprietà esercitato da noi, sono in realtà dominate dal caso o dalla fortuna. La sorte, dunque, è 'proprietaria' di beni che, per le loro caratteristiche di fragilità, mutevolezza, caducità, le sono 'servi' (*epist*. 66,23: *Omnia enim ista in quae* ***dominium*** *casus exercet* ***serva*** *sunt, pecunia et corpus et honores, imbecilla, fluida, mortalia, possessionis incertae*)[144]. Stadi più alti sono, come si vedrà, quelli rappresentati dal *servitium* tributato, invece, al saggio che, a sua volta, deve farsi 'servo' della filosofia (*epist*. 8,7: ***philosophiae servias*** *oportet* [...] ***philosophiae servire li-***

---

[142] La definizione di *potentissimus* è attribuita al saggio anche in Sen. *ben*. 7,3,2.

[143] Si tratta di «paraphernalis of possessions, relationships, social status»: Edwards 2009, 141-145, 148-151; la citazione è a p. 143. Vale, naturalmente, il distinguo tra τὰ ἐφ᾽ἡμῖν e τὰ οὐκ ἐφ᾽ἡμῖν: *supra*, n. 124. Seneca rileva la condizione paradossale (da un lato, la proprietà esercitata esternamente; dall'altro, la mancanza di una vera e propria appartenenza) anche mediante l'accostamento, con avversativa o per esplicita antifrasi, di differenti espressioni di luogo (*apud* ~ *extra*: *v.b.* 25,1, *epist*. 74,17; *in* vs *circa*: *epist*. 41,7) oppure mediante l'opposizione tra espressioni di luogo e possessivo (*epist*. 98,10: cfr., *supra*, n. 100). Su questo e sui relativi *loci*, Traina 2011, 53.

[144] Cfr., inoltre, Sen. *epist*. 98,2 (*supra*, n. 139).

bertas *est*)[145]: si tratta, in questo caso, della forma di 'schiavitù' più nobile cui si fa corrispondere, con l'efficacia dell'ossimoro, il conseguimento della libertà.

Del resto, quanto è più libero il saggio (*epist*. 37,4: *sapientia* [...] *sola libertas est*)[146] tanto più egli, sottomesso soltanto alla *ratio* filosofica, può detenere potere e dominio su ogni cosa (*ibidem*: *si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges, si ratio te rexerit*)[147]. La libertà, infatti, per il *sapiens*, non è soltanto, in negativo, assenza di schiavitù, ma anche esercizio attivo di proprietà e controllo su tutto il resto («philosophy... [brings] one not only freedom but also the control of others»[148]). Su che cosa? Innanzi tutto, sulla fortuna (come pure sulla morte)[149] e su di **sé** – lo si è visto – giacché l'opzione contraria (*servire sibi*: essere schiavi del corpo e di pulsioni, cioè paure piaceri dolori, che, come il mondo esterno e i suoi *indifferentia*, sono beni incerti in balia della sorte) appare come la più riprovevole ancorché, o proprio perché, *voluntaria*[150]; proprietà e controllo, poi, sul **tempo**[151].

---

[145] Sul *regnum* della filosofia, che esercita il suo potere attivo anche sul tempo, cfr. Sen. *epist*. 53,9 *Exercet philosophia regnum suum; dat tempus, non accipit. Non est res subsiciva; ordinaria est, domina est, adesse iubet*.

[146] La piena libertà del *sapiens* (cfr., *supra*, nn. 139 e 141), che viene anche dalla sua condizione di superiorità rispetto alla *fortuna*, è affermata anche in Sen. *BRV* 5,3 *[sapiens] integrae semper* ***libertatis*** *et solidae, solutus et* ***sui iuris*** *et altior ceteris. Quid enim supra eum potest esse, qui supra* ***fortunam*** *est?* Cfr., inoltre, *epist*. 44,6 dove la libertà del saggio è, in particolare, libertà acquisita che non discende da diritti di nascita.

[147] Cfr. anche Sen. *epist*. 124,12: *infra*, 225.

[148] Edwards 2009, 155.

[149] Sen. *epist*. 51,9 *Quae sit libertas, quaeris? nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere. Quo die illa me intellexero plus posse, nil poterit. Ego illam feram, cum in manu mors sit?* Inoltre, *BRV* 5,3: *supra*, n. 146. In generale, sulla *fortuna* come antagonista del *sapiens* in Seneca, cfr. Asmis 2009 e Setaioli 2014, 297-299.

[150] Sen. *v.b.* 4,4 *vides* [...] *quam* ***malam et noxiosam servitutem serviturus*** *sit, quem voluptates doloresque incertissima dominia inpotentissimaque alternis possidebunt*; 15,3 (con il riferimento anche alla *fortuna*) *quae* ***maxima servitus*** *est, incipit illi opus esse fortuna; sequitur vita anxia, suspiciosa, trepida, casum pavens, temporum suspensa momentis*; *nat*. 3, *praef*. 16-17 *liber est autem, qui* ***servitutem suam*** *effugit* [...] ***Sibi servire gravissima*** *est* ***servitus***; *epist*. 47,17 *alius libidini* ***servit****, alius avaritiae, alius ambitioni, omnes spei, omnes timori* [...] ***nulla servitus turpior est quam voluntaria***. Cfr., inoltre, *epist*. 66,16 (*quod timet, servit*), 77,15 (*non servio infelix, servis hominibus, servis rebus,*

Il 'tempo schiavo' è l'immagine adoperata da Seneca nel *BRV* a conclusione di un discorso che, con una certa intonazione immaginifica, prospetta, per chi coltivi rapporti di consuetudine e familiarità con i classici del pensiero, una specie di eternità e illimitatezza temporale (vi si è fatto cenno sopra). Nel rispetto di una 'proprietà transitiva' consentita dal pieno possesso della conoscenza, allora, la *sapientia* 'dona' i suoi tratti di immortalità[152] al *sapiens*, che la coltiva. Sul piano, poi, dei rapporti di egemonia e potere, speculare e in un certo senso conseguente è la relazione che si instaura tra il dominio esercitato dalla filosofia sul saggio e quello esercitato, a sua volta, dal saggio sul tempo:

> *Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum, ex quo nemo deicitur, sublevabunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae. Honores, monumenta, quicquid aut decretis ambitio iussit aut operibus extruxit, cito subruitur, nihil non longa demolitur vetustas et movet; at iis, quae consecravit sapientia, nocere non potest; nulla abolebit aetas, nulla deminuet.* [...] *Sapientis ergo multum patet vita, non idem illum qui ceteros terminus cludit: solus generis humani legibus solvitur,* ***omnia illi saecula ut deo serviunt***. (Sen. *BRV* 15,4-5)
>
> «Questi [*scil.* gli *auctores*, i fondatori delle dottrine filosofiche] ti offriranno la via per l'eternità e ti solleveranno verso quel luogo dal quale nessuno può precipitare. Questa è l'unica maniera di protrarre la condizione mortale o, addirittura, di trasformarla in immortale. Cariche, monumenti e qualsiasi risultato, disposto per decreto o messo in opera

---

servis vitae. Nam vita, si moriendi virtus abest, servitus est), 80,4-5 (*quid autem melius potes velle quam eripere te huic servituti* [...]*? Libera te primum metu mortis: illa nobis iugum inponit; deinde metu paupertatis*), 92,33 (*Nemo liber est, qui corpori servit* [...] *ipsius morosum imperium delicatumque est*). Per la libertà, come allontanamento dai beni *exteriora* (cfr., *supra*, n. 124), anche *const*. 19,2.

[151] Cfr., in generale, Viparelli 2000, 129-155. Inoltre, Viparelli 2001, 501: «Solo un uomo libero... può impossessarsi del tempo... Solo chi, come Seneca, è maestro e direttore di coscienza al servizio della filosofia... può usare il tempo e non consumarlo».

[152] Su *virtus* e *sapientia*, cfr. Sen. *epist*. 98,9 *Nam illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque sapientia et virtus: hoc unum contingit immortale mortalibus* (cfr. anche, *supra*, nn. 97 e 100); per la sola *virtus*, anche 76,19. Del 'dono' dell'immortalità, a proposito della *virtus*, si parla esplicitamente in Sen. *frg*. 27 Haase (= 62 Vottero) *una res est virtus, quae nos immortalitate donare possit et pares diis facere*: cfr., per un inquadramento, Lausberg 1970, 160-163 e Vottero 1998, 297-299.

> dall'ambizione, velocemente crollano a precipizio: niente è dispensato dall'azione di demolizione e cambiamento provocata dall'andar del tempo; invece, ciò che la sapienza ha reso sacro non può subire danni; non ci saranno generazioni che lo consumeranno, che lo impoveriranno [...] Perciò la vita del saggio è molto estesa, né gli sono di ostacolo gli stessi limiti che valgono per gli altri: lui, unico, è affrancato dalle leggi del genere umano e tutti i secoli gli sono servi, come se lo fossero a una divinità».

Qui il trionfo sul tempo, completamente asservito al *sapiens*, non sembra tanto definire uno *status* né tanto meno un prerequisito, quanto alludere – come si è detto – al risultato di una dinamica faticosa e progressiva. La *climax* ascendente, che illustra il processo, passa, infatti, per l'affrancamento da limiti e leggi del tempo umano (§ 5: *generis humani legibus solvitur*)[153], quale condizione propedeutica a un rovesciamento di ruoli («un renversement de situation») il cui esito finale, «cette pleine maîtrise du temps», resta una meta ideale e un obiettivo d'orizzonte, per quanto attivo e capace di promuovere un reale percorso di evoluzione e cambiamento («un idéal actif, un horizon qui... lui donne confiance que sa condition d'être humain ne le condamne pas... à rester esclave de la temporalité»)[154].

D'altro canto, al di là dei risvolti pragmatici del messaggio, Seneca non rinuncia, con l'avallo dell'iperbole, a esprimere la straordinarietà dei potenziali risultati. Di qui il paragone con la divinità (*BRV* 15,5: ***ut deo***) che, pur rispondendo a un motivo di derivazione stoica[155] quanto mai diffuso nell'opera senecana[156], fa appello, nel frangente, a

---

[153] Tanto quanto, a proposito della piena libertà del saggio, in Sen. *BRV* 5,3 *solutus et sui iuris* (*supra*, n. 146).

[154] Armisen-Marchetti 1995, 566-567. Ancora più nette le conclusioni di Viparelli 2000, 155: «Un sogno è quello di potere afferrare nell'istante l'eternità e di avere il dominio del tempo [...] Accanto alla speranza che la nostra mente possa comprendere la totalità del tempo [...] resta pur sempre ineliminabile l'angoscia di non potercene mai del tutto impossessare».

[155] Cfr., *e.g.*, *SVF* 3,54 e Cic. *nat.* 2,153 (sulla felicità); *SVF* 1,564 (= 3,251; 3,252; 3,245) e 3,249-250 (sulla virtù). Nello specifico, con riferimento a Zeus, *SVF* 3,246; su questi e altri passi, cfr. recentemente Brouwer 2014, 62-68 (*praes.* 63, nn. 35-37). Cfr., inoltre, già Pl. *Tht.* 176b (ὁμοίωσις [*scil.* ὁμοίωσις θεῷ] δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι). Per il contributo dei cinici, D.L. 6,37 e 72 (Diogene Cinico).

[156] Per il *sapiens*, rappresentato da Seneca con tratti che trascendono la sua condizione umana o paragonato con la divinità, cfr. anche *nat.* 1, *praef.* 6 e soprattutto 17 *haec inspicere, haec discere, his incubare, nonne transilire est mortalita-*

uno specifico *tertium comparationis* rappresentato dalle relazioni privilegiate con il tempo[157]. 'Come un dio', il *sapiens* asservisce ogni tempo e lo fa suo, convertendolo, di nuovo, in un bene di sua proprietà. Così, in *epist*. 102,21-22, è sempre il confronto col divino a introdurre, con intonazione e lessico analoghi a quelli usati nel *BRV*, la capacità dei *magna ingenia*, dediti alla *cogitatio*, di sconfinare oltre i termini temporali impossessandosi di tutti gli anni (*[humanus animus] nullos sibi poni nisi communes et* ***cum deo*** *terminos patitur* [...] *'****omnes****' inquit '****anni mei*** *sunt'. Nullum saeculum magnis ingeniis clusum est, nullum non cogitationi pervium tempus*).

---

tem suam et in meliorem transcribi sortem? [...] *sciam omnia angusta esse mensus deum*; *epist*. 124,23 *quod est hoc? animus scilicet emendatus ac purus,* ***aemulator dei****, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens* (cfr. *prov*. 1,5: *infra*, n. 157). Per l'*otium* del saggio che, nonostante i limiti mortali per definizione opposti alla dimensione immortale della conoscenza, è capace di *respicere ad divina*, *ot*. 5,7 (*tamen homo ad immortalium cognitionem nimis mortalis est*) e 6,1 ([...] *tempus quo ab humanis ad divina respicias*); sui compiti della filosofia, *epist*. 8,6 (*humana divinaque*), 88,33 e 90,3 (*de divinis humanisque*), oltre a *ben*. 6,23,6. Cfr., poi, *epist*. 31,8-9 *rerum scientia contingit et ars, per quam humana ac divina noscantur. Hoc est summum bonum. Quod si occupas, incipis* ***deorum socius*** *esse, non supplex* [...] ***par deo*** *surges*; 41,1-5; 48,11; 65,16; 79,12; 87,19; 95,50 e 52. Inoltre, Sen. *frg*. 27 Haase (= 62 Vottero) ***pares diis***: *supra*, n. 152. In sintesi, *epist*. 92,3 *talis animus esse sapientis viri debet, qualis deum deceat*; 27 *ratio vero dis hominibusque communis est: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis*; 30 *animus* [...] *in hoc a natura rerum formatus est, ut* ***paria dis*** *vellet*.

[157] Cfr. anche *Helv*. 11,7 *Ideoque nec exulare umquam potest, liber et* ***deis cognatus*** *et omni mundo* ***omnique aevo*** *par; nam cogitatio eius circa omne caelum it,* ***in omne praeteritum futurumque tempus*** *inmittitur*; 20,2 *ad summa perrumpit et pulcherrimo* ***divinorum*** *spectaculo fruitur,* ***aeternitatis*** *suae memor* ***in omne quod fuit futurumque est*** *vadit* ***omnibus saeculis***. Al contrario, sulla differente dimensione temporale e, nello specifico, sulla *mortalitas* come prerogativa umana del *sapiens* opposta alla condizione degli dèi (pure prossima, per tutto il resto, a quella del saggio), *prov*. 1,5 *inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute. Amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque*; *const*. 8,2 *sapiens autem vicinus proximusque dis consistit, excepta mortalitate similis deo* (simile a Cic. *nat*. 2,153). Isolata l'affermazione che, in *prov*. 5,8, assimila la dimensione temporale degli uomini a quella degli dèi nel senso della riduzione dello *status* divino a quello umano (*quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat. Inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit*).

E proprio del paragone con la divinità si era serve Seneca per illustrare un paradosso stoico di lunga tradizione[158], in un passo (*ben.* 7,3 ss.) anticipato dal riferimento alla *firmitas* del saggio che, esperto di leggi umane e divine (§ 2,4: *divini iuris atque humani peritus*), gode del presente senza protendersi nel futuro (*praesentibus gaudet, ex futuro non pendet*)[159] e non per questo si accontenta di poco giacché, anzi, è sua ogni cosa (§ 2,5: *ne illum existimes parvo esse contentum, omnia illius sunt*). Privilegio del *sapiens*, infatti, è la ***potestas omnium*** che, come per gli dèi, non annulla requisiti di proprietà assegnati ai singoli (§ 4,2: *ad regem* [*scil.* come al saggio] [...] *potestas omnium pertinet, ad singulos proprietates*)[160]. Padrone di tutto e però capace di garantire specifiche proprietà legalmente attribuite a ciascuno (e anche a sé stesso)[161], il *sapiens* è dunque pari a un dio.

Il crescendo 'superomistico' delle prerogative riconosciute al *sapiens* non si limita, tuttavia, a forme di equiparazione con il divino, ma registra un ulteriore passaggio lì dove, forzando la logica del raffronto, la condizione del saggio appare non solo assimilata a quella

---

[158] Sul paradosso del *sapiens* 'possessore di tutte le cose', cfr. Bénatouïl 2008, *passim* e *praes.* 4-6 sul passo senecano nel quadro della tradizione stoica. Cfr., inoltre, Laurand 2005, 112-119.

[159] Su questo passo, Citti 2012, 40-41. Cfr., inoltre, Sen. *epist*, 59,14: *sapiens* [...] *cum dis ex pari vivit* [...] *nulla spes animum tuum futuri expectatione sollicitat*. Per il motivo, *supra*, n. 88.

[160] Il saggio, perciò, governa sul suo regno senza ricorrere a strategie di difesa, proprio come gli dèi, senz'armi, presiedono al loro regno (Sen. *ben.* 7,3,2 *Quemadmodum di inmortales regnum inermes regunt*); può vedersi riconosciuti *beneficia* nonostante gli appartenga tutto, tanto quanto si tributano doni e offerte agli dèi, pur padroni di ogni cosa (§ 4,6 *omnia deorum sunt; tamen et dis donum posuimus et stipem iecimus*); può essere vittima di furti perché, nonostante egli conservi con l'animo una potestà senza eccezioni, possiede altresì beni personali per legge, parimenti agli dèi: benché tutto appartenga a loro, le divinità sono comunque vittime di sacrilegio qualora si sottragga un bene a loro consacrato (§ 7,4 *Quomodo ergo sacrilegus videtur, qui aliquid aufert sacri* [...] *sic et sapienti furtum potest fieri*). Su quest'ultimo elemento, con riferimento alla ripresa di un sofisma di Bione di Boristene (in § 7,1), Del Giovane 2015, 65-69.

[161] Altrove, invece, almeno tra le prerogative del dio pur *potentissimus*, si annovera quella di *habere nihil* (Sen. *epist.* 32,10 *deus nihil habet* [...] *deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia*) e, in generale, il possesso di tutto, cui si perviene con la filosofia, appare alternativo e in opposizione al possesso dei *propria* (*epist.* 90,3 *desierunt enim omnia possidere, dum volunt propria*).

dell'onnipotente padre degli dèi, Giove[162], ma anche favorita rispetto al secondo termine di paragone, immortale ma surclassato proprio sul terreno del fattore-tempo:

> *Confitebitur ergo multum se debere ei cuius administratione ac providentia contingit illi* ***pingue otium*** *et* ***arbitrium sui temporis*** *et inperturbata publicis occupationibus quies.* [...] *quanti aestimamus hoc otium quod* ***inter deos agitur****, quod* ***deos facit****?* [...] *Solebat Sextius dicere* ***Iovem plus non posse quam bonum virum****.* [...] *Iuppiter quo antecedit virum bonum?* ***diutius*** *bonus est:* ***sapiens nihilo se minoris aestimat quod virtutes eius spatio breviore cluduntur****. Quemadmodum ex duobus sapientibus qui senior decessit non est beatior eo cuius intra pauciores annos terminata virtus est,* ***sic deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate; non est virtus maior quae longior****.* (Sen. *epist.* 73,10-14)
>
> «Riconoscerà, dunque, di essere molto debitore nei confronti di chi, col suo saggio governo, gli consente di godere di un ritiro fecondo, di disporre liberamente del suo tempo e di vivere una vita tranquilla, non turbata da pubbliche occupazioni [...] Quale sarà il valore di questa vita ritirata, che si conduce tra gli dèi, che ci rende dèi? [...] Sestio era solito dire che Giove non è più potente di un uomo virtuoso. [...] In che cosa Giove è superiore all'uomo virtuoso? È virtuoso più a lungo, ma il saggio non ritiene di valere meno perché la sua virtù è circoscritta in un arco di tempo minore. Come tra due saggi chi è morto più vecchio non è più felice dell'altro, la cui virtù è durata un numero inferiore di anni, così dio non supera l'uomo per felicità, anche se lo supera per età; non è più grande una virtù che dura più a lungo».

Nell'epistola 73[163], in accordo con una *sententia* di Sestio, si nega, dunque, a Giove un potere maggiore di quello detenuto dal *vir bonus* (§ 12: *Iovem plus non posse quam bonum virum*). Dinanzi al padre degli dèi, il *sapiens* non si considera inferiore neppure per il fatto che Giove duri più a lungo (§ 13: *Iuppiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est* [...] *sapiens nihilo se minoris aestimat quod*

---

[162] Così anche in Sen. *epist.* 9,16. Sarcastico, in proposito, il ritratto del *sapiens*, secondo gli Stoici, che aveva dato Orazio (*epist.* 1,1,106-107 *Ad summam, sapiens uno minor est Iove, dives, / liber, honoratus, pulcher, rex denique regum*).

[163] Sull'epistola 73, inquadrata alla luce del tema del 'filosofo-*deus*' (cfr., per qualche altro passo senecano, *supra*, n. 156) e in opposizione al tema della divinizzazione del *princeps*, evocata mediante tre citazioni virgiliane (specialmente *ecl.* 1,6-7 in § 10), cfr., ultimamente, Scaringella 2014, *praes.* 158-165; inoltre, Laudizi 2009, 102-105.

virtutes eius spatio breviore cluduntur). Quella del dio, infatti, è una superiorità apparente perché tutta giocata sul tema della 'durata', sulla quantità del tempo e non sulla sua qualità, sulla sua linearità unidimensionale e non sulla sua profondità o sul suo peso, sul suo *spatium* e non sul suo uso (§§ 13-14: *deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate; non est virtus maior quae longior*). Una condizione, dunque, ben lontana da quella che il *sapiens* ha di mira, come Seneca ha chiarito più volte, anche nel *BRV*[164]. Il comparativo di uguaglianza, presente nel *BRV* (15,5: *ut deo*), è così destinato a evolvere nel paragone di maggioranza, adombrato e via via reso esplicito nel seguito del discorso, quando si attribuisce, da un lato, a Giove l'impossibilità di godere di tutti i beni, di cui pure è proprietario, dall'altro, al filosofo, più meritoriamente, la scelta deliberata di non goderne (*epist.* 73,14: *sapiens* [...] *se* ***magis*** *suspicit quod Iuppiter uti illis non potest, sapiens non vult*)[165].

La superiorità al divino è dichiarata anche in un altro luogo dell'epistolario dove, con andamento simile, la sicurezza degli dèi si ascrive a un dono di natura e, invece, quella del *sapiens* a una forma autogena, e quindi più nobile, di beneficio (*epist.* 53,11: *Est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens*). Anche in questo caso vale, nel confronto con le divinità immortali, l'annotazione, abbastanza denigratoria, sulla loro maggiore durata, che non impedisce, peraltro, alla vita del saggio – con l'avallo, s'intende, di altre dimensioni temporali – di raggiungere un'estensione pari all'eternità concessa al divino (*Quaeris, quid inter te et illos interfuturum sit? diutius erunt* [...] *Tantum sapienti sua, quantum deo omnis aetas* ***patet***, simile peraltro a *BRV* 15,5: *sapientis ergo multum* ***patet*** *vita*)[166]. Pur col corollario di altri motivi, insomma, un'importante pietra di paragone con gli dèi resta il tempo.

---

[164] *BRV* 6,4 e 11,1-2. Cfr., poi, *Marc.* 21,3 (*nulla erit illa brevissimi longissimique aevi differentia*), *v.b.* 21,1, *nat.* 6,32,9 e soprattutto *epist.* 4,4; 22,17; 32,3-5; 49,10; 61,4; 70,4-5; 77,20; 78,27-28; 85,22; 92,15; 93, *passim*; 101,9-15. Di qui, il motivo dell'equivalenza tra un giorno e una vita intera: *BRV* 7,9; *epist.* 12,7-9; 61,1; di nuovo, 101,10. Cfr., sull'argomento, *e.g.*, Dionigi 1995b, 17-18; Viparelli 2000, 63-67; Ker 2009, 159 e nn. 55-56 con il riferimento, in particolare, a *SVF* 3,54 (Crisippo).

[165] Cfr. anche Sen. *prov.* 6,6. Sulla «novità del superamento della divinità da parte del sapiente», Scaringella 2014, 162; Allegri 2014, 282-283 e n. 81.

[166] Ma il fatto che altrove Seneca deplori l'estensione della vita con espressione analoga (*epist.* 93,4 *hoc agamus, ut quemadmodum pretiosa rerum sic vita*

Del resto, sempre nell'epistola 73, già nella premessa alla digressione sui tratti divini del *sapiens* (§ 11: *hoc otium quod inter deos agitur, quod deos facit*), il novero dei fattori all'origine della privilegiata condizione del filosofo registrava non solo *otium* e *quies*, ma anche ***arbitrium sui temporis***[167] (§ 10: *pingue otium et arbitrium sui temporis et inperturbata publicis occupationibus quies*)[168]. Già *dominus temporis*, con tutto il tempo 'asservito' a sé, il saggio (o la sua astratta proiezione, la sua perfetta icona) si rappresentava anche come suo *arbiter*, dotato della facoltà di esprimere equa sentenza e giudicare, intorno ad ogni elemento di una questione, ma anche di decidere e determinare secondo libertà e volontà[169]. Fondato su requisiti di legittima proprietà e legittimo possesso, il potere detenuto dal *sapiens* sul tempo appare, insomma, potenzialmente assoluto: se da un lato il *servitium* tributato alla *sapientia* è di per sé garanzia dal rischio di licenze e abusi[170], dall'altro e tanto più al cospetto del concorrente divino[171], il saggio, nella capacità di essere 'arbitro' del tempo, la possibilità (che è anche necessità) di affermare la soluzione da vincoli

---

nostra non ***multum pateat****, sed multum pendeat*) lascia trasparire l'intonazione probabilmente ironica del passo.

[167] Cfr., per *arbitrium* applicato al tempo, anche Sen. *BRV* 10,2-4: *supra*, 205-206.

[168] Per questo passo e, più in generale, per il concetto di *otium* che vi si rappresenta anche in relazione ai suoi risvolti politici, cfr. Lana 1994 e Laudizi 2009, *praes*. 97-102.

[169] Cfr., per le due accezioni (da un lato, quella tecnicamente giuridica: *arbitrium* come 'inspectio, auditio, testimonium' ovvero 'disceptatio aequi' ad opera degli *arbitri*, una specifica categoria di giurati; dall'altro, quella che, *lato sensu*, indicava una peculiare qualità del giudizio arbitrario, applicata per estensione ad altri ambiti: *arbitrium* come 'potestas - libertas, ius - faciendi aliquid ex voluntate'), rispettivamente, *ThlL s.v. arbitrium* 410,12 ss., 19 ss. e 412,34 ss. In particolare, per ciascuno dei due significati, nell'ordine, Cic. *S. Rosc.* 10-11 *aliud est iudicium, aliud est arbitrium* [...] *quid est in iudicio? derectum asperum simplex* [...] *quid est in arbitrio? mite moderatum*, Sen. *ben.* 3,7,5 (cfr., *infra*, n. 172), Paul. Fest. 14 *Arbiter dicitur iudex, quod totius rei habeat arbitrium et facultatem*; d'altro canto, Gramm. *suppl.* 215,30 *arbitrium est libera potestas vel voluntas*, Gloss. *Arbitrium voluntas sive potestas*. Sul significato giuridico e, in particolare, sui due passi ciceroniano e senecano, Tenella Sillani 2006, 64-66.

[170] Nell'opera di Seneca, *e.g.*, *Med.* 137 e *Phoen.* 596 (sempre dal punto di vista della vittima).

[171] L'*arbitrium* rientra tra le prerogative divine: *e.g.*, Cic. *S. Rosc.* 131 e Ov. *fast.* 3,16 (Giove).

esterni aderendo incondizionatamente a sé stesso[172]. Una scelta di autonomia e di suprema libertà, esercitata sottomettendo le altre cose – e il tempo – a sé, senza lasciarsi sottomettere da nessuna (*epist.* 124,12: *liber animus* [...] *alia subiciens sibi, se nulli*)[173].

4. Conclusioni

In conclusione, nell'utopia senecana, che è anche ucronia[174], il potere del *sapiens* è tale da rovesciare radicalmente la prospettiva, pur presente nell'antichità, che voleva il tempo, come gli dèi, 'onnipotente'. Se almeno in una parte della cultura greca e nell'immaginifica scrittura tragica (importata a Roma dallo stesso Seneca), il potere 'del' tempo significa la sua capacità di dominare o perlomeno divorare il tutto, nella riflessione morale del Cordovese il tempo diventa oggetto di potere (o, al contrario, di impotenza proprio – e ancor più – nell'esperienza dei 'potenti'). Il tempo smette, quindi, di essere un'entità che agisce *motu proprio* e si converte, più laicamente e più moderna-

---

[172] In riferimento alla nozione giuridica, significativo il distinguo tra *iudex* e *arbiter* in Sen. *ben.* 3,7,5 (*praeterea, quaecumque in cognitionem cadunt, conprendi possunt et non dare infinitam licentiam iudici; ideo melior videtur condicio causae bonae, si ad iudicem quam si ad arbitrum mittitur, quia illum formula includit et certos, quos non excedat, terminos ponit, huius libera et nullis adstricta vinculis religio et detrahere aliquid potest et adicere et sententiam suam, non prout lex aut iustitia suadet, sed prout humanitas aut misericordia inpulit, regere*); cfr. anche 6,6,1 con Setaioli 2019, 165-166. Per l'uso traslato, *clem.* 2,7,3 (*clementia liberum arbitrium habet; non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat; et absolvere illi licet et, quanti vult, taxare litem*) con Scarpat Bellincioni 1984 e Malaspina 2009, 63-65. Sull'opposizione *ius/arbitrium* in Seneca, cfr. anche Setaioli 2014, 277-278 e 282 dove però si sostiene la propensione senecana a privilegiare, nella rappresentazione del saggio, la nozione di *ius*.

[173] Cfr., inoltre, per la vita felice del saggio, pienamente padrona di sé (*arbitrii sui tota*), Sen. *epist.* 120,11 *illa beata vita secundo defluens cursu, arbitrii sui tota*.

[174] Cfr. Dionigi 1995b, 19-20 («Il *sapiens* stoico... vive l'indipendenza dal tempo, l'ucronia, dove concentrazione massima e dilatazione massima coincidono... Per il saggio stoico, regolatore del tempo, il vissuto è atemporale e assoluto») ripreso da Gagliardi 1998, 38-44, che aggiunge: «Certo, il saggio finisce col trionfare sul tempo... ma questo trionfo è sofferto»; «ucronia e caducità rappresentano... per Seneca i due poli tra i quali si muove l'umanità, con all'apice il *sapiens*, al di sopra del tempo, ed in basso la folla cronodipendente» (le citazioni provengono, rispettivamente, dalle pp. 41 e 44); per i possibili, pur controversi, echi epicurei sull'argomento, ivi, 60; 108.

mente, in un incorporeo da maneggiare con cura in vista del suo pieno possesso e del suo razionale dominio (il potere 'sul' tempo) quali prerogative che solo all'uomo di cultura è dato di rivendicare.

Bibliografia

Abel 1990 = Karlhans Abel, *Tacitus, seine geistige Gestalt*, Marburg, Marburger Gelehrter Gesellschaf, 1990.

Accame 1961 = Silvio Accame, *La concezione del tempo nell'età omerica ed arcaica*, *RIFC*, 39, 1961, 359-394 (poi in *Scritti minori*, vol. II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990, 557-584).

Allegri 2014 = Giuseppina Allegri, *Il filosofo e il* princeps*: gratitudine e* beneficium *nella* Lettera *73 di Seneca*, *Paideia*, 69, 2014, 259-284.

Andreoni Fontecedro 2008 = Emanuela Andreoni Fontecedro, *Echi di un discorso sacro: Pitagora nella trascrizione di Ovidio: rifrazioni ovidiane*, *Aufidus*, 65-66, 2008, 7-30.

Andria 1979 = Gerardo Andria, *Atteggiamenti espressivi di Seneca il Filosofo. Preverbi, metafore e similitudini nel De brevitate vitae*, Salerno, Salerno Arti Graf. Dell'Ist. Umberto I, 1979.

Armisen-Marchetti 1989 = Mireille Armisen-Marchetti, Sapientiae facies. *Étude sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Armisen-Marchetti 1995 = Mireille Armisen-Marchetti, *Sénèque et l'appropriation du temps*, *Latomus*, 54, 1995, 545-567.

Armisen-Marchetti 2015 = Mireille Armisen-Marchetti, *Seneca's Images and Metaphors*, in Shadi Bartsch – Alessandro Schiesaro (curr.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2015, 150-160.

Asmis 2009 = Elizabeth Asmis, *Seneca on fortune and the kingdom of god*, in Bartsch – Wray 2009, 115-138.

Barbaud 2006 = Thierry Barbaud, *Trois poètes latins et le spirituel en art (Horace Carmina III, 30, Properce III, 2, Ovide, Métamorphoses, XV, 871-879)*, *BAGB*, 1, 2006, 189-203.

Bartsch 2006 = Shadi Bartsch, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Bartsch 2009 = Shadi Bartsch, *Senecan metaphor and Stoic self-instruction*, in Bartsch – Wray 2009, 188-217.

Bartsch – Wray 2009 = Shadi Bartsch – David Lamar Wray (curr.), *Seneca and the self*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2009.

Battaglino 2014-2015 (2016) = Giovanna Battaglino, *L'Odissea e il tempo: su diacronia e sincronia*, *Atti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 77, 2014-2015 (2016), 303-318.

Battaglino 2018 = Giovanna Battaglino, *Per una riflessione sul lessico del tempo e sulla semantica della temporalità in Sofocle*, *Vichiana*, 55, 2018, 11-26.

Beagon 2009 = Mary Beagon, *Ordering wonderland: Ovid's Pythagoras and the Augustan vision*, in Philip R. Hardie (cur.), *Paradox and the marvellous in Augustan literature and culture*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2009, 288-309.

Bénatouïl 2008 = Thomas Bénatouïl, *Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe*, *Rursus* online, 3, 2008, 1-17 (URL: http:// journals.openedition.org/rursus/213).

Benveniste 1940 = Émile Benveniste, *Latin tempus*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*, Paris, Klincksieck, 1940, 11-16.

Bertini Malgarini 1983-1984 = Alessandra Bertini Malgarini, *Seneca e il tempo nel* De brevitate vitae *e nelle* Epistulae ad Lucilium, *AIIS*, 8, 1983-1984, 75-92.

Bettini 2019 (1986) = Maurizio Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma, Carocci, 2019 (ed. or., Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1986).

Biondi 1995 = Giuseppe Gilberto Biondi, *Tragedia del tempo e tempo della tragedia in Seneca*, in Dionigi 1995a, 27-35.

Blänsdorf – Breckel 1983 = Jürgen Blaensdorf – Eberhardt Breckel, *Das Paradoxon der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust lust in Senecas Epistulae morales und De brevitate vitae*, Würzburg, Ploetz, 1983.

Borgo 1998 = Antonella Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli, Loffredo editore, 1998.

Boys-Stones 2003 = George R. Boys-Stones, *The Stoics' two types of allegory*, in George R. Boys-Stones (cur.), *Metaphor, allegory, and the classical tradition: ancient thought and modern revisions*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2003, 189-216.

Breitenbach 2009 = Alfred Breitenbach, *Kommentar zu den Pseudo-Seneca-Epigrammen der* Anthologia Vossiana, Hildesheim, Weidmann, 2009.

Brillante 2015 = Carlo Brillante, *La memoria e il tempo nella testimonianza di Simonide (fr. 645 P.; fr. adesp. 947 P.)*, *Gaia*, 18, 2015, 211-223.

Broccia 2007 = Giuseppe Broccia, *La rappresentazione del tempo nell'opera di Orazio*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2007.

Brouwer 2014 = René Brouwer, *The Stoic sage: the early Stoics on wisdom, sagehood and Socrates*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2014.

Buffa Giolito 1989 = Maria Franca Buffa Giolito, *L'*expectatio venturi *nell'*Ep. *98 di Seneca*, *CCC*, 10, 1989, 95-120.

Cacciari 1995 = Massimo Cacciari, *Ante retroque prospiciens*, in Dionigi 1995a, 37-47.

Cairns 2007 = Douglas L. Cairns, *Dating Nemean 5 and Bacchylides 13: criteria and conclusions*, *Nikephoros*, 20, 2007, 33-47.

Calame 2009 = Claude Calame, *Referential fiction and poetic ritual: towards a pragmatics of myth (Sappho 17 and Bacchylides 13)*, *Trends in Classics*, 1, 2009, 1-17.

Cervellera 1992 = Maria Antonietta Cervellera, *Alcune notazioni su tematica e metafora del potere in Seneca*, *Rudiae*, 4, 1992, 101-105.

Chase 2013 = Michael Chase, *Discussions on the Eternity of the World in Antiquity and Contemporary Cosmology*, *ΣΧΟΛΗ*, 7, 2013, 20-68.

Cipriani 2009 = Giovanni Cipriani, *Allungare la vita ai genitori: istruzioni per l'uso*, introduzione a Grazia Maria Masselli, *Il vecchio e il serpente. Ovidio, Medea e il ringiovanimento di Esone*, Bari, Edipuglia, 2009, 5-51.

Cipriani 2012 = Giovanni Cipriani, *In nome del padre. Giasone, Medea, la magia e il riscatto degli anni*, in Grazia Maria Masselli, *Riflessi di magia. Virtù e virtuosismi della parola in Roma antica*, Napoli, Loffredo, 2012, 129-135.

Citti 2012 = Francesco Citti, *Cura sui: studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam: Hakkert, 2012.

Cohen 2014 = Simona Cohen, *Transformations of Time and Temporality in Medieval and Renaissance Art*, Leiden – Boston, Brill, 2014.

Costa 2013 = Stefano Costa, Quod olim fuerat*: la rappresentazione del passato in Seneca prosatore*, Hildesheim – Zürich, Olms, 2013.

D'Anna 2006 = Nuccio D'Anna, *Il gioco cosmico: tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2006[2].

Damschen – Heil 2014 = Gregor Damschen – Andreas Heil (curr.), *Brill's Companion to Seneca*, Leiden – Boston, Brill, 2014.

De Nigris Mores 1972 = Stefania de Nigris Mores, *Sugli aggettivi latini in -ax*, *Acme*, 25, 1972, 263-313.

Degani 1961 = Enzo Degani, *Αἰών. Da Omero ad Aristotele*, Padova, CEDAM, 1961.

Degl'Innocenti Pierini 1995 = Rita Degl'Innocenti Pierini, *Studi sugli epigrammi attribuiti a Seneca. 1, Il padrone del tempo*, *Prometheus*, 21, 1995, 161-186.

Degl'Innocenti Pierini 2012 = Rita Degl'Innocenti Pierini, Magnitudinem exuere*: Augusto 'privato' in Seneca,* Brev. vit. *4,2 ss.*, *Paideia*, 67, 2012, 107-121.

Degl'Innocenti Pierini 2014 = Rita Degl'Innocenti Pierini, *Freedom in Seneca: some reflections on the relationship between philosophy and politics, public and private life*, in Jula Wildberger – Marcia L. Colish (curr.), *Seneca Philosophus*, Berlin – Boston (Mass.), De Gruyter, 2014, 167-187.

Del Giovane 2015 = Barbara Del Giovane, *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera: caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*, Firenze, Firenze University Press, 2015.

Di Giovine 2008 = Carlo Di Giovine, *Caducità e immortalità: esegesi e testo di due epigrammi attribuiti a Seneca (20-20A Zurli)*, *RFIC*, 136, 2008, 312-318.

Dingel 2007 = Joachim Dingel, *Senecas Epigramme und andere Gedichte aus der* Anthologia Latina*: Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar*, Heidelberg, Winter, 2007.

Dionigi 1995a = Ivano Dionigi (cur.), Protinus vive*: colloquio sul* De brevitate vitae *di Seneca*, Bologna, Pàtron, 1995.

Dionigi 1995b = Ivano Dionigi, *Il* carpe diem *di uno stoico*, in Dionigi 1995a, 15-26.

Dolfi 2010 = Ezio Dolfi, *Storia e funzione degli aggettivi in Bacchilide*, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di scienze dell'antichità, 2010.

Dunsch 2014 = Boris Dunsch, *Topisch (oder) ephemer?: zur Ambivalenz der Gelegenheit in der Gelegenheitsdichtung*, in Claus Uhlig – Wolfram F. Keller (curr.), *Europa zwischen Antike und Moderne: Beiträge zur Philosophie, Literaturwissenschaft und Philologie*, Heidelberg, Winter, 2014, 243-282.

Easterling 1999 = Patricia E. Easterling, *Plain words in Sophocles*, in Jasper Griffin (cur.), *Sophocles revisited: essays presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1999, 95-107.

Edwards 2009 = Catharine Edwards, *Free yourself! Slavery, freedom and the self in Seneca's Letters*, in Bartsch – Wray 2009, 139-159.

Edwards 2014 = Catharine Edwards, *Ethics V: Death and Time*, in Damschen – Heil 2014, 323-341.

Edwards 2019 = Catharine Edwards (cur.), *Seneca. Selected Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Fantham 1982 = Elaine Fantham (cur.), *Troades*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Fearn 2013 = David Fearn, *«Kleos» versus stone?: lyric poetry and contexts for memorialization*, in Peter Liddel – Polly Low (curr.), *Inscriptions and their uses in Greek and Latin literature*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2013, 231-253.

Ferretti 2017 = Paolo Ferretti, Animo possidere. *Studi su* animus *e* possessio *nel pensiero giurisprudenziale classico*, Torino, Giappichelli Editore, 2017.

Focardi 1983 = Gabriella Focardi, *Seneca e il problema del tempo. Contributo filologico ed esegetico a* Epist. *1,3-4*, *Orpheus*, 4, 1983, 370-383.

Fränkel 1931 = Hermann Fränkel, *Die Zeitauffassung in der archaïschen griechischen Literatur*, *Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 25, 1931, 97-118 (poi in Id., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, a cura di Franz Tietze, München, Beck, 1968, 1-22).

Gagliardi 1998 = Donato Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, Napoli, D'Auria, 1998.

Gill 2006 = Christopher Gill, *The structured self in Hellenistic and Roman thought*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2006.

Goldschmidt 1985 = Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1985[4].

Grimal 1968 = Pierre Grimal, *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, *REA*, 70, 1968, 92-109.

Harrison 2018 = Stephen Harrison, *Linking Horace's lyric finales: Odes 1.38, 2.20 and 3.30*, in Stephen Harrison – Stavros Frangoulidis – Theodore D. Papanghelis (curr.), *Intratextuality and Latin literature*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2018, 227-239.

Hoces Sánchez 2012 = María del Carmen Hoces Sánchez, *Los últimos versos de las «Metamorfosis» de Ovidio: una «sphragís» con ecos horacianos*, in Jesús Luque – María Dolores Rincón – Isabel Velázquez (curr.) Dulces camenae*: poética y poesía latinas*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2012, 109-121.

Hoces Sánchez 2016 = María del Carmen Hoces Sánchez, Iamque opus exegi*: la oda III 30 de Horacio en palabras de Ovidio*, *Emerita*, 84, 2016, 99-119.

Humeau cds = Marie Humeau, *(Di)gérer son temps: le réseau imagé dévorer/dépenser dans l'écriture de Sénèque*, in Jean-Philippe Guez – Liza Méry – Jocelyne Peigney (curr.), *Dévorer, dépenser dans le monde hellénistique et romain*, Bordeaux, Ausonius Editions (cds).

Ingrosso 1988 = Maria Teresa Ingrosso, *Connotazioni politiche del linguaggio senecano (Dial. VIII)*, *Rudiae*, 1, 1988, 105-114.

Iulietto 2011 = Maria Nicole Iulietto, *Alcune* gnomai *sul tempo negli epigrammi di* Anthologia Vossiana *attribuiti a Seneca (cc. 1 e 20-20a Zurli)*, *Philologia Antiqua*, 4, 2011, 55-60.

Ker 2009 = James Ker, *The deaths of Seneca*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2009.

Keulen 2001 = Atze J. Keulen (cur.), *Troades*, Leiden – Boston (Mass.), Brill, 2001.

Komornicka 1976 = Anna Maria Komornicka, *La notion du temps chez Pindare. Divers emplois et aspects du terme χρόνος*, *Eos*, 64, 1976, 5-15.

Kugelmeier 2001 = Christoph Kugelmeier, *Zweierlei Tod: philosophische Konzepte und ihr Verhältnis zur Handlung in Senecas* Troades, *Prometheus*, 27, 2001, 25-48.

Lana 1994 = Italo Lana, Pingue otium et arbitrium sui temporis *(Seneca,* Epist. *LXXIII 10)*, in Giovanni Bàrberi Squarotti (cur.), *Voce di molte acque: miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, Zamorani, 1994, 225-236.

Laudizi 2009 = Giovanni Laudizi, *Il* tranquillum otium *dei filosofi (Sen.* epist. *73,1)*, in Cesare Marangio – Giovanni Laudizi (curr.), *Παλαιὰ Φιλία: studi di topografia antica in onore di Giovanni Uggeri*, Galatina, Congedo, 2009, 97-106.

Laurand 2005 = Valéry Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.

Lausberg 1970 = Marion Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin, De Gruyter, 1970.

Levi 1951 = Adolfo Levi, *Il concetto del tempo nelle filosofie dell'età ellenistica*, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 6, 1951, 209-216.

Lotito 2001 = Gianfranco Lotito, *«Suum esse»: forme dell'interiorità senecana*, Bologna, Pàtron, 2001.

Lucci 2011 = Carlamaria Lucci, *Le diverse percezioni del tempo nell'epica greca arcaica: studi sull'*Iliade *e l'*Odissea, Pisa, ETS, 2011.

Maier 1996 = Barbara Maier, *Furcht und Hoffnung der Besiegten (Seneca,* Troades *371-408)*, *Anregung*, 42, 1996, 238-241.

Malaspina 2009 = Ermanno Malaspina (cur.), *L.A. Seneca. La clemenza*, in *L.A. Seneca. Opere*, vol. V (*La clemenza, Apocolocintosi, Epigrammi, Frammenti*), a cura di Luciano De Biasi, Anna Maria Ferrero, Ermanno Malaspina, Dionigi Vottero, Torino, UTET, 2009, 7-299.

Marino 1996 = Rosanna Marino, *Il secondo coro delle* Troades *e il destino dell'anima dopo la morte*, in Luigi Castagna (cur.), *Nove studi sui cori tragici di Seneca*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, 57-73.

Marino 2011 = Rosanna Marino (cur.), *Seneca. Lettere a Lucilio*, Siena, Barbera editore, 2011.

Markantonatos 2007 = Andreas Markantonatos, *Oedipus at Colonus: Sophocles, Athens, and the world*, Berlin – New York, De Gruyter, 2007.

Martínez 2006 = Marcos Martínez, *Ἔρως πανδαμάτωρ: el Amor todo lo vence*, in Esteban Calderón Dorda – Alicia Morales Ortiz – Mariano Valverde Sánchez (curr.), *«Koinòs lógos»: homenaje*

al profesor José García López, Murcia, Ed. de la Universidad de Murcia, 2006, 603-610.

Maślanka 1987 = Maria Maślanka, *Antropologiczna wizja czasu u Sofoklesa*, *Eos*, 75, 1987, 21-37.

Maślanka 1987-1988 = Maria Maślanka, *La concezione del tempo in Sofocle*, *Sandalion*, 10-11, 1987-1988, 5-22.

Mattiacci 2011 = Silvia Mattiacci, *Da* Kairos *a* Occasio*: un percorso tra letteratura e iconografia*, in Lucio Cristante – Simona Ravalico (curr.), *Il calamo della memoria: riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. 4: Raccolta delle relazioni discusse nel IV incontro internazionale di Trieste, Biblioteca Statale, 28-30 aprile 2010*, Trieste, EUT, 2011, 127-154.

Mazzoli 2010 = Giancarlo Mazzoli, *Seneca,* Troades*: paesaggio con rovine*, in Marc Baratin (cur.), *Stylus: la parole dans ses forms. Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*, Paris, Classiques Garnier, 2010, 347-369.

Montiglio 2008 = Silvia Montiglio, Meminisse iuvabit*: Seneca on controlling memory*, *RhM*, 151, 2008, 168-180.

Moreau 1969 = Joseph Moreau, *Sénèque et le prix du temps*, *BAGB*, 1, 1969, 119-124.

Most 2010 = Glenn W. Most, *Hellenistic allegory and early imperial rhetoric*, Rita Copeland – Peter Toline Struck (curr.), *The Cambridge companion to allegory*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2010, 26-38.

Motto – Clark 1987 = Anna Lydia Motto – John R. Clark, *Time in Seneca: Past, Present and Future*, *Emerita*, 55, 1987, 31-41.

Nasta 2004 = Marcela Nasta, Aere perennius*: identidad poética y memoria colectiva en Horacio, Carm. 3, 30*, *Euphrosyne*, 32, 2004, 173-184.

Otto 1890 = August Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, Teubner, 1890.

Panofsky 1975 = Erwin Panofsky, *Il Padre Tempo*, in *Studi di iconologia: i temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1975, 89-134 (ed. or., *Father Time*, in *Studies in Iconology*: *humanistic themes in the art of the Renaissance*, New York – Evanston, Harper & Row, 1962², 69-93).

Pattoni 2006 = Maria Pia Pattoni, *Su alcune problematiche immagini dal terzo stasimo delle «Coefore»*, *Lexis*, 24, 2006, 159-197.

Peigney 2016 = Jocelyne Peigney, *Déchirer, dévorer, dépenser en Grèce ancienne*, *Gaia*, 19, 2016, 121-126.

Penta 2008 = Margherita Penta, *Casi dubbi di legittimazione attiva all'azione di rivendica*, *Teoria e Storia del Diritto Privato*, 1, 2008, 1-24.

Penwill 2005 = John L. Penwill, *Lucretian reflections in Seneca's* Trojan Women*: the function of the second choral ode*, *Antichthon*, 39, 2005, 77-104.

Pesce 1992 = Domenico Pesce, *La concezione stoica del tempo*, *Paideia*, 47, 1992, 49-64.

Petrone 2013= Gianna Petrone, *Troia senza futuro: il ruolo del secondo coro nelle* Troades *di Seneca*, in Fabio Gasti (cur.), *Seneca e la letteratura greca e latina: per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli. Atti della IX Giornata Ghisleriana di filologia classica, Pavia, 22 ottobre 2010*, Pavia, Pavia University Press, 2013, 83-96.

Pinotti 1991 = Paola Pinotti, *Da Massimiano a Shakespeare: rappresentazioni del tempo*, *Vichiana*, 2, 1991, 186-216.

Pontani 2001 = Filippomaria Pontani, *The tooth of time: a poetic metaphor from Simonides to Shakespeare - and beyond*, *C&M*, 52, 2001, 5-36.

Pordomingo 2012 = Francisca Pordomingo, *L'épigramme de Posidippe sur la statue de «Kairos», AP XVI (Plan.) 275: image, texte, réalité*, *Philologus*, 156, 2012, 17-33.

Prauscello 2006 = Lucia Prauscello, *Sculpted meanings, talking statues: some observations on Posidippus 142.12 A-B (= XIX G-P) ΚΑΙ ΕΝ ΠΡΟΘΥΡΟΙΣ ΘΗΚΕ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΗΝ*, *AJPh*, 127, 2006, 511-523.

Ragno 2015 = Tiziana Ragno, *Nel nome del figlio. Seneca, l'imitazione, le imitazioni*, in Sergio Audano – Giovanni Cipriani (curr.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea. Atti dell'Undicesima Giornata di studi – Sestri Levante, 14 marzo 2014*, Campobasso – Foggia, Il Castello, 2015, 49-158.

Ragno 2020 = Tiziana Ragno, *L'altra faccia di Augusto: potere e politica in Sen. BRV 4*, in Grazia Maria Masselli (cur.), *I sentieri del sapere fra antico e moderno*, Lecce, Pensa, 2020, 145-164.

Reydams-Schils 2005 = Gretchen Reydams-Schils, *The Roman Stoics: self, responsibility, and affection*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 2005.

Reynolds 1977 = Leighton D. Reynolds (cur.), *L.A. Senecae Dialogorum libri duodecim,* Oxonii, Clarendon Press, 1977.

Richardson-Hay 2006 = Christine Richardson-Hay, *First Lessons. Book 1 of Seneca's* Epistulae Morales. *A commentary*, Bern, Peter Lang, 2006.

Roller 2001 = Matthew Benedict Roller, *Constructing autocracy: aristocrats and emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2001.

Romilly 2009 (1971) = Jacqueline de Romilly, *Le temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, 2009 (1971).

Salles 2018 = Ricardo Salles, *Two classic problems in the Stoic theory of time*, *OSAPh*, 55, 2018, 133-183.

Sanfilippo 2002 = Cesare Sanfilippo, *Istituzioni di diritto romano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002[10].

Sangalli 1988 = Emmanuela Sangalli, *Tempo narrato e tempo vissuto nelle* Epistulae ad Lucilium *di Seneca*, *Athenaeum*, 66, 1988, 53-67.

Scaringella 2014 = Valentina Scaringella, *L'epistola 73 senecana e l'affermazione del filosofo*-deus, *BStudLat*, 44, 2014, 147-165.

Scarpat 1975 = Giuseppe Scarpat (cur.), *Seneca. Lettere a Lucilio, libro primo*, Brescia, Paideia Ed., 1975.

Scarpat Bellincioni 1984 = Maria Scarpat Bellincioni, Clementia liberum arbitrium habet *(*Clem. *2,7,3). Significato di una metafora*, *Paideia*, 39, 1984, 173-183.

Scherer 1999 = Burkhard Scherer, *Zur Funktion des zweiten Chorlieds der* Troades *des Seneca*, *Mnemosyne*, 52, 1999, 572-578.

Schmitzer 2006 = Ulrich Schmitzer, Reserare oracula mentis*: abermals zu Funktion der Pythagorasrede in Ovids Metamorphosen*, *SIFC*, 4, 2006, 32-56.

Schubert 1984 = Werner Schubert, *Der Begriff* omnipotens *in der lateinischen Literatur*, *Gymnasium*, 91, 1984, 369-378.

Segal 2001 = Charles Segal, *Intertextuality and immortality: Ovid, Pythagoras and Lucretius in Metamorphoses 15*, *MD*, 46, 2001, 63-101.

Sequeiros 2013 = Víctor Agustín Sequeiros, *Horacio: la determinación genérica y la inmortalidad inmanente*, *Auster*, 18, 2013, 15-33.

Setaioli 1988 = Aldo Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron, 1988.

Setaioli 1999 = Aldo Setaioli, *L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle* Metamorfosi, in Werner Schubert (cur.), *Ovid: Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag*, Bern – Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, 487-514.

Setaioli 2014 = Aldo Setaioli, *Free will and autonomy*, in Damschen – Heil 2014, 277-299.

Setaioli 2019 = Aldo Setaioli, *L'*ep. *81 di Seneca e la postilla al* De beneficiiis, *Prometheus*, 45, 2019, 162-174.

Smith 1910 = Charles Sydney Smith, *Metaphor and Comparison in the* Epistulae ad Lucilium of L. Annaeus *Seneca*, Baltimore, Furst, 1910.

Squillante 2003 = Marisa Squillante, *Il tempo della politica*, in Arturo De Vivo, Elio Lo Cascio (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone, Atti del Convegno internazionale (Capri, 25-27 marzo 1999)*, Bari, Edipuglia, 2003, 159-175.

Steiner 1999 = Deborah Tarn Steiner, *To praise, not to bury: Simonides fr. 531P*, *CQ*, 49, 1999, 383-395.

Steyns 1907 = D. Steyns, *Étude sur les Métaphores et les Comparaisons dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe*, Gand, E. van Goethem, 1907.

Stucchi 2005 = Silvia Stucchi, *Pitagora e l'ultima metamorfosi di Ovidio*, *Sileno*, 31, 2005, 159-184.

Tenella Sillani 2006 = Chiara Tenella Sillani, *L'arbitrato di equità. Modelli, regole, prassi*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 2006.

Thévenaz 1944 = P. Thévenaz, *L'intériorité chez Sénèque*, in *Mélanges offerts à M. Niedermann à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Neuchâtel, Secrét. de l'Univ., 1944, 189-194 (trad. it., *L'interiorità in Seneca*, in Alfonso Traina – Francesco Citti (curr.), *Seneca. Letture critiche*, Milano, Mursia, 2000², 105-110).

Torricelli 1996 = Patrizia Torricelli, *Metamorfosi verbali: Ov.* Met. *XV 234-236*, *SCO*, 46, 1996, 253-268.

Tosi 1991 = Renzo Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, Rizzoli, 1991.

Traina 1964 = Alfonso Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, *Belfagor*, 19, 1964, 625-643.

Traina 1986 = Alfonso Traina, *Semantica del* carpe diem, in *Poeti latini (e neolatini)*, *I*, Bologna, Pàtron, 1986², 227-251.

Traina 2011 = Alfonso Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna, Pàtron, 2011 (terza rist. corr.; 1987[4]; 1974[1]).

Traina 2017 = Alfonso Traina, *Il tempo e la saggezza*, in Traina – Pellacani 2017, 9-22.

Traina – Pellacani 2017 = Alfonso Traina – Daniele Pellacani (curr.), *Seneca. La brevità della vita*, Bologna: Bononia University Press, 2017.

Treu 1968 = Max Treu, *Von Homer zu Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache*, München, Beck, 1968.

Trinacty 2014 = Christopher V. Trinacty, *Senecan tragedy and the reception of Augustan poetry*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2014.

Viparelli 2000 = Valeria Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli, Loffredo, 2000.

Viparelli 2001 = Valeria Viparelli, *Seneca,* Ep. *1,3 e la* possessio *del tempo*, in Ugo Criscuolo (cur.), *Mnemosynon. Studi di letteratura e di umanità in memoria di Donato Gagliardi*, Napoli, [s.n.], 2001, 499-507.

Vottero 1998 = Dionigi Vottero (cur.), *L.A. Seneca, I frammenti*, Bologna, Pàtron, 1998.

Wiater 2005 = Nicolas Wiater, *Eine poetologische Deutung des σηκός in Simon. Fr. 531 PMG*, *Hermes*, 133, 2005, 44-55.

Williams 2003 = Gareth D. Williams (cur.), *Seneca. De otio, De brevitate vitae*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2003.

Zanetto 2007 = Giuseppe Zanetto, *«Esalare l'anima»: da Omero a Seneca, tra letteratura e filosofia*, in Alessandro Costazza (cur.), *La poesia filosofica: Milano, 7-9 marzo 2007*, Milano, Cisalpino, 2007, 19-27.

Zurli 2001 = Loriano Zurli (cur.), *Anthologia Vossiana. Recognovit Loriano Zurli. Traduzione di Nino Scivoletto*, Roma, Herder, 2001.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 239-257

THE MAKING OF THE CHRISTIAN CITY IN SCYTHIA MINOR*

Dan RUSCU**
("Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca)

Keywords: *Christianization, urban landscape, Scythia Minor, Istros, Tomis, Tropaeum Traiani.*

Abstract: ***The making the Christian city in Scythia Minor***. *The conquest of the urban space represented an important aspect of the process of Christianization of the Roman Empire in Late Antiquity. The paper discusses the details of this process for a border province, Scythia Minor, concentrating on the main and best researched cities. The discussion endeavours to answer to a series of questions like: What did Christianity change in the cities? How did these changes impact the cities? and not least: When did the changes occur? The progress of Christianity can only be considered determinant in the main cities of Scythia Minor when it generated significant changes in the urban landscape, a process that occurred at the end of the 5th and the beginning of the 6th century. These changes became visible through the signs of the cross that marked the ramparts, and by churches erected in visually predominant places, and which also dominated, visually and socially, the landscape of the respective cities.*

Cuvinte-cheie: *creştinare, peisaj urban, Scythia Minor, Istros, Tomis, Tropaeum Traiani.*

Rezumat: ***Naşterea oraşului creştin în Scythia Minor***. *Cucerirea spaţiului urban a reprezentat un aspect important al procesului de creştinare a Imperiului Roman în Antichitatea Târzie. Lucrarea discută detaliile acestui proces pentru o provincie de frontieră, Scythia Minor, concentrându-se pe principalele şi cele mai bine cercetate oraşe. Discuţia se străduieşte să răspundă la o serie de întrebări precum: ce a schimbat creştinismul în oraşe? cum au influenţat aceste schimbări oraşele? şi nu în ultimul rând: când au apărut modificările? Progresul creştinismului poate fi considerat determinant în principalele oraşe din Scythia Minor doar atunci când a generat schimbări semnificative în peisajul urban, proces care a avut loc la sfârşitul secolului al V-lea şi începutul secolului al VI-lea. Aceste schimbări au devenit vizibile prin marcarea zidurilor cu semnul*

---

* I would like to thank my friend, dr. Ioana Oltean, of the University of Exeter, for the maps accompanying this paper.

** dan.ruscu@gmail.com

crucii şi prin bisericile ridicate în locuri dominante vizual şi care, în acelaşi timp, dominau, vizual şi social, peisajul respectivelor oraşe.

Introduction

The evolution of the cities in the Mediterranean area in Late Antiquity has been for long time now a subject of research[1], and the study of the Christianization of the urban space represents one of the main directions in this context[2]. This tendency of research however has only marginally touched the peripheral regions of the Later Roman Empire, such as the shores of the Black Sea.

For the province of Scythia Minor the process of the Christianization of the cities was approached in a broader context by Nelu Zugravu in 1997[3]. Although he was discussing the subject as a part of a more comprehensive analysis, he observed the main lines of the progress of Christianity in the urban settlements and the two main periods of its development, the 4th century and the 5th – 6th centuries. A general presentation of Christianity in Scythia Minor, published in 2000 by Virgil Lungu, merely enumerates the monuments, without making any considerations about the process of Christianization[4]. From this perspective, a far more comprehensive image was offered by Manfred Oppermann, ten years later, in a monograph encompassing the entire western shore of the Black Sea, and giving a more de-

[1] *E.g.*: D. Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Munich, 1969; J. Rich (ed.), *The City in Late Antiquity*, London-New York, 1992; H. Saradi, *The Byzantine City in the Sixth Century*, Athens, 2006.

[2] J.-M. Spieser, *La christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive*, *Ktèma*, 11, 1986, 49-55; the contributions in the *Actes du XIème Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Lyon-Vienne-Grenoble-Geneve-Aoste (21-28 septembre 1996)*, Rome, 1989; B. Brenk, *La cristianizzazione della città tardoantica*, in X. Dupré i Raventós (ed.), *La Ciutat en el món romá, Actes XIV Congrés Internacional d'Arqueologia Classica, Tarragona 1993*, I, Tarragona, 1994, 129-135; G. Brands, H.-G. Severin (eds.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposion vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle/Saale*, Wiesbaden, 2003.

[3] N. Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor* (*The Making of the popular Christianity of the Romanians*), Bucharest, 1997.

[4] V. Lungu, *Creştinismul în Scythia Minor în contextul vest-pontic* (*The Christianity in Scythia Minor in the West-Pontic context*), Sibiu-Constanţa, 2000.

tailed and very well documented inventory of the monuments[5]. The process of Christianization of the main cities of the province of Scythia Minor was for the first time discussed by Robert Born in 2012[6]. Born accurately analyses the Christian monuments in a very well documented manner and approaches the process of Christianization itself for the first time for the region discussed here. He mainly observes the progress of the Christian presence in the cities through the increasing number of monuments and their progression in the urban landscape.

Following the lines already traced by the previous research in this area, I would like in this paper to profile some details of the process of Christianization for those main cities of Scythia Minor which offer an appropriate amount of information for such an analysis. I proceeded in this enterprise from the premise that the increase of the number of churches usually indicates the growth of Christian presence (not necessarily in number of believers), but is not by itself a certain sign of the Christianizing of a city. Therefore, the purpose of this study is to answer some questions regarding the manner in which Christianity changed the urban landscape of Scythia Minor, such as: What did Christianity change in the cities? How did these changes impact the cities? and not least: When did the changes occur?

The 4th and 5th centuries

The transformation of the urban landscape of Scythia Minor in Late Antiquity was generated by the events that occurred on the Lower Danube in the second half of the 3rd century. Following the devastations of this period, the raids of the Germanic confederations in the Black Sea area, the main cities of the Dobruja had to be reconstructed as the Empire began to recover, towards the end of the century. As a consequence, some of the principal urban settlements of the province were enlarged, such as Tomis, whose surface almost doubled, others shrank, like Istros, reduced to approximately 60% of the previous area,

[5] M. Oppermann, *Das frühe Christentum an der Westküste des Schwarzen Meeres und im anschliessendem Binnenland. Historische und archäologische Zeugnisse*, Langenweißbach, 2010.

[6] R. Born, *Die Christianisierung der Provinz Scythia Minor. Ein Beitrag zum spätantiken Urbanismus auf dem Balkan*, Wiesbaden, 2012.

and again others apparently maintained the same extent, like Tropaeum Traiani and Kallatis[7].

Another important detectable change that affected the urban evolution of Scythia Minor occurred in the structure of the body politic: the involvement of the curial structures in the public works waned gradually. The few inscriptions regarding late antique public buildings mention the imperial authority, the praetorian prefects and the military commander (*dux*) of the province as main decision factors[8]. At the same time, the presence of the local administrative structures faded away[9].

On the other hand, at the beginning of the 4th century the ancient gods were still quite present in the cities of Scythia Minor. In Tomis, the capital of the new Diocletianic province, the *dux Scythiae* Aurelius Firminianus dedicated an altar to Magna Mater[10], whereas the *civitas Tomitanorum* consecrated the newly erected city gates to Sol Invictus[11]. At Istros an altar entrusts the emperors Constantine and Licinius to the protection of Iupiter Optimus Maximus and Mars

---

[7] For Tomis: A. Rădulescu, *Zidul de apărare al Tomisului, de epocă târzie, în reconstituirea sa actuală*, *Pontica*, 28-29, 1995-1996, 84-85; Gh. Papuc, L. Lungu, *Poarta mare a cetăţii Tomis*, *Pontica*, 31, 1998, 207; N. Toma, *Tomis-Kustendje-Constanţa. Topografia antică tomitană în hărţi şi însemnări de călătorie din epoca modernă*, *Caiete ARA*, 1, 2010, 60. For Istros: A. Suceveanu, in *Histria VI. Les thermes romains*, Bucharest-Paris, 1982, 75-92; idem, *Histria XIII. La basilique épiscopale*, Bucharest 2007, 90-96; I. Achim, *Paysage urbain trado-antique à Histria: les églises paléochrétiennes entre le cadre architectural et la liturgie*, *Dacia*, N.S., 56, 2012, 125-167. For the supposed change of the city area of Tropaeum see I. Bogdan Cătăniciu, *Les dernières modifications de l'urbanisme à Tropaeum Traiani*, in *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Split-Poreč (25.9 – 1.10.1994)*, III, Vatican, 1988, 141-142; contra: A. Suceveanu, *De nouveau autour de l'urbanisme d'Histria et de Tropaeum Traiani*, *Dacia*, N.S., 29, 1985, 140; idem, *A propos de l'urbanisme dans la Dobroudja romaine*, in R. Frei-Stolba, H. E. Herzig (eds.), *La politique édilitaire dans les provinces de l'Empire romain. IIème – IVème siècles après J.-C. Actes du IIe colloque roumano-suisse, Berne 12-19 septembre 1993*, Bern, 1995, 12-13. For Kallatis: D. Theodorescu, *L'édifice romano-byzantin de Callatis*, *Dacia*, N.S., 7, 1963, 270; N. Alexandru, R. Constantin, M. Ionescu, *Aspecte topografice ale cetăţii Callatis în epoca romano-bizantină*, *Pontica*, 37-38, 2004-2005, 419-438.

[8] *IGLR* 3; 170.

[9] *IGLR* 1; 4; 171 = *IScM* IV, 24; *IScM* IV, 25.

[10] *IGLR* 2.

[11] *IGLR* 3.

Conservator[12]. In the interior of the province, at Tropaeum Traiani, a certain Nevius Palmas Theotimianus called for the benevolence of Iupiter Olbiopolitanus for the emperors Diocletian and Maximianus[13], whereas the body politic of the city expressed its gratitude for discovering a new source of water to Hera Basilissa and Poseidon Kyanochetes[14]. Therefore, the cities under discussion were, at the end of the 3rd and the beginning of the 4th century, still placed under the protection of the ancient gods[15].

At the same time however, Christianity also began to make its presence felt. In Tomis, the first Christian monuments are attested only by fragments[16]. The remains of a church, dated at the end of the 4th or the beginning of the 5th century, were discovered in the courtyard of the "Mihai Eminescu" high school[17]. Only the apse survived, including a painted crypt, used for *ad sanctum/sanctos* burials[18]. Other remains of a church, to be dated in the 5th century, were discovered in the vicinity of the Palace Hotel, indicating a single-aisled basilica. The excavations unearthed a pronaos and a naos, the apse being destroyed[19]. Given the scarcity of the discoveries, as well as the fact that the an-

---

[12] *IGLR* 109.

[13] *IGLR* 169.

[14] *IScM* IV, 24; 25.

[15] Other examples from the province can be mentioned: *IGLR* 192: a Mithraic relief, dedicated at Axiopolis, at the beginning of 4th century by a *dux Scythiae*; *IGLR* 271: a copy of an imperial decree of Licinius mentions offerings to be brought by the garrison of Salsovia to Sol Invictus.

[16] The first Christian monuments are attested for the second half of the 4th century, but only by literary sources, without any archaeological confirmation: Soz., *HE*, 6, 21, 3-4; Zos. 4, 40, 5; R. Born, *op. cit.*, 47-49.

[17] I. Barnea *Christian Art in Romania*, Bucharest, 1979, 132; M. Oppermann, *op. cit.* 61; R. Born, *op. cit.* 55. A possible reconstruction of this church is to be considered in the late 5th or at the beginning of the 6th century. It seems to be indicated by some fragments of an ambo of Proconessian marble: C. Barsanti, *L'esportazione di marmi dal Proconneso nelle regioni pontiche durante il IV-VI secolo*, *RIA*, 12, 1989, 197.

[18] I. Achim, *Churches and Graves of the Early Byzantine Period in Scythia Minor and Moesia Secunda. The Development of a Christian Topography at the Periphery of the Roman Empire*, in J. R. Brandt, M. Prusac, H. Roland (eds.), *Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*, Oxford-Philadelphia, 2015, 321.

[19] V. Lungu, *L'evoluzione tipologica delle basiliche della Scythia Minor*, in *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, III, 456-457; M. Oppermann, *op. cit.*, 60; R. Born, *op. cit.*, 58.

cient city is superimposed by the modern one, no information about the position of the churches in the social urban frame of ancient Tomis can be gained from these discoveries (**Fig. 1**).

The most ancient known church in Istros, dating from the end of the 4th century, is also only partially preserved. The so-called "C basilica"[20] was erected over earlier buildings and integrated into the street grid – which caused a slight axial deviation[21] – in the middle of the new city area, which, no doubt, did not yet represent in the mind of the contemporaries any kind of city centre. The centre of the city seems to have been in this period, judging by the present state of evidence, rather in the "official" district, next to the western rampart. It consisted of several buildings with longitudinal plans and interior colonnades – usually interpreted as *basilicae*, which is quite improbable for a period when the urban institutions are in a process of dissolution. Therefore, a recent re-interpretation considering them as *horrea* connected to a military centre of command seems more appropriate[22]. Probably at the beginning of the 5th century another church, the so-called "Pârvan basilica", was built next to the southern rampart, using *spolia* from abandoned older monuments, which already points at an incipient transformation of the urban landscape[23] (**Fig. 2**).

---

[20] O. Bounegru, *Contributions stratigraphiques concernant la chronologie des édifices de Scythia Minor. La basilique chrétienne du IVe siècle d'Histria*, in *La politique édilitaire dans les provinces de l'Empire romain, IIème – IVème siècles après J. C. Actes du 1er Colloque Roumano-Suisse, Deva 1991*, Cluj-Napoca, 1993, 195-196; C. Băjenaru, *Histria, „Bazilica C". Rezultate preliminare*, *SCIVA*, 54-56, 2003-2005, 149-165; A. Suceveanu, *Histria XIII...*, 17-18, 96-97; M. Oppermann, *op. cit.*, 70; I. Achim, *Paysage urbain trado-antique...*, 131-133; R. Born, *op. cit.*, 94-95.

[21] C. Băjenaru, *op. cit.*, 160-161; M. Oppermann, *op. cit.*, 70; R. Born, *op. cit.*, 94; I. Achim, *op. cit.*, 156.

[22] V. Dintchev, *Kasnoantichni obschestveni skladove ot Thracia i Dacia* (*Late Antique Public Granaries from Thracia and Dacia*), in *Stephanos Archaeologicos in honorem Professoris Ludmili Getov. Studia Archaeologica Universitatis Serdicensis*, Suppl. IV, Sofia, 2005, 281-282; E. Rizos, *Centres of the Late Roman military supply network in the Balkans: A survey of horrea*, *JRGZ*, 60, 2013, 674.

[23] G. Florescu, *Histria I. Monografie arheologică*, Bucharest, 1954, 158; M. Angelescu, V. Bottez, *Histria. The basilica „Pârvan" sector (I). The sector archaeological topography (2001-2007)*, *Pontica*, 42, 2009, 192-212; M. Oppermann, *op. cit.*, 76-77 with previous literature; I. Achim, *op. cit.*, 129-131 with previous literature; R. Born, *op. cit.*, 90-92.

In the second half of the 4th century a dismantled cistern next to the western ramparts of Tropaeum Traiani was used as a foundation for the first church of the city[24]. In the same period an ecclesiastic complex, consisting of the so-called "B basilica" and a baptistery, was erected in the same area of the city, north of the *via principalis*[25]. Like the "cistern-basilica" (also named "C basilica"), this second church also superimposed the foundations of an abandoned earlier building[26]. (**Fig. 3**).

Summarizing, all the Christian monuments erected in the discussed cities in the 4th and the first half of the 5th century were integrated into extant urban contexts and sometimes had to be adapted to it, like the "C basilica" in Istros, or the churches of Tropaeum Traiani. None of these churches changed the structure of the respective cities, by removing extant monuments or otherwise (the "C basilica" of Istros or the cistern-basilica at Tropaeum were constructed over monuments that had ceased to function for some time). Most of them were situated, as far as this judgement is possible, in peripheric positions, either from a spatial perspective, as at Tropaeum, or from a social one, as at Istros.

Thus, until the second half or towards the end of the 5th century, Christianity does not seem to have represented too important a presence in the cities of Scythia Minor and did not influence in a visible way the urban landscape. The exception is the *hypogeum* of the church

---

[24] I. Barnea, *La basilique citerne de Tropaeum Traiani à la lumiere des dernières fouilles archéologiques*, *Dacia*, N.S., 21, 221-233; M. Mărgineanu-Cârstoiu, *Problèmes d'architecture concernant la citerne romaine et la basilique chrétienne de Tropaeum Traiani*, *Dacia*, N.S., 21, 1977, 236-250; M. Oppermann, *op. cit.*, 99; R. Born, *op. cit.*, 117-120.

[25] I. Bogdan Cătăniciu, *Note sur l'évolution architecturale de la basilique de marbre (B) de Tropaeum Traiani*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. September 1991*, Teil 1, Münster, 1995, 578-585; eadem, *The marble basilica (B) in Tropaeum Traiani*, *Dacia*, N.S., 50, 2006, 235-254; the complex was supposed to represent an *episkopeion*: eadem, *Semnificaţia ultimelor schimbări în urbanismul de la Tropaeum Traiani*, *Pontica*, 28-29, 1995-1996, 206-207; *contra*, with good arguments: R. Born, *op. cit.*, 122.

[26] The former building was apparently abandoned sometimes in the 3rd century and dismantled in the first part of the 4th: N. Duval, *L'archéologie chrétienne en Roumanie à propos de deux livres récents de I. Barnea*, *RA*, N.S., 2, 1980, 335-336; I. Bogdan Cătăniciu, *Note sur l'évolution architecturale...*, 578-580; eadem, *The marble basilica...*, 240-241; M. Oppermann, *op. cit.*, 99-101; R. Born, *op. cit.*, 120-123.

next to the "Mihai Eminescu" high school from Tomis, that apparently broke the laws regarding the burials within the city limits, still in force at the time[27]. By this, the Christians of Tomis followed rather the ecclesiastical practice present in the Eastern churches, in spite of the critiques of the traditional elites, as we see them expressed by the emperor Julian or by Eunapius of Sardes[28].

The end of the 5th and the beginning of the 6th century

At the end of the 5th and the beginning of the 6th century, the entire region of the Lower Danube and implicitly Scythia Minor enjoyed a period of relative peace and stability, after the demise of the Hunnic realm and the departure of the Ostrogoths towards the West. Attempting to prevent further troubles, the emperors Anastasius and Justinian initiated large works of reconstruction and fortification of the cities and fortresses in the provinces along the river.[29] Archaeological evidence indicates that the cities of Dobruja were also repaired and their ramparts reconstructed where necessary.

The 5th century also marked the "rise of the bishop" in the words of W. Liebeschuetz[30]. The head of the Christian community became one of the main decision factors in the cities, involved not only in the election of the local authorities and in the administration of justice, but also in the construction policy. According to the legislation of Justinian, the bishop belonged to the administrative body which super-

---

[27] A constitution of Theodosius I, from 386, reinforced by Theodosius II 439: *CTh* 9, 17, 7; A. Monaci Castagnos, s. v. *Relics*, in A. di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Acient Christianity,* III, Downers Grove, Illinois, 2014, 388.

[28] For the ecclesiastic custom see A. Monaci Castagnos, *op. cit.*, 389. For the pagan reaction: Iul., *Misopogon*, 361A; Eun., *VS*, 6, 11, 8-9; M.-Y. Perrin, *Die neue Form der Missionierung: die Eroberung von Raum un Zeit*, in Ch. Pietri, L. Pietri (eds.), *Geschichte des Christentums. Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit*, Freiburg i.B., 2005, 687.

[29] Jo. Mal., 16, 21; Procop., *Aed.*, 4, 7, 16-21; 11, 20; I. Barnea, *Contributions to Dobrudja history under Anastasius I*, *Dacia*, N.S., 4, 1960, 363-374; R. Vulpe, I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, II, *Romanii la Dunărea de jos*, Bucharest, 1968, 411; A. Suceveanu, A. Barnea, *La Dobrudja romaine*, Bucharest, 1991, 171; A. Poulter, *The use and abuse of urbanism in the Danubian provinces during the Later Roman Empire*, in J. Rich (ed.), *The City in Late Antiquity*, London-New York, 1992, 123-131.

[30] J. H. W. G. Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford, 2001, 149.

vised the building of public edifices and the employment of the public funds destined for these activities[31].

A change in the ecclesiastic structure of Scythia Minor, also taking place in this period, further influenced the changes in the urban landscape. In the 4th and 5th centuries the province only had, atypically, one bishopric, at Tomis, due to the poverty and insecurity of the region[32]. Probably at the beginning of the 6th century however, several new bishoprics were created in the Dobruja, thus changing the status of Christian presence in its main cities[33].

These changes became visible already in the exterior aspect of the cities. At Tomis, several blocks used for the reconstruction of the walls bear engraved crosses[34] and one of them displays an inscription entrusting the "renewed city" to the Christian God[35]. Building blocks marked with crosses were used for the repairing of the city wall at Tropaeum Traiani as well[36]. According to the 6th century legend of the Seven Dormants of Ephesus, the cross on the city gate or on the walls, and the presence of a church were sufficient signs of the Christian character of a city[37].

The period of Anastasius and Justinian also witnessed a multiplication of churches, indicating an increase of the Christian presence in the cities under discussion, although not necessarily as number of

---

[31] *Cod. Just.* 1.4.26; 10.30.4; J. H. W. G. Liebeschuetz, *op. cit.*, 149-152; H. Saradi, *op. cit.*, 159, 181-183.

[32] Constitution of Zeno 480: *Cod. Just.* 1. 3. 35. See also Soz., *HE*, 6, 21, 3-4; 7, 19, 2; Thdt., *HE*, 4, 36 (35).

[33] E. Popescu, *Die kirchliche Organisaton der Provinz Scythia Minor vom vierten bis ins sechste Jahrhundert*, in idem, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucharest 1994, 124-156; idem, *La hiérarchie ecclésiastique sur le territoire de la Roumanie. Sa structure et son évolution jusqu'au VIIe siècle*, in *ibidem*, 211-214.

[34] *IGLR* 7, 8, 9; R. Vulpe, I. Barnea, *op. cit.*, 423-424; N. Cheluţă-Georgescu, *Contribuţii la topografia Tomisului în sec. VI e. n.*, *Pontica*, 10, 1977, 253-260; A. Rădulescu, *op. cit.* 86-87; L. Cliante, *Un nou segment al incintei tomitane tîrzii*, *Pontica*, 39, 2006, 249-258; R. Born, *op. cit.*, 53.

[35] *IGLR* 7.

[36] M. Oppermann, *op. cit.*, 98; Gh. Papuc, *Tropaeum Traiani 1978. Sectorul „poarta de vest"*, *MCA*, 13, 1979, 185.

[37] *Act. Sanct.* Jul. VI, 387-9; J. Koch, *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung. Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie*, Leipzig, 1883, 82-84; G. Brands, *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, in G. Brands, H.-G. Severin (eds.), *op. cit.*, 10.

believers. At Tomis two *basilicae*, conventionally called the "great" and the "small" basilica, were erected in the western area, along the ramparts. Another one, the largest discovered until now, was built next to the former amphitheatre, whereas the harbour area was adorned with its own cult building[38]. Finally, a crypt belonging to an unpreserved ecclesiastic monument was discovered on the 22 Decembrie 1989 street (former Karl Marx street)[39] (**Fig. 4**). At Istros, the "Pârvan-basilica" was reconstructed[40], whereas a new one, the "Florescu" or "crypt-basilica", was erected in front of the principal city gate[41]. The main church of the city, however, was to be the monumental cathedral, replacing the former "C basilica" on a far larger scale[42]. (**Fig. 5**). The "B basilica" of Tropaeum Traiani was redecorated in this period with the marble revetment that explains the conventional name given by the discoverers: "the marble basilica". The church was also connected to a granary, set in the nearest tower of the city wall[43]. Together with the baptistery, they formed a larger complex, rightfully interpreted as *episkopeion*, especially if connected to the raising of the city to the dignity of a bisho-

[38] Superimposing a building from the period of reconstruction of the harbour complex (4th century); M. Oppermann, *op. cit.* 60 with the previous literature; R. Born, *op. cit.*, 58.

[39] Over a building with a heating installation; A. Rădulescu, V. Lungu, *Le christianisme en Scythie Mineure à la lumière des dernières découvertes archéologiques*, in *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, III, Rome, 1989, 2573-2576; M. Oppermann, *op. cit.*, 59-60; R. Born, *op. cit.*, 56-57; I. Achim, L. Cliante, *Anciennes recherches, nouvelles considerations sur la crypte repérée dans le périmètre de la rue Karl Marx à Constanţa*, *MCA*, S.N., 13, 2017, 73-78 with the previous literature.

[40] Perhaps in connection to the rebuilding of the city walls; A. Suceveanu, *Histria XIII...*, 101; R. Born, *op. cit.*, 91.

[41] N. Duval, *op. cit.* 326; E. Popescu, *Les antiquités paléochrétiennes d'Histria*, in idem, *Christianitas Daco-Romana...*, 314-316; I. Achim, *Histria. Basilica „Florescu". Noi cercetări (2002-2004)*, *SCIVA*, 54-56, 2003-2005, 180-194; eadem, *Études d'archéologie chrétienne en Scythie Mineure: la basilique à crypte d'Histria*, in *Mélanges Jean-Pierre Sodini* (*T&M* 15), Paris, 2005, 85-97; eadem, *Paysage urbain trado-antique...*, 141-142; eadem, *La basilique à crypte d'Istros: Dix campagnes de fouilles (2002-2013)*, *MCA*, S.N., 10, 2014, 265-287; M. Oppermann, *op. cit.*, 76; R. Born, *op. cit.*, 84-90.

[42] A. Suceveanu, *op. cit.*, 17-18; M. Oppermann, *op. cit.*, 71-74; I. Achim, *Paysage urbain trado-antique...*, 134-141; R. Born, *op. cit.*, 93-99.

[43] I. Bogdan Cătăniciu, *Semnificaţia ultimelor schimbări...*, 206-207; R. Born, *op. cit.*, 122-123.

pric[44]. At the same time, two other churches appeared in the central area of Tropaeum: the "simple basilica" (A)[45] and the "transept basilica" (D)[46]. (**Fig. 6**).

Several of these new Christian monuments were not only impressive by their dimensions or decoration, compared to those of the previous period, but were also erected in visually dominant positions in their respective cities. Thus, the basilica next to the amphitheatre was not only the largest Christian monument of Tomis, and therefore supposed to represent its cathedral[47], but was also located in front of the main city gate[48]. In a similar location was situated the "basilica Florescu" at Istros, in front of the city gate, and opening towards a paved square, flanked by the so-called "Severan basilica", actually most probably a granary from the first reconstruction of the city under the Tetrarchy[49]. The connection between the two monuments seems quite obvious, even if its precise character cannot be established any longer[50]. The most probable hypothesis is that the granary, that formerly belonged to the civil or military administration present in the city, now became an ecclesiastic possession[51]. The cathedral became the centre of the city[52], not only from a physical, but also from a social perspec-

---

[44] I. Bogdan Cătăniciu, *op. cit.*, 206-207; R. Born, *op. cit.*, 121-122. For the structure of contemporary episcopal residences see N. Christie, *Towns and Peoples on the Middle Danube in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in N. Christie, S. T. Loseby (eds.), *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Aldershot, 1996, 71-98; U. Real, *Die Bischofsresidenz in der spätantiken Stadt*, in G. Brands, H.-G. Severin (eds.), *op. cit.*, 219-237.

[45] I. Barnea, *Bazilica "simplă" (A) de la* Tropaeum Traiani, *Pontica*, 11, 1978, 181-187; idem, *Christian Art...*, 154-157; N. Duval, *op. cit.*, 333; M. Oppermann, *op. cit.*, 101-103; R. Born, *op. cit.*, 124-125.

[46] I. Barnea, *op. cit.*, 158, 166; N. Duval, *op. cit.*, 333; C. Olariu, *Tropaeum Traiani: The basilica D sector (with transept) and the surrounding area (archaeological researches, 2000-2006)*, in M. Rakocija (ed.), *Niš & Byzantium. Symposium 7*, Niš, 2009, 163-177; M. Oppermann, *op. cit.*, 103-104; R. Born, *op. cit.*, 125-128.

[47] A. Suceveanu, A. Barnea, *op. cit.*, 197; M. Oppermann, *op. cit.*, 59.

[48] A. Rădulescu, *Recherches archéologiques récentes dans le périmètre de la cite de Tomis*, in E. Popescu, O. Iliescu, T. Teoteoi (eds.), *Études byzantines et post-byzantines*, II, Bucharest, 1991, 29-34; M. Oppermann, *op. cit.*, 59; R. Born, *op. cit.*, 59-61.

[49] A. Suceveanu, *Histria XIII...*, 99-100; V. Dintchev, *op. cit.*, 277-295.

[50] R. Born, *op. cit.*, 88-89.

[51] As a possible argument stands a barrier plate decorated with a cross, discovered in the "Severan" basilica; R. Born, *op. cit.*, 88-89 with previous literature.

[52] A. Suceveanu, *op. cit.*, 102; I. Achim, *op. cit.*, 154.

tive, as is attested by the rich dwellings built to the east of it, in the so called "Domus" district, and which undoubtedly belonged to the local elite[53]. In a similar manner, the "simple basilica" (A) and the "transept basilica" (D) of Tropaeum Traiani were erected at the crossing of the main streets, thus indicating their position in the social landscape of the city.

The construction of these Christian monuments often marked further transformations of the idea of public space in the respective cities. The "great basilica" of Tomis was erected over a paved square that functioned in the 3rd and 4th centuries[54]. The former amphitheatre of the city was most probably replaced in the mental landscape of its inhabitants by the new church built next to it, even if no connection between the demise of the former and the erection of the latter can and should be supposed. The church on the Karl Marx/22 Decembrie 1998 street also superimposes some previous buildings.[55] At Istros, the "Florescu basilica" replaced several ancient constructions, built from the 2nd to the beginning of the 5th century[56]. The *basilicae* A and D in Tropaeum Traiani were also erected over the remains of previous structures, some of them abandoned in the 4th, other at the beginning of the 5th century[57]. Although most of these previous buildings were already out of use when the construction of the churches begun, these replacements still indicate a changing urban landscape.

---

[53] M. Sâmpetru, *Oraşe şi cetăţi romane târzii la Dunărea de Jos*, Bucharest, 1994, 55-70; O. Bounegru, V. Lungu, *Histria. Cercetări recente în cartierul Domus*, *SCIVA*, 54-56, 2003-2005, 167-178; A. Suceveanu, *op. cit.*, 102-103.

[54] The square dates most probably from the first reconstruction phase of the city under the Tetrarchy: A. Rădulescu, *Monumente romano-bizantine din sectorul de vest al cetăţii Tomis*, Constanţa, 1965, 53-60; Gh. Papuc, *Tomis – aprovizionarea cu apă potabilă în epoca romană şi romană tîrzie*, *Pontica*, 33-34, 2000-2001, 442; M. Oppermann, *op. cit.*, 59; R. Born, *op. cit.*, 49-50.

[55] A. Rădulescu, V. Lungu, *op. cit.*, 2573-2576; M. Oppermann, *op. cit.*, 59-60; R. Born, *op. cit.*, 56-57; I. Achim, L. Cliante, *op. cit.*, 73-78 with the previous literature.

[56] I. Achim, *Histria. Basilica „Florescu"...*, 181-186; eadem, *Études d'archéologie chrétienne...*, 93-97; eadem, *La basilique à crypte d'Istros...*, 269-271; R. Born, *op. cit.*, 87-88.

[57] For the basilica A. Barnea, *Bazilica "simplă"...*, 184-185; I. Bogdan Cătăniciu, *Semnificaţia ultimelor schimbări...,* 207; eadem, *Les dernières modifications...* 144; M. Oppermann, *op. cit.*, 102. For the basilica D: C. Olariu, *op. cit.*, 165; R. Born, *op. cit.* 127.

Another sign of dissolution of the old urban structures can be considered the use of *spolia* from public monuments. At the basilica over the amphitheatre at Tomis, fragments of the former structure were re-used[58], whereas at the episcopal basilica of Istros several inscriptions where employed as construction blocks, many of them former public monuments[59].

In each of the cities discussed here, there are *basilicae* decorated with import marble (mainly from Proconnesus), which indicates the pre-eminence of the Christian buildings, as well as interest of the community for their monumental aspect. It is the case of the "great basilica"[60] and the basilica next to the amphitheatre at Tomis, of the cathedral of Istros[61], and of the "marble basilica" (B)[62] and the "transept basilica" (D) of Tropaeum Traiani.[63] It is relevant in this context that in the same period when the churches of Tropaeum were decorated in this manner, the streets were repaired by using discarded material from older monuments.

A final relevant observation is that several of the churches built in the 5th and 6th centuries have crypts, which in some cases determined burials around them, within the city limits. So is the case of the crypt at the "Mihai Eminescu" gymnasium, the "great" and "small basilica"[64], and the basilica on the 22 Decembrie 1989 street in Tomis. A crypt was

---

[58] *Ibidem*, 59. From the dismantling of the amphitheatre: A. Rădulescu, *Recherches archéologiques récentes...*, 35.

[59] A. Suceveanu, *Două inscripţii inedite de la Histria*, *Pontica*, 31, 1998, 109-117; idem, *Histria XIII...*, 145-151; M. Oppermann, *op. cit.*, 73; R. Born, *op. cit.*, 96.

[60] I. Barnea, *op. cit.*, 130; C. Barsanti, *op. cit.* 147, 163, 201, 202, 208; R. Born, *op. cit.* 50.

[61] G. Milošević, *Pièces d'architecture*, in A. Suceveanu, *op. cit.*, 194-202; O. Bounegru, I. Iaţcu, *Éléments de décoration intérieure*, in *Histria XIII...*, 75-72; M. Oppermann, *op. cit.*, 73; I. Achim, *Paysage urbain trado-antique...*, 140; R. Born, *op. cit.*, 99.

[62] M. Mărgineanu-Cârstoiu, A. Barnea, *Piese de arhitectură din cetatea Tropaeum Traiani*, in I. Barnea, A. Barnea, *Tropaeum Traiani*, I, *Cetatea*, Bucharest, 1979, 139; I. Barnea, *op. cit.*, 216-217; I. Bogdan Cătăniciu, *Note sur l'évolution architecturale...*, 583; eadem, *The marble basilica (B) in Tropaeum Traiani*, *Dacia*, N.S., 50, 2006, 244.

[63] C. Barsanti, *op. cit.*, 128.

[64] Both were used for burials *ad sanctum/sanctos*. A. Rădulescu, *op. cit.*, 23-32; 61; I. Barnea, *op. cit.*, 128; M. Sâmpetru, *op. cit.*, 91; M. Oppermann, *op. cit.*, 58-59; R. Born, *op. cit.*, 49-51; I. Achim, *Churches and Graves of the Early Byzantine Period...*, 321.

also discovered under the altar of the "Florescu basilica" in Istros[65]. The "cistern basilica" in Tropaeum Traiani also had a crypt[66], and burials were attested around it from the second half of the 6th century[67]. The frontier between *polis* and *necropolis* was thus effaced and the relationship between the living and the dead was apparently re-interpreted following the Christian principle of *communio sanctorum*[68]. Finally, we can suppose that a stational liturgy may have connected the crypts of the Tomitan churches, as was suggested by Vladislav Popović in 1984[69]. Based on the fact that in the second half of the 5th century and the beginning of the 6th stational liturgies are attested from Rome to Jerusalem, and on the fact that 4 of these 7 churches treasured relics in their crypts, one can very well take this hypothesis into discussion[70]. Naturally the liturgical processions between the churches

---

[65] N. Duval, *op. cit.*, 326; E. Popescu, *Les antiquités paléochrétiennes d'Histria...*, 314-316; I. Achim, *Histria. Basilica „Florescu"...*, 180-194; eadem, *Études d'archéologie chrétienne...*, 88-93; eadem, *Paysage urbain trado-antique ...*, 145; eadem, *La basilique à crypte d'Istros...*, 275; M. Oppermann, *op. cit.*, 76; R. Born, *op. cit.*, 84-90.

[66] I. Barnea, *La basilique citerne de Tropaeum Traiani...*, 221-222, 233; idem, *Le cripte delle basiliche paleocristiane della Scizia Minore*, *RESE*, 19/3, 1981, 499; M. Oppermann, *op. cit.*, 99; R. Born, *op. cit.*, 118.

[67] I. Barnea, *La basilique citerne de Tropaeum Traiani...*, 226-227, 233; R. Born, *op. cit.*, 119-120; I. Achim, *Churches and Graves of the Early Byzantine Period...*, 300, 305, Table 2; eadem, *Grigore Tocilescu şi antichităţile creştine de la Tropaeum Traiani*, *SCIVA*, 58/3-4, 2007, 195-210.

[68] No connection can be however made between the crypts of Tomis and the martyrs attested for this city. For the martyrs see R. Bratož, *Die Diokletianische Christenverfolgung in den Donau- und Balkanprovinzen*, in A. Demandt, A. Goltz, H. Schlange-Schöningen, *Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende*, Berlin-New York, 2004, 236-246.

[69] N. Duval, V. Popović, *Urbanisme et topographie chrétienne dans les provinces septentrionales de l'Illyricum*, in *Actes du Xème Congrès d'Archéologie Chrétienne, Thessalonique 1980*, 1, Thessaloniki, 1984, 574.

[70] J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, 1987, 231-239; V. Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: L'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut Moyen Âge*, in *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chretienne...*, II, 936-938, 952-953; H.-G. Severin, *Aspekte der Positionierung der Kirchen in oströmischen Städten*, in G. Brands, H.-G. Severin (eds.), *op. cit.*, 257; N. Andrade, *The Processions of John Chrysostom and the Contested Spaces of Constantinople*, *JECS*, 18.2, 2010, 161-189; I. Jacobs, *A Time for Prayer and a Time for Pleasure. Christianity's Struggle with the Secular World*, in D. En-

of Tomis would have signified a real taking into possession of the city by the Christian community.

Conclusions

To return to the questions proposed at the beginning of this paper, what did Christianity change, and how did the changes impact the respective cities?

The analysis above shows that Christianity changed the urban landscape of Scythia Minor first by substituting the protection of the ancient gods by that of the one God of the Christians, as indicated by the crosses marking the ramparts, as well as by erecting churches in the most visible places: the first thing a traveller saw when entering the cities of Tomis or Istros through their main gates was a church. Moreover, at Istros and Tropaeum Traiani, the churches dominated, visually and socially, the centre of the city. Another important change was determined by the establishment of a network of monuments throughout the cities discussed here. Their structure was thus transformed from mono-nuclear, with one civic centre, to pluri-nuclear, with several centres represented by these churches, which led to the fragmentation of the urban space, a general process of Late Antiquity[71].

As to when the significant changes that altered the urban landscape occurred, it was at the end of the 5th and the beginning of the 6th century, also corresponding with the mainstream evolution in the Eastern Roman Empire.

Illustrations

Fig. 1: Tomis, 4th c.- beginning 5th c. AD (© Ioana Oltean): 1 – crypt M. Eminescu gymnasium; 2 – basilica on 22 Decembrie str.

Fig. 2: Istros, 4th c.- beginning 5th c. AD (© Ioana Oltean): C – „C basilica"; OD – „official district"; P – „Pârvan basilica".

---

gels, P. van Nuffelen, *Religion and Competition in Antiquity*, Bruxelles, 2014, 206-207, 214.

[71] C. Jäggi, H-R. Meier, *Zum Kirchenboom am Ende der Spätantike*, in R. L. Collela, M. J. Gill, L. A. Jenkens, P. Lamers (eds.), *Pratum Romanum. Richard Krautheimer zum 100. Geburtstag*, Wiesbaden, 1997, 194-198; C. Saradi, *op. cit.*, 186-208.

Fig. 3: Tropaeum Traiani, 4th c.- beginning 5th c. AD (© Ioana Oltean): C – „cistern basilica”; D – „marble basilica”.

Fig. 4: Tomis, end 5th c.- first half 6th c. AD (© Ioana Oltean): 1 – crypt M. Eminescu gymnasium; 2 – basilica on 22 Decembrie str.; 3 – „small basilica“; 4 – „great basilica“; 5 – basilica next the amphitheatre; 6 – church Palace Hotel; 7 – harbour basilica.

Fig. 5: Istros, end 5th c.- first half 6th c. AD (© Ioana Oltean): E – episcopal basilica (cathedral); F – „Florescu basilica” (also „crypt basilica”); P – „Pârvan basilica”.

Fig. 6: Tropaeum Traiani, end 5th c.- first half 6th c. AD (© Ioana Oltean): A – „simple basilica”; B – „marble basilica”; C – „cistern basilica”; D – „transept basilica”.

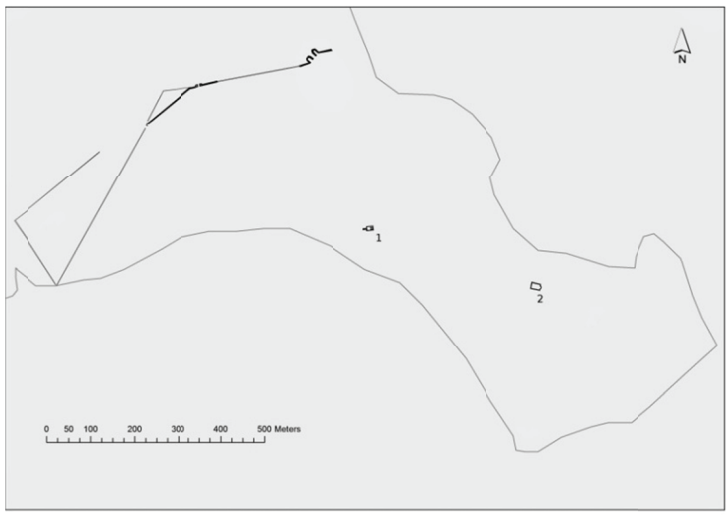

Fig. 1

Fig. 2

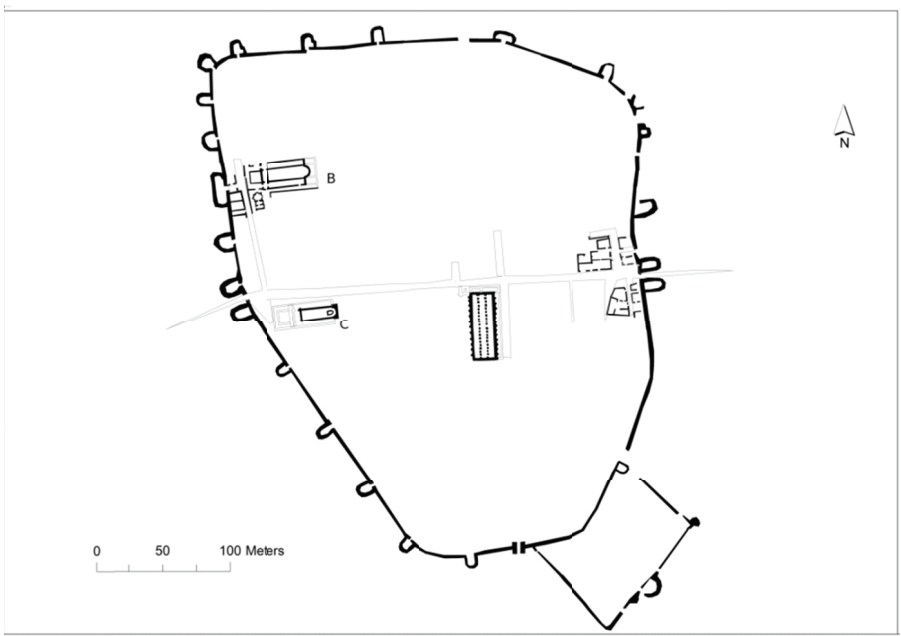

Fig. 3

Fig. 4

Fig. 5

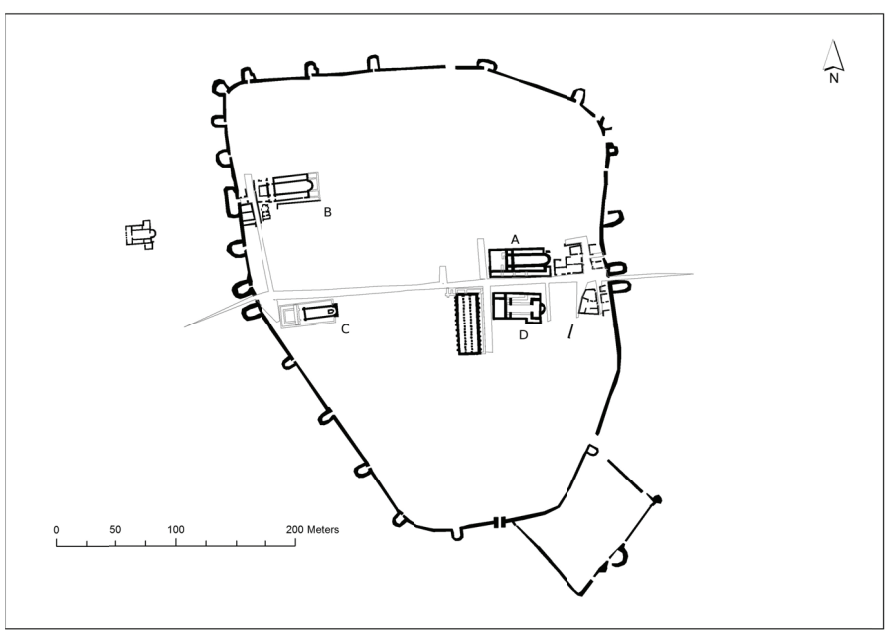

Fig. 6

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 259-272

IL LESSICO DEL POTERE E DEL PRESTIGIO NELLA ROMA REPUBBLICANA: SINONIMI E ANTONIMI

Antonella TEDESCHI*
(Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Foggia)

Keywords: auctoritas*, power, Cicero, Catilina.*

Abstract: ***The vocabulary of power and prestige in republican Rome: synonyms and antonyms***. *This study starts from the analysis of the word* auctoritas. *It comes from the ancient sacral language and expresses the consideration of the prestigious man who manages to get approval and to influence the decisions of other people.* Auctoritas *is the abstract expression of the power of* nobilitas. *It is based not only in the* genus *but also in the virtues of balance and wisdom. These virtues describe an ethical-behavioral model – supported by the oligarchic group – which was the essential prerequisite for a politician to aspire to* auctoritas *and an active role in republican Rome. Consequently, to block someone's path to power, he was accused of having diverged from that ethical paradigm, even going so far as to accuse him of subversion. This happens in Catilina, in the pretentious oratory construction of Cicero's* Catilinariae.

Cuvinte-cheie: auctoritas*, putere, Cicero, Catilina.*

Rezumat: ***Lexicul puterii şi al prestigiului în Roma republicană: sinonime şi antonime***. *Acest studiu porneşte de la analiza cuvântului* auctoritas. *Provine din limbajul sacral antic şi exprimă consideraţia omului de prestigiu care reuşeşte să obţină aprobarea şi să influenţeze deciziile altor oameni.* Auctoritas *este expresia abstractă a puterii lui* nobilitas. *Se bazează nu numai pe* genus*, ci şi pe virtutile echilibrului şi ale înţelepciunii. Aceste virtuţi descriu un model etic-comportamental - susţinut de grupul oligarh - care era condiţia esenţială pentru ca un politician să aspire la* auctoritas *şi la un rol activ în Roma republicană. În consecinţă, pentru a bloca calea cuiva către putere, el era acuzat că s-a abătut de la această paradigmă etică, ajungându-se chiar până la acuzarea lui de subversiune. Acest lucru se întâmplă cu Catilina în construcţia pretenţios oratorică din* Catilinariae *ale lui Cicero.*

"All'inizio di ogni società antica è occorso ... un grande dispiegamento di autorità esercitata da qualche uomo sovranamente imperioso ed affermativo. Hanno soprattutto regnato, come viene af-

* antonella.tedeschi@unifg.it

fermato, con il terrore e l'impostura? No, questa spiegazione è manifestamente insufficiente. Hanno regnato con il loro prestigio. Soltanto l'esempio del magnetizzatore ci fa capire il senso profondo di questa parola. Il magnetizzatore non ha bisogno di mentire per essere creduto ciecamente dal magnetizzato; non ha bisogno di terrorizzare per essere passivamente obbedito. È prestigioso, questo dice tutto"[1]: è con la cogente metafora della forza magnetica che il sociologo francese Tarde delineava la fenomenologia del prestigio nelle società antiche e trasfigurava chi ne era in possesso in una persona in grado di esercitare influenza e capacità attrattiva sugli altri. Allo stesso tempo, tracciava i profondi intrecci che legavano il 'magnetismo' del prestigio all'esercizio del potere, quale capacità di agire, realizzando un proprio disegno e dando spazio – come sosteneva Platone (*Sofista*, 247e)[2] – alla qualità attiva di pilotare o imporre dei comportamenti, per fini personali o collettivi, nei vari ambiti del vivere civile.

Pur con le distanze dovute ai contesti storico-sociali e valoriali che in ogni società producono la genesi di tali categorie concettuali, espresse, nelle diverse lingue, con sfumature lessicali chiamate a sottolineare ora la legittimità, ora i rapporti di forza, ora l'influenza esercitata, la formula del Tarde si rivela particolarmente adatta a fornire una chiave interpretativa della valenza conferita al potere nella Roma repubblicana. In essa, infatti, la stretta connessione tra l'esercizio del potere e la forza del prestigio nell'innescare meccanismi di interazione sociale, assume particolare rilievo, come si evince dall'analisi condotta nel *Brutus* da Cicerone a proposito del ruolo sociale e politico di alcuni uomini del passato. Paradigmatico risulta, in tale prospettiva, il caso del console Popilio, delineato in *Brut*. 56:

> *Licet aliquid etiam de M. Popili ingenio suspicari, qui cum consul esset eodemque tempore sacrificium publicum cum laena faceret, quod erat flamen Carmentalis, plebei contra patres concitatione et seditione nuntiata, ut erat laena amictus ita venit in contionem seditionemque cum auctoritate tum oratione sedavit.*

Questi, mentre faceva un sacrificio pubblico, fu raggiunto dalla notizia di un violento tumulto popolare contro il Senato. Si recò immediatamente in mezzo alla folla e, in virtù della sua *auctoritas* e

[1] TARDE 1976, 121.
[2] MUSCATO 2005, 15 sgg.

della sua capacità dialettica (*cum auctoritate tum oratione*), riuscì a sedare la rivolta.

E ancora, in *Brut*. 222, il caso di Marco Ottavio:

> *Nam M. Drusum tuum magnum avunculum, gravem oratorem ita dumtaxat cum de re publica diceret, L. autem Lucullum etiam acutum, patremque tuum, Brute, iuris quoque et publici et privati sane peritum, M. Lucullum, M. Octavium Cn. F., qui tantum auctoritate dicendoque valuit ut legem Semproniam frumentariam populi frequentis suffragiis abrogaverit.*

All'epoca dei Gracchi, anche Marco Ottavio fu in grado di imporre il suo volere *auctoritate dicendoque*, tanto da riuscire a far abrogare a grande maggioranza di voti la *lex Sempronia frumentaria*. In entrambi i passi, grande rilevanza è data alla forza persuasiva dell'arte oratoria e, insieme, all'*auctoritas* di questi personaggi, grazie alle quali essi prevalgono sui loro concittadini, esercitano potere e determinano una nuova direzione degli eventi. Esempio, questo, secondo l'Arpinate, del ruolo attivo da loro svolto nella vita pubblica e, al contempo, indice del buon funzionamento dello Stato, in un connubio indissolubile tra capacità di imporsi sugli altri ed equilibrio nel mantenere la pace civile, come tiene a sottolineare in *Brut*. 7[3].

La parola chiave, che rivela il senso di forte autorevolezza esercitata da questi uomini, in grado di sprigionare una forza magnetica tale da orientare le decisioni e le azioni di popolo e Senato, è – insieme ai termini che ne esprimono la capacità elocutoria (*oratio*, *dico*) – *auctoritas*. Si tratta di un vocabolo che rimanda alle prerogative e al prestigio della *nobilitas*, un vero e proprio simbolo del regime aristocratico e conservatore, che porta in sé le tracce della sua valenza originaria di forza di attrazione superiore in virtù di una intrinseca sacralità. *Auctoritas*, infatti, appartiene al sostrato primitivo della lingua latina, al vocabolario giuridico e religioso: deriva da *augeo*, formatosi sul radicale *aug-/auc-*, che esprime originariamente il significato religioso di "produrre dal proprio seno", rendendo l'idea di un atto creatore[4]. Alla stessa famiglia di *augeo* appartengono i termini *auctor*

---

[3] Cic. *Brut*. 7: *Equidem angor animo non consili, non ingeni, non auctoritatis armis egere rem publicam, quae didiceram tractare quibusque me adsuefeceram quaeque erant propria cum praestantis in re publica viri tum bene moratae et bene constitutae civitatis*.

[4] Cfr. Ernout-Meillet 1979[4], s.v. *augeo*; Benveniste 1976, 396-398.

("chi crea, promuove" e, nella lingua giuridica "si fa garante"), *augur* ("interprete dei segni divini") e *augustus* ("sacro", "venerabile"). In senso stretto, dunque, il termine *auctoritas* è ammantato di un'aura sacrale atta ad indicare l'azione di chi crea e, per questo, si fa promotore di azioni costruttive per la società, così da assumerne un ruolo rilevante di prestigio e rispetto. Tale valenza di sacralità col tempo diventerà sempre meno marcata, non mancando di continuare a rappresentare, però, quel senso di reverenziale considerazione nei confronti di chi riesce a convogliare consenso intorno a sé e, insieme, un deferente riconoscimento di superiorità e affidabilità, in grado di saldare legami di *fides* con altri individui. Insieme alla *fides*, infatti, l'*auctoritas* rappresenta a Roma il fondamento delle relazioni sociopolitiche ed è l'espressione astratta di quella superiorità dei membri dell'aristocrazia, che si esplica nella possibilità di influire sulle scelte e sui comportamenti altrui mediante la forza persuasiva della parola, di un atteggiamento serio e composto (*gravitas*), avanzando proposte (*sententiae*) e intraprendendo azioni che implicano influenza, credito e potere[5]. Ad accrescerne l'aura di alta reputazione connessa all'*auctoritas* possono senz'altro concorrere *res gestae* e *honores*, facendo da cornice al potere reale e al prestigio sociale di senatori, di magistrati e di capi militari, così da inglobare anche i campi semantici ricoperti da *imperium* e *potestas*, che indicano il potere militare, l'uno (*imperium*), il potere giuridico, l'altro (*potestas*)[6].

Sebbene l'*auctoritas* appaia il tratto distintivo dei membri dell'*élite* gentilizia, però, l'appartenenza alla *nobilitas* e la disponibilità familiare di ingenti ricchezze non sono considerati componenti sufficienti per detenerla, come sottolinea Cicerone (*top*. 73):

> *Auctoritatem aut natura aut tempus adfert. Naturae auctoritas in virtute inest maxima; in tempore autem multa sunt quae adferant auctoritatem, ingenium, opes, aetas, fortuna, forma, ars, usus, necessitas, concursio etiam nonnumquam rerum fortuitarum.*

Nella sua interessante disamina, l'Arpinate precisa, infatti, come l'*auctoritas* debba fondarsi anche sulla *virtus*[7]. Solo la giusta *combine*

---

[5] Cfr. HEINZE 1925, 354-355; BALSDON 1960, 43-50; HELLEGOUARC'H 1963, 295-296; MAGDELAIN 1982, 40-45; HELLEGOUARC'H 1984, 392-394; FONTANELLA 2002, 385.

[6] Cfr. HELLEGOUARC'H 1963, 238-242.

[7] Cfr. CLASSEN 1998, 271sgg.

di elementi di ascendenza familiare e di doti personali può fornire l'ossatura opportuna alla costituzione della potenza di un individuo, così da diventare il modello etico-comportamentale del perfetto uomo politico di potere, propagandato come fondamentale nel regime degli *optimates* e individuato in molti uomini del tempo.

In *Phil.* 13, 7, ad esempio, Cicerone riconosce questo modello in Marco Emilio Lepido, cittadino benemerito della patria per aver allontanato lo spettro della guerra civile contro Sesto Pompeo, nel 44 a. C.:

> *At enim nos M. Lepidus imperator iterum, pontifex maximus, optime proximo civili bello de re publica meritus, ad pacem adhortatur. Nullius apud me, patres conscripti, auctoritas maior est quam M. Lepidi vel propter ipsius virtutem vel propter familiae dignitatem.*

Nel lodare la sua *auctoritas*, Cicerone coglie l'occasione per sottolineare che il prestigio e l'influenza politica si sostanziano per lui in meriti legati alla stirpe di provenienza, sì, ma soprattutto nelle sue qualità individuali (*virtutes*): esse rappresentano, infatti, le componenti insostituibili per l'affermazione del potere dell'uomo di Stato, come ha modo di rimarcare anche in *inv.* 1, 5 (*Quibus in hominibus erat summa virtus et summa virtute amplificata auctoritas*) e in *Balb.* 10 (*Quid dicam de auctoritate? Quae tanta est quanta in his tantis virtutibus ac laudibus esse debet*). Insieme alla nobiltà di nascita (*genus*) e alle potenzialità economiche (*divitiae*), dunque, grande importanza assumono nel regime degli *optimates* virtù quali *fortitudo, labor*, *vigilantia*, *diligentia*, *cura*, *industria*, *consilium*[8] e, soprattutto, quelle qualità che descrivono un'etica comportamentale improntata a equilibrio, giustizia e moderazione, come *l'aequitas*, la *iustitia*, la *lenitas*, la *prudentia*, la *moderatio*[9]. Doti caratteriali dell'uomo di potere, queste, che dovevano sublimarsi anche nella *sapientia*, elemento centrale dell'ideologia repubblicana. La *sapientia* (il "capire", l'"essere saggio, intelligente", com'è insito nel senso figurato del verbo *sapere*, da cui *sapientia* deriva)[10], si configurava come quella dote innata capace di declinarsi in un *modus vivendi* teso al sacrificio

[8] Cfr. Cic. *Cluent.* 13; *leg. agr.* 2, 91; 102; cfr. HELLEGOUARC'H 1963, 254-256; PLÖGER 1975, 25; CUPAIUOLO 1984, 9-26; TABACCO 2000, 121-124.

[9] Cfr. HELLEGOUARC'H 1963, 150-151.

[10] Cfr. ERNOUT-MEILLET 1979[4], s.v. *sapio*.

delle ambizioni individuali e all'adempimento dei doveri verso la comunità, così come teorizzato in *Rhet. Her.* 4, 54-55[11]:

> *Nullum tantum est periculum, quod sapiens pro salute patriae vitandum arbitretur. Cum agetur incolumitas perpetua civitatis, qui bonis erit rationibus praeditus, profecto nullum vitae discrimen sibi pro fortunis rei publicae fugiendum putabit et erit in ea sententia semper, ut pro patria studiose quamvis in magnam descendat vitae dimicationem ... Sapiens omnia rei publicae causa suscipienda pericula putabit. Saepe ipse secum loquetur: «Non mihi soli, sed etiam atque adeo multo potius natus sum patriae; vita, quae fato debetur, saluti patriae potissimum solvatur. Aluit haec me; tute atque honeste produxit usque ad hanc aetatem; munivit meas rationes bonis legibus, optimis moribus, honestissimis disciplinis. Quid est, quod a me satis ei persolvi possit, unde haec accepi?» Exinde ut haec loquetur secum sapiens saepe, in periculis rei publicae nullum ipse periculum fugiet.*

Ad essere qui descritto è il volto di un uomo di potere proiettato al bene dello Stato e privo di velleità personalistiche, che di fatto preludevano a regimi dispotici e tirannici[12]. Molto radicata nel seno dell'oligarchia senatoria, infatti, era l'avversione per ogni iniziativa reputata lesiva dei loro privilegi e tesa a realizzare forme di *dominatus unius*[13]. Il ricordo di Spurio Melio, Spurio Cassio e Manlio Capitolino, uccisi con l'accusa di nutrire aspirazioni tiranniche, percorre tutta la letteratura latina e le loro esecuzioni esemplari sono spesso citate a monito della giusta punizione che spetta a colui che intraprende iniziative considerate sovversive dall'*élite* al potere.

Nella prospettiva di un rigido paradigma comportamentale calibrato secondo criteri valoriali riconosciuti dal gruppo oligarchico, che dava rilevanza a *virtutes* improntate a *sapientia* e, al contempo, alla forte valenza del *genus* di appartenenza, tali componenti costitui-

---

[11] Cfr. anche Cic. *dom.* 98: *... haec omnia subire conservandorum civium causa, atque ita ut dolenter feras et sis non tam sapiens quam ii qui nihil curant, sed tam amans tuorum ac tui quam communis humanitas postulat, ea laus praeclara atque divina est.*

[12] Non a caso, la *sapientia* viene additata in Cic. *rep.* 2, 51 come qualità tipica dell'anti-tiranno, di colui che contrasta l'egoismo del despota, ne limita gli eccessi e si fa garante della comunità. Cfr. HOMEYER 1956, 306-311; GARBARINO 1965-66, 258-259; KLIMA 1971, 119-133; ROCHLITZ 1993, 34-36; TEDESCHI 1996, 472 sgg.; TEDESCHI 2005, 43-45.

[13] Cfr. Cic. *dom.* 101; *Mil.* 72; *Phil.* 1, 32; Liv. 2, 41; 4, 13-16; 6, 20; Val Max. 5, 8, 2; 6, 3, 16; Plin. *nat.* 7, 29, 103; Fest. p. 112, 20 L; p. 135, 28 L.

vano prerequisiti indispensabili affinché un uomo politico potesse aspirare ad un ruolo attivo nella Roma repubblicana e fruisse del giusto volano per l'esercizio dell'*auctoritas*. Per converso, chiunque se ne discostasse era destinato a vedere preclusa la via d'accesso al potere, rischiando persino di incorrere nell'accusa di sovversione. Il Senato, con i suoi componenti, si faceva in questo modo garante della conservazione dello *status quo*, in una struttura di potere oligarchica che da secoli permetteva ai membri di poche famiglie di reggere lo Stato e le sue cariche, senza che nessuno di loro sopravanzasse gli altri per prestigio e carisma personale.

Nella crisi che lacera la *nobilitas*, nel corso del I secolo a. C, e che porterà – attraverso le guerre civili – all'emergere di potenti individualità del calibro di Cesare[14], che segnano la fine della *res publica*, Catilina è colui che in modo più paradigmatico viene accusato dai contemporanei di incarnare il volto negativo del potere. Egli è tacciato, infatti, di essersi allontanato dal modello comportamentale considerato positivo dall'*élite* gentilizia, mettendo in serio pericolo la *salus* della collettività. O meglio, è questa la versione presentata dai fautori del paradigma etico su cui era improntato il conservatorismo politico dell'oligarchia senatoriale: tra questi, Cicerone, che da *homo novus* desiderava ardentemente condividere *status* e prerogative degli aristocratici.

Catilina, nobile per nascita, aveva percorso un regolare e brillante *cursus honorum* ricoprendo le cariche di questore, legato in Macedonia, edile, pretore, propretore in Africa, ma si trovò ad essere ripetutamente fermato nel conseguimento dell'*imperium* consolare con processi e maneggi ai limiti della legalità[15], perché il suo programma risultava troppo radicale. Facendosi interprete di un diffuso dissenso, egli puntava alla ridistribuzione delle terre e alla cancellazione dei debiti, minacciando così gli interessi dell'oligarchia senatoriale[16]. Falliti ben tre tentativi di ottenere il consolato secondo le modalità regolari[17], Catilina ricorse a risoluzioni estreme, fuori dalla

[14] Cfr. GAGLIARDI 2011, 9sgg.

[15] E' quanto sostiene CANFORA 2006, 50.

[16] Sulle complesse vicende storiche che fanno da sfondo alle azioni di Catilina, rimando agli studi di POLARA 1986, 11- 33; LEPORE 1990, 760-767; CRISTOFOLI 2014, 43-49.

[17] Nel 66 per il 65, nel 64 per il 63, quando fu battuto da Cicerone, nel 63 per il 62 a. C.

legalità, per la conquista del consolato: organizzò una congiura e arruolò un esercito in Etruria, che comprendeva, oltre a nobili indebitati e ambiziosi, anche parte della plebe, bande armate e schiavi[18].

Cicerone, nel 63 a. C., nella sua funzione di console appena eletto, difenderà la legalità e le prerogative tradizionali del potere, contrastando il tentativo di Catilina con la forza della parola, in Senato e dinanzi al popolo, come testimoniato dalle quattro orazioni *Catilinariae*. Passerà, poi, alla repressione dei ribelli, alla cattura dei complici, alla condanna a morte dei prigionieri, senza concedere loro la *provocatio ad populum*, mentre l'esercito dei congiurati veniva sbaragliato e lo stesso Catilina ne rimaneva ucciso.

Facendosi interprete della legalità aristocratica, dunque, Cicerone creerà ad arte un clima di odio e di terrore intorno alla figura di Catilina, stigmatizzandone gli aspetti del carattere e dell'operato politico come devianza rispetto a quell'ideale di *moderatio*, *temperantia*, *iustitia* e *sapientia* che lui stesso sentiva di incarnare, come affermerà in un'*epistula ad Atticum* (5, 16, 2-3), scritta nel 51 a. C. al suo arrivo in Cilicia per esercitarvi il proconsolato:

> *Audivimus nihil aliud nisi imperata ἐπικεφάλια solvere non posse, ὡνάς omnium venditas, civitatum gemitus, ploratus, monstra quaedam non hominis sed ferae nescio cuius immanis. Quid quaeris? Taedet omnino eos vitae. Levantur tamen miserae civitates quod nullus fit sumptus in nos neque in legatos neque in quaestorem neque in quemquam. Scito non modo nos faenum aut quod e lege Iulia dari solet non accipere sed ne ligna quidem, nec praeter quattuor lectos et tectum quemquam accipere quicquam, multis locis ne tectum quidem et in tabernaculo manere plerumque. Itaque incredibilem in modum concursus fiunt ex agris, ex vicis, ex <oppidis> omnibus; et omnes mehercule etiam adventu nostro reviviscunt, iustitia, abstinentia, clementia tui Ciceronis <cogn>ita, quae opiniones omnium superavit.*

Per sottolineare la distanza della sua guida dal malgoverno del predecessore, Appio Claudio Pulcro, Cicerone porrà l'accento sull'avidità di costui, ricorrendo all'efficace similitudine con l'insaziabile fame di una belva, mentre descriverà – per converso – il suo atteggiamento nell'esercizio del potere sui provinciali rispettoso ed equili-

[18] Si parla anche di un primo tentativo di congiura da parte di Catilina alla fine del 66 a. C.: cfr. CRISTOFOLI 2014, 44-45.

brato, ispirato a quelle doti di saggezza (*iustitia*, *abstinentia* e *clementia*) che rappresentano componenti fondamentali dell'*auctoritas*.

In una costruzione pretestuosa, che risponde ad un abile disegno di demonizzazione politica dell'avversario, dunque, Cicerone incentra – nelle sue *Catilinariae* – la forza delle argomentazioni intorno all'assenza in Catilina di quelle *virtutes* alla base di un'*auctoritas* condivisa e di un potere unanimemente riconosciuto. Pur avendo nobiltà di natali, infatti, vengono stigmatizzati in lui quei *vitia* che lo spingono al superamento del lecito, per il soddisfacimento di desideri insaziabili, come sottolineato attraverso un martellante uso di termini come *furor*, *audacia*, *cupiditas effrenata* (Cic. *Catil.* 1, 1; 1, 25) e rimarcato dall'uso di epiteti denigratori, quali *latro* (Cic. *Catil.* 1, 23; 1, 27; 1, 31; 1, 33) e *gladiator* (Cic. *Catil.* 1, 29), che corroborano la dimensione di degenerazione morale e affermano inderogabilmente la situazione di estrema pericolosità in cui lo Stato si ritrova.

E' in queste componenti caratteriali, infatti, che viene individuata la spinta a scegliere istanze rivoluzionarie, a *concupere bellum nefarium* (Cic. *Catil.* 1, 25), a compiere azioni all'insegna del *latrocinium,* dello *scelus* e del *nefas* (Cic. *Catil.* 1, 23; 1, 27 ecc.)[19]. Sempre più distante dal modello del perfetto ed equilibrato uomo politico, pertanto, Catilina verrà gradualmente privato – mediante la forza dialettica di Cicerone – delle prerogative del *civis Romanus*, acquisendo pericolosamente lo statuto di *hostis*, di nemico esterno da debellare a tutti i costi. A marcarne la profonda estraneità dalla società si attiva un processo di brutalizzazione e disumanizzazione: viene etichettato, infatti, come belva dalle feroci fauci (Cic. *Catil.* 2, 2) e, con un vocabolario che attinge al lessico sacrale, è trasformato in *pestis ac pernicies* (Cic. *Catil.* 1,33)[20], *monstrum*, *prodigium* (Cic. *Catil.* 2, 1). L'azione di Catilina, insomma, al pari di sciagure immani (*pestis ac pernicies*) e di esseri che per la loro diversità si ponevano al di fuori dell'ordine naturale (*monstra*), quali *signa* nefasti inviati dalle divi-

[19] E' Cicerone ad introdurre il concetto di *nefas* nel pensiero politico con l'uso ricorrente del termine *nefas* e dei suoi derivati nelle *Catilinariae* per connotare le azioni di Catilina: cfr. *ex. gr.* Cic. *Catil.* 1, 6; 1, 11; 1, 25; 1, 33; 2, 15; 2, 19; 2, 29; 3, 3; 3, 16; 3, 21; 3, 22; 3, 27; 4, 8; 4, 13. Cfr. FUGIER 1963, 138.

[20] Sull'uso del lessico sacrale nelle *Catilinariae*, cfr. GOAR 1972, 37; TEDESCHI 2017, 306-307.

nità[21], viene presentata come una minaccia lesiva della *salus* dell'intera collettività. L'isolamento politico cui Catilina sembra destinato viene, del resto, più volte visualizzato mediante la descrizione della sua emarginazione sugli scanni del Senato, privato del saluto di amici e parenti, in un silenzio che suona come una condanna, nell'ottica dell'importanza che le manifestazioni esteriori assumevano nelle relazioni sociali a Roma (Cic. *Catil.* 1, 16; 2, 12)[22].

Va rilevato che si tratta di una caratterizzazione in negativo della ricerca e dell'esercizio del potere, che Cicerone costruisce ad arte nelle *Catilinariae* sulla base di argomentazioni retoriche previste per la denigrazione di un avversario, all'interno della *vituperatio*[23], ed emerge – sebbene non con la medesima concentrazione presente nelle orazioni contro Catilina – anche in altri attacchi ciceroniani ad avversari politici: Verre, ad esempio, viene chiamato *monstrum* e *prodigium*[24], mentre Antonio sarà più volte etichettato come *hostis*[25].

In un clima di forte opposizione al conseguimento di posizioni di grande influenza operata da parte di un sistema che concede privilegi ad alcuni e lascia tutti gli altri senza appoggi politici e capacità di azione, anche Catilina dimostra una piena consapevolezza delle dinamiche che muovono l'ascesa al potere. Nelle emblematiche parole che Sallustio (Sall. *Catil.* 20, 7) gli attribuisce, in un discorso di esortazione ai congiurati[26], infatti, Catilina pone l'accento sullo strapotere di pochi e definisce se stesso e i suoi seguaci *volgus ... sine gratia, sine auctoritate*:

> *Nam postquam res publica in paucorum potentium ius atque dicionem concessit, semper illis reges, tetrarchae vectigales esse, populi, nationes stipendia pendere; ceteri omnes, strenui, boni, nobiles atque ignobiles, volgus fuimus, sine gratia, sine auctoritate, iis obnoxii, quibus, si res publica valeret, formidini essemus.*

---

[21] Cfr. Fest. p. 138 L; Non. p. 435, 27-28; ERNOUT-MEILLET 1979[4], s.v. *monstrum* e s.v. *prodigium*.

[22] Sulle esternazioni del consenso, cfr. HELLEGOUARC'H 1963, 71-76.

[23] Cfr. LAUSBERG 1960, §§ 243-245; CORBEILL 2002, 197sgg.

[24] Cfr. Cic. *Verr.* 2, 4, 47.

[25] Cfr. Cic. *Phil.* 2, 2; 3, 18.

[26] Cfr. VRETSKA 1976, *ad loc.*; GARBUGINO 1998, *ad loc.*; RAMSEY 2007[2], *ad loc.*

L'idea della totalità della potenza politica espressa da *auctoritas*[27] viene qui completata dalla presenza del termine *gratia*, che indica l'influenza legata alle relazioni di *amicitia* e di clientela, che si sostanziavano nel numero di voti effettivi su cui l'uomo politico poteva contare nei momenti delle competizioni elettorali[28] e di cui Catilina sapeva bene di essere privo. Chiara appare in lui la consapevolezza che la strada per il potere gli era irrimediabilmente preclusa, in un accento di fiera indignazione che verrà colto da Quintiliano (*inst.* 3, 8, 45) come motore propulsore – almeno in apparenza – della sua impresa scellerata:

> *Sic Catilina apud Sallustium loquitur, ut rem scelestissimam non malitia, sed indignatione videatur audere.*

Ad anni di distanza (nel 46 a. C.), dopo le sanguinose guerre fratricide che avevano visto fronteggiarsi gli eserciti di Pompeo e Cesare e che avevano decretato la vittoria di quest'ultimo, Cicerone si troverà nell'anomala situazione di parlare in Senato dinanzi a un Cesare vincitore, che assommava su di sé molte delle cariche politiche repubblicane[29] e aveva di fatto il potere indiscusso su Roma. Nell'occasione dell'orazione *pro Marcello*, pronunciata per rendere omaggio a Cesare per la grazia concessa all'ex pompeiano Marco Claudio Marcello, Cicerone tenterà di proporre nuovamente l'ideale di equilibrio e temperanza nell'esercizio del potere politico. Lo farà secondo il precetto di Aristotele (*Rhet.* 1368a) di presentare quanto andrebbe consigliato sotto forma di lode, in modo da rendere l'esortazione più fruibile e meno invasiva[30]. Le qualità elogiate, dunque, non sono quelle realmente possedute da Cesare, ma le doti che Cicerone auspica che quegli incarni. Ad essere indicato è il modello comportamentale dell'*auctoritas* che aveva regolato, fino ad allora, l'ascesa al potere degli uomini politici: la celebrazione della sua nobiltà e delle sue gesta si fonderà con l'elogio delle sue straordinarie virtù di mitezza (*mansuetudo*), indulgenza (*clementia*), moderazione (*modus*) e culminerà con

---

[27] Cfr. Cic. *Verr.* 2, 2, 106; *Arch.* 6; *Brut.* 97. Cfr. GARBUGINO 1998, *ad loc.*

[28] Cfr. HELLEGOUARC'H 1963, 307-308.

[29] Oltre ad essere *princeps senatus* e *pontifex maximus*, Cesare era stato nominato per la terza volta dittatore, per un periodo di dieci anni, e gli era stata attribuita la potestà censoria per tre anni.

[30] Cfr. TEDESCHI 2005, 26-30.

l'esaltazione della sua *sapientia*[31]. Mai come in quel momento storico era la *sapientia*, infatti, la dote più richiesta per dare vita ad un comportamento volto al bene dello Stato, privo di egoismi, di atteggiamenti autocratici e tirannici, ma solo teso al ripristino degli istituti repubblicani. In questo frangente e in questa tanto discussa orazione, il ritratto di Cesare si confonde col volto ideale del perfetto uomo di potere elaborato dall'ideologia gentilizia e che Cicerone si augurava quegli assumesse, per salvare un sistema repubblicano a lungo calpestato dalle lotte intestine e da pratiche illegali. Sapeva bene, ma dava a vedere di non accorgersene, che ormai a quella impalcatura di valori e al sistema politico che l'aveva prodotto era stato inferto un colpo mortale.

Bibliografia

BALSDON 1960 = John P. V. D. Balsdon, *Auctoritas, dignitas, otium*, *CQ*, n. s., 10, 1960, 43-50.

BENVENISTE 1976 = Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II, trad. it., Torino, 1976.

CANFORA 2006 = Luciano Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma-Bari, 2006.

CLASSEN 1998 = Carl Joachim Classen, *Diritto, retorica, politica. La strategia retorica di Cicerone*, trad. it. Bologna, 1998.

CORBEILL 2002 = Anthony Corbeill, *Ciceronian invective*, in James M. May, *Brill's companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden-Boston-Köln, 2002.

CRISTOFOLI 2014 = Roberto Cristofoli, *Storie e parabole del potere personale al tramonto dell'antica repubblica romana: anni 107-44 a. C.*, in Roberto Cristofoli-Alessandro Galimberti-Francesca Rohr Vio, *Dalla repubblica al principato. Politica e potere in Roma antica*, Roma, 2014, 43-49.

CUPAIUOLO 1984 = Fabio Cupaiuolo, *Caso, fato e fortuna nel pensiero di alcuni storici latini: spunti e appunti*, *BStudLat*, 14, 1984, 3-38.

[31] Cfr. Cic. *Marc.* 1: *Tantam enim mansuetudinem, tam inusitatam inauditamque clementiam, tantum in summa potestate rerum omnium modum, tam denique incredibilem sapientiam ac paene divinam tacitus praeterire nullo modo possum*. Cfr. TEDESCHI 2005, 39-46; DUGAN 2013, 213.

DUGAN 2013 = John Dugan, *Cicero and the politics of ambiguity: interpreting the* Pro Marcello, in Catherine Steel-Henriette van der Blom, *Community and communication: oratory and politics in republican Rome*, Oxford, 2013, 211-227.

ERNOUT-MEILLET 1979[4] = Alfred Ernout-Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1979[4].

FONTANELLA 2002 = Francesca Fontanella, Auctoritas *del Senato,* potestas magistratuum *e* libertas populi *alla vigilia del "I Triumvirato" – 61 a.C.*, *Athenaeum*, 90/2, 2002, 367-409.

FUGIER 1963 = Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963.

GAGLIARDI 2011 = Lorenzo Gagliardi, *Cesare, Pompeo e la lotta per le magistrature*, Milano, 2011.

GARBARINO 1965-66 = Giovanna Garbarino, *Evoluzione semantica dei termini* sapiens *e* sapientia *nei secoli III e II a.C.*, *AAT*, 100, 1965-66, 253-284.

GARBUGINO 1998 = Giovanni Garbugino, *Gaio Sallustio Crispo. La congiura di Catilina. Introduzione, traduzione e commento*, Napoli, 1998.

GOAR 1972 = Robert J. Goar, *Cicero and the state religion*, Amsterdam, 1972.

HEINZE 1925 = Richard Heinze, *Auctoritas, Hermes*, 60, 1925, 348-366.

HELLEGOUARC'H 1963 = Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la républiqu*e, Paris 1963.

HELLEGOUARC'H 1984 = Joseph Hellegouarc'h, *Auctoritas*, in *E. V.*, I, Roma, 1984, 392-394.

HOMEYER 1956 = Helene Homeyer, *Zur Bedeutungsgeschichte von* sapientia*, AC*, 25, 1956, 301-318.

KLIMA 1971 = Ursula Klima, *Untersuchungen zu dem Begriff* sapientia. *Von der republikanischen Zeit bis Tacitus,* Bonn, 1971.

LEPORE 1990 = Ettore Lepore, *La crisi della* nobilitas*: fra reazione e riforma*, in Arnaldo Momigliano (cur.), *Storia di Roma*, II/1, Torino, 1990, 737-758.

MAGDELAIN 1982 = André Magdelain, *De l'*auctoritas patrum *à l'*auctoritas senatus, *Iura*, 33, 1982, 25-45.

MUSCATO 2005 = Carmelo Muscato, *Δύναμις, ἀρχή, κράτος. Il problema del potere in Platone*, *Itinerari*, 1-2, 2005, 15-33.

PLÖGER 1975 = Herbert Plöger, *Studien zum literarischen Feldherrnporträt römischer Autoren des I. Jahrhunderts v. Chr.*, Kiel, 1975.

POLARA 1986 = Giovanni Polara, *Potere e contropotere nell'antica Roma. Bande armate, terrorismo e intellettuali*, Roma-Reggio Calabria, 1986.

RAMSEY 2007² = John T. Ramsey, *Sallust's* Bellum Catilinae, Oxford, 2007².

ROCHLITZ 1993 = Sabine Rochlitz, *Das Bild Caesars in Ciceros* Orationes caesarianae, Frankfurt am Main, 1993.

TABACCO 2000 = Raffaella Tabacco, *Garbo e perfidia in un biglietto di Catone; Cic.* ad familiares *XV 5*, *Quaderni del Dip. di Filologia, Linguistica e Tradizione classica, Univ. Torino*, 2000, 113-137.

TARDE 1976 = Gabriel Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, in Gabriel Tarde, *Scritti sociologici*, trad. it. a cura di Franco Ferrarotti, Torino, 1976, 43-412.

TEDESCHI 1996 = Antonella Tedeschi, *La vita del* sapiens*: finalità e limiti. A proposito di una schermaglia retorico-filosofica in Cic.* Marc. *25-27*, *BStudLat*, 26/2, 1996, 464-481.

TEDESCHI 2005 = Antonella Tedeschi, *Lezione di buon governo per un dittatore. Cicerone,* Pro Marcello*: saggio di commento*, Bari, 2005.

TEDESCHI 2017 = Antonella Tedeschi, Pernicies*: questioni di semantica*, *C&C*, 12, 2017, 293-310.

VRETSKA 1976 = Karl Vretska, *C. Sallustius Crispus,* De Catilinae Coniuratione, I, Heidelberg, 1976.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 273-289

IL CONTRIBUTO DI MARIO GIRARDI ALLO STUDIO DEL CRISTIANESIMO DANUBIANO*

Nelu ZUGRAVU**
(Center for Classical and Christian Studies, Faculty of History,
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi)

Keywords: *Mario Girardi*, *Ponto-Danubian Christianity*, *Saba the Goth*, *Scythia Minor*, *Scythi*, ἀλείπτης.

Abstract: ***The contribution of Mario Girardi to the study of Ponto-Danubian Christianity***. *The present text aims to analyze the contribution of the Italian professor Mario Girardi to the study of Ponto-Danubian Christianity. This can be summarized in three important aspects: sources, historiography, history; in other words, editing and interpreting the literary sources regarding the spread of Christianity in the Lower Danube, especially the hagiographic file in the Greek language of the martyrdom of Sava the Goth; the critical analysis of historiography, including the Romanian one, dedicated to this problem; finally, the study of the development of Christianity in the political, ethnic-demographic, ecclesiastical and literary context of the fourth century specific to a contact area between the Empire and the* barbaricum *– that is, as he himself defined, the story of a "frontier Christianity". From a methodological point of view, Mario Girardi introduced the perspective and methodological apparatus of the secular historian of Greek-language Christian literature. The most important and innovative interpretations of Mario Girardi are: the exemplary edition and comment, also in studies on targeted topics, of the hagiographic "dossier" in Greek language of the martyr Saba the Goth;* ἀλείπτης *of Ep. 164 of Basil of Caesarea, respectively Bretanion, bishop of* Scythia minor*, which extends its jurisdiction also north of the river, in Gothia, and Sansala, his "delegate" in the* barbaricum*; the incidence of* Scythia *and* Scythi *words in the work of the Cappadocian Fathers and their importance for the history of Danubian Christianity; the new integrative, contact and coexistence role that the Danubian frontier had through the spread of Christianity.*

---

* Il presente testo è dedicato alla memoria del professor Mario Girardi (01.11.1948-15.06.2015), meritevole studioso della letteratura cristiana di lingua greca, storico esperta del cristianesimo danubiano, emintene professore e imparagonabile amico.

** z_nelu@hotmail.com ; nelu@uaic.ro.

Cuvinte-cheie: *Mario Girardi, creştinismul ponto-danubian, Sava Gotul, Scythia Minor,* ἀλείπτης.

Rezumat: ***Contribuţia lui Mario Girardi la studiul creştinismului ponto-danubian***. *Textul de faţă îşi propune să analizeze contribuţia profesorului italian Mario Girardi la studiul creştinismului ponto-dunărean. Aceasta poate fi rezumată în trei aspecte importante: surse, istoriografie, istorie; cu alte cuvinte, editarea şi interpretarea surselor literare cu privire la răspândirea creştinismului la Dunărea de Jos, în special „dosarul" hagiografic în limba greacă al martirajului lui Sava Gotul; analiza critică a istoriografiei, inclusiv a celei româneşti, dedicată acestei probleme; în sfârşit, studiul dezvoltării creştinismului în contextul politic, etnic-demografic, ecleziastic şi literar din secolul al IV-lea specific unei zone de contact între Imperiu şi* barbaricum *– adică, aşa cum l-a definit el însuşi, istoria unui „creştinism de frontieră". Din punct de vedere metodologic, Mario Girardi a introdus perspectiva şi aparatul metodologic al istoricului secular al literaturii creştine de limba greacă. Cele mai importante şi inovatoare interpretări ale lui Mario Girardi sunt: ediţia şi comentariul exemplar, inclusiv în studii pe teme restrânse, a „dosarului" hagiografic în limba greacă a martirului Saba Gotul;* ἀλείπτης *din* Ep. *164 a lui Vasile de Cezareea, respectiv Bretanion, episcop de Scythia minor, care îşi extindea jurisdicţia şi la nord de fluviu, în Gothia, şi Sansala, „delegatul" său în* barbaricum*; incidenţa termenilor* Scythia *şi* Scythi *în opera Părinţilor Capadocieni şi importanţa lor pentru istoria creştinismului danubian; noul rol integrator, de contact şi de coexistenţă, pe care frontiera danubiană l-a avut prin răspândirea creştinismului.*

Le ricerche sul cristianesimo danubiano del professor Mario Girardi possono essere iscritte su due coordinate.

1. Il primo è rappresentato dalla continuazione, con gli stessi strumenti metodologici che ricorderemo in seguito, dello studio del culto dei martiri nel IV secolo, così come era stato basato nella monografia *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione* (Bari, 1990). In quest'opera l'interesse per il cristianesimo pontico-danubiano si limita quasi esclusivamente a Saba il Goto, menzionato in relazione agli scritti e alle azioni del vescovo Basilio di Cesarea, dedicati al culto dei martiri. Ecco alcune delle idee enunciate da Mario Girardi, di cui alcune riprese e ampliate in studi successivi:

- il riferimento a Saba nell'*Ep*. 164 dell'anno 374 di Basilio con una espressione di richiamo evangelico (*Gv*, 18,37) μάρτυς τῆς ἀληθείας

(„testimone e martire per la verità")[1], ma anche con una metafora ricorrente per i martiri – quella floreale (*cf. Ep.* 165)[2];
- la discendenza di Saba, come anche di Ulfila, „«primo vescovo» dei Goti (336/341-383)", secondo Filostorgio, dai prigionieri della Cappadocia catturati dai Goti a nord del Danubio a seguito dell'invasione del 258, prigionieri che si dedicarono all'evangelizzazione della regione dove si trovavano in cattività[3];
- tra i missionari che svolsero la propria attività tra i Goti c'è "il beato Eutiche", originario, anch'egli, della Cappadocia, ma di cui non si può dire che avesse subìto il martirio, nonostante l'appellativo μακάριος che gli viene dato da Basilio nell'*Ep.* 164[4];
- la persecuzione (διωγμός) "scatenata in Dacia[5] dai Visigoti transdanubiani di Atanarico, dal 369/70 alla Pasqua del 372"[6], di cui furono vittime non solo Saba, un ortodosso niceno, affogato nel fiume Mousaios (Buzău) il 12 aprile 372, all'età di 38 anni, ma anche eretici ari-

---

[1] Mario Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari, 1990, 23.

[2] *Ibidem*, 136, n. 38; vide anche idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, testo, traduzione e commento del dossier greco, Iaşi, 2009, 51, n. 29.

[3] Idem, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo*, 187, n. 37, 42. Vide anche idem, *Basilio di Cesarea, la* passio *di S. Saba «il Goto» e la propagazione del cristianesimo nella regione del Basso Danubio fra III e IV secolo*, 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 Stefania Santelia, Bari, 2004, 171; idem, *Gli «sciti» fra mito e storia nei Cappadoci*, *C&C*, 1, 2006, 120: „Nel 371 Basilio ricorda nell'*ep* 70 cristiani cappadoci, prigionieri dei goto sotto Gallieno"; idem, *Dinamiche multietniche ed interreligiose sul* limes *danubiano nel IV secolo: il martirio di Saba il Goto*, *C&C*, 7/1, 2012, 123.

[4] Idem, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo...*, 188; vide anche *infra*.

[5] Vide *infra*.

[6] Si trata della terza persecuzione anticristiana: Mario Girardi, *op. cit.*, in *Italia e Romania...*, 163, 166; idem, *op. cit.*, *C&C*, 1, 2006, 118.

ani e audiani[7], come attestato dagli storici ecclesiatici Socrate, Sozomeno ed Epifanio[8];
- il recupero delle reliquie di Saba in territorio barbaro e il loro invio a Cesarea attraverso Giunio Sorano, il governatore militare (*dux*) della *Scythia minor*, anch'egli originario della Cappadocia e imparentato con Basilio[9];
- la costruzione da parte dell'alto sacerdote di un santuario martiriale (*martyrium*) a Cesarea dedicato al fedele "Goto"[10].
- l'utilizzo di questo "nuovo martire" („uno degli ultimi campioni della fede") come esempio di conservazione inalterata dell'ortodossia in un ambiente etnico e religioso avverso (quello nord-danubiano, dove era vissuto Saba) nella lotta contro le violenze della "persecuzione" degli ariani sostenuti dall'imperatore Valente (364-378)[11]; questo „martire ... e atleta", „in mezzo ai barbari, al di là dell'Istro, ha proclamato l'integrità della fede (πίστεως τὴν ἀκρίβειαν)", scrive Basilio nella *Ep.* 164[12].

L'interesse limitato per il cristianesimo ponto-danubiano in questa fase della ricerca si nota anche attraverso il numero ridotto di lavori citati nella bibliografia secondaria – ci riferiamo, naturalmente, a quelli romeni: Girardi cita due studi in lingua francese pubblicati rispettivamente da S. C. Alexe e da Jean Coman[13]; fra i contributi stra-

---

[7] Su di essi, vide idem, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo ...*, 174, n. 26: "Gli audiani erano una setta monastica rigorista fondata da Audio, un diacono di Edessa, esiliato in Scizia *minor* come eretico sotto Costantino e Costanzo: professavano su Dio la teoria antropomorfita. A loro si deve la evangelizzazione di una parte consistente dei Goti"; idem, *op. cit.*, in *Italia e Romania...*, 165, n. 39; idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 125, n. 23.

[8] Idem, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo...*, 173-174, 187, n. 38; idem, *op. cit.*, in *Italia e Romania...*, 163 (n. 33), 165 (n. 39).

[9] Idem, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo...*, 173, 187; su di lui, vide anche 22-23: destinatario dell'*Ep.* 155.

[10] *Ibidem*, 99 (n. 10), 200 (n. 100), 230.

[11] *Ibidem*, 217; vide anche 26; sulla persecuzione ariana, *cf.* 209-218.

[12] *Ibidem*, 187; vide anche 174.

[13] S. C. Alexe, *Saint Basile le Grand et le christianisme roumain au IVe siècle*, *Studia Patristica*, XVII/3, 1982, 1049-1059 (= *Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul românesc în secolul al IV-lea*, in *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, ediție îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, București, 2009, 49-59), citato a p. 187, n. 42; Jean Coman, *Saint Basile le Grand et l'Église de Gothie. Sur les missionnaires cappadociens en Scythie Mineure et en Dacie*, *The Patristic and Byzantine Review*, 3, 1984, 54-68 (= *Sf. Vasile cel Mare și Biserica din Gothia*.

nieri non mancano quelli di Hyppolite Delehaye (*Saints de Thrace et de Mésie*, *Analecta Bollandiana*, 21, 1912, p. 161-291)[14] e Jacques Zeiller (*Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918)[15].

2. La seconda dimensione della ricerca del cristianesimo danubiano di Mario Girardi può essere considerata, indubbiamente, una diretta conseguenza della collaborazione con l'ambiente accademico di Iași; si è trattato di una scelta epistemologica accettata e i suoi obiettivi si sono delineati gradualmente[16]. Secondo noi, questa componente dell'opera scientifica del professore può essere riassunta sotto tre aspetti – fonti, storiografia, storia o, in altre parole, l'edizione e l'interpretazione delle fonti letterarie riguardanti la diffusione del cristianesimo nel Basso Danubio, soprattutto per quanto concerne il "dossier" agiografico in lingua greca di Saba il Goto; l'analisi critica della storiografia, compresa quella romena, dedicata a questo problema[17]; in fine, lo studio dello sviluppo del cristianesimo nel contesto politico, etnico-demografico, ecclesiastico e letterario del IV secolo specifico di una zona di contatto tra l'Impero e il *barbaricum* – cioè, come da lui stesso definito, la storia di un "cristianesimo di frontiera"[18]. L'inizio di questa coordinata è nell'anno 2002, quando, al IV Convegno di studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002), Mario Girardi ha presentato la relazione *Basilio di Cesarea, la* passio *di S. Saba «il Goto» e la propagazione del cristianesimo nella regione del Basso Danubio fra III e IV secolo*, pubblicata in seguito nel volume degli atti del convegno uscito nel 2004[19], ed è continuata fino alla sua scomparsa, materializzata in vari contributi. Insisteremo soltanto su tre elementi originali, veramente importanti per lo studio del cristianesimo nello spazio romeno antico. Prima però, alcune osservazioni in merito al metodo di lavoro.

Despre misionarii capadicieni în Scythia Minor și în Dacia, in *ibidem*, 33-48), citato a p. 173, n. 22, e a p. 187, n. 42.

[14] Mario Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo...*, 99, n. 10; nella *Bibliografia*, p. 243, il titolo contiene un errore – *Saints de Thrace e* [sic!] *de Mésie*.

[15] *Ibidem*, 188, n. 42.

[16] Vide idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 13.

[17] Idem, *La* Passio Sabae Gothi *(BHG 1607): il contributo di ricercatori romeni*, *C&C*, 6/1, 2011, 81-104.

[18] Idem, *op. cit.*, in *Italia e Romania...*, 170.

[19] *Ibidem*, 157-171.

Il cristianesimo carpato-danubiano è stato studiato con strumenti diversi, offerti da discipline diverse: terminologico ed etimologico (dai filologi e dai linguisti), culturale-storico (dagli storici), epigrafico (dagli epigrafisti), dal punto di vista delle prove materiali (dagli archeologi), della storia della Chiesa o patristico (dagli storici di formazione teologica, dai teologi) ecc. Mario Girardi ha introdotto la prospettiva e l'apparato metodologico dello storico *laico* della letteratura cristiana di lingua greca. Questa "chiave di lettura", come è lui stesso a definirla[20], presuppone sia la perfetta conoscenza del testo biblico e dei generi della letteratura patristica greca, con la loro struttura complicata, che permetta la corretta individualizzazione delle citazioni, delle allusioni e dei vari *topoi*, di un tipo o di un altro, delle fonti scritte del cristianesimo danubiano, sia dei molteplici significati, di tradizione profana e religiosa, del lessico rappresentativo dei rispettivi scritti, che permetta la messa in evidenza dei significati di natura teologica, ma soprattutto storica e ideologica che gli autori hanno attribuito loro nei passi in cui li hanno utilizzati e nella trama generale dell'opera[21].

Il risultato più importante di questo approccio è costituito dall'esemplare edizione e dal commento, anche in studi su argomenti mirati, del "dossier" agiografico in lingua greca del martire Saba il Goto[22]. Questo si compone di quattro parti: tre appartengono al *corpus* epistolare di Basilio di Cesarea – *Ep*. 155 del 373, in cui risponde a una missiva andata perduta di Giunio Sorano, *dux* della provincia della *Scythia minor*; *Ep*. 164-165, redatte nel 374, che, contrariamente alla tradizione manoscritta, secondo cui furono inviate ad Ascolio, vescovo di Tessalonica[23], hanno come destinatario il vescovo Bretanion di Tomi, „forse oriundo di Cappadocia"[24]; la quarta è sempre una missiva, ma

[20] Idem, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 281.

[21] Idem, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo…*, 11-75; idem, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 281.

[22] Idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*.

[23] Vide di recente Viola Gheller, *Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti*, in Quis est qui ligno pugnat? *Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. IV-XIII)/* Quis est qui ligno pugnat? *Missionaries and Evangelization in Late Antiquity and Medieval Europe (4th – 13th Centuries)*, a cura di Emanuele Piazza, Verona, 2016, 54, con la nota 46.

[24] Mario Girardi, *op. cit.*, in *Italia e Romania…*, 158 („probabile destinatario dell'*ep*. 164), 159 ("gli studiosi individuano il reale destinatario /dell'*ep* 164 – n.n./ in Bretanion, vescovo di Tomis"), 161; idem, *op. cit.*, *C&C*, 1, 2006, 111; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 34, 47; idem, *La* passio *del 'Goto' Saba. Ideologia uni-*

collettiva – Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Γοτθίᾳ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Καππαδοκίᾳ) (*La lettera della Chiesa di Gothia alla Chiesa di Cappadocia*) nota come *Passio s. Sabae Gothi*, il cui autore, e non un semplice redattore, è quasi unanimemente riconosciuto dall'esegesi moderna nella persona del vescovo Bretanion di Tomi[25]; l'idea più antica dell'attribuzione dell'atto di martirio ad Ascolio, "forse il vescovo di Tessalonica", o quella più recente, di Constantine Zuckerman, che lo attribuisce, insieme all'*Ep*. 164-165, a un certo Ascolio, "monaco e presbitero scita"[26], sono state respinte[27], come hanno fatto anche altri studiosi contemporanei, fra cui anche Emilian Popescu[28].

***

versalistica sui confini dell'Impero fra memoria storica e trasfigurazione biblica, *C&C*, 4/1, 2009, 279; idem, *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 87; idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 135. Nel suo libro del 1990, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo*..., p. 187, n. 42, scrieveva: "non entro nel merito della complessa questione dei destinatari delle due lettere", ed indicava alcuni riferimenti bibliografici.

[25] *Cf*. idem, *op. cit.*, in *Italia e Romania*..., 163; idem, *op. cit.*, *C&C*, 1, 2006, 112; idem, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 280; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 13, 53-54; idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 120.

[26] Constantine Zuckerman, *Cappadocian Fathers and the Goths. A Scythian Presbyter Ascholius, the Biographer of St. Sabas the Goth*, *T&MByz*, 11, 1991, 473-486. La proposta di Zuckerman è stata accettata da Timothy D. Barnes (*Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, 2010, 236 con la nota 6), Paul Parvis (*Sabas: 'Orthodox' or 'Arian'?*, in *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, edited by Guido M. Brendt and Roland Steinacher, Ashgate, Surrey-Burlington, 2014, 80, n. 52), e, in modo abbastanza ambiguo, da Andrea Sterk, *Bishps and Mission Byond the Frontiers: From Gothia to Nubia*, in *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication Across Boundaries*, edited by Carmen Angela Cvetković and Peter Gemeinhardt, Boston-Berlin, 2019, 318 con la nota 30: "Ascholius, a Cappadocian priest..."; "Zuckerman... argues strongly for Ascholius's authorship of the *Passion*").

[27] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 1, 2006, 112, n. 2; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 54; idem, *Chi «ha unto e preparato» (ἀλείπτης) al martirio Saba il Goto? A proposito di Basilio, ep. 164, 1*, *C&C*, 8/1, 2013, 116-117.

[28] Emilian Popescu, *Cine a fost autorul Actului martiric al Sfântului Sava „Gotul"? Consideraţii pe marginea unei ipoteze*, *Pontica*, XXXIII-XXXIV, 2000-2001, 515-523; idem, *Sfinţii Vasile cel Mare, Bretanion de Tomis şi martiriul Sfântului Sava „Gotul"*, in *Sfântul Vasile cel Mare*..., 61-78; idem, *Qui est l'auteur de l'Acte du martyre de Saint Sabas le "Goth"? Queques considérations autour d'une nouvelle hypothèse*, în *Études byzantines et post-byzantines*, IV, recueillies et publiées par Emilian Popescu et Tudor Teoteoi, Iaşi, 2001, 5-17; vide anche Mario Girardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 54; idem, *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 98.

Ecco adesso gli aspetti originali che desideriamo mettere in risalto.

1. ἀλείπτης *dell'*Ep. *164 di Basilio di Cesarea*[29]

Dando notizia, secondo la tradizione manoscritta, ad Ascolio di Tessalonica, ma, in realtà, a Bretanion di Tomi, come abbiamo appena illustrato, del ricevimento delle spoglie terrene di Saba il Goto, il vescovo di Cesarea Cappadociae scrive nell'*Ep.* 164: „Quando abbiamo visto l'atleta (τὸν ἀθλητήν) abbiamo proclamato beato (ἐμακαρίσαμεν) colui che l'aveva preparato (τὸν ἀλείπτην)[30], il quale riceverà lui pure dal giusto Giudice la corona della giustizia (*cf. 2Tm* 4,8) per aver rinvigorato molti al combattimento per la difesa della pietà"[31]. Chi è quell'ἀλείπτης menzionato da Basilio – in altre parole, chi è colui che "ha unto e preparato", che ha "allenato" e fortificato il fedele "goto" per affrontare il martirio? Dopo aver studiato l'incidenza e il significato del termine ἀλείπτης (lat. *aliptes/-ta*), derivato dal verbo ἀλείφω ("ungo"), nel lessico profano (agonistico) ("colui che unge con olio l'atleta per prepararlo in vista delle gare allo stadio"; "maestro/ istruttore di ginnastica, allenatore") e in quello cristiano[32], compresa l'opera dei Cappadoci, dove è circoscritto al campo dell'esercizio tutoriale, pastorale, di formazione e di guida spirituale (significa, dunque, guida nella fede, guida spirituale, "preparatore di martiri")[33], dopo aver analizzato in modo critico l'esegesi moderna e sulla base di una buona conoscenza delle sottigliezze stilistiche del *corpus* epistolare basiliano e del genere panegirico-encomiastico in generale, Mario Girardi è arrivato alla conclusione che „nell'*ep.* 164 il Cappadoce elogierebbe per perifrasi non uno, bensì ἀλεῖπται del martire Saba"[34]; dunque, né Giunio Sorano[35], né Ascolio (sia vescovo di Tessalonica, sia vescovo di Tomi,

[29] Idem, *op. cit.*, *C&C*, 8/1, 2013, 109-128.
[30] In *ibidem*, p. 110, è tradotto "il sua massaggiatore".
[31] Bas., *Ep.* 164, 1 (*cf.* Mario Girardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 39).
[32] Idem, *op. cit.*, *C&C*, 8/1, 2013, 120-123.
[33] *Ibidem*, 124-127.
[34] *Ibidem*, 127.
[35] *Ibidem*, 111-115.

secondo l'ipotesi "fantasiosa e contro i canoni" di Ioan Coman[36], sia "«monaco e presbitero» scita", secondo un'altra opinione altrettanto debole di Constantine Zuckerman[37])[38], né soltanto Bretanion di Tomi[39] o soltanto il sacerdote Sansala (come si chiedeva nel 1969 lo studioso romeno Petre Ş. Năsturel[40])[41], ma *insieme*, Bretanion, vescovo della Scythia minor, che estendeva la propria giurisdizione anche a nord del fiume, nella Gothia, e Sansala, il suo "delegato" nel *barbaricum*; con eleganza e cautela, attento alle eventuali suscettibilità del destinatario della lettera, „l'illustre Collega" Bretanion, Basilio si serve di "una sibillina... perifrasi" (la sostituzione dei nomi "con un (raro e speciale) appellativo (ἀλείπτης)") e della figura retorica nota come sineddoche (il singolare per il plurale) per realizzare un'abile *reductio ad unum* "del ruolo *complementare* di Sansala e Bretanion" nell'"unzione" e nella preparazione del martirio di Saba[42].

2. *L'incidenza dei vocaboli* Scizia *e* sciti *nell'opera dei Padri Cappadoci e la loro importanza per la storia del cristianesimo danubiano*

Nello studio *Gli «sciti» fra mito e storia nei Cappadoci*, pubblicato nel primo fascicolo (2006) della rivista *Classica et Christiana*, Mario Girardi ha offerto "una prima valutazione delle menzioni dei Cappadoci (Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa) su «Scizia» e «sciti»: 10 in Basilio, 6 nel Nazianzeno, 5 nel Nisseno"[43]. Egli ha mostrato che i riferimenti a queste nozioni hanno origine in fonti diverse: l'epistolario paolino, *Col* 3,11, contaminata con *Gal* 3, 28, *Rm* 10,12 e *1Cor* 12,13, che proclama la fratellanza e la soteriologia

---

[36] Jean Coman, *op. cit.*, 56-60 (= *op. cit.*, in *Sfântul Vasile cel Mare...*, 37-40).

[37] Constantine Zuckerman, *op. cit.*, 473-479.

[38] Mario Giardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 54; *op. cit.*, *C&C*, 8/1, 2013, p. 115-117.

[39] *Ibidem*, 117-118.

[40] Petre Ş. Năsturel, *Les actes de Saint Sabas le Goth (BHG3 1607) – Histoire et archéologie*, *RESE*, 7/1, 1969, 179-180: "Cet «entraîneur» n'aura-t-il pas été Sansalas en personne?".

[41] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 8/1, 2013, 118-120.

[42] *Ibidem*, 119-120, 127-128, le citazioni da 119, 120, 128.

[43] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 1, 2006, 112.

universale[44]; la cultura scolastica letteraria, geografica ed etnografica, nutrita soprattutto dalle opere di Erodoto, Aristotele e Strabone, ma anche le tradizioni cristiane orali e scritte (Giustino, Clemente Alessandrino, Eusebio, Epifanio), che veicolavano la metafora dello "scito barbaro"[45], il mito del saggio scito Anacharsi[46] e quello del sacerdote taumaturgo Abari[47]; la storia contemporanea, rispettivamente il ricordo dei traumi delle incursioni violente dei Goti e dei Persiani nella Cappadocia e Ponto nella metà del III secolo, ma anche recenti (πρώην diceva Gregorio di Nisa in un'omelia del 381), cioè il 379, quando ostaggi goti della Cappadocia e Ponto si sono ribellati in seguito alla rivolta dei loro confratelli della Thracia nel 378[48]. Dal punto di vista della storia del cristianesimo danubiano, dalla minuta analisi del professor Girardi, due osservazioni di particolare importanza attirano la nostra attenzione. Prima osservazione: la maggior parte delle informazioni sulla Scizia e sugli sciti ha un carattere libresco e reca una forte impronta retorica, in quanto la metafora e l'*amplificatio verborum* sono i procedimenti prediletti grazie ai quali i Cappadoci subordinarono le conoscenze sulla Scizia e sugli sciti alla finalità dottrinaria, polemica, teologica, etica ecc. che perseguivano (per esempio, la lotta contro l'arianesimo: per Gregorio di Nazianzo, ariani „figurano come nuovi e più feroci 'barbari' /sciti – n.n./"[49]). Di conseguenza, risulta, a nostro modo di vedere, che il valore dei rispettivi riferimenti per lo studio della diffusione del cristianesimo nello spazio danubiano sia insufficiente. Sulla base di suggerimenti e analisi simili condotte anche da altri studiosi, siamo arrivati alla stessa conclusione attraverso l'esame delle informazioni sulla Scizia e sugli sciti nell'opera di Giovanni Crisostomo, ma anche negli scritti di altri autori patristici del primo millennio[50]. Seconda osservazione: il libresco del bagaglio in-

---

[44] *Ibidem*, 112-115.

[45] *Ibidem*, 115-121, 123-125.

[46] *Ibidem*, 118.

[47] *Ibidem*, 121.

[48] *Ibidem*, 119-120, 121-123.

[49] *Ibidem*, 120.

[50] Nelu Zugravu, Histria *XIII şi câteva probleme ale creştinismului timpuriu dobrogean*, *C&C*, 3, 2008, 274-278; idem, *Studiu introductiv: Câteva probleme ale creştinismului din spaţiul românesc în mileniul I în lumina izvoarelor literare*, in *FHDRCh*, 65-71; idem, *Gli Sciti nella geografia e nella retorica della conversione*, *C&C*, 4/1, 2009, 347-356 (= in Aurel Zanoci, Tudor Arnăut, Mihai Băţ (editori), *Studia Archaeologiae et Historiae Antiquae. Doctissimo viro Scientiarum Ar-*

formativo sulla Scizia e sugli sciti, da un lato, e l'attualità drammatica („la (terza) «persecuzione» anticristiana (369-372) del pagano Atanarico"[51]; il pericolo imminente rappresentato dai "violenti e temibili goti, scambiati per i più antichi e tradizionali barbari e nemici «sciti»"[52]), che rinforzava l'*ethos* negativo dello "scito barbaro", dall'altro, spiega "la prudenza dei Cappadoci su tradizioni pur venerabili", in particolar modo „il silenzio sulla diffusa 'legenda', da Eusebio attribuita ad Origene, di una evangelizzazione degli sciti ad opera dell'apostolo Andrea, che avrebbe contribuito a dirozzarne costumi leggi e cultura"[53]. Riteniamo che questo sia un argomento decisivo per la dubbia veridicità della notizia di Eusebio sull'apostolato di Andrea nella Scizia, argomento che accettiamo completamente dato che, da due decenni, insistiamo sulla precarietà della cosiddetta apostolicità del cristianesimo romeno dovuta al missionariato di Protoclito[54].

3. Il nuovo ruolo integrativo, di contatto e di coesistenza che la frontiera danubiana ebbe attraverso la diffusione del cristianesimo

Come è noto, attraverso la convinzione degli abitanti dell'Impero, che ebbe come risultato l'eliminazione di qualsiasi discriminazione tradizionale di natura politica, sociale, etnica e di genere, attraverso la conversione dei barbari, seguita dal superamento definitivo della vecchia divisione greci/romani – barbari, in fine, attraverso l'integrazione di tutti nella struttura unificatrice della Chiesa ecumenica, che permise il completamento e lo stretto legame tra la dimensione politica della coesistenza delle persone propagata dalla *pax Romana* e la dimensione religiosa sostenuta dalla *pax Christiana*, il cristianesimo è stato un continuatore – come scrive professor Girardi – "in

chaeologiae et Historiae Ion Niculiţă, anno septuagesimo aetatis suae, dedicatur, Chişinău, 2009, 341-347).

[51] Mario Girardi, *op. cit.*, 118.

[52] *Ibidem*, 122.

[53] *Ibidem*, 118.

[54] Nelu Zugravu, *Geneza creştinismului popular al românilor*, Bucureşti, 1997, 143-155, 160-171; idem, *Creştinismul din regiunea dunăreană în mileniul I: trei probleme*, *SAI*, LXVII, 2002, 82-85; idem, *op. cit.*, *C&C*, 3, 2008, 261, 264-274; idem, *op. cit.*, in *FHDRCh*, 18-53. *Contra*, vide di recente Emilian Popescu, *Creştinismul în Dobrogea antică, de la origini până în secolul al VII-lea*, in idem, *Studii de istorie şi de spiritualitate creştină*, III, Bucureşti, 2018, 15-25.

chiave di integrazione e pacifica coesistenza" dell'ideale politico-militare e morale imperialista, universalista di Roma[55]. Le informazioni degli storici Sozomeno e Filostorgio sul missionariato dei microasiatici fatti prigionieri dai Goti a nord del Danubio tra il 253 e il 268 e l'intera narrazione dell'atto di martirio di Saba il Goto, attraverso l'appello all'autorità probatoria dei testi scritturistici "universalisti" (*At* 10,35; *Fil* 2,15), evocano il fatto che il messaggio di Cristo attraversò con successo i confini dell'Impero, arrivando tra i Goti e integrando coloro che si convertivano in nuove strutture istituzionali – la Chiesa cattolica (indirizzo di saluto di *Passio s. Sabae Gothi* è: Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Γοτθίᾳ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Καππαδοκίᾳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίαις παροικίαις / *La chiesa di Dio pellegrina in Gothia alla chiesa di Dio pellegrina in Cappadocia e a tutte le comunità in ogni luogo della santa chiesa cattolica*)[56] e, in ultima istanza, l'Impero romano[57]. Saba è l'esponente di questo "cristianesimo di frontiera"[58], dove il messaggio irenico universalista consostanziale al cristianesimo (Saba è caratterizzato due volte nella *passio* come πρὸς πάντας εἰρηνικῶς /"uomo di pace verso tutti"/ – *cf. Rm.* 12,18; *Eb* 12,14)[59] ha trovato spazio in modo pacifico, incrinando gravemente solo in ultima istanza le secolari solidarietà familiari e di clan del nucleo di base (la comunità del villaggio)[60] di una società polietnica (autoctoni, romani, goti) e plurireligiosa (culti e pratiche pagane varie, cristianesimo ortodosso, vulfili-

---

[55] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 118-120, con bibliografia.

[56] *Cf.* idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 70-71.

[57] Idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 120-124.

[58] Vide *supra*; ecco perché Mario Girardi chiama Saba „cristiano di frontiera" e „martire di frontiera" – *cf.* idem, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 282; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*.

[59] *Passio*, 1 (Mario Girardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 74-75); 2 (*ibidem*, 76-77); idem, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 282, 287; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 75 (n. 25), 76 (n. 28), 77 (n. 34); idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 124-126.

[60] Naturalmente non è il caso dell'élite politica dominante, molto più sensibile alle ingerenze spirituali innovatrici, come il cristianesimo, viste come forme di menomazione dell'identità comunitaria e come mezzi di immistione politica esterna; la prova è rappresentata dalle tre persecuzioni anti-cristiane scatenate dai capi delle tribù gotiche; nell'ultima, Saba stesso fu vittima della repressione di Atarido, il figlio del capo Rotesteo – *cf.* idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 127-128; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, p. 77, n. 33.

ano, audiano)[61]. Questa visione, basata sullo scrupoloso studio del testo della *passio*, sull'esame delle connessioni naturali con la letteratura biblica e sulla giusta comprensione del contesto politico e spirituale specifico delle zone trans- e intra-limitanee, ha permesso a Mario Girardi di mettere in risalto l'efficacia dell'azione congiunta di integrazione romano-germanica nella regione del Basso Danubio[62] dell'autorità politica romana, da una parte, attraverso Giunio Sorano, *clarissimus vir et dux Scythiae*, che richiese e ricevette il consenso del vescovo Bretanion e del collegio presbiteriale di Tomi di trasferire le spoglie di Saba dal *barbaricum* (la Gothia nord-danubiana) in Scizia e poi in Cappadocia, e, dall'altra, della gerarchia ecclesiastica, attraverso Bretanion, la cui giurisdizione si estendeva sulla sponda sinistra del fiume, e attraverso il sacerdote Sansala (molto probabilmente di etnia diversa da quella di Saba[63]), che, a un certo momento, si era rifugiato nell'Impero

---

[61] Per tutto questo, vedi idem, *op. cit.*, in *Italia e Romania*..., 165; idem, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 288, n. 25; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 81 (n. 49), 83 (n. 54), 85 (n. 59); idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 117-141. Vide anche Nelu Zugravu, *Geneza creştinismului*..., 334-337; Giovanni Antonio Nigro, *Dinamiche multietniche e interreligiose oltre il* limes *danubiano: Niceta, Inna e altri martiri goti*, *C&C*, 7/1, 2012, 201-220; idem, *Niceta, Inna, e altri martiri goti*, *ASE*, 29/1, 2012, 131-147; Viola Gheller, *op. cit.*, 53-54; Andrea Sterk, *op. cit.*, 319. Mario Girardi non ha insistito sul problema della professione di fede di Saba il Goto, perché ha accettato interamente l'informazione della *Passio*, 2, secondo la quale "egli era di fede retta (ortodossa)" (γεγένηται γὰρ ὀρθὸς τῇ πίστει) (Mario Girardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 61, 76-77 (n. 33); vide anche Herwig Wolfram, Vulfila pontifex ipseque primas Gothorum minorum, sed non apostolos eorum. *Vulfila, Bischop and Secular Leader of His People but not Their Apostle*, in *Arianism*..., 136: "Of the Catholic faith were certainly Saba..."). Purtanto, questo aspetto suscita ancora dibattiti, in quanto non tutti gli studiosi sono d'accordo sulla questione – vide Paul Parvis, *op. cit.*, 67-83.

[62] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 287-288; idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 134-141.

[63] Idem, *op. cit.*, in *Italia e Romania*..., 163 ("indigeno, cioè non goto"), 171 ("Meno scontata appare l'ipotesi che anche Saba e Sansala sarebbero di origine cappadoce"); idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 89 (n. 70), 99 (n. 120: "Il rilascio di Sansala è da attribuire forse al fatto che egli non fosse goto, ma indigeno, probabile discendente (se il suo è un nome asiatico) di prigionieri asiatici catturati dai Goti durante le loro razzie in Asia Minore nel III secolo"); idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 135, n. 59: "non essendo goto ma sarmata (?)... "; idem, *op. cit.*, *C&C*, 8/1, 2013, 119. Vide anche Herwig Wolfram, *op. cit.*, 138: "Saba's companion, the presbyter Sansalas, was obviously no Goth"; Andrea Sterk, *op. cit.*, 317: "the non-Gothic presbyter Sansalas". Secondo Ioan Ionescu, era un Daco-Romano (!) – *cf. Sansala,*

(ἐν τῇ Ῥωμανίᾳ)[64]. Mario Girardi ha così rinforzato anche l'idea condivisa già da tempo da altri storici, soprattutto romeni, ivi compresi noi, della dipendenza canonica dei nuclei cristiani nord-danubiani dai vescovati sulla sponda destra del fiume[65]. Allo stesso tempo ha respinto le opinioni di alcuni studiosi come Zeev Rubin[66] o E. A. Thompson sulla dinamica dei cambiamenti religiosi che avevano luogo nella società gotica nord-danubiana nel IV secolo[67]. Invece, la conclusione secondo cui questo "paradigma 'propagandistico' di convivenza politico-culturale, non ultimo religioso, fra popolazioni autoctone[68], romani e barbari (Goti)" che si delinea nella *passio S. Sabae* insufficientemente o per niente valorizzato dagli agiografi e storici della cristianizzazione della regione danubiana[69] non è interamente sostenibile. In un opuscolo del 1999, dedicato alle devianze di natura cristiana manifestatesi nel Medio e Basso Danubio nel primo millennio, abbiamo messo in risalto l'atmosfera non-conflittuale, non-violenta, totalmente in contrasto con quella di altre zone all'interno o all'esterno dello Stato romano, in cui si è evoluto il cristianesimo nord-danubiano nel IV secolo[70].

---

primul preot creştin daco-roman atestat documentar, *MO*, 22/5-8, 1970, 485-490; vide anche Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 90.

[64] *Passio*, 4 – *cf.* Mario Girardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 88, 89 (n. 72). Vide di recente, Andrea Sterk, *op. cit.*, 318.

[65] Nelu Zugravu, *Cu privire la jurisdicția supra creștinilor nord-dunăreni în secolele II-VIII*, *Pontica*, XXVIII-XXIX, 1995-1996, p. 163-181; idem, *Geneza creștinismului...*, p. 241-243, 294-297, 406-407, 411-412, 418, 420-422, 488-489; idem, *op. cit.*, *SAI*, LXVII, 2002, 87-90; idem, *op. cit.*, in *FHDRCh*, 126-132.

[66] E. A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966, 69-70, 75-76; Zeev Rubin, *The Conversion of the Visigorths to Christianity*, *MH*, 38/1, 1981, 37-39, 53.

[67] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 129, 130 (n. 39), 132 (n. 43), 133, 135 (n. 59).

[68] In qualche modo restrittiva, ma non completamente erronea, è l'affermazione che questi autoctoni erano "discendenti degli antichi Sciti" (idem, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 294); a sud e a est dei Carpazi, vivevano nel IV secolo autoctoni di origine dacica, ma anche sarmati di origine scitica.

[69] *Ibidem*, 282, 294; idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 137.

[70] Nelu Zugravu, *Erezii şi schisme la Dunărea Mijlocie şi de Jos în mileniul I*, Iaşi, 1999, 71-74

4. *Altri contributi*

Altri contributi di Mario Girardi allo studio del cristianesimo danubiano appartengono piuttosto alla zona delle sfumature – l'origine di Saba (discendente dei prigionieri cappadoci (?), ma, probabilmente, goticizzato (?) o, più sicuro, goto, come menziona *Passio* – Γότθος ὢν τῷ γένει καὶ διατελῶν ἐν τῇ Γοτθίᾳ[71])[72]; lo statuto non-martirico del beato Eutiche ricordato da Basilio nell'*Ep.* 164[73]; l'assenza di qualsiasi informazione che estendesse il vescovato di Bretanion fino al 381, come sostiene Emilian Popescu[74]; il rifiuto dell'ipotesi di Petre Diaconu (che, d'altronde, non conosceva nemmeno il greco), secondo la quale „il testo della *passio* appare corotto da un copista tardo laddove si dice che Saba si sarebbe diretto nella *città* (εἰς ἑτέραν πόλιν) del presbitero Gutthica per celebrare la Pasqua"; „in realtà, scrive Girardi, il testo originario (!) portava πολύς, non πόλις, dunque Saba semplicemente avrebbe raggiunto un *altro villaggio* forse più popoloso, ugualmente non menzionato, perché nel IV secolo non sarebbero esistite città a nord del Danubio (attuali Valachia, Moldavia e Transilvania orientale)"[75]. Vi aggiungiamo alcune frecciate critiche rivolte alla storiografia rumena – l'uso del "dossier" agiografico del martire goto Saba „in una non dissimulata enfatizzazione dell'originaria identità cristiana (perlopiù ortodossa) e della *continuitate* etnogenetica e culturale daco-romana fino alla sintesi, non solo religiosa, dell'Ortodossia romena contemporanea"[76]; la scarsa preoccupazione per le questioni legate alla tecnica dell'investigazione di un testo agiografico – l'assenza dell'acribia filologica, rispettivamente la mancanza di preoccupazione per l'analisi me-

---

[71] *Passio*, 1 (Mario Girardi, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 72).

[72] Vide *supra*, ma anche Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 281; idem, *op. cit.*, *C&C*, 7/1, 2012, 123.

[73] Idem, *op. cit.*, in *Italia e Romania...*, 160, 170-171; idem, *Saba il Goto: martire di frontiera*, 40-41, n. 39, 41; idem, *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 102.

[74] Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana*, Bucureşti, 1994, 116: "Brétanion a dirigé l'Eglise de Tomi jusqu'aux approches de l'an 381"; idem, *Creştinismul în Dobrogea antică, de la origini până în secolul al VII-lea*, in idem, *Studii de istorie şi de spiritualitatea creştină*, III, Bucureşti, 2018, 103-104; Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 98, n. 63; vide anche Nelu Zugravu, *op. cit.*, in *FHDRCh*, 83: "– 368/9 –".

[75] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 100; Petre Diaconu, *Din nou despre Sava Gotul*, în *Izoarele creştinismului românesc*, Constanţa, 2003, p. 127-132.

[76] Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 103, sott. l'aut.

todologica del testo, della sua trasmissione, del lessico, delle coordinate comunicative del génere letterario prescelto dall'autore a seconda del suo pubblico e dei suoi lettóri, ma anche la mancanza dell'interesse per la ricerca delle fonti, siano esse scritturistiche o profane, oppure dei modelli e dei paralleli patristici; conseguenza di questo fatto è stata la formulazione di alcune "ipotesi mal fondate se non anche fantasiose"[77].

Le poche imperfezioni – inerenti a qualsiasi ricerca – si devono all'orientamento storico meno solido del professore: le costanti oscillazioni nella localizzazione delle antiche denominazioni della Dacia e della Gothia (a volte, Gotthia)[78]; un certo "isolamento" degli eventi politico-religiosi che hanno caratterizzato il cristianesimo al confine danubiano nei secoli III-IV dalle sue premesse storiche – la presenza romana continua sulla sponda sinistra del Danubio tramite il dominio di alcune teste di ponte; la tradizione dei rapporti umani, economici, spiritual-religiosi, culturali tra le province microasiatiche e la *Scythia minor* (che risalgono almeno all'epoca ellenistica) e, entro certi limiti, con il territorio nord-danubiano[79].

In fine ci rincresce dover menzionare il fatto che alcuni progetti pensati insieme al professor Girardi, progetti che offrissero una base

---

[77] *Ibidem*, 103-104.

[78] La Dacia era equiparata alla provincia Dacia o "Dacia Traiana" (vide di recente Viola Gheller, *op. cit.*, 49, 50), che, a sua volta, veniva sovrapposta sia al territorio gotico nord-danubiano (Gothia), sia alla Valacchia: *cf. Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo...*, 121, n. 1 (Dacia romana), 173 (?), 187 (Saba "era stato uciso... nel fiume Mousaios a nord del Danubio in Dacia"); *op. cit.*, in *Italia e Romania...*, 159 ("Bretanion, vescovo di Tomis, la cui giurisdizione si estendeva a nord della Scizia e del Danubio in territorio gotico, nella Dacia Traiana"), 162, 163 („Valacchia"), 165 (n. 39), 166 („Gotthia"), 170; *op. cit.*, *C&C*, 1, 2006, 111 ("Bretanion ... la cui giurisdizione episcopale si estendeva a nord-ovest della Scizia e del delta danubiano in territorio gotico, nella Dacia Traiana"); *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 281 = *Saba il Goto: martire di frontiera*, 54 ("Per quanto concerne l'individuazione della regione storica, denominata dalle fonti *Gothia*, essa corrisponderebbe... a regioni dell'attuale Romania, ovvero Moldavia e Bessarabia del sud e nord-est della Muntenia, gravitanti attorno alla zona di Buzău"), 81, n. 49 („al di là del Danubio, nella Gothia"); *op. cit.*, *C&C*, 6/1, 2011, 87 ("Bretanion, vescovo di Tomis, la cui giurisdizione si estendeva a nord della Scizia e del fiume Danubio in territorio gotico, nella Dacia Traiana"), 93 ("Gothia-Dacia"); *op. cit.*, *C&*C, 7/1, 2013, 127: "Bretanion di Tomis, che estende la sua cura pastorale alla sponda settentrionale del Basso Danubio nell'ampia regione della *Gothia*".

[79] Vide Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana*, in particolare 439-444; Nelu Zugravu, *op. cit.*, *passim*; idem, *Regiunea Gurilor Dunării şi Asia Mică în secolele IV-VI*, *Memoria Antiquitatis*, 22, 2001, 439-493.

scientifica molto più solida alla ricerca della storia del cristianesimo danubiano – l'edizione critica del calendario gotico, della *passio Nicetae*, del *Martyres Gothorum Ecclesiae*, della sezione "danubiana" del *Martyrologium Hieronymianum* – attendono ancora di essere realizzati.

Restiamo soddisfatti che l'edizione dell'atto martirale di Saba il Goto e i suoi studi siano entrati nel circuito storiografico rumeno e internazionale dedicato all'investigazione del cristianesimo danubiano nella tarda Antichità[80].

[80] Vide, per esempio, Nelu Zugravu, in *FHDRCh*, 18, 25, 33, 42, 46, 70, 71, 97, 233, 237; idem, *Doi pionieri ai studiului creştinismului din provinciile dunărene – Vasile Pârvan şi Jacques Zeiller: similitudini, divergenţe,* mandata, *C&C*, 14, 2019, 285, 286, 303, 321; Paul Parvis, *op. cit.*, 67, 78, 328, 342; Carla Falluomini, *The Gothic Version of the Gospels and Pauline Epistles. Cultural Background, Transmission and Character*, Berlin-Boston, 2015, 15, 190; Sorin Nemeti, *Costantino, i Goti e la diffusione del cristianesimo a nord del Danubio*, *Ephemeris Dacoromana*, XVII, 2015, 181, 184; Ionuţ Holubeanu, *organizarea bisericească în Scythia şi Moesia secunda în secolele IV-VII*, Bucureşti, 2018, 432. Eppure, la ricezione non è quella desiderata in quanto lavori molto recenti dedicati al dossier del martirio di Saba e alle origini del cristianesimo gotico e daco-romano non menzionano alcun contributo del professor Girardi – *e.g.* Emilian Popescu, *Sfântul Vasile cel Mare şi teritoriul românesc*, in *Învăţământul universitar vocaţional la ceas aniversar – 2010. Studii şi cercetări*, Iaşi, 2010, 41-44; Johan Leemans, *The Martyrdom of Saba the Goth: History, Hagiography and Identity*, in *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, edited by Peter Gemeinhardt and Johan Leemans, Berlin-Boston, 2012, 201-223, in particolare 203, n. 8; Eike Faber, *Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum*, Stuttgart, 2014, 104-125, in particolare 117-125; Viola Gheller, *op. cit.*, 45-64; Andrea Sterk, *op. cit.*, 317-318.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 291-310

IL METODO ECDOTICO DI QUENTIN: GLI *ESSAIS DE CRITIQUE TEXTUELLE (ECDOTIQUE)*

Luca AVELLIS*
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: *ecdotic, Henri Quentin, philology, textual criticism,* stemma codicum.

Abstract: *Henri Quentin, historian and hagiographer, was also the creator of an innovative philological method based on principles of mechanism and objectivity. The first exposition of the method was published in the 1922* Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. *Quentin's method was used under the author's supervision only in two cases: the edition of the* Octateuch *of the* Vulgate *and the commented edition of the* Martyrologium Hieronymianum. *The system has been bitterly contested since its first appearance. Quentin, intimately convinced of the goodness of his philological method, to defend himself from the criticisms received after the publication of the* Mémoire*..., published the* Essais de Critique textuelle (Ecdotique)*, that contain the most complete attempt of formalization of the method by its author. The work had an effect opposite to that sought: the dormant criticism was renewed, and the condemnation of the method was expressed without appeal. The Quentin's method was never affirmed, nevertheless its author could count on admirers, followers and epigones. This contribution traces the debate that took place around the Quentin ecdotic system and the reasons that led to its condemnation from the publication of* Essais *in 1926 to the death of its author in 1935.*

Cuvinte-cheie: *ecdotic, Henri Quentin, filologie, critica textuală,* stemma codicum.

Rezumat: *Henri Quentin, istoric şi hagiograf, a fost, de asemenea, creatorul unei metode filologice inovatoare bazată pe principiile mecanismului şi al obiectivităţii. Prima expunere a metodei a fost publicată în 1922, în* Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. *Metoda lui Quentin a fost utilizată sub supravegherea autorului doar în două cazuri: ediţia* Octateuhului Vulgatei *şi ediţia comentată a lui* Martyrologium Hieronymianum. *Sistemul a fost puternic contestat încă de la prima apariţie. Quentin, intim convins de viabilitatea metodei sale filologice, pentru a se apăra de criticile formulate după publicarea* Mémoire*..., a publicat* Essais de Critique textuelle (Ecdotique)*, care conţine cea mai completă*

* luca.avellis@uniba.it

încercare de formalizare a metodei de către autorul însuşi. Lucrarea a avut un efect opus celei scontat: critica latentă a fost reînnoită, iar condamnarea metodei a fost exprimată fără drept de apel. Metoda lui Quentin nu a fost niciodată susţinută, cu toate acestea, autorul ar putea conta pe admiratori, adepţi şi epigoni. Această contribuţie urmăreşte dezbaterea care a avut loc în jurul sistemului ecdotic al lui Quentin şi motivele care au condus la condamnarea sa de la publicarea scrierii Essais... *în 1926 până la moartea autorului ei în 1935.*

Henri Quentin, divenuto nel 1907 membro della Commissione di Revisione della *Vulgata* e ricevuto l'incarico specifico di attendere all'edizione della *Vulgata* geronimiana, giudicando inadeguati i metodi fino ad allora adottati, ritenne di sviluppare un proprio metodo filologico, che si adattasse alla complessità dell'opera in esame. Il fondamento di questo metodo si basava sui principi di individuare le varianti e non gli errori, l'archetipo e non il testo originale[1]. Un tale cambio di prospettiva, secondo Quentin, doveva portare all'eliminazione dello *iudicium* dell'editore, necessario per individuare l'errore, diversamente dalla variante, che invece si rivela di per se stessa, acriticamente e senza necessità di filtri. Il tutto nella prospettiva di garantire la massima oggettività possibile, perseguendo un metodo quantitativo e non qualitativo. Partendo da questi presupposti, Quentin sviluppò delle regole e delle pratiche che permettessero all'editore di giungere meccanicamente a quella versione del testo che fosse la più vicina possibile all'archetipo. La prima esposizione della *méthode* quentiniana fu presentata dal suo autore nella parte centrale del *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*[2]. Questo testo, privo di una forma e di una intenzione manualistica[3], presentava per la prima volta in modo quasi narrativo il lavoro compiuto dal suo autore per giungere ai principi e ai metodi adottati nella fase preparatoria dell'edizione dell'Ottateuco della Vulgata. Questa prima presentazione della *méthode*, parziale nella sua strutturazione, produsse subito un gran numero di reazioni per lo più negative, diventando presto un caso di studio e argomento di dibattito[4].

---

[1] Cfr. Robert Marichal, *La critique des textes*, in C. Samaran, *L'histoire et ses méthodes*, Paris, 1961, 1247-1366 (1285-1291).

[2] Henri Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. 1re partie: Octateuque*, Paris, 1922 (= *Mémoire*).

[3] A titolo di esempio, si consideri che il volume è pressoché privo di note e bibliografia.

[4] Cfr. Luca Avellis, *Il ruolo di Dom H. Quentin nella filologia del '900*, *VetChr*, 56, 2019, 31-45.

Quentin, intimamente convinto della bontà dei principi della *méthode* e dell'edizione che ne doveva seguire, alla quale attendeva da anni assieme ai confratelli dell'abbazia romana di San Girolamo, invece di rispondere alle molte, diverse e a volte contraddittorie critiche, preferì rivedere l'esposizione del proprio metodo. Pochi mesi prima di dare alle stampe il primo volume dell'*Ottateuco*, pubblica, non previsti, gli *Essais de Critique textuelle*[5]. Come già avvenuto nel *Mémoire*, anche questo testo non si presenta nel suo insieme sotto forma di un manuale organico, ma frutto di un lavoro estemporaneo, che raccoglie materiale eterogeneo, proposto in contesti diversi e in alcuni casi già edito. La parte centrale del volume presenta però il tentativo più compiuto di formalizzazione del metodo da parte del suo autore[6].

La méthode (*ecdotique*)

Il metodo ecdotico si compone, in questa forma rivista, di dodici passaggi[7]. Nell'ordine: 1. collazione dei manoscritti[8]; 2. divisione delle

[5] *Essais de Critique textuelle (Ecdotique)*, Paris, 1926 (= *Essais*). Quentin riteneva che una volta edito il primo volume della *Vulgata* le critiche al suo metodo sarebbero terminate (*Essais*, 59). Gli *Essais* non hanno un andamento sistematico, volti più a controbattere le accuse che erano state mosse al metodo nel *Mémoire*. Dopo il primo capitolo sulle motivazioni che lo avevano portato all'edizione della *Vulgata* (13-40), segue la risposta alle critiche mossegli da Rand (Edward Kennard Rand, *Dom Quentin's memoir on the text of the Vulgate*, *HThR*, 17/3, 1924, 197-264). Dopo una brevissima storia della critica, assente nel *Mémoire*, ribadisce alcuni principi già presentati quali la differenza tra critica dell'originale e critica dell'archetipo, o metodi come il confronto a tre. Il capitolo quarto (97-111) è la riproposizione, parzialmente rielaborata, della risposta che Quentin aveva pubblicato sulla *RBen* del 1924 alle critiche mossegli da de Bruyne e da Burkitt in quel medesimo volume (Francis Crawford Burkitt, *RBen*, 36, 1924, 158-162; Donatien de Bruyne, *RBen*, 36, 1924, 150-158 e 162-164; H. Quentin, *RBen*, 36, 1924, 137-150).

[6] *Essais*, 61-96. Nel titolo del volume, Quentin usò per la prima volta per indicare il proprio metodo, se pure in forma parentetica, il termine *ecdotique*. Questo ha fatto supporre ad alcuni critici (tra i più recenti ad. es. Giovanni Fiesoli, *La genesi del Lachmannismo*, Firenze, 2000, 358) che sia stato lui a coniare il termine. In realtà Quentin si servì di un lemma già proposto alcuni decenni prima da Reinach (Salomon Reinach, *Manuel de philologie classique*, Paris, 1883, 31, 49-52), ma attribuendo al termine un significato differente.

[7] Per non aggravare il testo, rilevo in nota gli aspetti tecnici e pratici delle dodici operazioni del metodo. La numerazione è dello scrivente.

varianti in uniche, rare e multiple[9]; 3. scelta delle varianti caratteristiche[10] a testimone multiplo[11]; 4. costituzione dell'apparato positivo attraverso gruppi caratteristici (ovvero le "variantes aptes")[12]; 5. rea-

[8] *Essais*, 62. Questa operazione deve essere svolta su tutti i testimoni e tutta assieme, nel modo più completo e capillare possibile, poiché non è dato cogliere da principio quali varianti si riveleranno utili all'analisi.

[9] *Essais*, 63; cfr. *Mémoire*, 232-235. La suddivisione quantitativa delle varianti è un'operazione di per sé facile, ma bisognosa di attenzione. Le varianti a testimone unico vanno tenute da parte, tutte le altre è opportuno riportarle in una lista: un semplice elenco delle varianti, incolonnate in ordine di apparizione nel testo, seguite lungo la linea dalle sigle di tutti i manoscritti che le testimoniano. Questa operazione, seppur lunga e meccanica, permette di iniziare a delineare i rapporti tra testimoni e a intuire gruppi di codici, quando non già famiglie. Il concetto di variante rara o multipla è direttamente legato al numero di testimoni che la trasmettono, in relazione al numero totale di testimoni. Al di sotto di 12 manoscritti non ha senso distinguere tra queste due tipologie, per numeri maggiori, tra i 15 e i 20 esemplari, si può considerare multipla la variante riportata da più di 5 testimoni. Superato un certo numero di testimoni la variante cessa di essere tale e diviene testo base.

[10] *Essais*, 64; cfr. *Mémoire*, 232-235. Le varianti multiple sono quelle utili alla classificazione dei manoscritti. Sono previste, come già nel *Mémoire*, una serie di cause di esclusione: perché una variante possa essere utile non deve limitarsi a banali differenze ortografiche o alla cattiva interpretazione di segni diacritici; non deve essere riconducibile a differenze di pronuncia o casi assimilabili; non interessare termini rari che possano aver messo in difficoltà il copista, portato a correggerle per ricondurle a una norma; sono esclusi i nomi propri, compresi i toponimi, poiché ogni copista avrà avuto una sua idea di come scriverli, soprattutto in un contesto come quello biblico, inducendolo a mutare volontariamente il testo indipendentemente dal manoscritto base.

[11] Compiuta questa operazione, il numero di varianti dovrebbe essere sufficiente; se troppo elevato, si rende necessaria una seconda selezione che individui le varianti 'divisive'. A seconda della dimensione del testo in esame sono sufficienti da 20 a 80 "variantes aptes" (per la *Vulgata* il numero complessivo di varianti era 91).

[12] *Essais*, 65; cfr. *Mémoire*, 216 e 227. L'apparato positivo è un elemento fondamentale della *méthode*. Per realizzarlo, si dovranno ordinare in sequenza tutte le forme del testo oggetto di variazione e riportarne in linea con ciascuna i testimoni. Avendo un numero definito di testimoni, una volta segnalati quelli portatori di varianti, i rimanenti possono essere automaticamente collocati nella riga del testo base. Questo implica che una collazione non capillare o incerta, comporta un danno non recuperabile nella resa del testo, a meno di non ricominciare nel dubbio tutto da capo. Quentin suggeriva di ripetere la collazione parziale dei testimoni per fugare ogni rischio; questa operazione non era sempre possibile e per questo l'A. suggerisce di avere sempre sottomano una riproduzione fotografica dei manoscritti, da utilizzare al bisogno (Quentin era uso servirsi di riproduzioni fotografiche di mss., cfr. *Editer les martyrologes: Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance*.

lizzazione delle schede di confronto tra manoscritti[13]; 6. realizzazione delle tavole di concordanza dei manoscritti[14]; 7. delimitazione dei gruppi attraverso le concordanze e le varianti a testimone raro[15]; 8. confronto dei manoscritti a gruppi di tre[16]; 9. confronto dei manoscritti

Présentation, édition et commentaire par Bernard Joassart, Bruxelles, 2009, 80 ep. 29; 123 ep. 64; 126 ep. 67; 127 ep. 68; 164 ep. 102; 178 ep. 114; 179 ep. 117; 200 ep. 142). L'esito di questa operazione sarà un elenco numerato delle varianti secondo l'ordine di occorrenza testuale. Tutte le altre operazioni di analisi del testo prendono avvio dall'elenco così ottenuto.

[13] *Essais*, 67. La realizzazione delle schede di confronto nell'intenzione dell'A. dovrebbe rendere più veloce l'operazione 4 e garantire un risultato più sicuro. Quentin è molto attento nelle sue indicazioni a offrire al lettore una serie di consigli pratici su come effettuare concretamente le operazioni del metodo. Oltre all'uso delle fotografie, descrive come realizzare le schede e come ritagliarle in modo che ogni striscia contenga un testimone con tutte le varianti nel medesimo ordine. Consiglia, ad es., di indicare le diverse varianti di ogni *locus* con un colore diverso che possa renderne immediata alla vista l'individuazione, badando a segnare in un modo peculiare le varianti uniche, per evitare di utilizzarle; o di assicurarsi di aver preso un foglio abbastanza grande e spesso per riportarvi la tabella delle varianti per testimone (quello crescente dell'operazione 4). In questo modo sarà facile confrontare ogni manoscritto con gli altri ponendo fianco a fianco le schede corrispondenti e controllando meccanicamente la presenza o meno del segno di variante.

[14] *Essais*, 70; cfr. *Mémoire*, 227-228. Sulla tavola delle concordanze – che Quentin chiama impropriamente, non trattandosi di moltiplicazioni, "table pythagorique" –, sono riportati alle ordinate e alle ascisse tutti i manoscritti nella medesima sequenza. In ciascuna casella si indica il numero di volte in cui i due testimoni corrispondenti concordano tra loro. Questa tabella risulterà ovviamente speculare rispetto alla diagonale, le cui caselle non riporteranno valori essendo quelle che intercettano il rapporto di ogni testimone con se stesso. Trattandosi di un apparato positivo il numero degli accordi indica anche il valore di prossimità tra i testimoni.

[15] *Essais*, 72. Attraverso l'analisi delle concordanze di ciascun codice con tutti gli altri si possono individuare dei rapporti di prossimità che delimitano gruppi e permettono di intuire la composizione delle famiglie di codici. Si tratta sempre di un'approssimazione che dovrà essere verificata successivamente. In questa attività la variante rara, per sua natura limitata a un piccolo gruppo, è utilizzata come indizio di un rapporto diretto tra testimoni indicando così i possibili componenti di una famiglia. Le varianti multiple, ovvero le caratteristiche, servono quindi a classificare la posizione di un testimone all'interno di una famiglia, ma è la variante rara a delimitare più chiaramente i contorni una famiglia.

[16] *Essais*, 74; cfr. *Mémoire*, 218. Per individuare i rapporti tra testimoni all'interno di una famiglia si deve usare il confronto a tre testimoni per volta: l'individuazione dello 'zero caratteristico', segnala il testimone intermediario. Per l'attività analitica solo lo 'zero caratteristico' è utile all'individuazione di un testimone intermediario; un valore a questi molto prossimo, come può essere 1, è indicatore di un legame tra i testimoni ma non individua l'intermediario. Successivamente Quentin

per gruppi maggiori di tre all'interno della medesima famiglia[17]; 10. stabilimento dello schema genealogico[18]; 11. determinazione di un ca-

mitigherà questo rigore attribuendo anche a valori bassi come 2 o 3 il medesimo significato di zero. Il valore da attribuire allo 'zero caratteristico' muta a seconda del contesto: se si confrontano ad es. tre testimoni di due diverse famiglie, lo zero indicherà il testimone più vicino all'archetipo delle due famiglie. Se si ottengono due zeri, i due manoscritti interessati sono da considerarsi uguali sul piano genealogico. Concettualmente non si distacca da quanto già affermato nel *Mémoire*, ma vi aggiunge alcune notazioni di ordine pratico. Per ottimizzare il lavoro di confronto consiglia di scegliere i testimoni secondo i rapporti di prossimità già indicati dalle concordanze e dalle varianti rare. Per definire il numero di confronti da operare è necessario un semplice calcolo combinatorio che escluda le ripetizioni, poiché nel caso di manoscritti i confronti ABC, BCA, CAB, ACB, BAC e CBA sono formalmente identici. La formula per il calcolo delle permutazioni utili sarà quindi n!/k!(n-k)!, dove n è il numero dei manoscritti e k la lunghezza della sequenza utilizzata (cioè il numero di manoscritti confrontati volta per volta), che in questa fase è sempre pari a 3. Quentin non propone alcuna formula né giustificazione algebrica – desumibile soltanto dai calcoli proposti –, ma si limita a indicare, come del resto in tutte le sue regole, degli esempi pratici. A titolo esplicativo, utilizzando l'impostazione di Quentin, prendendo in esame 8 manoscritti il numero di confronti è di 56, per 10 è di 120, per 20 di 1140. Ovviamente con il crescere del numero di testimoni cresce di molto il numero dei confronti: per i 70 testimoni utilizzati per l'edizione della *Vulgata*, il numero di confronti possibili è di 54.740. Ovviamente una tale sequenza di operazioni non era perseguibile, soprattutto manualmente, rendendo necessario porre dei discrimini, che limitino la quantità di confronti da operare; è per questa ragione che Quentin pone soltanto a questo punto del lavoro analitico il confronto a tre, dopo altre operazioni utili a descrivere una delimitazione del campo di confronto e le permutazioni necessarie: mi riferisco in particolare alle operazioni 7 e 8. Per essere sicuri di aver operato tutti i confronti possibili, Quentin suggerisce un metodo pratico, quello di realizzare una colonna con riportate tutte le possibilità di confronto del primo codice con tutti i rimanenti; poi di fianco una colonna con tutte le possibilità di confronto del secondo codice con tutti i rimanenti, meno quelle dove compare il primo testimone (già presenti nella colonna precedente) e così via fino all'ultima colonna costituita da una sola sequenza con gli ultimi tre codici in confronto tra loro. In questo modo sarà possibile meccanicamente registrare e ordinare tutti i confronti da effettuare. In questo lavoro hanno molta importanza le schede realizzate precedentemente (operazione 5), usate per operare il confronto e ottenere il numero di accordi ponendole di volta in volta una di fianco l'altra.

[17] *Essais*, 79; cfr. *Mémoire*, 228. Il confronto tra più manoscritti alla volta, cioè tra più di tre manoscritti, è utile alla definizione dei rapporti all'interno della stessa famiglia, in particolare per individuare testa e coda di un ramo. In questo caso specifico le possibilità possono essere quattro: accordo totale; accordo con quasi tutti; disaccordo totale; disaccordo con quasi tutti. Questi confronti sono utili ma non dirimenti.

none critico per la scelta delle lezioni da usare nella resa del testo archetipo[19]; 12. conformazione del testo dell'archetipo all'originale[20].

[18] *Essais*, 80; cfr. *Mémoire*, 220-222. Le operazioni svolte fino a questo punto indicano i rapporti tra testimoni, ma non il verso di questi rapporti: solo attraverso la critica interna è possibile individuare il verso. Nel caso in cui il medesimo codice risulti intermediario tra più coppie di testimoni, questo potrebbe suggerire il ruolo di archetipo, primario o secondario, ma si tratta di un caso molto raro, dal momento che la perdita dell'archetipo è quel che rende difficile la classificazione: la presenza dell'archetipo non necessita di giungere a questo punto della classificazione. Quando si ha a che fare con testimoni di più famiglie i rapporti possibili sono: 1) A intermediario tra B (I fam.) e C (II fam.): questo fa di A anche l'archetipo delle famiglie; 2) A B (I fam.) C (II fam.) o 2b) viceversa: bisogna allora prevedere un intermediario *x* perduto (per valutare se si è nel caso 2 o nel caso 2b è utile, scrive Quentin, servirsi dei "fautes communes"!); se A e B hanno un gran numero di errori comuni e le differenze di B non sono spiegabili come correzioni dell'archetipo allora si è nel caso 2, o 2b; se invece le lezioni di A possono spiegare quelle di B e C, allora ci si trova nel caso 1. Bisogna far notare che nel caso 2 e 2b gli accordi tra i due codici, le "variantes aptes", devono essere diversi dagli errori comuni considerati successivamente. In presenza di una tradizione a tre rami, se due di questi sono accomunati da alcuni "fautes communes", oltre ovviamente ad altri accordi, allora si è probabilmente di fronte soltanto a due famiglie, una delle quali suddivisa in due sottofamiglie derivanti da un archetipo comune perduto. Se i "fautes communes" sono presenti in tutti e tre i rami della tradizione, allora si hanno le tre famiglie risalenti tutte a un medesimo archetipo comune.

[19] *Essais*, 90. Stabilito con le operazioni precedenti lo *schéma*, le lezioni per la restituzione del testo vanno ricercate nella parte alta dello stemma: dieci o anche cento manoscritti nella parte inferiore, scrive Quentin, non possono avere lo stesso peso di uno o due più prossimi all'archetipo. È forse una risposta a quanti lo avevano accusato di aver ottenuto il testo archetipo della *Vulgata* semplicemente tramite il confronto dei tre manoscritti ritenuti archetipi delle tre famiglie. Il valore dei testimoni presenti nella parte bassa dello stemma resta inferiore. L'eccezione può essere costituita da un testimone risultante da una contaminazione con un ramo perduto, poiché in questo caso potrebbe essere affetto da *loci* dell'archetipo non altrimenti tramandati. Nella pratica: 1) se si possiede l'archetipo, sarà questo il testo base da seguire; 2) se non si possiede l'archetipo ma la tradizione è a un ramo si può seguire un codice 'privilegiato' correggendo il testo base sulla base dei testimoni più prossimi (è necessario però il giudizio dell'editore); 3) se la tradizione è bipartita, uno dei due rami è testimone dell'archetipo, ma la scelta può avvenire solo per congetture, poiché non si possono stabilire famiglie migliori di altre; 4) nel caso in cui la tradizione si divida in tre o più rami (il caso fortuito della *Vulgata*), il testo dell'archetipo va ricercato nell'accordo di due o più rami; 5) se la tradizione si divide in due rami, uno dei quali a sua volta bipartito, in mancanza sia dell'archetipo primario (*X*), che dell'archetipo secondario (*Y*), l'accordo dei testimoni del secondo ramo tra loro daranno il testo dell'archetipo secondario perduto *Y* e questo testo ha lo stesso valore dei testimoni dell'altra famiglia non ripartita (B+C=*Y*; A=BC=*Y*),

Quale fosse il giudizio di Quentin sullo stato di sistematizzazione delle norme del proprio metodo lo dichiara il titolo che egli attribuisce a questo capitolo: *esquisse d'une méthode*, bozza di un metodo. In effetti, per quanto difeso con forza, egli non doveva essere certo dell'esito raggiunto. Lo si comprende, tra l'altro, dalle affermazioni sulla non necessità di alcune delle operazioni presentate, o parti di esse, per il buon esito dell'edizione; oppure dalle avvertenze che alcune operazioni non fossero perseguibili, o addirittura dannose, in determinate condizioni più o meno sfavorevoli[21]. Alcune operazioni paiono ripetersi, quasi ridondanti e sono descritte come se l'editore potesse giungere alla definizione dei rapporti tra manoscritti soltanto attraverso una lunga sequenza di avvicinamenti progressivi e di conferme terze. Il dover accettare, dopo averlo escluso per postulato, il giudizio dell'editore e il servirsi dei "fautes communes" sono altri indizi della difficoltà di formattazione del proprio metodo secondo i propri principi e delle incertezze nella sua applicazione.

Diversamente da quanto affermato dalla critica a lui contemporanea, che si concentrò sul confronto a tre dei manoscritti[22], sull'eli-

---

ma è sufficiente anche l'accordo tra il testo base della prima famiglia e un testimone della seconda (per A=B o A=C, allora *X*) come per una tradizione a tre famiglie; 6) nel caso di ibridazione tra rami, soprattutto se di uno dei rami non è sopravvissuto un altro testimone, la soluzione è molto complessa. In quest'ultimo caso anche testimoni tardi della tradizione possono portare la lezione originale e annullare così il valore del lavoro svolto per la costituzione dello schema genealogico.

[20] *Essais*, 95. Il testo risultato delle operazioni precedenti non è comunque immune da mende, sicché l'ultima operazione è il tentativo di ristabilimento del testo originale emendandolo per congetture. Le congetture in quanto tali vanno sempre segnalate e il testo base riportato in apparato. La parte relativa alla classificazione dei testimoni, che occupa i primi dieci punti, secondo Quentin può essere effettuata sull'intero testo o, per opere molto estese, su una o più sezioni significative di queste: *Essais*, 61.

[21] Quentin privilegiava, tra le attività di edizione, la classificazione dei manoscritti. Riteneva, coerentemente con i propri principi, che l'edizione una volta individuato uno *schéma* corretto ne seguisse quasi automaticamente. Egli considerava l'opera di conformazione al presupposto originale alquanto pericolosa, dubitando fosse lecito lavorare alla ricostruzione del testo e pertanto fu sempre molto conservativo. Era preferibile salvare l'archetipo individuato, intervenendo soltanto nei veri guasti (attraverso gli strumenti della critica, della paleografia etc.) così da non incorrere nel rischio, comune tra gli editori, di sostituirsi all'autore antico e di produrre un testo di fatto inesistente; cfr. *Essais*, 52.

[22] Cfr. Luca Avellis, *op. cit.*, 38. Quentin individua correttamente in tre il numero minimo di elementi per un confronto significativo, poiché la catena più

minazione dello *iudicium* e sulle altre regole 'matematiche', in questa fase del suo lavoro, Quentin considerava la parte più importante e innovativa del proprio metodo la divisione delle varianti in tre ordini (uniche, rare, multiple)[23]. Rivendicava altresì l'uso dell'apparato positivo e l'assenza della nozione di errore, in difesa di quello di forme rivali o "variantes aptes", ribadendo il distacco concettuale tra originale e archetipo, solo obiettivo perseguibile, e rinnegando la ricerca degli errori come fatale al buon esito della classificazione dei manoscritti[24]. Rispetto alle idee del *Mémoire,* negli *Essais* la *méthode* è meglio strutturata, pur con le incertezze dovute alla estemporaneità di alcuni interventi e alla mancanza di sistematicità della trattazione. Quentin pose invece poco rilievo su quello che sarà il maggior merito che verrà riconosciuto alle sue idee dalla critica successiva, il vero principio innovatore, quello cioè di non cercare nella catalogazione dei manoscritti un verso allo stemma se non alla fine di tutti i confronti[25]. Si tratta del-

piccola è quella costituita da due estremità e un intermedio. Un confronto a due sarebbe inutile, dal momento che due elementi possono essere collegati soltanto in un modo e due versi non rivelando nulla di significativo, mentre con un numero maggiore di tre il processo diverrebbe molto più complicato per l'elevato numero di combinazioni. Per avere un'idea del mutamento di rapporto con l'aumento del numero di manoscritti analizzati contemporaneamente, aumentando di una sola unità questo numero (k nella formula, cfr. nota 16) con 20 testimoni si passerebbe da 1140 a 4845 confronti necessari, e per i 70 testimoni della *Vulgata* si passerebbe dai 54.740 confronti a ben 916.895! È per questo che Quentin limita ai soli testimoni di una famiglia il confronto a più di tre codici (operazione 9). Purtroppo, Quentin non offre una spiegazione tecnica a questa sua scelta e si limita, come molti suoi detrattori, a una battuta (*Essais*, 44-45): "un mathématicien expliquerait sans doute facilement pourquoi le groupe de trois est mieux adapté à notre genre de recherches, mais est-il bien besoin de parler ici de mathématiques?". Cfr. Mário De Pinna, Fábio A. Bockmann, René Zaragueta i Bagils*, Unrooted trees discovered independently in philology and phylogenetics: a remarkable case of methodological convergence*, *Systematics and Biodiversity*, 14/4, 2016, 321.

[23] *Essais*, 98.

[24] Che era quanto imputava alla *méthode des fautes communes* (prev. di Lachmann). In un altro passo parla addirittura della *tyrannie des "fautes communes"*, *Essais*, 163. Nella riproposizione dell'intervento in difesa del metodo pubblicato sulla *RBen* del 1924, che occupa parzialmente modificato le pagine 97-101 degli *Essais*, si può notare un intervento sul testo piccolo ma molto significativo a pagina 100: lì dove nella prima versione Quentin scrive *la méthode de Lachmann* (*RBen*, 36, 1924, 139) negli *Essais* diventa, in modo certamente più corretto, *la méthode des fautes communes*.

[25] In *Essais*, 50 esprime chiaramente rispetto al *Mémoire* il concetto di albero senza radice: egli scrive, infatti, che il processo ricostruisce il rapporto tra i te-

l'approccio che oggi nella scienza filologica viene indicato, con un termine mutuato dalla filogenetica, *unrooted tree*[26].

I giudizi sulla méthode

Come già per il *Mémoire*, anche gli *Essais* attirarono critiche antiche e nuove – tra le poche eccezioni Felix Grat[27] e Johann Peter Kirsch[28] –, alle quali si sommarono gli interventi sul primo volume della *Vulgata*, pubblicato nello stesso 1926, pochi mesi dopo gli *Essais*. Le idee sul lavoro quentiniano espresse da Marouzeau[29], Tobac[30],

stimoni e non la direzione (*le sens*) genealogica; in un altro passo (*Essais*, 81) ribadisce che *'notre méthode est apte à rechercher les intermédiaires [...] elle ne montre pas dans quelle direction se portent les termes extrêmes de la comparaison'*.

[26] M. De Pinna, F. A. Bockmann, R. Zaragueta i Bagils, op. cit., 319.

[27] Felix Grat (*BAGB*, 13, 1926, 29-39) fu un quentiniano della prima ora (*disciple direct de Dom Quentin* ricorderà Marouzeau), citato negli *Essais* (165 ss.) per il proprio lavoro su Tacito, prima edizione in assoluto realizzata seguendo la *méthode*. Cfr. L.-A. Costans, *REL*, 4, 1926, 259-264. Quest'ultimo, volendo elogiare le risultanze di Grat, giudica positivamente anche la *méthode* quentiniana presentata come 'rigorosa' e 'oggettiva'. De Bruyne coerentemente attaccherà anche questa edizione di Tacito di Grat: ritenuta inutile, ma non dannosa poiché neutralizzata dalle numerose edizioni, migliori di questa, già disponibili.

[28] Johann Peter Kirsch, *RQA*, 34, 1926, 248-249.

[29] Jules Marouzeau, *La critique des textes: L. Havet et Dom Quentin*, *REL*, 4, 1926, 255-259. Per Marouzeau l'applicazione della *méthode* è lontana dall'esser facile, come invece scriverà Grat paragonando l'applicazione della *règle* a un gioco da bambini: le pagine e pagine di tabelle e conti presentati da Quentin lo dimostrerebbero. Vero obiettivo dell'intervento di Marouzeau, non è quello di smontare la validità della *méthode*, ma di dimostrare che Quentin non ha fatto altro che formalizzare quanto già scritto da Havet: archetipo (*Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris, 1911, 17-18); intermediari (*ibidem*, 113); eliminazione delle varianti suscettibili di accidenti fortuiti (*ibidem*, 1614-1615); apparato positivo (*Règles pour éditions critiques*, 1924; sebbene in questo caso Havet si limiti a prescrivere la menzione di tutte le forme non adottate, che resta un apparato negativo). Del confronto a tre, non trovando riferimenti precedenti, afferma sia un obbligo cui si è condotti dagli elementi della tradizione (*sic!*). La sostituzione dei "fautes comune" con le "variantes aptes" è invece una distinzione più apparente che reale: Havet (*Manuel* op. cit., 1599) scriveva, infatti, non di errori ma di *innovations*. Per Marouzeau l'oggettività quentiniana è illusoria: in assenza di una critica preliminare sarebbe certo impossibile condurre una distinzione tra forme del testo in varianti, innovazioni ed errori. La *méthode* tende invece a semplificare i rapporti tra testimoni – vi paventa già il rischio di meccanicismo –, forse adatta a un testo come la *Vulgata* – quindi in opposizione al giudizio di de Bruyne –, per il quale la quantità di testimoni permette di poter trovare nell'ampia discendenza un ordine,

Vaccari[31], de Bruyne[32] – tutti costoro erano già intervenuti sul *Mémoire* – si possono riassumere nell'affermazione che: quando l'edizione prodotta secondo la *méthode* presenta una lezione buona, questo avviene per merito della bontà del codice preso in esame e non per merito dell'autore, né della *méthode*, la cui regola di ferro[33] porta frequentemente a ignorare ottime lezioni. Paul Collomp è forse il primo, nel 1926[34], a tentare un recupero del metodo quentiniano in-

ma in tradizioni esigue, i cui testimoni sono distanti per luogo e tempo, questo sistema non può essere adeguato. La *méthode* è però da questi giudicato un buon metodo, ma non può essere 'il' metodo, cioè un sistema valido per ogni edizione in qualunque condizione, anticipando in qualche modo la struttura eclettica che sarà proposta di lì a breve da Paul Collomp. Cfr. *infra*.

[30] Édouard Tobac, *RHE*, 22/4, 1926, 927-928. Tobac (*RHE*, 20/1, 1924, 80-84) aveva già giudicato la *méthode* troppo semplicistica e meccanica, inadatta a soddisfare le richieste della critica biblica (ovvero l'opposto di quanto afferma Marouzeu, cfr. n. 29); anche per costui l'applicazione della *règle* portava frequentemente a cattive lezioni, relegando le buone nell'apparato secondario.

[31] Alberto Vaccari, *Biblica*, 7, 1926, 447-455. Vaccari giudicava che metodologicamente la distinzione delle varianti in lezioni adatte e non adatte potesse patire eccezioni: basarsi sui soli accordi tra testimoni senza tenere conto dei disaccordi era suscettibile di dare seguito a inesatte valutazioni dei gruppi tra loro. Anche per Vaccari la *règle* spinge a volte l'editore a ignorare ottime lezioni, perché non giustificabili con il metodo o a introdurne di cattive perché così il metodo tirannicamente imponeva.

[32] Donatien de Bruyne, *RBen*, 29, 1927, [222]*-[231]*. De Bruyne, probabilmente il critico quentiniano più costante, nota come la *règle* non sia stata applicata rigorosamente; Quentin aveva ammesso l'uso della critica nel caso di piccoli errori, in numero ridotto e pertinenti all'archetipo. Nell'edizione della Vulgata, si era però ritrovato a correggere molti errori che certamente non appartenevano all'archetipo. Rileva una dozzina di casi nei quali la lezione prescelta non era ricostruibile attraverso la regola. Tutto questo dimostrerebbe che la regola di ferro non conserva la lezione migliore in ogni caso e spesso restituisce il testo meno buono.

[33] Sulla *règle de fer*, cfr. Luca Avellis, *op. cit.*

[34] Paul Collomp, *Initiation et Méthodes*, *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 5, 1926, 267-274. Per Collomp l'originalità della *méthode* consisterebbe nel procedimento di costituzione dello *schéma*, fondato su un calcolo delle probabilità estremamente semplice e non attaccabile. Il papirologo ammette di non comprendere bene lo svolgimento della suddivisione delle varianti in rare e multiple, ma la ritiene comunque una scelta legittima. Il giudizio complessivo è positivo, pur notando come, diversamente da quanto affermato negli *Essais* (36 e 128), Quentin si fosse servito degli errori comuni: cfr. *Mémoire*, 488 e *Essais*, 106. Collomp nutre anche dei dubbi: la *méthode* non permette che si possa verificare uno zero nel caso di contaminazioni. Il timore di Collomp è allora che possa verificarsi anche il caso inverso: che in caso di tradizioni interpolate la *méthode* indichi un falso

tegrandolo in una cornice più ampia[35]. Con l'edizione della *Vulgata*[36], il numero di giudizi positivi su Quentin, il metodo e l'edizione stessa però crebbe: si possono annoverare quelli di van Moe[37], Rahlfs[38], Fliche[39], Fournier[40], ai quali si affiancano interventi di minore portata,

intermediario. In assenza di testi già editi secondo le norme quentiniane, come altri prima di lui, Collomp mette alla prova l'esempio fittizio creato dallo stesso Quentin partendo da un testo di Floro (*Mémoire*, 213-230). Egli dimostra che, disponendo soltanto dei quattro testimoni interpolati (XMNP), sarebbe pressoché impossibile individuare le lezioni archetipe che il solo testimone X porta con sé. Questa dimostrazione tecnica costituisce la parte più innovativa dell'intervento di Collomp sul sistema quentiniano, ma ciò non comporta da parte dell'A. un abbandono del metodo. Egli suggerisce invece che il procedimento vada strutturato con più metodi in sinergia tra loro: il modo più sicuro per procedere nella restituzione di un testo consiste in un uso combinato dei tre metodi di Lachmann, Clark e Quentin. Questi tre metodi, basati su presupposti differenti, portano nel caso di un eventuale accordo a una certezza nella tradizione, ma solo in una tradizione non interpolata. È una limitazione notevole che affligge non soltanto la *méthode*, ma tutti i metodi presi in considerazione. In caso di interpolazione, scrive Collomp, poiché non esiste la scienza dell'arbitrio, né quella del gusto o della soggettività e, in mancanza della scoperta di un metodo *a priori* valido (pressoché impossibile), questa resta una "pauvre petite science conjecturale" (*op. cit.*, 274).

[35] Sul rapporto tra Collomp e Quentin (e Maas e Pasquali) cfr. Luca Avellis, *Il Nachtrag della prima Textkritik: Maas, Quentin, Collomp (e Pasquali)*, *InvLuc*, 41, 2019, 19-28. Successivamente alla pubblicazione della *Critique des textes* (Paris 1931), il legame concettuale tra Collomp e Quentin divenne così stretto che quando gli studiosi inizieranno a occuparsi del metodo combinato da questi esposto, finiranno per ridiscutere sistematicamente il metodo quentiniano: cfr. Frederich William Hall, *CR*, 46/3, 1932, 141-142: per Hall, la *méthode* può avere anche una sua utilità all'interno di una tradizione ampia come quella della *Vulgata*, ma non nella tradizione della maggior parte dei testi latini o greci.

[36] *Biblia Sacra Iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum Fidem. Librum Genesis ex interpretatione sancti Hieronymi: cum prologis variisque capitulorum seriebus adiectis prolegomenis, recensuit Henricus Quentin*, Roma 1926.

[37] Emile-Aurèle Van Moé, *Le Moyen âge: Bulletin mensuel d'histoire et de philologie*, 28, 1927, 221-225. Scrive enfaticamente di un '*pas immense*' nella critica del testo.

[38] Alfred Rahlfs, *GGA*, 189, 1927, 148-152.

[39] Augustin Fliche, *REA*, 30/3, 1928, 254-255. Per Fliche nel lavoro di edizione non si può che perseguire l'archetipo, poiché diversamente si lascia troppa libertà alla fantasia degli editori. Partendo da questa premessa afferma che la parte più innovativa della *méthode* sarebbe la ricerca dell'archetipo. Il metodo, concettualmente compiuto, deve per Fliche essere affinato, reso meno matematico e meno assoluto, per meglio adattarsi alle contingenze delle diverse tradizioni.

[40] Pierre-François Fournier, *Polybiblion*, 178, 1930, 100.

meno interessati alla *méthode*, come quelli di D'Ales[41] e Loisy[42]. È in questo contesto che viene pubblicata la risposta di Bédier alle critiche molto dure mossegli apertamente da Quentin[43]. Difendendo il concetto di *bon manuscrit*, Bédier era contrario tanto al metodo lachmanniano quanto a quello quentiniano. Considerava quest'ultimo un lachmanniano in chiave meccanica e complicata, la cui unica differenza era l'aver sostituito il concetto di errore con quello di variante. Bédier riteneva che l'editore dovesse mediare tra gli spiriti differenti delle anime

[41] Adhémar d'Alès, *REG*, 40, 1927, 458.

[42] Alfred Loisy, *Revue critique d'histoire et de littérature*, 61, 1927, 412-413. A cui va aggiunto quello di P.D. [non mi è dato di riconoscerne l'autore], *RBi*, 36, 1927, 313-315.

[43] Joseph Bédier, *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre: Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes*, *Romania*, 54, 1928, 161-198 e 321-356. Il rapporto tra i due studiosi meriterebbe un contributo specifico, qui mi limito a punteggiare i tratti più direttamente legati al tema in oggetto. Quentin (*Mémoire*, ix, e *Essais*, 27), aveva indirizzato giudizi brevi e taglienti alle idee critiche esposte da Bédier e un intero capitolo degli *Essais* (147-164) è dedicato a contraddire le risultanze della edizione di Bédier del *Lai de l'Ombre*, producendo egli stesso una edizione dell'opera seguendo il proprio metodo. Nel confronto tra il proprio testo e l'esito dell'altro il benedettino di Solesmes giudica il metodo da questi adottato come un dannoso scetticismo, quasi un dilettantismo. Il filologo francese, rispondendo alle dure critiche, preferisce riassumere con tono estremamente mite i rapporti intercorsi con Quentin e anche affrontando il capitolo dedicato al *Lai*, Bédier preferisce all'esprimere giudizi dimostrare l'incompiutezza della *méthode*: lo stemma del *Lai* prodotto da Quentin su uno stralcio di cento versi risulta infatti non corretto. Bédier si limita ad estendere le relazioni individuate da questo, su porzioni più ampie del testo. Il risultato è che i rapporti tra codici individuati da Quentin non corrispondono più. Le varianti, dunque, diversamente da quanto consigliato da Quentin, non possono essere scelte in porzioni di testo, ma sempre e comunque in tutto il testo, pena una falsificazione dei rapporti tra testimoni. Il risultato diversamente risulterebbe dettato dal caso in rapporto alla porzione di testo presa in esame. La tradizione del *Lai* era composta da soli sette testimoni, due coppie dei quali di fatto identici tra loro, facendo così scendere il numero a cinque testimoni effettivi. Una tradizione apparentemente semplice e banale aveva invece prodotto più versioni differenti, tutte possibili edizioni della stessa opera, antagoniste tra loro. Bédier ritenne di aver dimostrato l'incompiutezza della *méthode* (ma anche degli altri metodi), ma, precisava, limitatamente a un testo romanzo francese. Non ritenne infatti di poter estendere a tutte le tradizioni gli esiti negativi riscontrati nell'edizione quentiniana del *Lai*: probabilmente non voleva inficiare gli esiti dell'edizione della *Vulgata*. Come Collomp, Bédier sembrò per un breve periodo anche contemplare una concorrenza tra metodi diversi, come quello di Lachmann, per ottenere risultati migliori, per poi concludere, all'opposto di Collomp, che gli editori hanno un solo grande strumento: il gusto.

editoriali, da quella innovativa a quella più conservativa, concedendo al copista e quindi al testo da questo prodotto la massima considerazione. Per farlo si doveva semplicemente stampare il testo così come appare, intervenendo soltanto in casi estremi e segnalando in apparato ogni congettura. Proprio quel metodo, insiste Bédier, che Quentin reputa estremamente nocivo per la critica testuale, e che invece egli considera il più attento a non 'danneggiare' il testo. Sulla linea di Bédier si posero Coculescu[44] e, parzialmente, von Harnack[45]. Quest'ultimo, leggendo l'edizione della *Vulgata*, aveva mutato il giudizio complessivamente positivo espresso pochi anni prima alla lettura del *Mémoire*[46]. La visione filologica di von Harnack è improntata allo storicismo: lamenta quindi l'assenza di riferimenti alle tradizioni occidentali e orientali confluite nella *Vulgata*, ai testi patristici, alla *Vetus*. Non condivide un testo prodotto dal solo confronto dei tre manoscritti principali e, pur ammettendo teoricamente che questi siano i testimoni migliori e più prossimi all'archetipo, che la *règle* sia soddisfacente, che

[44] Piu-Şerban Coculescu, *Sur les méthodes de critique textuelle du type Lachmann-Quentin*, *Grai şi suflet. Revista Institutului de Filologie şi Folklor*, 4/1, 1928, 97-107. Coculescu, come P. Maas e W.W. Greg, fu un umanista con una formazione scientifico-matematica. Considerava la *méthode* una forma neolachmanniana, sovrapponendo gli errori comuni alle varianti. Secondo l'a. ogni metodo filologico individua uno o più stemmi tra migliaia di possibilità, ma tale risultato non è un elemento positivo. La tradizione di ciascun testo è stata, infatti, un fenomeno 'reale' e non teorico e questo implica che di ciascun testo è esistito un solo stemma, una sola trasmissione del testo, oggetto cui dovrebbe tendere qualunque metodo. Il modello lachmanniano ha un principio soggettivo, poiché 'sceglie' gli errori comuni, allo stesso modo fa la *méthode*, che sceglie le varianti (per Coculescu varianti ed errori comuni coincidono). Questo stadio redazionale andrebbe successivamente corretto attraverso una fase oggettiva cioè la verifica della *schéma* ottenuto. L'assenza di questa verifica, nella *méthode* come in altri sistemi, fa sì che stemmi anche verosimili vengano presi per veri, ma l'edizione prodotta su qualunque di questi stemmi sarà necessariamente falsa, poiché lontana dall'unica vera tradizione del testo. Purtroppo, già su un numero molto ridotto di testimoni gli stemmi possibili sono molteplici, alcuni dei quali teoricamente soddisfacenti, ma ugualmente falsi. Stemmi a due o tre rami, per di più, permettono agli editori un margine ulteriore di soggettività, come già indicato da Bédier. Quentin muta originale in archetipo, errori comuni in varianti, ma quel che resta per Coculescu è un metodo lachmanniano, con il solo vantaggio di limitare 'matematicamente' il numero di schemi possibili, senza per questo giungere a risultati sufficienti a giustificarne l'uso. Cfr. Pius Servien (pseudonimo acquisito da Coculesco in Francia), *Mathématiques et humanisme*, Paris, 1942, 52-64.

[45] Adolf von Harnack, *DLZ*, 48, 1927, 1-6.

[46] Adolf von Harnack, *DLZ*, 45, 1924, 190-192.

sia possibile dare a una lezione un valore matematicamente maggiore di altre (e a ciascuna di queste concessioni, scrive Harnack, si dovrebbe porre un punto interrogativo), nonostante tutto, l'editore rimane un critico e non può essere assolto dalle proprie scelte, come invece sembra volere fare Quentin. Pur non essendo entrato nel merito del metodo quentiniano, questo di Harnack è forse il giudizio più penetrante del vero fine della *méthode* tra quelli proposti.

Con Collomp e Coculesco, lo scenario del confronto si era ampliato dall'analisi della tradizione della *méthode* o della *Vulgata* alla natura della critica del testo. I principi generali messi alla prova dalla sperimentazione quentiniana avevano obbligato critici e studiosi di filologia a indagare la natura del fare filologico in sé, innescando un nuovo fervore di studi sulla metodologia paragonabile a quello di venti anni prima. A questo livello della discussione, oltre al volume di Collomp del '31, si collocano i contributi di Shepard[47], Peeters[48], nuovamente Marouzeau[49] e un anno più tardi di Dain[50]. Secondo Shepard la colpa primigenia di Lachmann (e con lui di Gaston Paris) era stata quella di non aver definito cosa fosse un errore comune. Lo studioso americano riteneva si dovesse essere più che certi della natura di una lingua per poter decidere insindacabilmente se una deviazione dal comune sentire potesse essere interpretata come un errore e non piuttosto come una forma rara, ma del tutto corretta e disponibile nell'originale. Questa premessa postulava una conoscenza sempre più compiuta della lingua, che, essendo uno stato per definizione perfettibile,

---

[47] William P. Shepard, *Recent theories of textual criticism*, *Modern Philology*, 28, 1930, 129-141.

[48] Félix Peeters, *Les différents systèmes de classement des manuscrits*, *RUB*, 3-4, 1931, 465-485. È una rassegna dello stato degli studi e degli strumenti filologici dal '26 al '31.

[49] Jules Marouzeau, *La critique des textes di Collomp*, *REL*, 9, 1931, 379-382. Breve saggio sulla critica del testo da Bédier a Collomp passando per Quentin; ritornato dopo tredici anni a discutere le idee quentiniane, l'A. si limita a semplificare l'impostazione originaria e a ribadire la connessione tra i principi della *méthode* e quelli esposti da Havet.

[50] Alphonse Dain, *Edition des textes classiques. Théories et méthodes*, Congrès de Nîmes 30 mars-2 avril 1932, Paris, 1932, 61-92. Questo testo di Dain è una rassegna dello stato della critica del testo. Forse anche per questo motivo vi è un notevole distacco nella presentazione delle teorie. Rivolto alla *méthode* scrive "elle mérite mieux que la manière légère ou sarcastique dont on l'a parfois traitée" che contraddittoriamente è proprio la maniera che Dain adotterà di lì a pochi anni nel volume *Les Manuscrits*.

non avrebbe mai potuto essere raggiunto, rendendo nella realtà impossibile giungere all'individuazione indiscussa della natura erronea di una forma tradita. Semplificando, non si sarebbe mai potuta avere una cognizione della lingua così compiuta da possedere la certezza della natura di un errore. Per questo egli vedeva nella *méthode* una importante novità. Positivo verso l'abbandono della ricerca dell'originale a favore dell'archetipo, come dell'errore a favore della variante[51], Shepard decise di testare i metodi di Greg e di Quentin, reputandoli affini e confrontandoli quando possibile con quello di Lachmann[52]. Si servì per provare la propria analisi di testi francesi medievali. In due casi da lui condotti su testi inediti, entrambi i metodi diedero esiti molto diversi e soprattutto difficilmente accettabili come testo archetipo da utilizzare per l'edizione. Decise allora di testare i metodi su opere già edite, sulle quali era stata condotta una analisi profonda che potesse servire così da pietra di paragone. Anche in questo caso, la *méthode* risultò il sistema i cui risultati erano meno attendibili. Tanto seguendo Greg quanto rispettando Quentin, gli fu nuovamente impossibile ottenere un esito adeguato e lo stemma restò vuoto. Eppure, a fronte di simili risultati, Shepard non escluse di aver potuto commettere errori e inesattezze, che potessero aver adulterato gli esiti e, pertanto, non ritenne di pronunciare una sentenza definitiva sulla *méthode*. Al termine del contributo, egli anzi amplia l'orizzonte del proprio intervento, poiché il fare filologico – scrive – non è che una piccola parte di un problema più ampio: se cioè esista una legge che governa l'agire umano, se esista una norma meccanica che descriva la condotta umana in ogni suo aspetto. Shepard – nonostante il *Behaviorism* e la *Gestaltpsychology*, sottolinea – è convinto di no, ma non può escludere che in futuro, come per la chimica, si trovino delle formule per la filologia. Semplicemente esclude che Lachmann, Quentin o Greg le abbiano già trovate. È interessante notare questa linea di filiazione quasi diretta che secondo Shepard partendo da Lachmann portava a Quentin e Greg, i quali da parte loro non si consideravano af-

[51] Sebbene l'A. ammetta di non aver compreso pienamente questo punto, attribuendo la difficoltà alla propria formazione di filologo romanzo.

[52] Non considera il metodo di Bédier, in quanto a suo giudizio non si tratta di un metodo nuovo, ma di un ritorno al metodo rinascimentale, per cui la ricostruzione di un testo non è una scienza ma un'arte che richiede gusto, tatto e capacità personali.

fatto lachmanniani[53]. Similmente Peeters[54], seguace in linea di massima del pensiero di Marouzeau, considerava Clark, Greg – al netto di parentesi e formule algebriche –, Bédier – epurato dell'idea degli stemmi bifidi –, lo stesso Quentin e anche Paul Maas, tutti dei lachmanniani. Il limite principale di Quentin, nelle considerazioni di Peeters, consisteva nell'eliminazione della possibilità di rami estinti della tradizione come di testimoni perduti che potrebbero aver lasciato una qualche traccia nei testi sopravvissuti. Stigmatizzava la contraddizione per cui i principi della *régle* debbano spesso essere addolciti, resi malleabili per giungere a una soluzione adeguata, divenendo proprio quella 'regola di piombo', sarcasticamente indicata da Bédier[55]. In linea con quest'ultimo arrivò ad ammettere che per i testi più complicati la soluzione migliore fosse quella del codice unico. Peeters non riteneva il metodo di Quentin una scienza della critica del testo, tutti i calcoli, le operazioni e le strutture del metodo si riducevano a una attitudine scientifica, dimentica di tutte le sfumature che dovrebbero accompagnare lo spirito critico. Dain – che di lì a pochi anni scriverà un giudizio impietoso su un Quentin oramai morto[56] – riassunse molte delle

---

[53] Quentin è stato indicato in chiave filolachmanniana anche da Bédier e Coculesco, che definì la *méthode* quentiniana una *méthode de Lachmann améliorée*. Il benedettino si considerava e si professava al contrario un antilachmanniano: cfr. F. Grat, *BAGB*, 13, 1926, 32.

[54] Félix Peeters, *op. cit.*

[55] Joseph Bédier, *op. cit.*, 174-175.

[56] *Le Manuscrits*, Paris, 1949, 162-164. In questo volume a differenza dell'intervento del '32, Dain esprime una condanna totale della *méthode* e paventa la possibilità che "giovani ricercatori" possano diventarne epigoni. Quentin è affrontato nella sezione intitolata *la grande illusion* (a partire dall'edizione del '65 il termine verrà sostituito da *bruit*, cioè l'illusione è diventata un tonfo, un gran rumore): similmente a quanto fece Quentin con Bédier, egli, dopo una rapida descrizione delle qualità personali del benedettino e della comunità che sotto la sua guida operava nell'abbazia di san Girolamo a Roma, demolisce con sarcasmo il "metodo impropriamente detto di Quentin" (fa il verso al "metodo impropriamente detto di Lachmann", ma non intendendo che la *méthode* sia erroneamente attribuita a Quentin, bensì che sia errato considerarla un metodo). Ammetteva una certa utilità nel lavoro iniziale di sgrossamento della classificazione dei testimoni, per poi esclamare subito dopo "on a même vu la méthode quentinienne appliquée à des classements d'édition imprimées!" (ma non è dato comprendere a quale testo si riferisca, se alla *Vulgata*, al Martirologio, al Tacito di Grat o altro). L'invettiva, non supportata da alcuna argomentazione tecnica, termina con un addio a Quentin (morto oramai da una quindicina d'anni) e alla sua regola di ferro. Nell'edizione del 1965 (per questa sezione identica alla successiva del 1975) Dain elimina alcuni riferi-

critiche elaborate in precedenza (ad es. la derivazione dei principi da autori precedenti, oppure il servirsi dello *iudicium* dell'editore rifiutato per principio) e attribuì a Quentin soltanto l'approccio matematico, meglio meccanico, delle operazioni, giudicato comunque negativamente. Di per sé stessa tale attitudine scientifica non sarebbe una innovazione di poco conto, ma la *méthode* gli appare, nonostante la difesa di Félix Grat, inutilmente complicata.

Conclusione

Come si desume da questa rassegna, nondimeno parziale[57], dopo il *Mémoire*, anche con la pubblicazione degli *Essais*, il giudizio complessivo sulla *méthode* fu senza appello. Nessuno di quanti intervennero nel dibattito provò a considerare l'idea quentiniana effettivamente percorribile. L'idea di automatizzare il processo di costruzione dello stemma, di sottrarre l'editore alla propria responsabilità di artefice, una latente diffidenza verso la commistione tra scienze letterarie e matematiche, furono solo alcuni degli scogli sui quali la *méthode* si arenò. Nei dieci anni che intercorrono dalla pubblicazione degli *Essais* alla sua morte a 62 anni nel 1935, Quentin non ritenne di porre mano o anche solo di pronunciarsi pubblicamente sullo stato della

menti iniziali alle regole del metodo, ma aggiunge un paragrafo sugli epigoni di Quentin che nel frattempo si erano palesati: Cowell, Greeven, Greg, Hill e Dearing, quentiniani puri, pronti a far fare la ricerca alle macchine elettroniche! Dain riconosce a queste la capacità di far calcoli molto velocemente ma nega loro le capacità filologiche di un uomo e chiosa *'lasciate ogni speranza'*, in italiano nel testo (cfr. Sebastiano Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Padova, 1981, 48: "occorrerebbe un 'filologo artificiale', che per ora non abbiamo"). La superficialità dell'approccio di Dain è ravvisabile già nell'elenco che contiene nomi, come quello di Walter Wilson Greg che avevano sviluppato un metodo autonomo e antagonista a quello quentiniano.

[57] Tra gli interventi sulla *méthode* o sui risultati di questa pubblicati negli anni immediatamente successivi alla morte di Quentin: Bernard Capelle, *RHE*, 33/4, 1937, 812-813; Ludwig Dennefeld, *RSR*, 17, 1937, 324-325; Driver, *JThS*, 38/151, 1937, 311-312; Louis-Marie Dewailly, *RBi*, 46, 1937, 460; A. Vaccari, *Biblica*, 18, 1937, 126-132; Heinrich Dörrie, *GGA*, 40, 1939, 517-523; A. Vaccari, *Biblica*, 20, 1939, 431-434; Vincenz Bulhart, *Philologische Wochenschrift*, 47, 1940, 260-264; A. Vaccari, *La Civiltà Cattolica*, 91/1, 1940, 382-385; Hans Lietzmann, *ThLZ*, 65, 1940, 225-230; Charles Samaran, *REL*, 18, 1940, 248.

méthode. Forse attribuibile anche a fattori contingenti[58], questo silenzio può essere interpretato come un segno della difficoltà da parte dell'autore di oltrepassare l'impostazione raggiunta. Gli strumenti matematici rimanevano elementari e ben lontani da quelli messi a punto dal contemporaneo Greg[59] o dalla sistematicità logico-formale di Maas. La parte tecnica del metodo, quella di carattere più pratico, era spesso troppo elaborata e poco elastica, andando incontro a limiti funzionali se portata su tradizioni differenti da quelle che l'avevano generata. Quentin aveva probabilmente raggiunto il limite speculativo della *méthode*: ulteriori evoluzioni avrebbero imposto un tornare indietro, una revisione di principi e pratiche. Assolta l'esigenza legata alla pubblicazione dell'Ottateuco, una volta che questa fu avviata, mancò forse lo stimolo a un tale compito di revisione e l'edizione del *Martyrologium Hieronymianum*, terminata nel 1931 sulla base della *méthode* per ragioni non dissimili da quelle della *Vulgata*, non permise a Quentin un affinamento delle proprie teorie[60]. Con la morte di Quentin e poi di Grat, suo principale seguace nel 1940, questo filone teorico sembrò dunque esaurirsi. Eppure, se la vita della *méthode* si concluse con quella del proprio autore, lo stesso non avvenne a parte delle sue idee: altri fecero dell'intuizione quentiniana la base delle proprie teorie. Lo spirito matematico della filologia, pur seguendo un percorso incostante, ha continuato a evolversi soprattutto durante gli anni '60 con i lavori di Dearing[61] e di Froger[62], con la nascita della teoria dell'infor-

[58] Frequentemente Quentin giustificherà i ritardi nell'attendere all'edizione del *Martyrologium Hieronymianum* lamentando i numerosi impegni: cfr. *Editer les martyrologes* cit., 188, ep. 129; 200, ep. 142; 215, ep. 157.

[59] W. W. Greg (*The calculus of variants. An Essay on Textual Criticism*, Oxford, 1926) immagina di poter risolvere il problema della critica attraverso un articolato procedimento logico formale fondato sul calcolo delle probabilità.

[60] L'edizione del martirologio geronimiano fu oggetto di critiche, a volte non del tutto ingiustificate. Il testo portava difatti i segni della difficile e lunga gestazione e dei numerosi cambi in corso d'opera dovuti al difficile rapporto intercorso tra i due principali curatori. Questa vicenda sarà oggetto di un mio prossimo contributo.

[61] Vinton A. Dearing, *A Manual of Textual Analysis*, Berkeley-Los Angeles, 1959. Agile manuale di critica del testo, un capitolo del quale è dedicato alla meccanica del calcolo applicato alla collazione dei manoscritti. L'A. scrive espressamente dell'aiuto che una macchina elettronica potrà offrire al calcolo delle varianti tra manoscritti. Rigetta le norme di Hill (cfr. *supra*), del quale conserva soltanto il principio di semplicità, che consiste molto genericamente nello scegliere la soluzione più semplice tra quelle parimenti possibili.

matica, fino ai primi anni del 2000, giungendo a risultanze che probabilmente lo stesso Quentin avrebbe avuto difficoltà a condividere e a comprendere[63]. È questa una storia, persino più articolata della precedente, che meriterà certamente, sfruttando la lente che la distanza cronologica permette di interporre, di essere studiata e valutata nei suoi effetti attuali.

[62] *La critique des textes et son automatisation*, Paris, 1967. Dominique Poirel in un suo recente contributo afferma che il metodo di Froger sia il metodo più sicuro e assieme versatile attualmente disponibile (*Lachmann, Bédier, Froger: quelle méthode d'édition donne les meilleurs résultats ?*, *La rigueur et la passion. Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain*, Turnhout, 2016, 939-968, in part. 967-968). Sull'automatizzazione dell'attività filologica e Quentin cfr. anche Gian Pietro Zarri, *Une étude quentinienne sur la tradition manuscrite de la Copa*, *Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur*, 1, 1974, 1-16 (la *méthode* è applicata in una forma rielaborata dall'autore); Gerd Mink, *Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung*, *NTS*, 39/4, 1993, 481-499 (l'a. propone un tentativo di applicazione del metodo quentiniano su basi matematico statistiche).

[63] Fino all'elaborazione del software *Quentin/80* che traduceva in linguaggio macchina la *méthode*, cfr. P. F. Borsetta, G. P. Zarri, *An Application of the QUENTIN/80 Software to the Study of the Manuscript Tradition of the Appendix Vergiliana (semi-automatic construction of the Stemmata Codicum)*, *Actes du Congrès International Informatique et Sciences Humaines*, Liège, 1981, 73-92.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 311-338

THE CANONICAL TRADITION AND THE EARLY EVOLUTION OF THE RITE OF PENANCE

Javier BELDA-INIESTA*
(Universidad Católica de Murcia)

Keywords: *public penance, private penance, confession,* apostolicam regulam.

Abstract: ***The canonical tradition and the early evolution of the rite of penance***. *The aim of this work is to offer a historical-legal study of the canonical sources in the* Jus antiquum *on the rite of penance. Through the systematic reading of the sources and of the historical, social and legal context in which they come to existence, a consistent historiographical review of the topic will be proposed, aimed at proving the existence of the rite of personal and repeatable penance in the ancient Church, a lot earlier than the diffusion on the Continent of the Penitential Books that have a Celtic origin took place. Once identified the common and constant elements of the sacrament of Reconciliation, such as the confession, the judgement, the forgiveness and the penance, an attempt will be made to trace the historical evolution of the ritual during the first millennium of the history of the Church, according to the double path followed in the correction of crimes: the private penance (a result of the apostolic tradition) and the public penance (an expression of the ancient conciliar tradition).*

Cuvinte-cheie: *penitență publică, penitență privată, mărturisire,* apostolicam regulam.

Rezumat: ***Tradiția canonică și evoluția timpurie a ritului pocăinței***. *Scopul acestei lucrări este de a oferi un studiu istorico-juridic al surselor canonice în* Jus antiquum *dedicate ritului pocăinței. Prin analiza sistematică a surselor și a contextului istoric, social și juridic în care acestea apar, se va propune o revizuire istoriografică consistentă a subiectului, vizând să demonstreze existența ritului pocăinței personale și repetabile în Biserica veche, cu mult mai devreme decât a avut loc difuzarea pe continent a Cărților Penitențiale de origine celtică. Odată identificate elementele comune și constante ale sacramentului Reconcilierii, cum ar fi mărturisirea, judecata, iertarea și pocăința, se va face o încercare de a urmări evoluția istorică a ritualului în primul mileniu al istoriei Bisericii, potrivit dublei căi urmate în corectarea greșelilor: pocăința privată (un re-*

* jbelda@ucam.edu

zultat al tradiției apostolice) și pocăința publică (expresie a tradiției antice conciliare).

Introduction

The sacrament of penance is the instrument of grace through which the Church reconciles the converted sinners with God and with herself, according to the mandate received by the Divine Founder[1]. Throughout his entire public life, Jesus invites to conversion to obtain the forgiveness of sins[2]. Precisely the exercise of the power to forgive sins, that in the Judaic conception, but also in the Christian one[3], belongs to God alone, was one of the aspects of the activity and preaching of Jesus that mostly caused the indignation and the reproach of the Jewish sacerdotal hierarchies. Statements such as *Remissa sunt peccata eius multa, quoniam dilexit multum* (*Lk* 7,47) made the teachers of Law, irritated by such audacity, ask themselves the question: *Quis est hic, qui etiam peccata dimittit?* (*Lk* 7,49). Therefore, if it is true that only God forgives sins[4], Jesus, who is God's son, demonstra-

---

[1] Cf. *Catechism of the Catholic Church*, n. 1446: "Christ instituted the sacrament of Penance for all sinful members of his Church: above all for those who, since Baptism, have fallen into grave sin, and have thus lost their baptismal grace and wounded ecclesial communion. It is to them that the sacrament of Penance offers a new possibility to convert and to recover the grace of justification".

[2] The public life of Jesus begins, after John's death, with the announcement of the Kingdom of Heaven and with the invitation to conversion (*Impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei; paenitemini et credite evangelio* – "This is the time of fulfillment. The kingdom of God is at hand. Repent, and believe in the gospel") (*Mk* 1,15) and it ends with the Resurrection and the Ascension, after sending the disciples to preach "to all the nations, beginning from Jerusalem"; in the Latin version: *paenitentiam in remissionem peccatorum in omnes gentes, incipientibus ab Ierusalem* (*Lk* 24,47). So, already in the Acts of the Apostles we read that the disciples preached conversion to obtain the forgiveness of sins: "Repent, therefore, and be converted, that your sins may be wiped away" – *Paenitemini igitur et convertimini, ut deleantur vestra peccata* (*Acts* 3,19).

[3] As it is known, the discipline and liturgy of the sacrament of Penance and of Reconciliation has been subject to various modifications throughout the centuries, although its essential structure has remained unaltered. It comprises two equally essential elements: "on the one hand, the acts of the man who undergoes conversion through the action of the Holy Spirit: namely, contrition, confession, and satisfaction; on the other, God's action through the intervention of the Church", *Catechism of the Catholic Church*, n. 1448.

[4] *Ibidem*, n. 1441.

tes that he can exercise this divine power, as it happens in the episode of the paralytic: *Ut autem sciatis quia potestatem habet Filius hominis interra dimittendi peccata — ait paralytico - : Tibi dico: Surge, tolle grabatum tuum et vade in domum tuam* (*Mk* 2,10-11). And with the divine power that is typical of him, he bestows this power to the disciples: *Quorum remiseritis peccata, remissa sunt eis; quorum retinueritis, retenta sunt* (*Jn* 20,23), but also: "I will give you the keys to the kingdom of heaven. Whatever you bind on earth shall be bound in heaven; and whatever you loose on earth shall be loosed in heaven"[5]. This power to absolve sins acquires, in its first form, as we said, a strong legal character, and it will accompany its administration until becoming a typical characteristic of the sacrament: *Omnis ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu factu, seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit*[6]. The one who established the imposition of a punishment, through the judgement (*poenam per iudicium*), to all the sins of flesh, spirit, in actions and in thought, promised forgiveness through penance (*veniam per poenitentiam*).

---

[5] *Tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum in caelis* (*Mt* 16,19). With regard to the concession of the power to forgive sins, Ambrose from Milan writes: *[...] Similiter impossibile videbatur per poenitentiam peccata dimitti: concessit hoc Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotum officia trasmissum est* (S. Ambrosius, *De poenitentia* 2.2.12, in *PL* 16, 499). Therefore, Christ conceded to the apostles the power to forgive sins and such power has been transmitted to the offices of the priests. This power, according to the Bishop of Milan, does not have any limit: The merciful God forgives all sins, therefore the priests have the faculty to administer the sacrament of penance for every mistake, with no exception with regard to the sin and sinner: *[...] sed Deus distinctionem non facit, qui misericordiam suam promisit omnibus, et relaxandi licentiam sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit* (S. Ambrosius, *De poenitentia* 1.3.10, in *PL* 16, 469). However, the forgiveness of sins is conceded by God, although by means of his priests. The latter, therefore, are mediators of the exercise of a divine power: *Solus hoc, inquies, Deus poterit. Verum est: sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est* (S. Pacianus, *Ep. I ad Sympronianum novatianum*, c. VI, in *PL* 13, 1057).

[6] Tertullianus, *De Poenitentia*, c. IV, in *PL* 1, 1233. The Lord does not only prescribe penance, but he exhorts the sinner to expiate his guilt; he invites to the prize of salvation, he swears, and he wishes for his promise to be believed; *At enim ille non praecipit tantum; sed etiam hortatur. Invitat praemio salutem, jurans, etiam vivo dicens, cupit credi sibi – ibidem.*

The requirement to access the judgement and the forgiveness is the confession of the sins. It already represented the necessary requirement to access John's Baptism: "and were being baptized by him in the Jordan River as they acknowledged their sins" (*Mk* 1,5)[7]. In this way, James invites the faithful to confess their sins to one another[8]; a confession that sometimes is carried out in public[9] but that, in any case, is addressed to God: *Confiteberis Domino tuo peccata tua*[10].

Confession, judgement, forgiveness, penance: these are the essential moments that have always characterised the dynamic of the sacrament of reconciliation, in spite of the evolution of the ritual throughout the centuries[11].

1. *Common elements of the ritual of penance in a testimony of the second century*

The apostolic Church faces soon the problem of the sin committed after the baptismal bath[12]. The hypothesis of a faithful who gra-

---

[7] Cf. *Mk* 3,6: *et baptizabantur ab illo in Iordane flumine confitentes peccata sua*.

[8] *Jas* 5,16: *Confitemini ergo alterutrum peccata et orate pro invicem, ut sanemini*.

[9] *Acts* 19,18: "Many of those who had become believers came forward and openly acknowledged their former practices".

[10] 'Εξομολογήσῃ κυρίῳ τῷ θεῷ σου τὰ ἁμαρτήματα σου", *Constitutiones Sanctorum apostolorum*, 7.14.3, in *Doctrina duodecim Apostolorum, canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de diabus viis expositiones veteres*, F. X. Funk (ed.), Tubingae, 1887, 85.

[11] L. Larson-Miller, *Rites of Reconciliation and Healing in Christian History*, in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford, 2015.

[12] The Fathers of the Church confirmed the possibility to access to penance to obtain the forgiveness of the sins committed after having received the baptism. Cf., for example, Origenes, *Homilia II in Psalmo XXXVII*, n. 6, in *PG* 12, 1386 (*infra*) and S. Ioannes Chrysostomus, *De sacerdotio* 3.5, in *PG* 48, 643, where Chrysostom, not yet ordained priest, asks himself which power is greater than the one of forgiving sins, a power to judge that God gave to the Son and that Christ gave to the priests: *Quid enim aliud illis dedit, quam omnem caelestium potestatem? Nam* 'Quorum, inquit, remiseritis peccata, peccata remittuntur; et quorum retinueritis, retenta sunt' [*Jn* 20,23]. *Quae maior hac potestas fuerit?* 'Omne iudicium dedit Pater Filio' [*Jn* 5,22]*: videoque ipsum omne ipsis traditum a Filio esse [...] at is qui a Deo tanto maiorem potestatem accepit, quanto caelum terra pretiosius est, et quanto animae corporibus, ita exigimus nonnullis videtur honorem accepisse*.... The one who receives from God the power to forgive sins, concludes Chrysostom, has a greater

vely sins after receiving the baptism is not at all remote and it raises the issue of the remedy to bring the sinner again to the lost state of grace. A testimony regarding the urgency of this problem derives from the Eastern tradition. Clement of Alexandria (c. 150 – c. 120), in his *Quis dives salvetur* (*Who Is The Rich Man That Shall Be Saved?*)[13] describes an episode that has been passed down to him, in which the protagonist is the apostle John[14]. The latter, in the exercise of his itinerant apostolate, visits a community not distant from Ephesus. Here, after having completed his work, he notices among the multitude a young man *egregia corporis statura, elegante vultu, ferventique ingenio atque indole*[15] and entrusts him to the spiritual cares of the bishop of the community. At first, in the young man, carefully educated by the prelate, a sincere faith rises: he prepares himself and receives the baptism. When the bishop grants him more independence (prematurely, as the narrator clarifies), dragged by improper friendships, the young man ends up committing increasingly grave sins, until becoming the bloodthirsty leader of a group of bandits: in fact, having been abandoned by the hope of obtaining God's salvation (*abiecta spe salutis ex Deo consequendae*)[16] and having lost the baptismal grace, he has no qualms about sinning every time more gravely. With the other members of the group, the young man retreats to a mountain not distant from the city.

When the apostle returns to this community, he holds to account the bishop for the life of the young man. John is informed on the situation and, disappointed by the behaviour of the bishop, he looks for the young man on the mountain, he delivers himself up to his guards and he makes them lead him to their captain. The meeting between the apostle and the young sinner is moving: when the young man recognises John, accompanied by his escort, he runs away out of shame (*prae pudore in fugam versus est*). Therefore, John follows him with all of his strength, while yelling to him:

honour as compared to any earthly honour, as heaven is more precious than earth, and souls than bodies.

[13] Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, c. 42, in *PG* 9, 647 ff.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*.

> *Quid me patrem tuum, fili, fugis inermem, seniculum? Miserere mei, filii, noli timere, adhuc tibi superest vitae ac salutis spes (ἔχεις ἔτι ζωῆς ἐλπίδα). Ego pro te Christo rationem reddam. Si sit opus, tuam ipse libens mortem sustinebo, quemadmodum Domminus pro nobis mortem tulit. Animam mea pro tua vicariam dabo: sta modo, te crede. Christo missus sum*[17].

Therefore, the young man stops, he throws the weapons to the ground, he goes towards the old apostle, crying, confessing (μετανοοῦντας), amid groans and sobs, as he can, the crime committed and he purifies himself through tears, like a second baptism[18].

Then John promises and swears to the young man that he has obtained the Lord's forgiveness, and by kissing him and kneeling down, he manages to bring the young man back to the Church. Then, by praying God with numerous prayers, on the one hand, and by fasting, on the other hand, and at the same time by discussing with the young man, he manages to bring him back to faith and he does not leave the community until he makes sure that the converted sinner is in the womb of the Church[19]. And Clement adds: *[...] magno vere poenitentiae exemplo exhibito, grandique iteratae generationis documento, et futurae resurrectionis trophaeo*[20]. That is, the behaviour of the apostle gives to the community a great example of penance, a testimony of regeneration and a memory of the future resurrection.

The story, that according to Clement is truthful[21], constitutes a symbolic case of the fall in grave sin after the baptism, with the consequent loss of the state of grace. The young man, who has become a bloodthirsty robber, continues on the wrong path of sin, considering that he cannot access divine forgiveness anymore and having lost any hope in eternal life. Therefore, the young robber has no choice but to

---

[17] "Why, my son, dost thou flee from me, thy father, unarmed, old? Son, pity me. Fear not; thou hast still hope of life (ἔχεις ἔτι ζωῆς ἐλπίδα). I will give account to Christ for thee. If need be, I will willingly endure thy death (τὸν σὸν θάνατον ἑκὼν ὑπομενῶ), as the Lord did death for us. For thee I will surrender my life. Stand, believe; Christ hath sent me" – *ibidem*, 650.

[18] *His ille auditis, primum quidem vultu in terram demisso substitit: deinde proiectis armis acerbe flere coepit. Accedentem vero senem complexus, crimen diluebat, et lacrymis velut altero quodam baptismo expiabitur... – ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem.*

[21] *[...] audi fabulam, quae ipsa non fabula, sed vera de Joanne apostolo tradita narratio sita ac memoriae studiose commendata – ibidem*, 647.

sin more and more, and more and more seriously, since *mortus est Dei*[22] already, as the bishop states, when John asks him. Two models of Church compete in the story: on the one hand, the bishop, who has seriously assumed the task of taking care of the young man, but who is negligent in accompanying the faithful and is defeatist with regard to the man who has sinned, who he abandons to death, without making any effort to free him from the claws of sin[23].

John, in turn, represents the model of Church that fights against sin as a father who cannot rest until he makes sure that his sons are safe: it's a Church that begs the sinner to return to her embrace; that intercedes with God so that he gives his forgiveness; that moans and suffers until the *homo viator* returns home; who listens to the confession, announces the Lord's forgiveness, accompanies throughout the entire duration of the penance, and welcomes in her womb the converted sinner[24].

All the elements of the sacrament of the penance are present in the story: the contrition, the confession to the priest, the concession of forgiveness by the Lord and by means of the Church, the execution of penance, the full rehabilitation of the sinner in the community of the redeemed.

The same active role of the Church in the sacrament of penance is recognised by St. Ambrose from Milan:

> *Fleat pro te mater Ecclesia, et culpam tuam lacrymis lavet, videat te Christus morentem, ut dicat:* Beati tristes, quia gaudebitis (*Lk* 6,21). *Amat ut pro uno multi rogent. Denique in Evangelio motus viduae lacrymis, quia plurimi pro ea flebant, filium eius resuscitavit* (*Lk* 7, 13) [...][25].

"Let the Church, our Mother, weep for you", writes the bishop of Milan, "and wash away your guilt with her tears; let Christ see you mourning and say, *Blessed are you who are now weeping, for you will laugh*!". Saint Ambrose adds that Christ wishes that many pray for one (*amat ut pro uno multi rogent*): it is what happens in the Gospel, when the son of the widow resuscitates out of emotion because many

---

[22] *Ibidem*, 650.

[23] D. T. Pekarske, *Penance in the Early Church*, *Philosophy and Theology*, 14.1/2, 2002, 409-429.

[24] A. Firey, (ed.) *A new history of penance*, vol. 14, Leiden-Boston, 2008.

[25] S. Ambrosius, *De poenitentia* 2.10.92, in *PL* 16, 519.

where crying for her. This is the powerful help of the intercession, that the Church offers to all the penitent sinners.

The apostolic Church already differentiates between more grave sins and less grave sins: *Omnis iniustitia peccatum est, et est peccatum non ad mortem* (*1Jn* 5,17).

Considering sin as a deadly illness, the Fathers of the Church combined the sacrament of reconciliation with the healing path, under the guide of a doctor, the priest, who gives the right medicine, meaning penance, and therefore provides the healing of the soul. In Origen's works (185-284) the image of penance as a medicine is common:

> *Tantummodo circumspice diligentius cui debeat confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendii et compatiendi noverit disciplinam: ut ita demum si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias, et sequaris, si intellexerit et praevideri talem esse languorem tuum qui in conventu totius Ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et caeteri aedificari potuerunt, et tu ipse facile sanari...*[26].

Origen advises to select with diligence one's own confessor, and to even put him to test, to verify if he is able to identify himself with the sick person (*infirmari cum infirmante*), to cry with the crying person, and to apply the discipline with compassion: this type of doctor, prepared and merciful, deserves to be listened and obeyed, even when he invites the penitent to confess his own sins before the assembly that gathers the entire community, so that, with his example, he builds the people of the redeemed and, at the same time, heals more rapidly from sin.

[26] Origenes, *Homilia II in Psalmo XXXVII*, n. 6, in *PG* 12, 1386; cf. idem, *In Leviticum. Homilia 2*, 4, in *PG* 12, 418: *per poenitentia remissio peccatorum [...] cum non erubescit sacerdoti Domini iudicare peccatum suum, et quaerere medicinam*.

2. *The "canonical tradition" of reconciliation: the public penance*

Until the 7th century, the Church recognises three forms of sins forgiveness: the baptism, that cleans man from all prior sins[27]; the daily penance, reserved for less grave sins[28], and the public penance, required for grave sins, such as adultery, homicide and apostasy[29]. Regarding the latter, Augustine of Hippo writes:

> *Restat poenitentiae tertium genus [...]. Est poenitentia gravior atque luctuosior, in qua proprie vocantur in Ecclesia poenitentes, remoti etiam a Sacramento altaris partecipandi, ne accipiendo indigne, iudicium sibi manducent, et bibant. Illa ergo poenitentia luctuosa est. Grave vulnus est: adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium; gravis res, grave vulnus, lethale, mortiferum: sed omnipotens medicus*[30].

Augustine states that public penance is *gravior et luctuosior*; the hardest and most painful one. The penitents abstain from the sacrament of the Eucharist, thus avoiding to receive it unworthily and to receive the condemnation. This penance is used when a deadly sin is committed, such as *adulterium*, *homicidium*, *sacrilegium*: the issue

---

[27] Through the baptism, *vitae spiritualis ianua*, the faithful are freed from sin and regenerated as God's sons (*Catechism of the Catholic Church*, n. 1213). After his resurrection, Jesus entrusts the disciples founding mandate of the Church herself, which includes the administration of the baptism: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis* (*Mt* 28,19-20; cf. *Mk* 16, 15-16 and the *Catechism of the Catholic Church*, n. 1223). Let us not forget that, although the baptism of children was not unusual at the time, Christianity is still abandoning illegality and it is reaching for the first time the inhabitants of the Empire, which made it quite usual to receive the sacrament as an adult, with the entire process that this entails and that will not be explained in this text.

[28] Cf. *1Pet* 4,8: "Above all, let your love for one another be intense, because *love covers a multitude of sins*". Some of the means to obtain the forgiveness of sins were praying, listening to the Word of God, the communication of goods, fasting... The Shepherd of Hermas will say, *Ieiuna certe verum ieiunium tale. Nihil in vita tua nequiter facias; sed mente pura servi Deo, custodiens mandata eius, et in praecepta eius ingrediaris; neque admiseris desiderium nocens in animo tuo – Pastor Hermae*, *Lib. III, Sim. V*, in *PG* 2, 957-958.

[29] Crimes that always fall within the jurisdiction of the Inquisition.

[30] S. Augustinus, *De utilitate agendae poenitentiae* (*Sermo CCCLII*), III.8, in *PL* 39, 1158.

is serious and so is the *vulnus*, the wound provoked with the sinful, deep, lethal and deadly behaviour. However, Augustine concludes by saying that the doctor is omnipotent: he can heal any wound.

Public confession (what we might specifically call sacrament) was received only once[31], and it was considered as a second baptism[32]. Obviously, due to the degree of close communion that existed between the members of the first communities, and to their intimacy, it was complicated for a sin not to be public, either because apostasy was not unusual during the persecutions[33], and because the modality to live faith is mainly community-based, a meaning that some maybe tried to recover in the last period. The familiarity of the spiritual life, therefore, made privacy difficult, in addition to the different conception of

---

[31] *[...] Misericords ergo Dominus misertus est sigmenti sui, et posuit poenitentiam istam... Et ideo dico tibi, quod post vocationem illam magnam et sanctam, si quis tentatus fuerit a diabolo, et peccaverit, unam poenitentiam habet – Pastor Hermae*, *Lib. II*, *Mand.* IV.3, in *PG* 2, 919-920. The baptism, in the Shepherd of Hermas, is the first penance, which can be followed by a second one that, although partially, produces again the effects of the baptism, but which the faithful can access only one time. Cf. P. F. Rodríguez, *Historia del sacramento de la penitencia*, *Angelicum*, 90, 2013, 997-1028, part. 982. Tertullian (c. 160-220) bears witness of the fact that in the Church of the origins only one chance to access the *poenitentia secunda* was recognised: *Huius igitur poenitentiaea secundae, quanto in arcto negotium est, tanto operosior probatio, ut una sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur* – Tertullianus, *De Poenitentia*, c. IX, in *PL* 1, 1243.

[32] Tertullian talks about the second table (of salvation) after the shipwreck that is the loss of grace (Cf Tertullianus, *De Poenitentia*, c. IV, in *PL* 1, 1233): *Eam tu peccator, mei similis [...], ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem. Haec te peccatorum fluctibus mersum, prolevabit et in portum divinae clementiae protelabit*. Like the victim of a shipwreck that is at risk of drowning, submerged by the waves of sin, the faithful must grasp to penance, which will bring him to the surface and to the safe harbour of divine clemency.

[33] On the possibility to allow the *lapsi*, who committed apostasy during the strong repressions carried out by the imperial governors, to request the public penance in order to be admitted again in the community of the redeemed, the Church split. Saint Cyprian defends the possibility to readmit the apostates, after a penance with the adequate duration: more in general, the possibility to carry out the penance and to obtain the forgiveness of sins by the priests had to be granted to those who confess their sins, according to the Father of the Church: *[...] dum adhuc qui delinquit in saeculo est, dum admitti confessioeius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est* – S. Cyprianus, *Liber de lapsis*, n. 29, in *PL* 4, 489.

private and intimate life at the time[34]. Furthermore, we must also consider that sin was an offence towards the entire community, which lost greatness and was affected in its journey towards heaven. A detail that demonstrates the seriousness of this separation of the Lord's flock is the fact that, as commented by Caesarius, the imposition of the hair shirt during the ceremony to enter the penitential group, imposed by the Council of Agde – *poenitentes, tempore quod poenitentiam petunt impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote* – represents that one is no longer a sheep, but rather a kid: *non se agnos sed haedos publice profitentur*[35]. On the other hand, as we can read in the treaty *De poenitentia* by Tertullian, the community participated, to some extent, in the penitential act. Tertullian says that the penitent must carry out the *exomologesis*, the confession of the sins, not because God is not aware of them, but because the confession prepares for the penance[36]. While the sinner expiates his guilt[37], by adopting a behaviour that attracts God's forgiveness, the other members of the community are called to intercede so that God concedes forgiveness[38]: for this reason as well, penance could not be considered as a strictly private issue.

The role of the Church in the sacramental dynamics of penance is masterfully describe by Augustine of Hippo, who aims at refuting the heretic theories that deny the power of the Church to forgive sins. In

---

[34] Until the religious literature of the 16th century, the term intimate, generally related to the place in which we meet God, does not appear.

[35] Cf. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives *et alii*, Barcelona-Madrid, 1963, 160, sermo 56.

[36] Tertullianus, *De Poenitentia*, c. IX, in *PL* 1, 1243: *In actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, Exomologesis est, qua delictum Domino nostrum censitemur: non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitugatur*. Tertullian concludes by saying that penance was born from confession, and through penance one can reconcile with God.

[37] The penitent rests on a bed of burlap and ash, the body must be hidden under mourning clothes, he eats simple foods and cries and prays while asking for forgiveness: *[...] de ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare corpus sordibus obscurare, animum moeroribus deicere, illa quae peccavit tristi tractatione mutari; ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animae caussa: plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari, et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum...* – Tertullianus, *De Poenitentia*, c. IX, in *PL* 1, 1244.

[38] *Omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere – ibidem*.

fact, the detractors of the Church ask: if forgiveness comes from God, of what use is the Church?

> *Quid prodest Ecclesia confitenti, cui Dominus ait: Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo*[39]*? Ipsum Lazaro attende: cum vinculis prodit. Iam vivebat confitendo; sed nondum liber abitabat, vinculis irretitus. Quid ergo faciat Ecclesia, cui dictum est, nisi quod ait Dominus continuo a discipulos: Solvite illum et sinite abire*[40]*?*[41].

The grace of forgiveness comes from God, while the intermediation of the Church frees the sinner, who was dead to eternal life but who is resuscitated by God, by the bonds in which he is trapped as a consequence of sin, in heavens and on earth. Like the disciples take care of the risen Lazarus, they free him from the bandages so that he can walk freely again, the Church dissolves the bonds that impede to the one who has sinned, and who has received forgiveness, to return to the fullness of community life.

On the other hand, the Lord expressly entrusted the Church the task to tie and untie, in heavens and on earth, and he gave the Keys of the Kingdom to Peter. Therefore, even when the sins are committed in secret, they must be confessed before the Church: the sinner, in this case, cannot confess directly to God the sin committed in secret, thus invalidating the words of the Gospel and the divine orders. Regarding those who commit adultery, Augustine considers the public penance necessary, because from the death in which they fell because of sin, they can return to the life that had already been given to them through the baptism:

> *Si non potuistis habere, vel noluistis, pudicitiam coniugalem seu continentiam, et devastis a proposito vel vinculi coniugalis vel devotae continentiae, sit in vobis dolor et humilitas poenitentiae. [...] agite poenitentiam, qualis agitur in Ecclesia, ut oret pro vobis Ecclesia. Nemo sibi dicat: Occulte ago, apud Deum ago; novit Deus qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est 'Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo'? Ergo sine causa sunt claves datae Ecclesia Dei? Frustramus Evangelium, frustramus verba Christi?*[42].

---

[39] *Mt* 16, 19.
[40] *Jn* 11, 44: *Dicit Iesus eis: 'Solvite eum et sinite eum abire'*.
[41] S. Augustinus, *Sermo* 62.2.3, in *PL* 38, 434.
[42] S. Augustinus, *Sermo* 932.3, in *PL* 39, 1711.

Furthermore, the confession of sins has a positive liberating effect for the penitent himself, since it prevents the plague, covered by the veils of concealment and modesty, from getting infected and becoming a tumour. This is what happens when the guilt is not openly manifested to the community: *non laethali et mortiferae plgae per pudorem addat tumorem*[43]. For grave, mortal or deadly sins, committed in secret or notoriously, public penance remains the way to recover the state of grace acquired through baptism.

Public penance, which cannot be repeated, is commonly called canonical because it is based on ancient conciliar canons. Traces of it can be found in the canonical letters of the Fathers of the Church. Sometimes, in fact, the canonical tradition that was formed in a particular territory and the related documents, although they were not drawn up in a single council, were collected and rearranged in texts articulated in canons: one example of this procedure can be found in the canonical letters of Saint Basil the Great, who brought together the customary law of the Church of Cappadocia in a list of more than eighty canons that made up the content of his letters. The great Eastern collections of canon law accepted the canons of Saint Basil and other Fathers of the Church, which gave greater importance to local decisions but also gave them some confusion in the attribution of certain canons to certain councils.

The description of a very ancient rite of public penance is due to Gregory Thaumaturgus († 270):

> *Fletus seu luctus, est extra portam oratorii, ubi peccatorem stantem oportet fideles ingredientes orare, ut pro se precentur. Auditio est intra portam in porticu, ubi oportet eum qui peccavit stare, usque ad catechumenos, et illinc egredi. Audiens enim, inquit, Scripturas et doctrinam eiciatur, et precatione indignus censeatur. Subiecto autem, seu substratio est, ut intra templi porta stans, cum catechumenis egrediatur. Congregatio seu consistentia est, ut con fidelibus consistat, et cum catechumenis non egrediatur; postremo est participatio sacramentorum*[44].

---

[43] S. Augustinus, *Sermo* 351.4.9, in *PL* 39, 1545.

[44] S. Gregorius Thaumaturgus, *Epistola canonica de iis qui in barbarorum incursione idolothyta comederant et alia quaedam peccata commiserant*, c. 11, in *PG* 10, 1047.

Canon 11 of the canonical letter of Gregory Thaumaturgus is bare and does not entirely report the discipline of the sacrament of penance. It rather limits itself to defining the phases or stages in which penance is articulated, once the repentant sinner takes the path of penance, on the basis of the indications of the synodal canons, and after discretionary evaluation by the bishop. Here they are briefly described. Weeping or mourning (*fletus seu luctus*, in Greek, πρόκλαυσις): it is the phase in which sinners stand at the door of the place of worship, and they ask the faithful who are entering to pray for their sins. *Auditio* (ἀκρόασις): it is the next phase in which the sinner places himself in the porch placed immediately after the entrance door to the place of worship. Here the penitent stands together with the catechumens at their first stage of preparation: these are the so-called *audientes*, by whom the penitent is welcomed. With them, from the porch the penitent attends the liturgical celebration of the catechumens and leaves with them the sacred place at the end of the same liturgy. Like the catechumens, the penitents also became listeners of the Word and, like them, they did not participate in communion. The penitent is admitted to the *auditio* by the bishop and remains in this phase for the time that he determines. The phase of the *substratio* (ὑπόπτωσις) could follow, in which penitents could enter the Church for the predetermined period of time, remaining, however, at the door, in an act of prostration (on their knees or with their heads bowed)[45] during the liturgy of the catechumens. They had to abandon the Church with them at the end of the same liturgy. Finally, there is the phase of *consistentia* (σύστασις), in which the penitent is present at the liturgy with the faithful and does not abandon the Church with the catechumens. However, he cannot have access to the sacrament of communion.

After the phase of *consistentia*, which lasts for the time prescribed by the bishop, the penitent is admitted again to the sacrament of communion.

The time of penance, therefore, was divided into stages, the duration of which varied according to the sin committed. For example, with regard to those who committed apostasy without necessity or danger, during the government of Licinius, the Council of Nicaea (year

[45] *Redenzione e riconciliazione. Strumento internazionale per un lavoro teologico*, Milano, 1983, 121.

325) established the readmission after public penance, which was to be done as follows:

> *Quicumque ergo germane et vere poenitentia ducuntur, tres annos inter audtores exigent, ut fideles, et septem annis prosternentur supplices: duobus autem annis absque oblatione erunt orationum cum populo participes*[46].

Saint Basil († 379), in his canonical letters, indicates for certain crimes the duration of each of the aforementioned phases. Thus, for murder, abstention from the Eucharist is prescribed for twenty years, distributed as follows:

> *Viginti autem anni sin in eo dispensabuntur. Annis quatuor flere debet, stans extra fores domus orationis, et ingredientes fideles rogans, ut pro ipso precentur, suamque iniquitatem confitentes. Post quatuor autem annos inter audientes recipietur, et quinque annis cum ipsis exibit. Annos septem una cum iis, qui in substratione sunt, orans egredietur. Annos quatuor stabit solum cum fidelibus, sed oblationis non erit particeps. His autem expletis particeps erit sacramentorum*[47].

In the following canons, Basil qualifies the penitent according to the stage of the penitential path in which he is: *flens*, *audiens*, *substratus*, *consistens sine communione*[48]. The articulation of the penitential path in these four steps is provided, among others, for the perpetrator of rape[49]; manslaughter[50], theft[51], those who commit perjury[52], those who rob the tombs[53], etc.

Therefore, in spite of the evangelical counsel that invites to the intimate correction, *corrige eum inter te et ipsum solum* (*Mt* 18,1-5)[54],

---

[46] *Concilium nicaenum primum*, c. 11, in *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 2, J. D. Mansi (ed.), Florentiae, 1759, 674.

[47] S. Basilius Magnus, *Epistolarium classis II. Ep.* 217 *Amphilochio de canonibus*, c. 56, in *PG* 32, 797-798.

[48] S. Basilius Magnus, *Epistolarium classis II. Ep.* 217 cit., c. 58, 797-798.

[49] S. Basilius Magnus, *Epistolarium classis II. Ep.* 119 *Canonica secunda*, c. 22, in *PG* 32, 723.

[50] S. Basilius Magnus, *Epistolarium classis II. Ep.* 217 cit., c. 57, 797-798.

[51] *Ibidem*, c. 61, 797-798.

[52] *Ibidem,* c. 64, 799.

[53] *Ibidem*, c. 66, 799.

[54] In 856, Blessed Rabanus Maurus, reporting the dispositions of the ancient African councils, wrote: *Quorum autem peccata in pubblico sunt, in publico debet*

during the first centuries, the public practice of confession is the norm. This penance demanded from the sinner a long, public and severe process. Broadly speaking, it had three well-defined parts: admission *in ordine poenitentium* with the accusation of the sins before the bishop (*exomologesis*), being separated from the rest (*locus poenitentiae, ad limen ecclesiae*) and with the aforementioned imposition of the hair shirt; thus began the period of expiation of sins, which could be extended or limited to the period of Lent, depending on the bishop's decision[55], from prayer, fasting and clothing to confinement in a monastery (*suscipis eum IV feria mane in capita quadragesimae et cooperis eum cilio et oras pro eo, et inclaudis usque ad Coenan Domini*[56]), and, finally, the Bishop gave solemn absolution[57] during the night of Maundy Thursday[58], with the recovery of the right to the Eucharist (*reconciliatio altaris*)[59].

The bishop was the ordinary minister of the sacrament:

> *[...] in publico debet esse poenitentia, per tempora que episcopi arbitrio poenitentibus secundum differentiam peccatorum decernuntur; eorumque reconciliatio in publico esse debet ab episcopo, sive a presbiteris, iussu tamen episcoporum, sicut canones Africani testantur*[60].

The text, taken from the illustrative work of Rabanus Maurus (776-856), the *De clericorum institutione*, takes up the ancient Council teaching, for which the bishop determined in a discretionary manner

---

esse poenitentia – B. Rabanus Maurus, *De clericorum institutione ad Heistulphum Archiepiscopum*, 2.30, in *PL* 107, 342.

[55] *Concilium Carthaginensis*, en *DS* 64: *Ut poenitentibus secundum differentiam peccatorum, episcopi arbitrio, poenitentiae tempora decernantur*.

[56] Cf. *Sacr. Gelasianum*, n. 16. Some aspects of this rubric of the Gelasian ritual make us see that modifications, such as reclusion, were included.

[57] Reading an ancient prayer of consecration of the bishop, contained in the *Constitutiones Apostolorum*, we can learn that forgiveness is reserved for the same Bishop, by divine disposition: *Da illi, Domine omnipotens, per Christum tuum participationem sancti spiritus, ut habeat potestatemremittendi peccta, secundum mandatum tuum*, *Constitutiones Apostolorum* 8.5.7, in *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, vol. 1, F. X. Funk, Paderbornae, 1905, 477.

[58] Cf. *Sacr. Gelasianum*, n. 38.

[59] Cf. S. Cyprianus, *Liber de lapsis,* n. 16, in *PL* 4, 479: *[...] ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offesam placatam indignitatis hominis et minatis [...]*; cf. idem, *Epistola VII.1*, in *PL* 4, 240 ff.

[60] B. Rabanus Maurus, *De clericorum institutione* cit., 342.

the duration of penance, based on the gravity of the sins confessed. The penance was carried out publicly, and also publicly pardon was granted by the bishop or the priest who had received the appropriate licence (*iussu episcoporum*).

The bishop could also intervene during the execution of the sentence, modifying its duration. The canon 5 of the Council of Ancyra of 314 bears witness to this power:

> *Statuimus autem ut episcopi, modo conversatione examinato, potestatem habeant vel utendi clementia, vel plus temporis adiiciendi. Ante omnia autem et praecedens vita, et quae consecuta est, examinetur, et sic eis clementia impertiatur*[61].

The definition of the penalty and its remodulation were preceded by an examination conducted in intimacy with the bishop (*modo conversatione examinato*), although the penalty is carried out publicly, as well as the ritual of forgiveness and readmission to the sacrament of the Eucharist. In this regard, Augustine taught that the reproach (*correptio*) and the correction (*correctio*) of the penitent had to be intimate and secret[62]: the scandal caused by sin within the community determined the need for public reparation, which carried out an educational function towards the offender and other members of the community; however, the Bishop of Hippo writes, *curare volo, non accusare*[63], therefore the priest had to avoid that the infliction of penance seemed a deaf decision of the ecclesiastical authority. It was rather a reasoned decision, issued in accordance with justice, taking into account the circumstances of the case[64]. In this regard, public penance manifests its judicial matrix, although it is distinguished by the intimacy and breadth of the examination of the facts and circumstances. This examination, according to the aforementioned canon 5 of the

[61] *Ancyranum Concilium*, a. 314, c. 5, in *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 2, J. D. Mansi (ed.), Florentiae, 1759, 515.

[62] Augustine taught that the offender had to be corrected and led to recognise the error in the secret of confession, to avoid the effect of pushing away the sinful man confessed by the Church: *In secretus debemus corripere, in secreto arguere; ne volentes publice arguere, prodamus hominem* – S. Augustinus, *Sermo* 82.98, in *PL* 38, 511.

[63] *Ibidem*.

[64] L. Roach, *Penance, submission and deditio: religious influences on dispute settlement in later Anglo-Saxon England (871–1066)*, *Anglo-Saxon England*, 41, 2012, 343-371.

Council of Ancyra, had to extend beyond the sinful fact and take into account all the good things in the life of the offender before he succumbed to the temptation of sin, so that greater clemency might be used.

The penitents were not abandoned, despite the humiliation of being separated from the rest of the flock, which even affected family relationships, and which on many occasions caused a shock in the community. The Ambrosian liturgy includes the prayer for the penitents (*pro... poenitentibus precamus te*), and St. Jerome tells us how Fabiola, an illustrious member of the community who sinned, presented herself in the Lateran dressed in sackcloth, covered in ash and barefoot, moaning for her sins. The shock was such, *tota urbe spectante romana*, that she was immediately readmitted among the faithful[65].

The sinner is to be included among the catechumens (*humilitas lugentium debe impetrare misericordiam*). This highlights again the need for the re-education of the sinner, who must begin again the path of salvation.

Moreover, in order to take the pulse of the spiritual life of the people, there was, as we said, the diocesan visit, which was habitual since at least the 6th century, and whose purpose was to check the health of the *coetus fidelium* entrusted to it, and which was usually carried out by means of the inquisitorial process. It was not exactly a disciplinary matter yet, but it already shows that the visits of the inquisitors to extirpate heresy and to encourage conversion are not new in medieval times, but they respond to a way used for centuries to care take care of souls[66].

3. *The road to private penance: the* apostolicam regulam

Later, under the influence of the practice of the British Isles, penance will gradually abandon its public and almost unique character, and, finally, any solemn and public practice will be extinguished[67].

---

[65] Cf. Hieronymus, *Epistola 77* (*ad Oceanum*), in *PL* 22, 748-752.

[66] Cf. A. García y García, *Historia del Derecho Canónico*, cit., 370.

[67] The fact remains that, from the 5th century onwards, some voices are raised calling for the privacy of penance (Saint Leo the Great, cf. *infra*) and reiteration (Saint John Chrysostom). Precisely to Chrysostom is attributed the phrase *Licet millies poenitentiam egeris, accede*, that is, "even when you have approached penance thousands of times, come and confess". The phrase is repeated by the historian So-

Thus, in the year 589, the Third Council of Toledo warned that in some Spanish churches the practice whereby sinners do penance every time they commit a sin, once they have made their private confession to the priest, and not in application of the ancient canons, which regulated the form of public penance, was established[68]. The Council, therefore, establishes that penance is to be administered in application of the ancient discipline[69] whereby:

> *ut prius eum, quem sui* poenitet facti *a communione suspensum, faciat inter relinquos poenitentes ad manus impositionem crebro recurrere; expleto aute satisfactionis tempore, sicuti sacerdotali contemplatio probaverit, eum communioni restituat*[70].

In fact, from the 6th century onwards, confession only to the priest[71], which can be reiterated, and the application of the tariff system of expiation on the basis of the sins committed, are affirmed to a significant extent. A penitential system owed to the Celtic juridical cul-

---

crates Scholasticus, in his *Historia Ecclesiastica* (Χιλτάκις μετανήσας εἴσελθε – Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, 6.21, in *PG* 67, 725). Precisely this teaching of the Holy Father of the Church was the cause of an accusation in the Synodus ad Quercum, near Chalcedon, in the year 403. In this trial unlawfully brought against John Chrysostom, Bishop Isaac records, among others, this accusation, the seventh, which is formulated as follows: *Septimum, quod licentiam peccantibus praebeat, sic docens: si iterum peccasti, poeniteas iterum: et quoties peccaveris, veni ad me, ego te sanabo* (*Synodus ad Quericum habita anno CDIII in causa Chrysostomi*, in *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 3, J. D. Mansi (ed.), Florentiae 1759, 1146). The teaching of Chrysostom goes in the direction of the reiteration of personal confession: "as often as you sin come to me and I will heal you".

[68] Cf. *Concilium toletanum III*, c. 11, in *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 9, J. D. Mansi (ed.), 995: *Quoniam comporimus per quasdam hispaniarum ecclesias, non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homins agere poenitentiam, ut quotienscumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent*.

[69] Cf. *ibidem*: *et ideo pro coercenda tam execrabili praesumptione, id a sancto concilio iubetur ut secundum formam canonum antiquorum denture poenitentiae*.

[70] *Ibidem*.

[71] F. Dooley, *From penance to confession: the Celtic contribution*, *Bijdragen*, 43.4, 1982, 390-411; G. H. Joyce, *Private Penance in the early Church*, *JThS*, 42. 165/166, 1941, 18-42.

ture and whose analysis we refer in the next paragraph[72]. Two aspects should be stressed here:

The first one. The rite of public penance was applied throughout the Middle Ages, although less frequently than private penance[73]. Included in the pontifical of Guillaume Durand (1230-1296), it became part of the Roman pontifical of the 12th century and its rite was preserved until the liturgical reform of the Second Vatican Council[74]. This system, therefore, was not completely overcome with the spread of the Penitential Books in Europe.

The second aspect worth considering concerns the existence of the rite of personal and repeatable penance in the ancient Church, long before the spread of Celtic Penitential Books on the Continent[75].

In Christian Africa affected by persecution and plagued by the consequences of apostasy, Saint Cyprian (210-258) praised the faithful who, having committed an act of apostasy in the secret of his own conscience, in his own thoughts, confessed this sin to the priests of God, with pain and repentance, in order to carry out the modest and lighter penance, the so-called *salutaris medelam*, which was prescribed to him[76].

The pseudo-apostolic writings already referred to the possibility of repeating the confession of sins several times, especially before the celebration of the Eucharist:

> *Die dominica autem convenientes frangite panem et gratias agite* (εὐχαρστήσατε)*, postquam delicta vestra confessi estis, ut sit mundum sacrificium vestrum*[77].

---

[72] G. Mitchell, *The origins of Irish penance*, *Irish Theological Quarterly* 22.1, 1955, 1-14.

[73] G. H. Joyce, *op. cit.*

[74] P. Fernández Rodríguez, *Historia del sacramento de la penitencia*, *Angelicum*, 90, 2013, 977-1028, part. 992.

[75] Cf. *Ibidem*, 992.

[76] *Denique quanto et fide maiores et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesin conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt* – S. Cyprianus Carthaginensis, *Liber de lapsis*, n. 28, in *PL* 4, 488.

[77] *Doctrina duodecim Apostolorum*, 14.1, in *Doctrina duodecim Apostolorum, canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de diabus viis expositiones veteres*, F. X. Funk (ed.), Tubingae, 1887, 43.

Although it is not yet the sacrament of reconciliation, this personal confession of sins, which can be repeated for the Church to offer God a sacrifice with no imperfections every Sunday, is known to the Fathers of the Church and is based on the Gospel of Matthew: *Si autem peccaverit in te frater tuus, vade, corripe eum inter te et ipsum solum* (*Mt* 18, 15). Augustine († 430), for example, distinguishes private from public admonition:

> *[...] sed discernere debemus [...] aliquando corripiendum fratrem inter te et ipsum solum, aliquando corripiendum fratrem coram omnibus, ut et caeteri timorem habeant. [...] ipsa corripienda sunt erga omnibus, quae peccantur coram omnibus: ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius*[78].

Private admonition is preferable when the crime is committed in secret; public admonition, on the other hand, is used when the crime was committed in public, so that the public accusation serves as a warning to other members of the community (*ut et caeteri timorem habeant*). This 'double path' used for the correction of crimes ends up being acquired to the practice of the correction of conducts in monastic life[79].

Also in the 5th century, with the letter *Magna indignatione* addressed to the bishops of Campania, Sannio and Piceno, Leo the Great condemned the illicit practice contrary to the apostolic tradition of reading out publicly the list of sins committed by the penitent, and confessed in personal penance. A practice that, according to the Pontif, risked distancing many faithful from the benefits of penance, for fear of feeling shame in front of the other members of the community or of favouring one's enemies. Therefore, confession was enough, firstly to God, then to the priest, and its content remained secret for the rest of the people:

> *Illam etiam contra apostolicam regulam praesumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri. De poenitentia scilicet quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere, libello scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus*

[78] S. Augustinus, *Sermo* 82.6.9, in *PL* 38, 510-511.
[79] Vid. G. Mortimer, *The Origins of Private Penance*, Oxford, 1939

indicari confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen quia non omnium huiusmodi sunt peccata, ut ea, qui poenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multis a poenitentiae remediis arceantur, duma ut erubescunt aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam potuerun provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis[80].

The practice established in Campania essentially annulled the differences between public or canonical penance, and the so-called 'private' penance, which Leo the Great believes to be based on the apostolic tradition (*apostolicam regulam*). This is the confession addressed to God and the priest and which, according to the disposition of the letter, must remain secret.

The *Regula monachorum* of Benedict of Nursia († 547), dictated for cenobitic monasticism, provided for confession to the abbot, regularly and in private, of the sins committed in secret and of the evil thoughts that arise in the soul:

Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem abbati non celaverit suo, hortans nos de hac re Scriptura dicens: 'Revela ad Dominum viam tuam et spera in eum'; et item dicit: 'Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius'...[81].

The confession of the sins committed in secret to the abbot or spiritual father, crystallised in the Benedictine Rule of the second half of the sixth century, does not become a sacrament of penance. Nevertheless, it shows that even before the spread of the Penitential Books of Celtic Christianity (7th century) in the West, the forgiveness of sins did not take place only through canonical public and unrepeatable reconciliation, reserved for the most serious sins.

---

[80] S. Leo Magnus, *Ep.* 168.2, in *PL* 54, 1210-1211.

[81] S. Benedictus Nursiae, *Regula monachorum*, n. 7 (*De humilitate*), E. Wölfflin, Lipsia, 1895, 20.

These sources suggest that long before the missionary activity of Columbanus († 615), the Christian West knew the practice of personal confession of sins, followed by the completion of a penance commensurate with them, prescribed by the priest, as if it were a medicine able to amend the soul. It was a practice which, taking up the words of Leo the Great, originated from the teaching of the apostles (*apostolicam regulam*) and which, in the first pagan communities of the West, was soon flanked by public, solemn penance, to be applied especially to expiate the most serious crimes, called 'canonical' because it was regulated by ancient Council canons. Thanks to public or canonical penance, even the faithful who had committed the most serious sins could expect to recover baptismal grace, a place in the community and hope for eternal life.

In the first centuries of the life of the Church, in the pagan communities of the West, canonical penance became so widespread that it overshadowed what, borrowing the words of Leo the Great, we could call 'apostolic', because it was based on the apostolic tradition.

Monasticism had the merit, among others, of resuming the ancient practice of personal confession to the priest, which, as can be seen in the aforementioned sources, had not been completely lost in subsequent centuries[82]. The extraordinary spread of the Benedictine rule, which conveyed the rule of personal confession to the abbot, was decisive.

On the other hand, public penance was long and hard, to the extent that it could not be applied to the youngest because of their physical fragility[83].

In the East, then, when the Irish influence was less noticeable, the practice of personal confession was widely applied, also thanks to the massive spread of monasticism, and it soon left the solemn celebration of public penance in the shadows. Moreover, from the experience of Anthony the Abbot († 356), Pachomius († 346) and Basil († 379), cenobitic monasticism was born and spread quickly from Egypt to Syria and Turkey, and then took root throughout the Christian world. The long tradition of the abbot's spiritual care of the monks, whose master was St. Anthony, constituted the fertile ground for the flourishing of personal confession to the priest, to the extent that at

[82] Cf. J. Ratzinger, *Cantate al Signore un canto nuovo*, Milano, 1996, 190-191.

[83] *Concilium agathense*, c. 15, in *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 8, J. D. Mansi (ed.), Florentiae, 1762, 327.

the end of the 4th century canonical penance found an increasingly marginal application in the Christian East[84].

Saint Basil, on the duty to confess sins to all, wrote in his *Regulae*: *conversionis modus debet peccato congruere, ac etiam opus est fructibus dignis poenitentiae*[85], making clear that penance must be proportionate to sin, modulated according to circumstances and, therefore, diversified, but always aimed at achieving the sole objective of the salvation of the soul. He, therefore, distinguishes two types of sin: the greatest sin is the one that can subjugate anyone; the least serious sin, on the other hand, is the one that can overcome only the weak[86]. This distinction, though appropriate, is not expressly defined in the New Testament[87], which prescribes, regardless of the kind of sin committed, that: *Si autem peccaverit in te frater tuus, vade, corripe eum inter te et ipsum solum* (*Mt* 18,15). This is the passage of Scripture that provides the theological basis for the practice of personal penance.

Personal penance became soon the ordinary form of penance, and in 692 a conciliar canon recognised its sacramental dignity. It is can. 102 of the Council in Trullo or Quinisext Council, convened by Justinian II to complete the decisions already taken in the second and third Councils of Constantinople. In particular, the Christian emperor intended to proceed with the adoption of disciplinary decisions, given that the Second and Third Ecumenical Councils of Constantinople had dwelt mainly on dogmatic questions. This Council was not recognised by the Latin Church: only the Eastern episcopate participated in it and the legates of the Roman pontiff did not take part. Can. 102, which illustrates the medicamental role of penance, and the delicate task of the confessor to accompany the penitent to healing from the disease of sin[88]. With reference to the form in which the sacrament is to be administered, it prescribes the following:

---

[84] Cf. *ibidem* e P. Fernández Rodríguez, *op. cit*, 993.

[85] S. Basilius Magnus, *Caesare Cappadociae Archiepiscopi Capita Regularum Brevius tractatarum*, n. 289, in *PG* 31, 1283.

[86] *Ibidem*, n. 293, in *PG* 31, 1287: *hoc cuique magnum esse, cuius quisque subicitur dominio: illud vero parvum, cui quisque dominatur, ut in athletis fortior vincit.*

[87] *Ibidem*: *Primum quidem nosse oportet, hanc differentiam in Novo Testamento non reperiri.*

[88] *[...] Non enim simplex est morbus peccati, sed varius et multiformis, et multas incommodi propagines germinans: ex quibus malum multum diffunditur, et ulterius progreditur, donec viribus medentis consistat. Quare qui medicinae sci-*

> *Oportet autem eos, qui solvendi et ligandi potestatem Deo accipere, peccati qualitatem considerare eius, qui peccavit, ad conversionem promtum studium et sic morbo convenientem afferre medicinam: ne si in utroque immoderatione utatur, ab eius, qui laborat, salute excidat [...]. Nos enim utraque scire oportet; et quae sunt summi iuris* (ἀκριζείας)*, et quae sunt consuetudinis* (συνηθείας)*: in iis autem, qui extrema non admittant, sequi formam traditam, quemadmodum sanctus nos docet Basilius*[89].

The canon prescribes that priests, in determining penance, must take into account the quality of the sins committed and must prescribe, as if they were doctors, the most suitable medicine to eradicate the disease from which the sinner is suffering, thus preventing the health of those already suffering from being aggravated. Therefore, according to the canon, it is appropriate that bishops and priests know the methods of treatment, either those which proceed from the positive canonical provisions (ἀκριζείας), and those which proceed from the custom (συνηθείας), applying them when they consider it appropriate according to the cases presented to them. When the most serious sins are not committed, then, the Council establishes that they should proceed in the *forma tradita*, according to the teaching of Saint Basil the Great. The ordinary form of proceeding, therefore, becomes that of personal penance. Despite the gravity of the sin, it is considered preferable even when public penance could have resulted in the death of the sinner, as in the case of the adulterous woman:

> *Mulieres adulterio pollutas, et ob pietatem confitentes, aut quoquomodo convictas, publicari patres noluerint, ne causam mortis praebemus convictis; consistere autem illas sine comunione iusserunt, donec impleatur tempus poenitentiae*[90].

Rabanus Maurus († 856) gives an exhaustive definition of private penance:

---

entiamin spiritu profitetur, oportet cum primus eius qui peccavit affectione considerare... – Concilium in Trullo (a. 692), c. 102, in *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 11, J. D. Mansi (ed.), Florentiae, 1765, 987.

[89] *Ibidem*.

[90] S. Basilius Magnus, *Epistolarium classis II. Ep.* 119 *Canonica secunda*, c. 34, in *PG* 32, 727.

> *Quorum ergo peccata occulta sunt, si spontanea confessione soli tantummodo presbítero, sive episcopo ab eis fuerint revelata, horum occulta debet esse poenitentia, secundum iudicium presbyteri, sive episcopi, cui confessi sunt, ni infirmi in Ecclesia scandalizentur, videntes eorum poenas, quorum penitus ignorant causas*[91].

Not only the confession remains private, but also the penance, which takes place in secret. The bishop and the presbyter are ordinary ministers of private penance.

Conclusions

Arriving at the theme of this long journey on penance in the first centuries of the Life of the Church, it emerges, although in the inevitable variety of rites and forms of the sacrament linked to the course of time, a unitary image of the Church that, as in the story of Clement of Alexandria, with almost paternal affection struggles and suffers next to his children wounded by sin. To this constant need in the history of the church, aimed at fully rehabilitating the sinner in the community of believers, they have corresponded two models of reconciliation that in this study have attempted to trace, through the combined reading of the canonical sources and their social context, to their authentic historical-legal dimension. Two models and two traditions (one "canon" in the sense that we have taken on in this work and the other one in the sense of "apostolic"), rooted in the fertile wisdom laboratory of the first centuries of ecclesiastical history, which have lived for a long time adapting plastically their external forms and rituals to the social, cultural and ecclesiastic contexts of which they were expression.

REFERENCES

Ambrosius, *De poenitentia*, in *PL* 16.
Ancyranum Concilium (a. 314), in J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 2, Florentiae, 1759.
Augustinus, *Sermones*, in *PL* 38-39.

[91] B. Rabanus Maurus, *De clericorum institutione ad Heistulphum archiepiscopum*, 2.30, in *PL* 107, 343.

Bartomeu, M. X., *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Roma, 1922.
Basilius Magnus, *Caesare Cappadociae Archiepiscopi Capita Regularum Brevius tractatarum*, in *PG* 31.
Basilius Magnus, *Epistolarium classis II. Ep. 217 Amphilochio de canonibus*, in *PG* 32.
Benedictus Nursiae, *Regula monachorum*, E. Wölfflin, Lipsia, 1895.
Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur*, *PG* 9.
Concilios visigóticos e hispano-romanos, ed. J. Vives, y otros, Barcelona-Madrid, 1963.
Concilium agathense, in J. D. Mansi (ed.). *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 8, Florentiae, 1762.
Concilium Carthaginensis, in H. Denzinger, A. Schönmetzer (ed.), *Enchiridion Symbolorum definitonium et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae, Neo-Eboraci, 1991.
Concilium in Trullo (a. 692), in J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 11, Florentiae, 1765.
Concilium nicaenum primum, in J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 2, Florentiae, 1759.
Concilium toletanum III, in J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 9, Florentiae, 1763.
Cyprianus Carthaginensis, *Liber de lapsis*, *PL* 4.
Doctrina duodecim Apostolorum, canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquae doctrinae de diabus viis expositiones veteres, F. X. Funk (ed.), Tubingae, 1887.
Dooley, K., *From penance to confession: the Celtic contribution*, *Bijdragen*, 43.4, 1982, 390-411.
Fernández Rodríguez, P., *Historia del sacramento de la Penitencia*, *Angelicum*, 90.4, 2013.
Firey, A. (ed.), *A new history of penance*, vol. 14. Leiden-Boston, 2008.
García y García, A., *Historia del Derecho Canónico*. Salamanca, 1967.
Gregorius Thaumaturgus, *Epistola canonica de iis qui in barbarorum incursione idolothyta comederant et alia quaedam peccata commiserant*, in *PG* 10.
Hieronymus, *Epistola 77, ad Oceanum*, in *PL* 22.
Ioannes Chrysostomus, *De sacerdotio*, in *PG* 48.
Joyce, G. H., *Private Penance in the early Church*, *JThS*, 42.165/166, 1941, 18-42.

Larson-Miller, L., *Rites of Reconciliation and Healing in Christian History*, in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford, 2015.
Leo Magnus, *Epistola 168*, in *PL* 54.
Mitchell, G., *The origins of Irish penance*, *Irish Theological Quarterly*, 22.1, 1955, 1-14.
Mortimer, G., *The Origins of Private Penance*, Oxford, 1939.
Origenes, *Homilia II in salmo XXXVII*, in *PG* 12.
Pacianus, *Ep. I ad Sympronianum novatianum*, in *PL* 13.
Pastor Hermae, in *PG* 2.
Pekarske, D. T., *Penance in the Early Church*, *Philosophy and Theology*, 14.1/2, 2002, 409-429.
Rabanus Maurus, B., *De clericorum institutione ad Heistulphum archiepiscopum*, in *PL* 107.
Ratzinger, J., *Cantate al Signore un canto nuovo*, Milano, 1996.
Rauschen, G., *Eucharist and Penance*, St. Louis, 1913.
Roach, L., *Penance, submission and deditio: religious influences on dispute settlement in later Anglo-Saxon England (871–1066)*, *Anglo-Saxon England*, 41, 2012, 343-371.
Synodus ad Quericum habita anno CDIII in causa Chrysostomi, in J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. 3, Florentiae, 1759.
Taylor, J. H., *St. Cyprian and the reconciliation of apostates*, *ThS*, 3.1, 1942, 27-46.
Tertullianus, *De Poenitentia*, in *PL* 1.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 339-368

"HOW DO YOU, BROTHER, BREAK YOUR CHISEL?". PICTURE OF EVERYDAY LIFE OF ANCIENT STONEMASONS*

Marija BUZOV**, Vesna LALOŠEVIĆ***
(Institute of Archaeology Zagreb; Croatian Association for the Study of Ancient Mosaic Zagreb)

Keywords: *Christianity, early Christian legends, Pannonia, Moesia, ancient quarry, chisel, everyday life, stonemasons' lives.*

Abstract: ***"How do you, brother, break your chisel?". Picture of everyday life of ancient stonemasons***. *Written late antique sources about early Christianity contain various information on the appearance of quarries and on stonemasonry. They describe the everyday life of stonemasons from the moment an order is placed to the final decoration of buildings. We will use these written sources to present information that depicts quarries and stonemasonry.*

Cuvinte-cheie: *creştinism, legende creştine timpurii, Pannonia, Moesia, carieră antică, daltă, viaţă cotidiană, vieţile pietrarilor.*

Rezumat: ***"Cum ţi-ai rupt dalta, frate?". Imaginea vieţii cotidiene a pietrarlor antici***. *Izvoarele scrise antice târzii privitoare la creştinismul timpuriu conţin diverse informaţii despre apariţia carierelor şi despre zidărie. Acestea descriu viaţa de zi cu zi a pietrarilor din momentul plasării unei comenzi până la decorarea finală a clădirilor. Vom folosi aceste surse scrise pentru a prezenta informaţii care înfăţişează cariere şi pietrari.*

Despite the fact that early Christian legends were not considered to be trustworthy historical sources, developments in historiography and hagiology have changed that conviction and thus increased the number of basic antique sources. Legends have become valuable sources as they reflect late antique everyday life. Two legends in par-

---

* The paper was written and presented at the ASMOSIA XI (Association for the Study of Marble & Other Stones in Antiquity) 2015 conference held in Split.

** marija.buzov@iarh.hr
*** vesnalalosevic@yahoo.com

ticular offer invaluable information about the lives of antique stonemasons in Pannonia and Moesia (**Fig. 1**).

The Legend of Four Crowned Martyrs depicts the martyrdom of five stonemasons that were killed during Diocletian's persecution on 8th November 303 or 306. It is a version of a proconsular act of a trial of stonemasons which was not preserved and is most valuable for its language, quotes taken from Itala ("Itala"), technical terms, and geographical data[1]. It is considered to be well corroborated and written at the end of 4th or the beginning of 5th centuries.

The legend describes the death of five stonemasons who lived and worked in the Pannonian quarry. It describes the quarry, the craft of stonemasonry, lists technical terms, mentions tools and the methodology of work thus wonderfully depicting the life in a late antique Pannonian quarry. The location of the quarry near Sirmium is still disputable. Some suggest "Kipovno" and "Glavica"[2] on Mount Fruška Gora where there are traces of old quarries while others think it was located in the surroundings of Sopianae in Valeria[3] (**Fig. 2**).

The Legend of Four Crowned Martyrs was probably edited in mid 4th century in Rome by a customs land-office scribe Porphyrius[4]. Porphyrius seems to have inserted into the basic text information about the life in an antique quarry. He may have visited quarries in Egypt and complemented the text[5] with personal experience of the life in a quarry.

Stonemasons revered the four crowned martyrs as their patron saints as early as mid 4th century and the reverence spread to Rome. Therefore it would be correct to conclude that the edited versions of the legend contain the description of a quarry from the vicinity of Rome.

---

[1] LALOŠEVIĆ 2006, 60.

[2] KARLIĆ 1904; BULIĆ 1908; ZEILLER 1918; VULIĆ 1931; MIJOVIĆ 1966; JARAK 1996; BRATOŽ 2003. Locations suggested: south of Petrovaradin, north of Mitrovica (KARLIĆ 1904.); near village Carević on the Danube (BULIĆ 1908, 120) or near Beočin, Crveni čot, Kipovno or Gradac (VULIĆ, 1931, 367; VULIĆ 1934, 11).

[3] Quarries on mount Gereszed, south of Sopianae (Pécs) in south Valeria and Lugio (Dunaszekcső) in Hungarian Pannonia. There is a graveyard with remains of a basilica in Sopianae, *Quinque Ecclesiae*, which may be linked to the cult of five Pannonian stonemasons. SIMONYI 1960, 165-184; GUYON, 1975, 528; SIMONYI 2009, 322-327.

[4] *Censualis a gleba actuarius nomine Porfyreaus gestam scripsit*: *QC* 1910.

[5] In quarries Gebel Dokhan in the Arab desert northeast of Theba in Egypt there if *Mons Ignatus* which is mentioned in the passion. TOMOVIĆ 1997, 235.

This legend thus trustworthily depicts the life of a late antique quarry not only in the territory of the Illyrian provinces but the entire Roman Empire, including images of quarries from Egypt and from the vicinity of Rome[6] (**Fig. 3**).

The second source is the legend of Florus and Laurus, two martyrs that perished in Diocletian's persecution in Ulpiana on the 18th August in around 304. The oldest record of them is a document in Greek that served as a template for later documents in *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*[7], and *Menologium Graecorum*[8] and became the basis of a short Latin legend composed in the early Middle Ages[9]. The text describes the life and martyrdom of the two brothers as well as the everyday life of stonemasons in late antique Moesian city.

Data collected from antique legends describe the life and work of stonemasons in cities and the work in quarries. Stonemasons in cities did not cut stone from rocks. They worked on the decoration of buildings and provided stone furnishings for the interior. Still, information on the life in quarries is more abundant (**Fig. 4**).

The Legend of Four Crowned Martyrs describes the appearance of the quarry in which they worked. It was situated on two hills from which stone was extracted alternately – Flaming Hill (*montem porfyreticum qui dicitur igneus*)[10] and Fat Hill (*monte pinguem*)[11]. There was an unnamed river near the quarry (supposedly the Danube[12] or the Sava[13]) which served to meet basic existential needs and was exploited in the work process. It facilitated the transport of stone blocks and final products. The river was used as waste depository and as a place for execution of convicts[14] (**Fig. 5**)[15].

The quarry employed 622 stonemasons and 5 philosophers. The latter term denotes technical supervisors. There was probably also a manager, although he is not specifically mentioned in the text. The sour-

[6] PEACOCK and MAXFIELD 1997.
[7] *SYNAX. ECCL. CP* 1902, 907.
[8] *MG* 1894, 589-593.
[9] MIJOVIĆ 1964, 341.
[10] *QC* 1910, 4.
[11] *QC* 1910, 3.
[12] BULIĆ 1925, 237
[13] AMORE 1968, 1288; BRATOŽ 2003, 52.
[14] *QC* 1910, 20.
[15] ŠARIĆ 1980.

ce does, however, mention the tribune Lampadius, who fulfilled the role of the judge[16], as well as his assessor (*adsedebat*)[17], senator Nicytius. It also mentions the presence of the military in the quarry, whose primary roles were to keep order and peace, protect senior officials and the client, and make sure that legal processes proceed in a regular fashion and that judgements are executed. The soldiers also guarded the prison where those condemned (*ad metalla*) were kept, which at that time included Christians from Antioch together with their bishop Cyril[18].

It is hard to say how realistic the above-mentioned numbers are. For the sake of comparison, a modern company "Kamen" d.d. from Pazin employs 150 people including those who conduct investigations[19]. Modern technology has reduced the number of workers needed (**Figs. 6-7**). The numbers of stonemasons indicated in the legend might be exaggerated unless they included the convicts serving their sentence there.

There seems to have been a division of work based on the level of expertise and craftsmanship. The most obvious division mentioned in the source is that into stonemasons – craftsmen and technical supervisors called philosophers.

1. Workers in quarry

1.1. Supervisors

The supervisors were more experienced in their craft and had specific responsibilities which included the relationship with commissioners, work with employees, and craft-specific side of the job.

Relationship with the client	Treatment of employees	Craft
Negotiate the work	Assemble work teams	Mark channels in the rock during the stone extraction

[16] *tribuno, Lampadio nomine*: *QC* 1910, 17.

[17] *QC* 1910, 20.

[18] *Et invenerunt episcopum in custodia carceris religatum, nomine Quirillum, de Antiohia adductum, pro Christi nomine vinctum, qui iam multis verberibus fuerat maceratus in tribus annis*. QC 1910, 6

[19] www.kamen-pazin.hr

Receive orders and encourage new ones	Determine which stonecutter will get the job	Oversee the extraction of stone blocks from the rock
Give reports about employees	Supervise the processing of stone and quality of work	Seek veins in stone
Give reports on work progress	Cooperate with carvers during the work process	Give instructions for production of ordered pieces
Give reports on possible problems	Advise stonecutters during the work process	
Hand over finished work	Eliminate problems during the work process	
Charge work	Warn stonecutters if they exceed a deadline	
Receive gifts	Change work groups	

T. 1. Supervisors' responsibilities in a quarry

Philosophers were managers responsible for the relationship with the client. They proposed ideas for a piece of work, negotiated the terms of work, received orders[20] and encouraged new ones[21]. During the work process they provided any information to the client, informed the client who was working on the order[22], reported the progress[23] and informed the client of possible problems during the work process[24]. Finally, philosophers delivered the completed work[25], charged it and received gifts from grateful clients.

Running the quarry involved various other responsibilities. Supervisors formed teams, determined which stonemason or team would take which order and set deadlines[26]. They supervised the processing of stone[27] and the quality of work[28]. Philosophers also assisted stonemasons by providing advice and knowledge[29]. Their expe-

[20] *QC* 1910, 11.
[21] *QC* 1910, 12; 13.
[22] *QC* 1910, 13.
[23] *QC* 1910, 12.
[24] *QC* 1910, 13.
[25] *QC* 1910, 16.
[26] *QC* 1910, 11.
[27] *QC* 1910, 8.
[28] *QC* 1910, 12.
[29] *QC* 1910, 2.

rience and knowledge were particularly useful in case of a problem[30] and, on occasion, they would solve the problems themselves. Supervisors warned stonemasons if they exceeded deadlines[31] and changed work teams[32] in cases when the work was not done satisfactorily or if it was done wrong or if the stone was not processed at all[33].

Philosophers were assumed to have wider knowledge of the craft which is why they were responsible for marking channels in the rock during the stone extraction[34], overseeing the extraction of stone blocks from the rock[35], seeking veins in stone before the beginning of processing[36] and giving instructions for the production of ordered pieces. They knew the rules of the craft and made sure they were not violated.

It is likely that a single supervisor sufficed for an entire minor quarry. The text, however, depicts a major quarry with many workers, so the number of the supervisors was also augmented to five.

1.2. Stonemasons

Stonemasons were craftsmen trained in all phases of stone processing, from cutting blocks from the rock, through hewing and processing to polishing and finishing touches. They were not well educated so they were often grouped and obeyed their representatives[37]. Obtaining excellence in the craft took a very long time[38]. Stonemasons were responsible for the making of the necessary tools but were not responsible for the transportation of stone or the delivery to the client.

Sources reveal that skilled stonemasons arrived in Illyricum from the East. Brothers Florus and Laurus were disciples of well-known stonemasons Proculus and Maximus, and they completed

[30] *QC* 1910, 2.
[31] *QC* 1910, 12.
[32] *QC* 1910, 15.
[33] *QC* 1910, 17.
[34] *QC* 1910, 11.
[35] *QC* 1910, 11.
[36] *QC* 1910, 2.
[37] *QC* 1910, 9.
[38] *QC* 1910, 6.

their training in Byzantium[39]. The legend does not explicitly say where the four Christian stonemasons had come from but given their oriental names ("Claudius, Castorius, Nicostratus and Simpronian")[40], they were likely to have come from the East.

Stonemasons were free to move across the entire Roman Empire and seek work. They could find work in quarries, they may have been hired by cities or by wealthy individuals, such as civil servants, patricians or even emperors. Florus and Laurus left their place of residence in Byzantium of their own free will, and arrived in Ulpiana in Dardania, where they found work with the praeses of the city. If they were skilled, stonemasons could work in one place for a number of years. Thus the Four stonemasons arrived in Pannonian quarries and remained there for as long as 15 years, as their comrade Simplicius explained at one time[41].

There is an obvious difference between stonemasons working in a quarry and those working in a city. Stonemasons in the quarry have no contact with the client unless he insists on meeting them. However, in case their work is perceived as exceptional, they are usually invited to meet the client and are given gifts for their work.

Skilled stonemasons could be acquired by either hiring well-known craftsmen or by recognizing those with exceptional skill. The skill of a stonemason is reflected in the good knowledge of the nature of the stone, in his ability to process stone in diverse ways, and in the swiftness of his work. The Legend of Four Crowned Martyrs portrays the five stonemasons as members of regular quarry staff until the completion of a complicated order by emperor Diocletian singled them out as exceptional craftsmen[42].

Successful stonemasons were freelancers. They autonomously communicated with their clients, developed their work and received new orders. Florus and Laurus were known as skilled craftsmen so upon arrival in the city of Ulpiana they were hired by the praeses. Even the ruler was informed about their skill (probably tetrarch Licinius)

---

[39] *Artem vero lapicidinam edocentur: Proclus et Maximus erant eorum magistri ... generosissimi autem Laurus ac Florus, relicta commoratione Byzantina, in regionem Dardaniae quae est in Illyrico, pervenere...*: *FLOR*. 1970, 1.

[40] *Eodem tempore Simpronianus... cum condiscipulos Claudium, Simplicium, Nicostratum, et Castorum*: *QC* 1910, 2.

[41] *QC* 1910, 6.

[42] *QC* 1910, 3.

so he asked the praeses in writing to send the stonemasons to him so he too could hire them for a piece of work[43]. That was the way in which stonemasons found work and earned a living.

2. *The work process*

2.1. *Order*

In both legends, work starts with a commission. In the quarry, customers' orders are received by supervisors, which is why they are just briefly mentioned in the legend. Workers themselves did not receive orders unless they were recognized as exceptionally skilled craftsmen whereby their status would change.

For freelance stonemasons receiving orders was an important part of their job. They could have been hired by pagan leaders, province governors, priests or emperors themselves. Skilled stonemasons were very much wanted at court. Whenever somebody was perceived as skilled, they were immediately summoned by the ruler[44].

The legend of Florus and Laurus describes this well. After Licinius wholeheartedly welcomed them, he unhesitatingly described the desired temple and lavished means and other gifts upon the two stonemasons promising more if they completed the work according to his will and within the deadline[45].

The client described what the work should look like, set the deadline for its completion and provided stonemasons with the necessary tools, i.e. most probably with the money needed to commence the work. The amount of money needed seems to have been considerable as it had to suffice for the acquisition of work material (stone and metal for the tools) and for stonemasons' sustenance[46].

---

[43] *FLOR*. 1970, 1.

[44] *FLOR*. 1970, 1.

[45] *... Licinius postquam summa cum benevolentia eos excepisset, sine mora templi structuram delineat, ac plurimis opibus aliisque munificae voluntatis donis eos impertit, ut celeriter juxta ac pulcre opus perficeretur, alia his sese adjecturum promittens, si e sua sententia ac praefixo sibi fine opus absolverent*: *FLOR*. 1970, 2.

[46] *Aedificationem ergo incipiunt Viri generosi, interdiu quidem promovebant opus; .... ac pecunias in pauperes erogabant maxime egregii opifices. FLOR*. 1970, 2.

The client was free to monitor stonemasons while they were working, he had the right to be informed about the work progress, to refuse to accept the work if it did not meet the conditions of the contract, change stonemasons if there were problems with the way they worked and ask for stonemasons to be punished if they exceeded the deadline or destroyed the work[47].

Skilled stonemasons were highly appreciated and well paid. Emperors admired their craftsmanship. If they were pleased with the stonemasons' work, they summoned them to court, lavished them with gifts and amicability, ordered new pieces of work, increased their wealth and status[48]. The Four Crowned were four times summoned to Diocletian's court because he was extremely pleased with their work[49]. The emperor expressed his appreciation each time by praising them and bestowing gifts on them. Ignoring the procedure the emperor placed new orders directly with the four stonemasons, whom he wanted to do the work, instead of doing it via supervisors. He did that three more times before there was a problem of not completing the order[50].

Diocletian was not the only one who appreciated skilled stonemasons. Licinius was very benevolent towards Florus and Laurus[51]. The building of lasting works such as temples and sculptures was a privilege of the rich, who held stonemasons in very high esteem. Skilled stonemasons were seen as artists whose craft was greatly admired.

Stonemasons in cities were often required to work on monumental temples and create statues of gods. Gods would be depicted as sitting or standing, laughing or crying, jumping or throwing. The most important thing was for the stonemasons to complete the work following client's orders and meeting his deadline. If the work was poorly done, the client would complain or refuse to pay. Stonemasonry is depicted in sources as hard, long-lasting and dangerous work. Legends suggest that the deadlines were tight[52].

---

[47] *FLOR*. 1970, 4.

[48] *QC* 1910, 12.

[49] *QC* 1910, 3; 10; 12; 13.

[50] *QC* 1910, 5.

[51] *FLOR*. 1970, 2.

[52] Cutting a stone block from a rock that would be used to make a column took three months. Carving the column out of the block took more than 26 days. Making a sculpture out of porphyritic stone took 31 days. Making a number of sculptures (lions that lions pouring water, eagles, deer and human figures) took about four months. *QC* 1910, 13.

2.2. Types of stone

After receiving an order, a stone block was cut from a rock. The source reliably describes the quarry and stonemasons' workshops where. Also, apart from locally extracted stone, other types of stone were delivered. It is a faithful portrayal of reality since we know that antique Pannonian stonemasons really did work with stone delivered from elsewhere which raises the question of the transport of raw material across the Roman Empire[53].

The legend mentions types of stone used: Thassos stone (*ex lapide taso*)[54] and porphyreticum (*ex metallo porfiritico*)[55]. Thassos stone, named after the Greek island of Thassos, is a type of granular-laminar limestone suitable for sculptures. It can be found in Pannonia, and the Fat Hill may have been the location where it was extracted (**Fig. 8**).

The red quartzless granit "amphybiotit" was called porphyreticum[56]. It was named after Proconesos and is also a type of granular-laminar limestone[57]. Porphyreticum from the legend might have been the red quartzless rock from the Pannonian quarries near Sirmium (**Fig. 9**). It was probably due to its reddish gleam that it was named the Flaming Hill. Mijović believes that the red marble originates from "Glavica"[58]. There is no real porphyreticum in Pannonia but there is the so called green-stone porphyreticum, instead of the dark-red type

---

[53] Complete sarcophagi were not sent to hilly areas. Only blocks were transported which were then processed in local workshops. Antique quarries incorporated workshops where sculptures were made or just finished. CAMBI 1988, 22. From the time of the Antoninus the import of stone from Rome and Athens grew. CAMBI 2005, 108. There are sarcophagi made of proconesos marble (*Proconnesus*, Marmara in the Sea of Marmara). The imported sarcophagi came from Athens, Rome and Middle Asia (Docimeum in Phrygia). Most of the sarcophagi in the tetrarchs' era were delivered from Rome. CAMBI 2010a, 7.

[54] *QC* 1910, 1.

[55] *QC* 1910, 3.

[56] PLIN. *Hist. Nat.*, 36. XIX, 87-88: *intus columnae porphyrite lapide, deorum simulacra, regum statuae, monstrificae effigies. Quarundam domuum talis est situs, ut adaperientibus fores tonitrum intus terribile existat, maiore autem in parte transitus est per tenebras. aliae rursus extra murum labyrinthi aedificiorum moles; pteron appellant. inde aliae perfossis cuniculis subterranea domus.*

[57] MIJOVIĆ 1966, 57.

[58] MIJOVIĆ 1966, 58.

from Egypt (**Fig. 10**)[59]. Carefully cut and polished red-marble porphyreticum column[60] found in a palace in Sirmium proves that there was a source of red marble in "Glavica" on Fruška Gora[61].

2.3. Extraction of stone blocks from rocks

The legend of the Four Crowned mentions extraction of stone blocks several times. Stone blocks 40 feet big were chiseled out from the porphyritic Flaming Hill[62]. It is assumed that stone was cut using iron wedges which is particularly effective with stratified rocks such as sandstone and limestone since strata facilitate extraction of a stone block (**Figs. 11-12**). First, holes 5-10 cm long were made with a hammer with two steel-tipped cutting edges. Then, iron wedges were hammered into the holes (**Figs. 13-15**), after which stone blocks were detached from the sheet and cut from the bedrock (**Fig. 16**)[63].

The legend also mentions an unnamed porphyritic hill where a part of the rock was marked for obtaining a stone block[64]. The block was to be extracted with a channel, which is one of the oldest techniques for extracting massive stone blocks (**Fig. 17**). First, the desired size of the block was outlined on the surface of the rock. Next, a 60-70 cm wide channel – the width of a human body – was cut in the bedrock on two sides of the block. A deeper horizontal channel, into which wedges were hammered, was cut in the remaining two free sides of the block. This is how the block was detached from the rock[65]. Traces of such channels can be seen in quarries on the island of Brač (**Figs. 18-21**).

There is no mention of the transport of the stone in any of the legends (**Figs. 22-23**). It can be assumed that the works were transported by water since there is mention of a river in the vicinity of the quarries[66].

---

[59] KARLIĆ 1905, 17.

[60] MIJOVIĆ 1966, 38.

[61] MIJOVIĆ 1966, 58.

[62] *Venientibus autem ad montem porfyreticum qui dicitur igneus, coeperunt incidere lapidem in pedibus XL*: *QC* 1910, 4.

[63] DŽAJA 1999, 28.

[64] *Accedentes autem ad montem designaverunt partem lapidis qui incideretur*: *QC* 1910, 11.

[65] DŽAJA 1999, 28.

[66] *QC* 1910, 19.

2.4. Stone processing

There is a wide range of works that can be made of stone. Legends contain ten mentions of the placing of eighteen orders – two free-standing sculptures and a number of monumental buildings – two temples, three architectural elements, twelve decorative reliefs.

Architectural elements	**Decorative elements**	**Sculptures**
Columnae	*Concae ornatae sigilis*	*Simulacrum Solis cum quadriga*
capitella columnarum	*concae et lacus cum sigilis et chantaris*	*Asclepioum simulacrum*
columnae cum capita faliata	*concae cum sigilis et herbacantis*	
	concae sum malis et herbacantis	
	Concae	
	Sigilum	
	Victuriae	
	Cupidines	
	similitudo gentium multarum	
	leones fundates aquam	
	Aquilae	
	Cervi	

T. 2. Production: table of orders

It is no surprise that the greatest number of orders were decorative elements. Temples needed decorating. Decorating buildings was stonemasons' primary job in cities. It is confirmed in both sources. The sources also indicate that there was no difference between the making of architectural elements in the quarries and in the city workshops.

Both legends describe temple decoration. Temples were monumental buildings fraught with architectural details and free-standing decorations. There is mention of columns (*columnae*) (**Fig. 24**), column capitals (*capitella columnarum*), columns with laminated capi-

tals (*columnae cum capita faliata*), shells with various floral or figural decorative motives (*concae*). Victorias (*victuriae*), cupids (*cupidines*), eagles (*aquilae*) and deer (*cervi*) were motives in relief decorations of facades while lions pouring water (*leones fundates aquam*) were probably decorating sources of water which was necessary for the performance of temple rituals.

There is a Roman inscription no. 838 in the Archaeological Museum in Split, found in the Plate quarry (located on the island of Brač, between the present-day villages of Splitska and Škrip)[67]. It talks about a soldier who was supervising stonemasons in Sirmium from where he was sent to Brač where stone was extracted for the palace in Split[68]. The inscription contains the expression *capitella columnarum* which is also mentioned by Porphyrius (*ex metallo porfiritico columnas vel capitella columnarum ab artificibus inciderentur*)[69]. This suggests that the same technical terms were used throughout the Empire.

We now know that bearing and decorative elements were made using templates which made the process more precise, easier and quicker. There were flat or facade templates, convex templates for dispersive forms, skew templates angular piece templates, templates for the making of dispersive convex arches and dispersive templates for convex forms (**Figs. 25-25a**)[70]. Decorative elements were made using simple and complex stonemasonry moldings[71]. More demanding models were made by puncturing whereby a net of points was transferred from a cast model onto stone (**Figs. 26-26a**). Stonemasons used a puncture tool, dotted cross and clamp[72]. All the sculptures mentioned in the sources were probably made by puncturing.

2.5. Seeking veins in stone

The source mentions an interesting event in the quarry. One day, all 620 stonemasons and the five philosophers gathered around the

[67] Probably in the Archaeological museum in Split no. 838. A. BULIĆ 1908, 111.

[68] VULIĆ 1931, 369.

[69] *QC* 1910, 3.

[70] DŽAJA 1999, 65.

[71] DŽAJA 1999, 66.

[72] DŽAJA 1999, 75.

bedrock to seek veins. What was amazing was the dispute between the stonemasons and the philosophers[73].

One of stonemasons' most important duties was the seeking of veins in stone. Since stone processing could not start before the veins are found, it was an essential part of the preparation for stone processing. The very beginning of the Legend of the Four Crowned describes a big problem with a vein in a stone block. Namely, a huge Thassos stone was to be used for a sculpture of the Sun with the chariot and horses[74]. Since the order was made by the Emperor himself, all the stonemasons and supervisors in the quarry were dedicated to the finding of veins in the stone. That fact reflects the team work and persistence of the quarry workers who were eager to meet clients' desires. No sculpture was actually worked on without taking into account the veins of the stone since it made the whole process smoother.

Traditional stone processing involved moulding the stone extracted directly from the quarry. The method of processing and other conditions determine the carving or the embedding of the stone element. The general rule was that the stone being processed must be in its original position (**Fig. 27**). The processing and the embedding of the stone must match the bedrock[75].

2.6. Tools

The source mentions stonemasons' tools (**Fig. 28**). There cannot be a good artist without a good tool and the stonemason's most important tool is the chisel. It can be broken during work. Once broken, stonemasons had to repair it themselves. That's why good-quality and enduring tools were very important for stonemasons[76]. Their source describes one incident with the chisel. One day Nicostratus (one of the four Christian stonemasons) said to Simplicius: "How, oh brother, does your chisel break!" Simplicius replied: "Please, fix it so

---

[73] *Quodam die convenerunt omnes artifices sexcenti viginti duo cum phylosofis quinque ad textum lapidis et coeperunt venas lapidis perquirere, et erat mira intentio inter artifices et phylosofos. Et quaerens venam metalli coepit sculpire...*: *QC* 1910, 2.

[74] *QC* 1910, 1.

[75] DŽAJA 1999, 30.

[76] *QC* 1910, 4.

it does not break!"[77]. This demonstrates how important it was to have a good chisel since the quality of work depended on it.

Making chisels was a part of stonemasons' everyday activities. They made and fixed their own chisels. Since they would often break, a lot of the craftsmen's time was spent on making the necessary tools. Carving sculptures out of stone was a delicate skill since the work may have easily been damaged during chiseling[78].

Making good-quality and enduring tools was an art in itself. Skilled stonemasons often made tools for beginners or apprentices or for those who were not very skilled at it. Stonemasons made and repaired their chisels by annealing – heating steel (iron was heated and rubbed with cyanide and then heated and quenched in water with a little alum) until red-hot and then adding soft soap, whereupon it was quenched in a bath consisting of glycerine, collodion, salt and rosin (**Fig. 29**)[79]. If the tool was well annealed, it was clean which increased the quality of the work of art. Chiseling has only slightly changed to date (**Figs. 30-30a**).

The ancient craft of stonemasonry was familiar with all the tools of today[80]. The shape and looks of a chisel have only slightly changed over time (**Figs. 31-32**). The basic tools for stone processing were chisels and hammers (**Fig. 33**). Other tools include wooden or iron wedges, picks, rollers, levers and jacks. Other traditional stonemasons' tools are the meter, pencil, level, protractor, sprit, plumb, various callipers, needle, traser and lath[81]. Today we have insert chisels and shaft-mounted chisels (**Figs. 34-35**).

Chisels were used for anathyrosis and for polishing visible surfaces, but they were also used for processing relief elements of architectural decoration (**Fig. 36**). Wedges and picks were used for chopping off bits of stone for rougher treatment of sidewalks and squares, while iron scrapers were used for cruder works. Stone surfaces were more finely processed by rakes with smaller or larger notches depen-

---

[77] *Quodam die dixit ad Simplicium Nicostratus: Frater, quomodo tibi ferramentum tuum confrangitur? Dixit Simplicius: Rogo te, tempera mihi, ut non confrangatur*: *QC* 1910, 4.

[78] QC 1910, V.

[79] DŽAJA 1999, 64.

[80] Data and material collected by stonemasons technician and restorer Tomislav Svirac were used in writing this work.

[81] DŽAJA 1999, 37-39.

ding on the desired level of refinement (**Figs. 37-37b**). Drills, were sometimes used for achieving the effect of the contrast between light and shadow[82].

Nowadays, when everything is mechanized, it is hard to comprehend how important good tools were for the successful completion of a task. The scene with the broken chisel was inserted into the legend to demonstrate how common an occurrence that was and how it led to delays and the missing of deadlines. So, obviously, good tools were crucial for good work.

2.7. Delivery

The work process ended when the work was delivered and the money was paid. Delivery was done by supervisors who are responsible for all contact with the client. In fact, it was one of the most important supervisors' duties including motivating the client to place new orders. However, the key criteria for accomplishing that goal were the quality of the final product and the meeting of deadlines. The legend of the Four Crowned mentions very short deadlines. First there were three months for extracting stone from the hill[83]. It took 26 days for five stonemasons to carve up a column, while shells, Victorias and Cupids took 4 months[84]. The statue of Asclepius took merely 31 days[85]. These deadlines seem very ambitious and quite unrealistic.

2.8. Injuries at work

The sources mention another aspect of a stonemason's life and that is injuries at work. They are not talked about explicitly but are implied. Injuries must have occurred when stone blocks were extracted from the rock, or when the blocks or final products were transported, which is understandable. Stonemasons' may also have suffered injuries when their chisels broke.

The legend of Florus and Laurus mentions one injury specifically. A piece of stone bounced and blinded Alexander, the son of a

---

[82] SUIĆ 2003, 181.

[83] *Et dictantes et dolantes coeperunt artifices quadratarii incidere lapidem ad collyrium columnae. Et operabantur cotidie per menses tres*: *QC* 1910, 11.

[84] *Post menses vero IIII dederunt...*: *QC* 1910, 13.

[85] *Et protulerunt ante philosophos post dies triginta et unum*: *QC* 1910, 19.

certain Anastasius, a priest of pagan idols, who was standing nearby[86]. So even an innocent bystander, in this case a child, may have been injured if they stood too close to a stonemason at work. This was a light injury that may have resulted in temporary blindness caused by an eye infection (**Fig 38**). The legend tells that stonemasons were familiar with this kind of injuries and that they sometimes cured them themselves.

2.9. Penalties

Although this may not be obvious at first, the legends do contain references to troubles in which stonemasons found themselves due to various situations. There was a situation where stonemasons, with no fault of their own, ended up in court because an innocent bystander was injured. They were summoned by the praeses, who was benevolent towards them because he needed them, so they were acquitted[87].

There were punishments caused by violations of labour laws. For instance, a stonemason could be charged for contempt of the agreement, failure to fulfil the commission, poor quality of work or for exceeding the set deadline. Such charges were far more serious and often subject to the tribunal of the praeses. The most extreme case was described in the legend about Florus and Laurus. After building a pagan temple and being paid for it, the stonemasons destroyed the newly mounted idols by smashing them on the ground[88]. For such an offence they were summoned both to the client and to court where they were harshly punished.

All these situations vividly describe the life of a stonemason in late antique period. Especially interesting are the information about the life in the city and about the life in the quarries in the province. The sources display the burdens of the job and many problems stonemasons and their clients had to face.

---

[86] *Nam Anastasii cujusdam, abominandorum idolorum sacerdotis filium, nomine Alexandrum alicubi illic adstantem, quidam lapidis scrupulus desiliens uno oculo excaecavit*: *FLOR*. 1970, 2.

[87] *FLOR*. 1970, 2

[88] *FLOR*. 1970, 3.

LIST OF FIGURES

Fig. 1: Map of the Pannonia in the 4th century.
Fig. 2: Suggested site for quarry in Hungary (Simonyi 2009, 327).
Fig. 3: Quarry on Mons Porphyreticus in Egypt (Peacock and Maxfield 1997).
Fig. 4: Scheme of the Roman quarry (Džaja 1999, 24).
Fig. 5: Axonometric projection of Prozor quarry (Šarić 1980).
Fig. 6: Modern quarry in Pazin[89].
Fig. 7: Quarry in Istria with modern tools[90].
Fig. 8: Stone from Thassos[91].
Fig. 9: Porphyry stone red[92].
Fig. 10: Porphyry stone gray[93].
Fig. 11: Cutting up the stone (Džaja 1999, 31).
Fig. 12: Hammering wedges into a stone block[94].
Fig. 13: Wooden wedges in a stone block[95].
Fig. 14: Iron wedges in a stone block[96].
Fig. 15: Extraction of a stone block[97].
Fig. 16: Parts of stone after cutting with metal chisels (photo. T. Svirac).
Fig. 17: Pašarin: Remains of stone block cutting (Katić, 2009, 31).
Fig. 18: Traces of stone blocks: quarry on the island of Brač (Šarić 1980, T. II, Fig. 3).
Fig. 19: Traces of stone blocks on the island of Brač (Šarić 1980, T. IV, Fig. 1).

---

[89] www.kamen-pazin.hr.
[90] www.kamen-pazin.hr.
[91] http://www.123rf.com/photo_7625333_blocks-of-marble-in-the-sea-on-aliki-thassos-island-greece.html.
[92] http://www.jbdesign.it/idesignpro/rocks%20and%20stones.html.
[93] http://www.jbdesign.it/idesignpro/rocks%20and%20stones.html.
[94] http://www.nps.gov/pisp/learn/photosmultimedia/boulders-to-building-blocks.html.
[95] http://www.nps.gov/pisp/learn/photosmultimedia/boulders-to-building-blocks.html.
[96] http://www.nps.gov/pisp/learn/photosmultimedia/boulders-to-building-blocks.html.
[97] https://www.q-files.com/history/ancient-egypt/pyramids-how-they-were-built/.

Fig. 20: Traces of stone blocks on the island of Brač (Šarić 1980, T. IV, Fig. 2).
Fig. 21: Traces of stone blocks on the island of Brač (Šarić 1980, T. VI. Fig. 1).
Fig. 22: Scheme of Roman transport of the stone block (Džaja 1999, 30).
Fig. 23: Transport of stone blocks today (Photo. T. Svirac).
Fig. 24: Column (Photo. T. Svirac).
Fig. 25: Decorative ornamentation of architectural elements (Photo. T. Svirac).
Fig. 25a: Final ornaments (Photo. T. Svirac).
Fig. 26: Transfer of the sample to the stone (Photo. T. Svirac).
Fig. 26a: Puncturing (Photo. T. Svirac).
Fig. 27: Traditional stone processing (Džaja 1999, 28).
Fig. 28: Hammer and chisel (Photo. T. Svirac).
Fig. 29: Hardening chisels (Photo. T. Svirac).
Fig. 30: Working with chisel (Photo. T. Svirac).
Fig. 30a: Working with spike (Photo. T. Svirac).
Fig. 31: Roman tools (Džaja 1999, 25).
Fig. 32: Modern tools[98].
Fig. 33: A toothed edge chisel (Photo. T. Svirac).
Fig. 34: Insert chisel (Džaja 1999, 50).
Fig. 35: Shaft mounted chisel (Džaja 1999, 50).
Fig. 36: Stone processed by various types of chisel (Photo. T. Svirac).
Fig. 37: Single row foxglove (Photo. T. Svirac).
Fig. 37a: Multirowed foxglove (Photo. T. Svirac).
Fig. 37b: Stone treated with multirowed foxglove (Photo. T. Svirac).
Fig. 38: Protection at work (Photo. T. Svirac).

SOURCES

QC 1910: *Passio SS. Quattuor Coronatorum*, in H. DELEHAYE (ed.) *Acta Sanctorum Novembris* III, Socii Bollandiani, Bruxellis, 765-780.

[98] http://www.zadrugabraniteljamarkovopolje.hr/klesarstvo-obrada-kamena-rucna-obrada-kamena.html.

FLOR. 1970: *Acta sanctorum Floro et Lauro, Proculo, Maximo, et aliis in Illtrico*, in J. PINIUS (ed.): *Acta Sanctorum Augusti* I, Socii Bollandiani, Bruxellis, 520-524.

MG 1894: *Meneologium Graecorum Basilii Porphyrogeniti imperatoris jussu editum*, in *PG* 117, col. 20-614.

MH 1894: *Martyrologium Hieronymianum*, in I. B. DE ROSSI et L. DUCHESNE (eds.): *Acta Sanctorum Novembris* II/1, Socii Bollandiani, Bruxellis.

PLIN. *Hist. Nat*. 1847-1848: Pliny's *Natural History*, volume I, Philemon Holland (ed.), London, George Barclay.

SYNAX. ECCL. CP 1902: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Socii Bollandiani, Bruxellis.

BIBLIOGRAPHY

AMORE, A. 1968: *Quattro Coronati, sancti martyri*, *Bibliotheca Sanctorum* X, Roma, 1278-1304.

BRATOŽ, R. 2003: *Dioklecijanovo prganjanje kristjanov v provincah srednjega Podonavja in zahodnega Balkana*, in S. KRAJNC (ed.): *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700 – letnici smrti sv. Viktorina Ptujskega. Zbornik razprav*, Ptuj, 29-98.

BULIĆ, F. 1908: *Proviene qualche cosa nel palazzo di Diocleziano a Spalato dalle lapidicine di Sirmium?*, *Bullettino di archeologia e storia Dalmata*, XXXI, 111-127.

BULIĆ, F. 1925: *Solinski, Srijemski i drugi mučenici u Rimu*, *Katolički list 20 tečaj*, 76, 236-238.

CAMBI, N. 1988: *Antički sarkofazi na istočnoj obali Jadrana*, Književni krug, Split.

CAMBI, N. 2005: *Kiparstvo rimske Dalmacije*, Književni krug, Split.

CAMBI, N. 2010: *Sarkofazi lokalne produkcije u rimskoj Dalmaciji*, Književni krug, Split.

DE CAVALIERIM, P. F. 1912: *Note Agiografiche: I Santi Quattro*, *Studi e Testi*, 24, 57-66.

DELEHAYE, H. 1913: *Le culte des Quatre Couronnés à Rome*, *AB*, XXXII, 63-71.

DŽAJA, N. 1999: *Tradicionalna obrada kamena klasičnim alatima*, Umjetnička akademija sveučilišta u Splitu, Split.

GUYON, J. 1975: *Les Quattre Couronnés et l'histoire de leur culte des origines au milieu du IX siècle*, *MEFRA*, 87, 505-561

JARAK, M. 1996: *Martyres Pannoniae. The Chronological Position of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution*, in R. BRATOŽ (ed.): *Westillyricum und Nordostitalien in der Spätrömischen Zeit* [*Situla* 34], Ljubljana, 263-289.

KARLIĆ, P. 1904: *Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum*, Zadar.

KATIĆ, M. 2009: *Antički kamenolom u uvali Srebrna na otoku Visu*, *Klesarstvo i graditeljstvo*, XX/3-4, 28-34.

LALOŠEVIĆ, V. 2006, *Problemi vezani uz mučeničku grupu svetih Četvorice Ovjenčanih*, *Radovi*, 38, 59-71.

MARASOVIĆ, K., MATETIĆ POLJAK, D. 2010: *Upotreba dekorativnog kamena u Dioklecijanovoj palači u Splitu*, *Histria Antiqua*, 19, 89-100.

MIJOVIĆ, P. 1964: *Flor i Lavr – Neimari i Kamenoresci iz Ulpijane*, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, VII-VIII, 339-353.

MIJOVIĆ, P. 1966: *Sirmijski skluptori i kamenoresci – Quattuor Coronati*, *Starinar*, XVII, 53-60.

PARICA, M. 2012: *Nekoliko primjera lučkih instalacija antičkih kamenoloma na dalmatinskim otocima*, *Histria Antiqua*, 21, 345-353.

PEACOCK, D. P. S., MAXFIELD, V. A. 1997: *Surveyand Excavations at Mons Claudianus 1987-1993*, I, *Topography and Quarries*, Cairo, IFAO Cairo, Documents de Fouillers 37.

SIMONYI, D. 1960: *Sull'origine del toponimo "Quinque ecclesiae" di Pécs*, *AantHung*, 8, 165-184.

SIMONYI, D. 2009: *O porijeklu pečuškog toponima "Quinque ecclesiae"*, *Scrinia Slavonica*, 9, 311-330.

SUIĆ, M. 2003: *Antički grad na istočnom Jadranu*, Golden Marketing, Tehnička knjiga, Institut za Arheologiju, Zagreb.

ŠARIĆ, I. 1980: *Antički kamenolom u Prozoru (Tehnologija vađenja kamena)*, in M. SUIĆ, M ZANINOVIĆ (eds.): *Materijali, tehnike i strukture predantičkog i antičkog graditeljstva na istočnom Jadranskom prostoru*, Zagreb, 115-123.

ŠARIĆ, I. 1982: *Kamenolomi gdje su se u rimsko vrijeme izrađivali sarkofazi*, *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, 3.s. XV, 45-58.

TOMOVIĆ, M. 1997: *The Passio Sanctorum IV Coronatorum and the Fruška Gora hypothesis in the light of archaeological evidence*, in B. DJURIĆ, I. LAZAR (eds.): *Akten des IV. Internati-*

onalen Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens, Celje, 229-239.

VULIĆ, N. 1931: *Fruškogorski mučenici*, *Glasnik Istorijskog društva* IV/3, 359-373.

VULIĆ, N. 1934: *Iz antičke istorije naše zemlje, Passio sanctorum IV coronatorum*, *Glas Srpske Kraljevske akademije*, 82, 1-22.

ZEILLER, J. 1918: *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, E. de Boccard, Paris.

Fig. 1

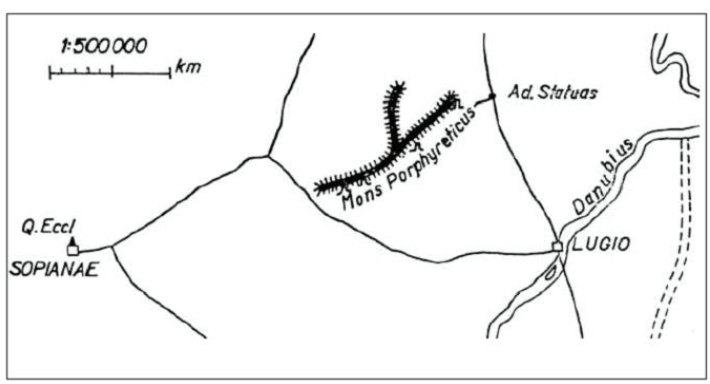

Fig. 2

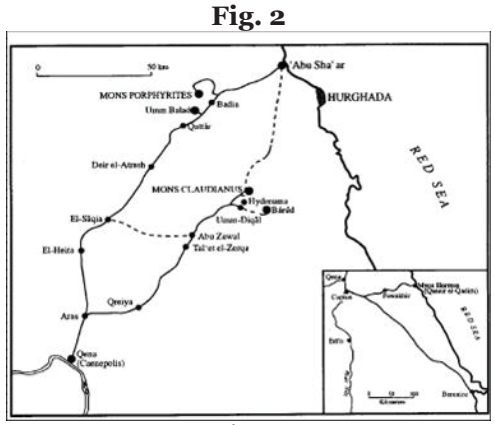

Fig. 3

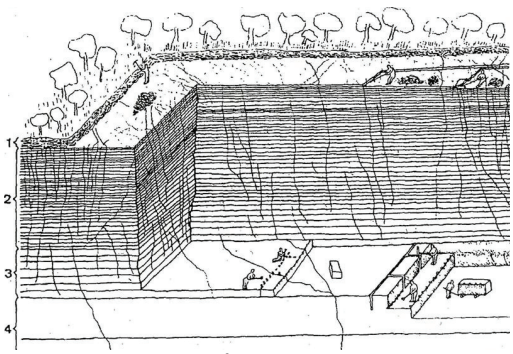

Fig. 4

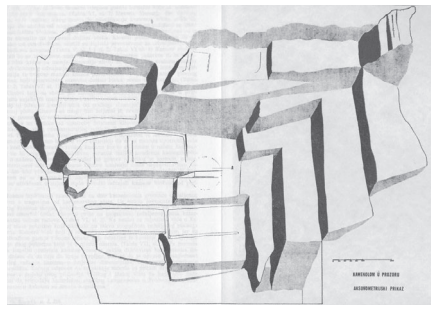

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

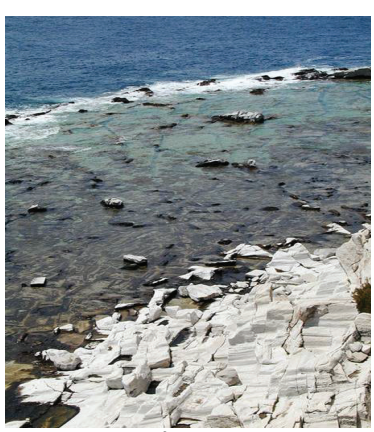

Fig. 8

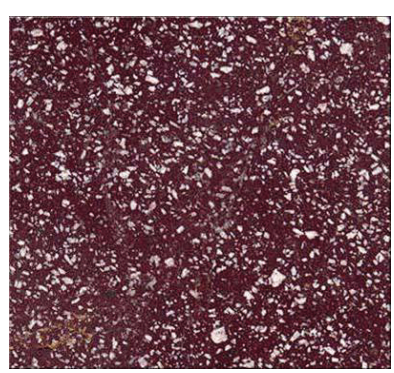

Fig. 9

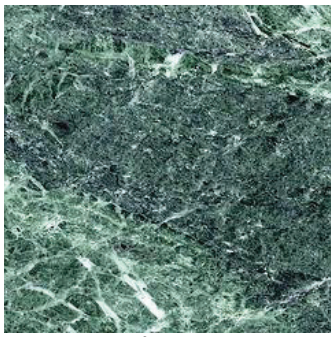

Fig. 10

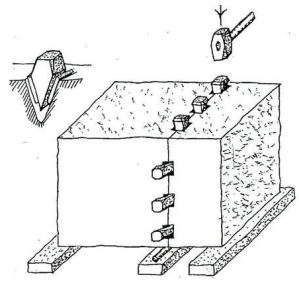

Fig. 11

Fig. 12

Fig. 15

Fig. 13

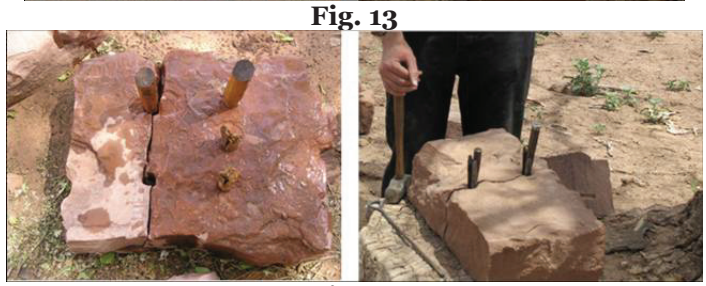

Fig. 14

Fig. 16

Fig. 17

Fig. 18

Fig. 19

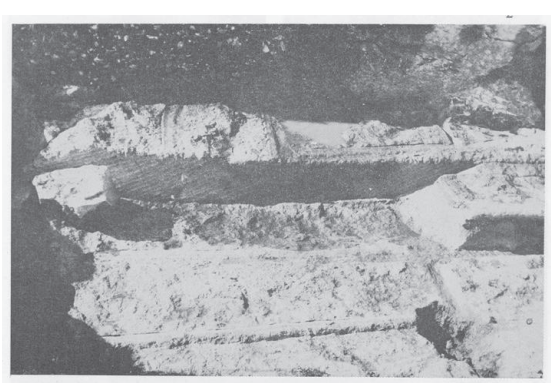

Fig. 20

Fig. 21

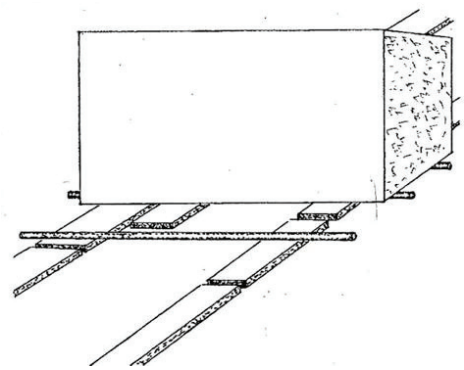

Fig. 22

Fig. 23

Fig. 24

Fig. 25

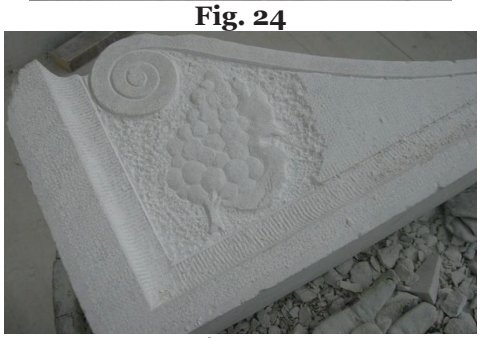

Fig. 25a

Fig. 26

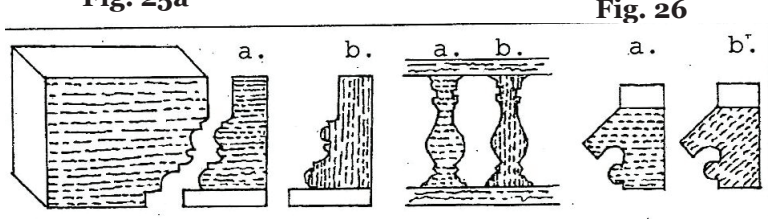

Fig. 27

Fig. 26a

Fig. 28

Fig. 29

Fig. 30

Fig. 30a

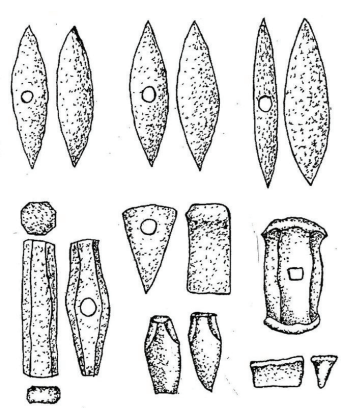

Fig. 31

Fig. 32

Fig. 33

Fig. 34

Fig. 35

Fig. 36

Fig. 37

Fig. 37a

Fig. 37b

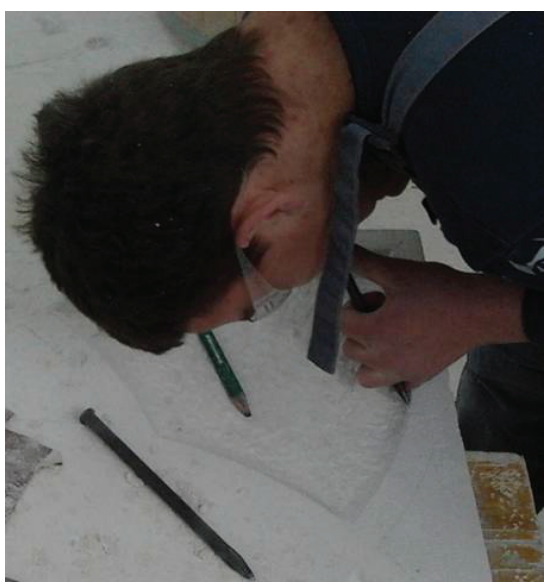

Fig. 38

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 369-384

LA FORZA DEL *KENTRON*: "PUNGOLO MORALE" E ASPIRAZIONI POLITICHE ALL'ALBA DEL CRISTIANESIMO. DAL *PATHEI MATHOS* ALL'*EXOUSIA EPÌ TON THEÒN*

Maria Carolina CAMPONE*
(Accademia Militare "Nunziatella", Dipartimento Umanistico, Napoli)

Keywords: *Greek tragedy, Christian morality,* kentron*, Paul of Tarsus.*

Abstract: ***The strength of* kentron*: "moral sting" and political aspirations at the dawn of Christianity. From* pathei mathos *to* exousia epì ton theòn**. *The present study, starting from a sentence pronounced by Paul of Tarsus during the trial suffered in Caesarea, highlights the link that the apostle establishes with the Greek tragedy. The words used belong to both moral and political spheres, so that their representation on the occasion of an event of fundamental importance for the protagonist, together with the well-known declaration "*civis Romanus sum*", effectively supports the hypothesis that Pauline Christianity tended to present itself right from the start as a new ethical-political-social and not just religious model.*

Cuvinte-cheie: *tragedie greacă, moralitate creștină,* kentron*, Paul din Tarsus.*

Rezumat: ***Forța* kentron-*ului: "imbold moral" și aspirații politice în zorii creștinismului. De la* pathei mathos *la* exousia epì ton theòn**. *Acest eseu, pornind de la o propoziție pronunțată de Pavel de Tars în timpul procesului de la Cezareea, evidențiază legătura pe care apostolul o stabilește cu tragedia greacă. Cuvintele folosite aparțin atât sferei morale, cât și politice, astfel încât reprezentarea lor cu ocazia unui eveniment de importanță fundamentală pentru protagonist, împreună cu binecunoscuta declarație "*civis Romanus sum*", susține în mod eficient ipoteza pe care creștinismul paulin tinde să o prezinte chiar de la început ca un nou model etic-politic-social, iar nu doar religios.*

* carolina.campone@gmail.com

1. *Il processo a Paolo*

Uno dei testi più noti, ma anche più complessi, degli *Atti* neotestamentari riguarda l'interrogatorio pubblico subito da Paolo di Tarso (5/10 a.C.-64/67 d.C.) a Cesarea, per volere del procuratore romano Festo (*At* 25-26). Paolo, infatti, come racconta egli stesso, era stato arrestato a Gerusalemme, perché accusato da alcuni ebrei di predicare "contro la Legge" (*At* 21, 27-28) e di aver introdotto un pagano (Trofimo di Efeso) nel recinto del tempio riservato agli Ebrei, accusa questa che comportava la pena di morte. Salvato dall'intervento del tribuno romano Claudio Lisia e poi trasferito a Cesarea (*At* 23, 26; 24, 7; 24, 22), fu accusato dal sommo sacerdote Anania e da alcuni Giudei di fronte al governatore Felice, il quale tuttavia non si pronunciò né per la condanna né per la scarcerazione, permettendo al prigioniero di godere durante la sua detenzione di una certa libertà (*At* 24, 23) almeno fino allo scadere del suo mandato, due anni dopo, allorché gli subentrò Paolo Festo ed ebbe luogo un secondo processo.

Anche in questo caso, il governatore mostrò incertezza, non pronunciandosi né per una condanna né per la scarcerazione e Paolo si appellò, in quanto cittadino romano[1], al giudizio dell'imperatore, al quale Festo dovette acconsentire (verosimilmente con sollievo): «Ti sei appellato a Cesare, a Cesare andrai» (*At* 25, 12).

Il giovane re Agrippa[2] e Berenice[3] giungono nella sala delle udienze con molto fasto, informa Luca, accompagnati dalle autorità

---

[1] Sulla questione dello *status* di *civis romanus* di cui godeva Paolo, cfr. Doer 1968, 3-76; Pacomio 2009, 303; Di Berardino 2009, 283-307.

[2] Agrippa II (28 ca.-100 d.C.), figlio di Agrippa I, fu un sovrano vassallo di Roma, tetrarca di Calcide dal 50 al 53. Cresciuto a Roma, alla morte del padre non gli successe, perché i Romani preferirono affidare il regno a un Procuratore e solo nel 50 ricevette il regno di Calcide, nel Libano, alla morte dello zio Erode, finché nel 53 gli fu affidato un regno più vasto, che comprendeva la Batanea, la Traconitide e alcune regioni del Libano, cui se ne aggiunsero, poi, ancora altre per volere di Nerone. Cfr. Cohen 1979, 171-172; Sigismund 2007, 334-336.

[3] Giulia Berenice (28-81), figlia di Agrippa I e sorella di Agrippa II, sposò in prime nozze Marco Giulio Alessandro e poi lo zio paterno Erode di Calcide, dal quale ebbe due figli, Bereniciano ed Ircano. Rimasta vedova a soli venti anni, visse per qualche tempo alla corte del fratello, destando scalpore per una supposta storia di amore incestuoso. Per mettere a tacere le voci al riguardo, sposò il re Polemone II di Cilicia, ma il matrimonio fu di breve durata e presto tornò alla corte del fratello. Invaghitasi del generale romano Tito, lo raggiunse a Roma nel 79, ma, quando questi divenne imperatore, fu allontanata dalla corte. Cfr. Schürer 1985, 576-577.

civili e militari e dai cittadini più in vista di Cesarea; fra loro molti hanno sentito parlare di quel prigioniero che per due anni ha intrattenuto colloqui su temi religiosi con un uomo potente e temibile come il precedente procuratore Antonio Felice. Festo fa introdurre il prigioniero e lo presenta dicendo che, nonostante i Giudei con insistenza ne abbiano chiesto la condanna a morte e nonostante egli non lo ritenga meritevole di una tale pena, essendosi l'imputato appellato a Cesare[4], ora è suo dovere stendere un rapporto e, poiché non ha nulla di preciso da scrivere al sovrano, chiede la collaborazione del re e dei presenti «ὁπως (...) σχω τί γράψω» (25, 26)[5].

Agrippa invita Paolo a difendersi e lui, davanti a un pubblico che si è radunato di proposito per ascoltarlo, più che a presentare la sua difesa, pensa a non sprecare l'occasione inaspettata di parlare della fede in Cristo, il Messia atteso dai Giudei; è in catene, ma, più che un imputato, si presenta e appare come l'inviato di Dio, pronto a svolgere la propria missione dovunque si trovi e in ogni occasione, anche durante un'udienza in tribunale.

Paolo sa che il pubblico convenuto, influenzato dal giudizio assolutorio espresso da Festo, non gli è ostile, che è interessato a conoscere la sua vicenda giudiziaria controversa e che sarà attento alle sue parole, dal momento che il procuratore, che non nutre alcuna ostilità nei suoi confronti, desidera conoscere il parere di tutti per la formulazione del verbale da inviare a Nerone (*At* 25, 25-27).

Il suo discorso è sobrio, essenziale, sapientemente costruito, teso a catturare l'attenzione di quell'assemblea curiosa, ma colta, raffinata ed esigente in materia di oratoria. Tuttavia gli preme che le sue parole vengano comprese soprattutto dal re e a lui si rivolge direttamente durante tutto il suo discorso. Così esordisce esprimendogli la propria soddisfazione nel poter esporre proprio davanti a lui, che conosce «le usanze e le questioni riguardanti i Giudei» (26, 3), le vicende che lo hanno portato a questa situazione: ha vissuto da giudeo, stando alle sue parole, e, sin dalla giovinezza, da fariseo osservante (26, 4-5) ed ora si trova sotto processo, perché accusato dai Giudei di credere che le

---

[4] In quanto *civis Romanus*, Paolo si era avvalso della *lex Valeria de provocatione ad populum*, chiedendo, al momento dell'arresto, che il processo a suo carico venisse sospeso e che egli fosse tradotto a Roma al cospetto dell'imperatore (*At* 22, 27).

[5] "Perché abbia cosa scrivere". La traduzione, come le altre presenti nel testo, è di chi scrive.

promesse fatte dai profeti ai padri si siano realizzate nel Messia Gesù il Nazareno (26, 7-8). Ha fatto conoscere Cristo perché Cristo gli ha manifestato la Verità: anche lui, come tutti i Giudei, all'inizio ha considerato la fede in Cristo un'eresia da estirpare, infliggendo persecuzioni e morte, ma, mentre stava dirigendosi a Damasco, Cristo lo ha chiamato in modo perentorio, dicendogli: «Σαούλ Σαούλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρός κέντρα λακτίζειν» (26, 14)[6].

Paolo, riproponendo nella sala delle udienze le prime parole pronunciate da Gesù nella teofania avvenuta sulla via di Damasco, aggiunge una frase che non aveva detto due anni prima, mentre ricordava lo stesso evento davanti al popolo di Gerusalemme (*At* 9, 4): «σκληρόν σοι πρός κέντρα λακτίζειν», una frase che soltanto un pubblico colto come quello riunito in tribunale a Cesarea poteva comprendere, perché compare in alcune opere del teatro classico greco, a quel tempo ancora rappresentate, e, prima ancora, nella lirica arcaica. In ambedue i casi, il "pungolo" simboleggiava la forza coercitiva degli dei, che costringe gli uomini ad agire contro la loro volontà, come avviene per l'animale che invano recalcitra sotto i colpi della sferza.

I numerosi commentatori del Nuovo Testamento si sono limitati a segnalare che l'espressione era entrata, col tempo, nell'uso comune, quasi come proverbio, senza approfondirne ulteriormente le implicazioni, che, invece, sembra importante porre in risalto, dal momento che tale frase assume un rilievo eccezionale nel passo in questione, sia perché Paolo la attribuisce a Gesù sia perché egli non l'ha più dimenticata e, con tutto ciò che è avvenuto in occasione dell'incontro sulla via di Damasco, ha costituito il punto di partenza e di costante riferimento della sua conversione, del suo pensiero, di tutta la sua opera, del suo apostolato.

Essa compare, precedentemente, nella silloge teognidea, nella *Pitica* II di Pindaro, in alcuni frammenti di Solone e Sofocle, nelle *Fenicie* di Euripide, e soprattutto nell'*Agamennone* di Eschilo, testi, che, specie l'ultimo citato, vale la pena analizzare per comprendere in pieno il senso che il "tredicesimo Apostolo" le attribuisce e il ruolo che essa svolge nel pensiero paolino e nell'ambito della nascente *ekklesia* cristiana.

---

[6] "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? È duro per te recalcitrare contro il pungolo".

2. *L'Inno a Zeus e il πάθει μάθος*

Fra le tragedie di Eschilo, l'*Agamennone*, la prima della trilogia dell'*Orestea*, è probabilmente la più truce e violenta, a patto di tener presente le modalità di allestimento del dramma nell'Atene del V sec. e il concetto aristotelico di catarsi[7]. Al ritorno in patria dell'eroe che dà il nome al testo, sua moglie Clitemnestra lo uccide facendolo a pezzi con l'aiuto dell'amante Egisto, vendicando così la morte della figlia Ifigenia e, nel contempo, compiendo la maledizione dei Pelopidi che gravava sugli Atridi. I due omicidi sono indotti da quella forza oscura che i Greci indicavano col nome di *ate* e che incatena ciascuno al suo posto e al suo ruolo all'interno del *ghenos*, un posto e un ruolo cui non ci si può sottrarre.

Nell'ambito della tragedia, la frase riportata da Paolo (vv. 1623-1624) indica la forza della divinità, contro il cui volere l'uomo non può nulla. Essa rende bene il sistema etico-morale intorno al quale il poeta incardina il senso della sua riflessione sul destino dell'uomo e sul ruolo della sorte, sistema compiutamente illustrato nell'*Inno a Zeus* (vv. 160-183), nella *parodos* della tragedia, da cui non si può prescindere per inquadrare correttamente il verso in questione.

Nella drammaturgia eschilea, l'immagine della caccia e i campi semantici che vi si riferiscono hanno quasi sempre una forte funzione simbolica, atta a veicolare i messaggi fondamentali, innervandoli lungo l'intera tragedia o trilogia, in modo da creare l'impalcatura ideologica che la sostiene. Per questo motivo, il poeta non lavora per immagini isolate e in sé concluse, ma costruisce una complessa struttura di immagini-simbolo, con cui guida lo spettatore all'interno dell'universo etico-politico presupposto dalla tragedia in atto. Non a caso, si è parlato, al riguardo, di un «sistema di immagini correlate» tra loro connesse per affinità e costituite da «ripetizioni associative o memoriali»[8], come se il tragediografo creasse, di volta in volta, una trama di vettori attraverso i quali i messaggi principali circolano nel testo in modo meno evidente, per riemergere in maniera lampante in alcuni punti cruciali del racconto.

Nell'*Agamennone* – e non solo – un sistema immaginifico-metaforico fondamentale è quello inerente la caccia e l'ambiguo rapporto

---

[7] Cfr. Severino 1989; Reale 2001, 247.
[8] Cfr. Lebeck 1971.

che lega cacciatore e preda, nesso tematico, questo, che compare sin dalla parodo, per ramificarsi poi lungo l'intera trilogia, in un continuo scambio di prospettive e di ruoli[9]. Il prodigio narrato nella *parodos* (due aquile apparse da destra ghermiscono una lepre gravida) diviene, nella profonda lettura eschilea, il simbolo dell'inafferabile ambiguità del reale e della distanza che separa la capacità degli dei di prevedere il futuro e la limitatezza umana.

I diversi critici che hanno analizzato il celebre coro ne hanno di volta in volta sottolineato ora gli elementi che caratterizzano la religiosità dell'autore ora lo *specimen* della formula che riassume la speculazione eschilea, il πάθει μάθος (*pathei mathos*) in cui il poeta cristallizza la sua fede nella infallibilità divina, quella fede che, a prima vista, lo rende "arcaico" e lontano dalla spiritualità complessa e tormentata dell'uomo contemporaneo.

In realtà, l'*Inno* si rivela, a un'analisi libera da preconcetti, uno dei più moderni testi dell'antichità e uno di quelli maggiormente foriero di imprevedibili conseguenze sul piano storico e culturale. Esso si trova incastonato verso la metà circa del racconto dei terribili fatti di Aulide: dopo che Calcante ha espresso il timore che Artemide possa bloccare la spedizione degli Atridi e chiedere, in cambio della cessazione dei venti contrari, un tremendo sacrificio, il coro intona una solenne preghiera, che si apre nel nome e con il nome di Zeus, la cui potenza è sottolineata dal ricorso al poliptoto (vv. 160, 165, 172) e all'anafora (vv. 160, 172) ma anche dall'amplificazione del nome stesso del dio, per effetto di un'allitterazione in sibilante che percorre l'intero primo verso e ritorna nel sesto:

> Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ,
> τοῦτό νιν προσεννέπω
> οὐχ ἔχω προσεικάσαι
> πάντ'ἐπισταθμώμενος
> πλήν Διός, ει τό μάταν ἀπό φροντίδος ἄχθος
> χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως.
> οὐδ'ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας,

[9] Cfr. Vernant-Vidal Naquet 1976, 121-144. . Non a caso, è significativo constatare come, nel corso della trilogia, i protagonisti siano paragonati ad animali che, di volta in volta, sono carnefice e preda. Così, nell'*Agamennone*, il protagonista è aquila (carnefice), toro (vittima di Clitemnestra) e leone (vittima di Clitemnestra), mentre Clitemnestra è giovenca (carnefice), leonessa (carnefice), cagna (carnefice infida), serpe (carnefice del marito, ma anche vittima del figlio).

παμμάχῳ θράσει βρύων,
οὐδὲ λέξεται πρίν ὧν
ὅς δ'ἔπειτ'ἔφυ, τριακτῆρος οἴχεται τυχών.
Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν.
τόν φρονεῖν βροτούς ὁδώσαντα τῷ πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν.
στάζει δ' ἀνθ' ὕπνου πρό καρδίας
μνησιπήμων πόνος καί παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν.
δαιμόνων δέ που χάρις βιαίως
σέλμα σεμνὸν ἡμένων[10].

Proprio il nome della divinità svolge un ruolo fondamentale: al poeta, infatti, esso non interessa e accetta anzi di chiamarla come la divinità stessa preferisce. Il concetto, espresso nei primi versi (160-164), appare subito di una sconcertante modernità, tenuto conto del ruolo fondamentale che l'invocazione onomastica degli dei, connaturata all'antropomorfismo, svolgeva nel mondo antico[11]. Per Eschilo, invece, di contro alla religiosità tradizionale, il nome della divinità non conta più e l'uomo può invocare il dio come a lui è più gradito (τῷ φίλον κεκλημένῳ): il verso segna un passaggio fondamentale, nel pensiero religioso greco, dalla centralità dell'uomo, che crea un pantheon a sua immagine, a quella del dio, di fronte al quale l'uomo non può che accettarne l'ineludibile grandezza e superiorità. La svolta segnalata da Eschilo è fondamentale: essa non annulla, tuttavia, l'autonomia umana, tanto che al verso successivo il participio (ἐπισταθμώμενος) rende l'idea dello sforzo compiuto dalla persona, che, dopo aver tutto soppesato, riconosce la superiorità divina. Ne è indizio certo il verbo impiegato, ἐπισταθμάομαι, attinto al lessico dei commercianti, dei geometri e dei

[10] "Zeus, chiunque egli sia, se così gli è gradito essere chiamato, con questo nome io lo invoco. Dopo aver soppesato ogni cosa, non so trovare nulla paragonabile a Zeus, eccetto Zeus, se occorre scacciare dl tutto il peso inutile della preoccupazione. Chi prima di lui era grande, gonfio di inutile boria, neppure si dirà che c'è mai stato; chi poi è nato dopo se ne va sconfitto. Ma chi invece intona saggiamente epinici a Zeus otterrà il colmo della saggezza: Zeus, infatti, indica agli uomini il nerbo della saggezza, avendo posto come regola inviolabile la conoscenza attraverso il dolore".

[11] Sarebbe sufficiente ricordare, a proposito dell'importanza che il nome svolgeva nel mondo greco, che dieci giorni dopo la nascita di un infante, i parenti del ramo paterno e del ramo materno erano inviati ad una festa chiamata dekátē (δεκάτη) (lett. "decimo giorno"), in cui il neonato era presentato a tutti col suo nuovo nome. Cfr. Dunbar 1995, 339.

costruttori, ovvero di coloro che compiono un lavoro manuale e di concetto insieme. Il fine dell'impegno umano è chiarito nei successivi due versi, nei quali il riconoscimento dell'infinita superiorità divina, non più circoscrivibile entro i termini della religiosità tradizionale, è esplicitato dal periodo ipotetico dei vv. 165 e 166, dove il senso della fatica umana è rilevato dal ricorso alla tmesi (ἀπό... βαλεῖν) funzionale al risalto del nesso φροντίδος ἄχθος, non a caso posto in rilievo dalla collocazione a fine verso, la cui importanza è ulteriormente sottolineata per mezzo della metonimia (τό μάταν... ἄχθος).

Le conseguenze di quanto affermato nella prima strofe si traggono nell'antistrofe successiva, volta a celebrare Zeus, in cui non a caso l'avverbio προφρόνως (v. 172), in figura etimologica con il φροντίδος precedente, mentre ne amplifica il concetto, introduce lentamente, ma efficacemente, in un *climax* crescente rafforzato dall'assonanza e dalla consonanza, il tema del canto, il φρονεῖν del v. 176, verbo tematicamente forte, perché connesso, dallo stesso Eschilo, all'essenza stessa della vita[12], in quanto non c'è esistenza senza quel pensiero consapevole, che consente all'uomo il πάθει μάθος (v. 177).

Il binomio racchiude, com'è noto, il senso della speculazione eschilea: in un mondo morale in cui non esistono concetti corrispondenti al libero arbitrio o alla libertà umana, unico fine della sofferenza è la conoscenza, il μάθος, cui l'uomo può giungere da solo, ma che rientra in un più ampio progetto divino, il cui punto di arrivo è il σωφρονεῖν, il riuscire a essere saggio, dominando le passioni e imparando a divenire migliore[13]. Tale premio, tuttavia, che aspetta chi soffre, non è frutto dell'impegno umano: il coro descrive il processo attraverso il quale stilla una sofferenza memore di altri dolori, sicché la salvezza giunge anche a chi non la vuole (vv. 180-181) poiché il concederla o meno dipende dal solo arbitrio divino.

La salvezza che consiste nel σωφρονεῖν non è, dunque, qualcosa che l'uomo possa conquistare con le sue sole forze, ma è dono esclusivo della divinità, e per averla non serve alcun impegno umano, perché non è in potere dell'uomo ottenerla, concetto questo che molto ha

[12] Es., *Ch.* 517; *Il.* 22, 59; Pl. *Soph.* 249.

[13] È questo il senso pieno del verbo, come dimostra l'uso che ne fanno Eschilo stesso (*Pr.* 982), Sofocle (*Ai.* 1259), Platone (*Conv.* 196; *Phaed.* 241), Senofonte (*Mem.* 12, 1, 20; *Cyr.* 3, 1, 20), Euripide (*Bacch.* 315), Tucidide (8, 24).

in comune, *mutatis mutandis*, con l'assunto paolino della salvezza per *sola fide*[14].

Com'è stato attentamente rilevato[15], i versi successivi – in passato spesso giudicati di difficile comprensione – sono perfettamente attinenti al contesto in cui sono inseriti, poiché rappresentano il riconoscimento, da parte del Coro, che è possibile interpretare la legge del πάθει μάθος (la "conoscenza attraverso il dolore"), imposta dagli dei agli uomini, come il segno di una benevolenza, di una "grazia" (χάρις, v. 182) concessa dagli dei in virtù della loro stessa forza, icasticamente sottolineata dall'ossimoro (χάρις βιαίως, v. 182)[16].

L'importanza di questo passo risiede, come sempre si è rilevato, nel ruolo che esso ricopre all'interno del discorso etico-religioso non solo dell'intera produzione eschilea, ma del pensiero greco nel suo complesso, giacché va inquadrato nell'ambito di quel nesso inscindibile ἄτη-ὕβρις (*ate-hybris*)[17], che costituisce il nerbo della riflessione tragica sul male. Nell'orizzonte greco, in cui l'uomo non è ritenuto responsabile (in senso moderno) delle proprie azioni, il male è inscritto nel *ghenos* e si trasmette di padre in figlio, legando indissolubilmente l'uomo alla catena di colpe commesse dai suoi antenati. Eppure, nel sistema di pensiero tragico, il libero arbitrio non è escluso – la scelta che Oreste è chiamato a compiere nella seconda parte della trilogia lo dimostra – ma è in perenne contrasto con l'ineludibile volere celeste: Agamennone, chiamato a sacrificare sua figlia Ifigenia, sceglie ed esprime il suo libero arbitrio uccidendola, sebbene siano gli dei a guidare la sua mano, e pertanto egli è responsabile delle sue azioni e deve essere punito.

In tale contesto, si comprende il senso dello «σκληρόν σοι πρός κέντρα λακτίζειν» (1623-1624)[18] con cui Egisto invita il corifeo a non minacciarlo, ricorrendo alla forza di uno strumento, il κέντρον, usato

---

[14] Cfr. Newman 1994, 79.

[15] Cfr. Medda 2007, 8-9.

[16] La forza del messaggio sarebbe addirittura amplificata, accettando la lezione suggerita da Tournebus, che propose di correggere l'avverbio con l'aggettivo βίαιος. Più problematica la versione proposta da West, che presuppone un punto interrogativo finale. Cfr. Medda 2007, 9. Come ha ben argomentato Di Benedetto, quella di Eschilo è un'affermazione precisa e non una domanda. Cfr Di Benedetto 1992.

[17] Sono queste le due parole-chiave della tragedia greca: ἄτη, la colpa, genera ὕβρις, la violenza tracotante, che spinge l'uomo al male.

[18] "È duro recalcitrare contro il pungolo".

per indicare una frusta o un pungiglione, e a un verbo, λακτίζω, dal forte impatto emotivo[19].

Rientra in tale concezione l'immagine del pungolo, che sottolinea l'ambiguo *status* della realtà umana, tesa fra libero arbitrio e colpi del destino, la μοῖρα divina, a cui l'uomo non può ribellarsi, proprio perché essa viene dagli dei e ne indica, anche etimologicamente, il potere assoluto sull'umanità[20].

3. Pindaro e il "κέντρον" della Pitica II

L'immagine del pungolo e del vano opporsi ad esso compare ancor prima, nella lirica greca, in almeno due occasioni, nella silloge teognidea (vv. 847-850), in Solone e nella Pitica II di Pindaro, ode questa composta, come appare con ogni evidenza dai vv. 24 e successivi, dopo il tentativo fallito da parte di Anassilao di impadronirsi di Locri. Dopo aver fatto riferimento al mito di Issione, con evidente riferimento proprio ad Anassilao, che, beneficato da Ierone, aveva cercato di sottrargli il potere, il poeta chiude l'ode con la γνώμη finale, in cui esorta il tiranno a pensare con la sua testa, senza lasciarsi attirare dalle illecebre degli adulatori, perché «contro il pungolo vibrare lo zoccolo mi par sdrucciolevole tramite» (v. 96).

Il finale dell'ode, ritenuto spesso oscuro, dal momento che Pindaro vi concentra in serrata sequenza diverse metafore mutuate quasi esclusivamente dal mondo animale (scimmia, volpe, cane, lupo) e da attività umane ad esso collegate, si comprende solo ritenendo non casuale la presenza del pungolo e della rete – associati peraltro anche nell'*Agamennone* – quali metafore evidenti del potere politico esercitato da Ierone, cui altri tentano di sottrarlo.

La dimensione politica, in un epinicio commissionato da Ierone, ovviamente è plausibile, tenendo conto delle regole del genere eulogistico, che tuttavia non impediscono di leggere nella sentenza finale, caratterizzata da una tale ampiezza e da una tale carica espressiva, ben più che un'esposizione di motivi poetici convenzionali e di giudizi etici generici[21].

---

[19] Eschilo lo impiega nel *Prometeo* per indicare la paura indicibile (v. 881).

[20] Il lemma μοῖρα viene infatti dalla radice del verbo μείρομαι (ho in sorte) e indica, quindi, la parte assegnata a ciascuno, il fato, il destino deciso dagli dei, a differenza di τύχη, la sorte intesa come caso accidentale.

[21] Cfr. Gentili 1995, 175.

Il ricorso a una simile metafora di natura eminentemente politica trova un precedente nella silloge teognidea, in cui, come si è rilevato[22], le immagini simboliche del calpestare, aggiogare e colpire con il pungolo caratterizzano il signore assoluto, il τύραννος nel suo rapporto con il popolo. In tal senso, il ruolo del κέντρον è meno scontato di come possa apparire. Il sostantivo è usato, in riferimento al potere tirannico, nell'ambito della sfera semantica legata al potere assoluto, ancora da Eschilo nel *Prometeo* (vv. 322-324), in cui è l'Oceanina che, invitando Prometeo alla remissività, gli ricorda che

> οὔκουν ἔμοιγε χρώμενος διδασκάλῳ
> πρός κέντρα κῶλον ἐκτενεῖς, ὁρῶν ὅτι
> τραχύς μόναρχος οὐδ' ὑπέθυνος κρατεῖ[23]

L'assoluta preponderanza di Zeus viene sottolineata attraverso due espressioni proprie del lessico politico e, più specificamente, connotative della tirannide: μόναρχος, praticamente sinonimo di τύραννος, qui significativamente preceduto da τραχύς; e οὐχ ὑπεύθυνος, che indica «l'arbitrio assoluto dell'autocrate»[24], evidenziato ulteriormente dal successivo verbo κρατεῖ.

Una conferma in tal senso viene proprio dal citato verso dell'*Agamennone*, in cui la formula recitata da Egisto per minacciare il coro che gli rimprovera le sue colpe, esprime nuovamente un rapporto in cui però ora l'elemento dominante è uno dei più noti tiranni tragici. Tre anni dopo l'*Agamennone*, nel 455, la formula ritorna nelle *Peliadi* di Euripide (fr. 604 Nauck), tragedia in cui, a giudicare dai frammenti, il tema della tirannide svolgeva un ruolo fondamentale[25].

Parimenti in Sofocle (fr. 683 Radt) sono le cose sagge e giuste ad essere calpestate, mentre un individuo caratterizzato come mendace, alla maniera dei tiranni, prende in mano lo sprone e la guida della *polis*. Solone chiarisce ancora meglio la duplicità simbolica del potere sottesa al pungolo (fr. 30 GP, 20-22): questo simboleggia un potere

---

[22] Cfr. Catenacci 1991.

[23] "Lascia che io ti insegni: non impuntarti sotto la sferza, ma vedi che oggi domina un despota violento, immune da ogni giudizio".

[24] Catenacci 1991, 86.

[25] Ivi, 87: l'autore mette in relazione il frammento in questione con i frammenti 601, 605, 608 e 609.

assoluto, duro, spesso associato alla tirannide, ma quasi necessario, voluto, se non esercitato, dalla divinità[26].

4. La "rivoluzione" cristiana: slittamento morale e rivendicazioni politiche

Il breve *excursus* proposto ha dunque chiarito l'ampiezza semantica del termine κέντρον e la valenza politico-morale dell'associazione con verbi che indicano l'esercizio del potere o l'opposizione allo stesso. La sua ripresa in un contesto neotestamentario non può non tener conto di tali elementi. Da un lato, dunque, è chiaro che il mondo cristiano ribalta la morale tragica, che, d'altro canto, era stata già minata dalla riflessione euripidea e dalla sperimentazione menandrea. Venuta meno la cieca fiducia nelle divinità classiche, l'uomo rivendica un'autonomia che lo affranca dalla catena del *ghenos*. Tuttavia, se la distanza dal mondo classico è evidente, non può sfuggire la ripresa da parte di Paolo di un verso dall'evidente sapore politico. Appare rilevante che il discorso di Paolo prosegua con altri termini che fanno riferimento al mondo della caccia (διώκεις) e della politica (ὑπηρέτην, μάρτυρα) in un contesto dominato dall'opposizione luce/tenebre, di matrice fortemente mistico-filosofica, ma anche politico-gnoseologica[27].

Non occorre tralasciare, al riguardo, il contesto in cui il brano è collocato, contesto eminentemente politico, legato alla richiesta che Paolo fa di usufruire della *lex Valeria de provocatione ad populum*, in quanto *civis romanus*. In tal senso, la citazione della frase greca ha un valore programmatico notevole, poiché non allude solo antifrasticamente al rivolgimento morale intercorso fra il mondo tragico e quello cristiano, ma getta le fondamenta per un nuovo ordine sociale. Il κέντρον è ora simbolo di un potere diverso, impellente, ma 'rovesciato': i verbi della caccia e dell'inseguimento hanno come soggetto Saul, ma il potere è quello divino, cui non si può sfuggire, un potere che, come emerge dal racconto, è caratterizzato dalla luce della conoscenza e porta non alla sottomissione a una volontà estranea cui non si può sfuggire, ma all'ἐξουσίας ἐπὶ τὸν θεόν.

---

[26] Cfr. Magurano 1992.

[27] Cfr. Campone 2002; Ead. 2010. Rilevante, al riguardo, è il fatto che, nella lettera ai Filippesi (3 12-14), Paolo dica di essere stato afferrato e ghermito da Cristo, così da sentirsi ora in corsa per afferrarlo a sua volta.

La novità clamorosa della svolta è segnalata subito dal sostantivo impiegato, ἐξουσία, che letteralmente indica sia la libertà e finanche l'arbitrio[28] sia, per estensione semantica, la sfrenatezza, il potere, la forza[29], alludendo così alla libertà che l'individuo ha nei confronti del divino. In pratica, Paolo (o comunque l'autore degli *Atti*), ricorrendo a un'espressione quasi topica, se ne serve per ribaltare completamente il significato della citazione, rivendicando una libertà individuale sino ad allora insperata. Al riguardo, occorre ricordare che, com'è stato rilevato, fra le forme espressive usuali della comunicazione e della trasmissione orale e scritta occupano un posto di rilievo le parole «innovative, polemiche, programmatiche» ossia «parole non sempre prevedibili e delineabili» che si coagulano «intorno a principi forti della comunicazione programmata e "armata" per un piano definito»[30].

Il valore normativamente dirompente della citazione ben si inserisce tanto nell'ambito del carattere mistico-apocalittico generalmente riconosciuto alla teofania paolina, presentata nelle lettere come un "segno" portatore di un *sema* profondamente rivelatore[31]; quanto in quello della *vexata quaestio* relativa alla conversione/vocazione dell'Apostolo delle genti. Se, infatti, come spiegato da Barrett, «una conversione in senso cristiano è sempre nello stesso tempo una chiamata»[32], ne deriva che la vocazione paolina aveva uno *specimen* di cui il protagonista era ben consapevole, dal momento che, anche nelle lettere, insiste sul ruolo di "divulgatore" che gli è stato affidato[33], consapevolezza accresciuta dal fatto che il passaggio da una comunicazione "orchestrale" nella quale convergono e si incrociano voci diverse ad una scritta comporta molteplici modificazioni, dovute a un'ottica intracomunitaria.

Proprio all'interno di tale ottica va inquadrata la citazione paolina che riassume mirabilmente il passaggio da un mondo avvertito come distante (quello classico) ad uno nuovo (quello cristiano, nella visione dei fedeli). Per Paolo, la libertà cristiana, lungi dal risolversi in un qualunquismo etico, richiede di essere attuata «in forma

[28] Cfr. Platone, *Leg*., 936; Tucidide 1, 38; 3, 45.
[29] Dionigi di Alicarnasso, 7, 1;8, 77; Diodoro Siculo, 14, 113.
[30] Cfr. Destro-Pesce 1995, 95.
[31] Cfr. Hurtado 1993.
[32] Barrett 1997, 442.
[33] Cfr. *Rom* 1, 5; *2Cor* 4, 6; *Gal* 1, 15-16.

paradossale»[34] nel diventare "servi della giustizia" e anzi, come si è rilevato[35], non esiste alcun contrasto, nel pensiero paolino, fra legge e grazia. Se è vero che, come sostiene Taubes[36], l'origine del cristianesimo va ricercata non tanto in Gesù quanto in Paolo, che l'atto costitutivo della nuova religione sarebbe la *Lettera ai Romani*, in cui appunto si scevera il rapporto fra legge e grazia, e che il cristianesimo si fa con Paolo «comunità politica», l'incipit del processo che, partendo dal "tredicesimo apostolo", doveva condurre sino alla nascita della struttura ecclesiastica, è proprio il passo che si è andati esaminando. In esso, Paolo sa bene di rivolgersi al colto pubblico ellenizzato di Cesarea, città fondata da Erode il Grande fra il 25 e il 13 a.C., in cui peraltro le rappresentazioni drammatiche, introdotte da Erode nel mondo palestinese, erano frequenti, come prova l'esistenza di un grade teatro urbano[37]. La ripresa di un celebre verso, quasi proverbiale, assume in tale contesto il sapore di una citazione colta fatta a uomini che erano in grado di coglierne tutte le sottili sfumature.

In tale quadro, la dichiarazione di cittadinanza, fatta poco prima (22, 25-28) assume un significato preciso, fondativo di un cristianesimo che, da un lato, in rottura con l'ebraismo tradizionale, mira invece a presentarsi come 'organico' al sistema imperiale dominante, abbondantemente impregnato di cultura greca; da un altro, recepisce le istanze complesse dell'età augustea, ponendosi come *euanghelion* (εὐαγγέλιον) lieta novella, non solo nel senso tradizionalmente religioso dell'espressione, ma in quello più complesso che essa aveva assunto a cavallo fra la fine del I sec. a.C. e l'inizio del I d.C. e di cui un'eco era già nella IV ecloga virgiliana[38]. L'*euanghelion* paolino – e dunque cristiano – condensa in sé la tradizione classica, ma ne stravolge i canoni, consentendo una nuova formazione e fondazione politica basata su un'*exousia* che è indipendenza nei confronti della divinità, il cui κέντρον non è più dispotico segno di potere, ma invito alla libertà personale del singolo.

[34] Cfr. Tábet 2009, 171.
[35] Ivi.
[36] Cfr. Taubes 1997.
[37] Cfr Frova 1965; Id. 1973.
[38] Cfr. Mazzarino 1973.

Bibliografia

Barrett 1997 = C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles: A shorter Commentary*, A&C Black, Edimburgo, 1997.

Campone 2002 = M.C. Campone, *La mistica comunione. Le Omelie dello Pseudo-Macario*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002.

Campone 2010 = M. C. Campone, *Semitis lumen ... sermo lucerna: l'esperienza mistica di Paolino di Nola*, in P. Petillo (ed.), *San Felice in Pincis Memoria e Identità*, Tavolario edizioni, Napoli, 2010, 31-50.

Catenacci 1991 = C. Catenacci, *Il τύραννος e i suoi strumenti: alcune metafore 'tiranniche' nella Pitica II (vv. 72-96) di Pindaro*, *QUCC*, n.s., 39/3, 1991, 85-95.

Cohen 1979 = S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Brill, Leiden, 1979.

Destro-Pesce 1995 = A. Destro-M. Pesce, *Le parole di Gesù in Paolo. Prospettive antropologiche e storiche*, in L. Padovese (ed.), *Paolo di Tarso. Archeologia-Storia-Ricezione*, II, Effatà editrice, Cantalupa (To), 2009, 91-130.

Di Benedetto 1992 = V. Di Benedetto, *Sul testo dell'Agamennone di Eschilo*, *RFIC*, 120, 1992, 129-153.

Di Berardino 2009 = A. Di Berardino, *Paolo, ebreo di Tarso e cittadino romano*, in L. Padovese (ed.), *Paolo di Tarso. Archeologia-Storia-Ricezione*, II, Effatà editrice, Cantalupa (To), 2009, 283-307.

Doer 1968 = B. Doer, Civis Romanus sum. *Der Apostel Paulus als römischen Bürger*, *Helikon*, 8, 1968.

Dunbar 1995 = N. Dunbar (ed.), *Aristophanes, Birds*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Frova 1965 = *Scavi di Caesarea Maritima*, a cura di A. Frova et alii, Cassa di Risparmio delle province lombarde, Milano, 1965.

Frova 1973 = A. Frova, *Cesarea di Palestina o Caesarea Maritima*, in *Enciclopedia dell'Arte antica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1973.

Gentili 1995 = B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Laterza, Bari, 1995.

L.W Hurtado 1993 = L.W. Hurtado, *Convert, apostate or apostle to the nations: The "conversion" of Paul in recent scholarship*, *SR*, 22, 1993, 273-284.

Lebeck 1971 = A. Lebeck, *The Oresteia. A study in Language and Structure*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

Magurano 1992 = M. Magurano, *I procedimenti dell'argomentazione nel Fr 30 GP di Solone*, *Rudiae*, 4, 1992, 191-212.

Mazzarino 1973 = S. Mazzarino, *L'impero romano*, I, Laterza, Bari, 1973.

Medda 2007 = E. Medda, *Dalla critica del testo alla grazia divina. La chiusa dell' 'Inno a Zeus' (Aesch. Ag. 182-183)*, *AARov*, 257/VIII, 2007, 7-28.

Newman 1994 = J.H. Newman, *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, a cura di F. Morrone, Jaca Book, Milano, 1994.

Pacomio 2009 = L. Pacomio, *«Servire» e lo Spirito Santo in San Paolo*, in L. Padovese (ed.), *Paolo di Tarso. Archeologia-Storia-Ricezione*, II, Effatà editrice, Cantalupa (To), 2009, 301-309.

Reale 2001 = G. Reale, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano, 2001.

Schürer 1985 = E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, I, Paideia editrice, Brescia, 1985.

Severino 1989 = E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989[2].

Sigismund 2007 = M. Sigismund, *Small Change? Coins and Weights as a Mirror of Ethnic, Religious and Political Identity in First and Second Century C. E. Tiberias*, in J. Zangenberg, H. W. Attridge, D. B. Martin (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition, Mohr Siebeck*, Tübingen, 2007, 315-336.

Tábet 2009 = M. Tábet, *Legge e grazia in San Paolo: l'etica della norma e l'etica della grazia*, in *«PATH» Pontificia Accademia Theologica*, 8/1, 2009, 169-179.

Taubes 1997 = J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi edizioni, Milano, 1997.

Vernant-Vidal Naquet 1976 = J. P. Vernant-P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, Einaudi, Torino, 1976.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 385-399

ROSEUS PHOEBUS: SOLAR IMAGERY IN VIRGIL'S *AENEID*

Lee FRATANTUONO*
(Ohio Wesleyan University, Delaware, Ohio, USA)

Keywords: *Virgil,* Aeneid*, Sol, Sun, Phoebus.*

Abstract: ***Roseus Phoebus: solar imagery in Virgil's* Aeneid**. *Virgil carefully employs references to the sun god Sol as part of his presentation in the* Aeneid *of the future settlement of the nascent Rome as a combined polity of Trojans and Italians, with Italy in the ascendant.*

Cuvinte-cheie: *Vergilius,* Eneida*, Sol, Soare, Phoebus.*

Rezumat: **Roseus Phoebus*: imagini solare în* Eneida *lui Vergilius***. *Vergilius folosește cu atenție referințele la zeul Sol ca parte a prezentării sale din* Eneida *a viitoarei așezări a Romei născânde ca un oraș format din troieni și italici, Italia având ascendență.*

The personified sun god Sol – the Greek Helios – is referenced comparatively rarely in Virgil's epic *Aeneid*, though his place in the divine pantheon of the poet's vision of the nascent Rome is significant.[1] We shall examine all of the Virgilian passages that mention the solar god, with a particular view to how the poet employs Sol as a key figure in his explication of the future imperial extent of Rome, and the relationship of Aeneas' Troy *versus* Latinus' Latium.[2]

---

* lmfratan@owu.edu

[1] For the god of the sun in Virgil note especially E. Riganti, *Sole*, in F. Della Corte (ed.), *Enciclopedia virgiliana*, IV, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1988, 923-927; J. F. Miller, *Sol*, in R. F. Thomas and J. T. Ziolkowski (eds.), *The Virgil Encyclopedia*, III, Malden, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2014, 1228-1229; also C. Bailey, *Religion in Virgil*, Oxford, 1935, 182-184. The present study considers the solar references of the *Aeneid*; cf. the more or less conventional allusions to Sol at *Georgics* II, 321; III, 357; IV, 51, all with reference to the progression of time and the seasons.

[2] Our method will be to investigate the Virgilian appearances of the god Sol, which will prove to be carefully arranged and sequentially significant. Some consideration will also be given to those passages where Virgil references Titan;

The god Sol is named half a dozen times in the *Aeneid*, twice in the epic's first half. Both of the first two references to the sun god come in association with the Carthaginian queen Dido. The doomed monarch invokes solar imagery to assure her Trojan guests that even in the seemingly remote haunts of north Africa, news of Aeneas and the Trojan War has already arrived:

> *quis genus Aeneadum, quis Troiae nesciat urbem*
> *virtutesque virosque aut tanti incendia belli?*
> *non obtusa adeo gestamen pectora Poeni,*
> *nec tam aversos equos Tyria Sol iungit ab urbe.* (I, 565-568)[3]

The basic meaning of Dido's sentiments is clear: the Carthaginian exiles in Libya do not live in such utter darkness that they are ignorant of the great story of Troy. Servius saw an ominous allusion here to the sun recoiling in horror, as in the story of Atreus and Thyestes.[4]

We might well agree with Roland Austin that there is no need to see baleful associations in Dido's solar remarks. That said, the only other mention of Sol in the first half of the *Aeneid* is also made by Dido, and in a context indisputably grim: her curse on Aeneas and the Trojans shortly before her suicide:

> *Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras,*
> *tuque harum interpres curarum et conscia Iuno,*
> *nocturnisque Hecate triviis ululata per urbes*
> *et Dirae ultrices et di morientis Elissae,*
> *accipite haec, meritumque malis advertite numen*
> *et nostras audite preces ...* (IV, 607-612)

Phaëthon; Phoebus; and Oriens. Of these substantives, "Phoebus" is overwhelmingly used with clear reference to Apollo.

[3] All references to Virgil's epic are taken from G. B. Conte, *Publius Vergilius Maro: Aeneis*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2019 (*editio altera*).

[4] "Fabula quidem hoc habet Atreum et Thyestem germanos, cum in dissensione sibi nocere non possunt, in simulatam gratiam redisse; qua occasione Thyestes cum fratris uxore concubuit, Atreus vero ei filium epulandum adposuit: quae Sol ne videndo pollueretur, aufugit ..." (A. Baudou and S. Clément-Tarantino (eds.), *Servius: A l'école de Virgile: Commentaire à l'Enéide Livre I*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2015, 320). "Far-fetched and irrelevant to this context" (R. G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, Oxford, 1971, 181).

So much has changed since Dido's laudatory mention of the sun on her reception of the Trojans in Book I. There the queen employed negative language to seemingly import: the sun does not yoke his horses so far from the Tyrian city that she has not heard of Aeneas. Now the emphasis on how the sun sees everything, on how everything is surveyed by the sun's rays, is expressed positively, though in a grim context. Sol is associated with Juno, Hecate, and the Dirae in a terrible invocation of harm.[5] The sun's flames that are referenced at IV, 607 are transformed into the fiery torch of the avenger Dido summons to wreak havoc on Aeneas and his descendants:

> *exoriare, aliquis nostris ex ossibus ultor,*
> *qui face Dardanios ferroque sequare colonos* (IV, 625-626)

The allusion to Hannibal was already recognized in antiquity.[6]

Virgil has artfully balanced the two references to the sun god in the first half of the poem: both are made by Dido, with the first expressed in negative terms and the second in positive, though in contexts where the opposite sentiment is intended. Juno was the inveterate divine opponent of the Trojans, while Hecate and the Dirae have frightening underworld associations. Sol stands somewhat apart from the other deities, not least as the only male immortal in the invocation: all of the others invoked by Dido by name are female.[7]

The next reference to Sol in the epic also has connections to a dangerous woman.[8] After the burial of his nurse Caieta, Aeneas and his

---

[5] Cf. C. Buscaroli, *Il libro di Didone* ..., Milano-Genova-Roma-Napoli, Società anomina editrice Dante Alighieri, 1932, 418-419.

[6] Note here J.-Y. Guillaumin, *Servius: Commentaire sur l'Enéide de Virgile, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 413-414. For Dido and Hannibal see also E. Giusti, *Carthage in Virgil's Aeneid: Staging the Enemy under Augustus*, Cambridge, 2018, 235-239.

[7] Dido's prayer was made shortly after dawn; A. S. Pease, *Publi Vergili Maronis Liber Quartus*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1935, 483 draws attention to IV, 584-585 (of Aurora's rising). Pease provides exhaustive references to the sun's well-documented ability to see all things, as well as to the Greek tragic parallels of solar invocation. Dido also invokes more vaguely the *di morientis Elissae*, literally "the gods of Elissa as she dies"; for the probable allusion to the *Di Manes* often referenced on Roman gravestones see B. Tilly, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*, London, University Tutorial Press Ltd., 1968, 146.

[8] On one aspect of connection between Virgil's Circe and his Dido – their great wealth (cf. VII, 11 *dives*) – note N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 7: A Commentary*,

men proceed along the coast of Latium, skirting Circe's eponymous island of Circeii.[9] Virgil identifies Circeii with the Homeric Aeaea, the realm of the sorceress Circe, the daughter of the sun god:

> *proxima Circaeae raduntur litora terrae,*
> *dives inaccessos ubi Solis filia lucos*
> *adsiduo resonat cantu* ... (VII, 10-12)

Circe is featured prominently in the opening of the second half of Virgil's epic.[10] Virgil describes the transformations of men into animals that were effected by the witch's potent herbs (VII, 15-20). Neptune is said to have taken special precautions to ensure that the Trojans would not fall prey to Circe's wicked wiles (VII, 21-24).

Circe is not only the daughter of Sol – she is also the grandmother of King Latinus and the great-grandmother of Aeneas' future wife Lavinia.[11] She is a part of the genealogy of the family into which Aeneas is destined to marry. Dido had invoked Sol along with other immortals in her imprecation against Aeneas; now, at the very opening of Virgil's *Iliad* – the second half of his poem with its narrative of the war that will erupt in Latium – solar associations take on additional ominous import. Aeneas is destined to marry into a solar family, and he will be at war with said family before the close of Book VII.[12] Circe is also associated closely with transformative powers; there will be a fusion and metamorphosis of diverse peoples in Italy that will result in the settlement of Rome.

Circe's divine parent Sol is mentioned obliquely, too, in the description of how Latinus presented his prospective son-in-law Aeneas

---

Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, 54-55. For the connection between Dido and the war in Italy, see R. C. Monti, *The Dido episode and the Aeneid: Roman Social and Political Values in the Epic*, Leiden, E. J. Brill, 1981, 83 ff.

[9] For an overview of the many reasons why an encounter between Aeneas and Circe was not possible, see N. Horsfall, *The Epic Distilled: Studies in the Composition of the Aeneid*, Oxford, 2016, 50.

[10] For the Virgilian Circe note M. Massenzio in F. Della Corte (ed.), *Enciclopedia virgiliana I*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1984, 792-793; S. Casali, in R. F. Thomas and J. T. Ziolkowski (eds.), *The Virgil Encyclopedia*, I, Malden, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2014, 266-267.

[11] On Latinus' genealogy and its complications, a good start may be found at C. Balk, *Die Gestalt des Latinus in Vergils Aeneis*, Heidelberg, 1968, 8-19.

[12] In no small part because of the machinations of Juno and her avatar, the Fury Allecto; cf. Dido's invocation of Juno and the Dirae in her curse.

with a wedding present. Circe stole immortal horses from her father; these would have been horses that were used by Sol with his zodiacal chariot. Circe mated the divine steeds with a mortal mare; the resulting stock of horses was at least partly in the possession of her grandson Latinus. The king offers Aeneas a chariot and team of horses from this Circean breeding experiment:

> *absenti Aeneae currum geminosque iugalis*
> *semine ab aetherio spirantis naribus ignem,*
> *illorum de gente patri quos daedala Circe*
> *supposita de matre nothos furata creavit.* (VII, 280-283)

The horses breathe fire, as befitting even bastard (*nothos*) descendants of the stallions of the sun god. The would-be nuptial gift is made to the absent Aeneas, and in fact he will never use these horses or the accompanying chariot in battle.[13] The horses are an obvious enough symbol of war, and it is altogether fitting that Aeneas will never employ the solar steeds that were given to him by Latinus in use in battle against the Latins. Circe was known for transforming men into animals; the equine breeding referenced here provides a pointed case of blending two stocks, with one decidedly inferior.[14]

In balanced progression, the next mention of the god Sol in the epic comes in connection with the horses of the sun:

> *Postera vix summos spargebat lumine montis*
> *orta dies, cum primum alto se gurgite tollunt*
> *Solis equi lucemque elatis naribus efflant* (XII, 113-115)

The scene is in the wake of the offer of Turnus to settle the Latin war in single combat – an offer that Aeneas accepts. Turnus had specified that the duel should commence after Aurora's rising (cf. XII, 76-80); now the sun's horses have first risen from the water and begun to breathe the light (i.e., solar fire) from their nostrils.[15] The horses mentioned

[13] Cf. Horsfall, *op. cit.*, 54-55; 430-431 on the exceptional quality of fighting from chariots in Virgil.

[14] Cf. the mortal steeds of Circe's experiment with the Trojans in the final settlement of ethnic affairs in Italy as announced at the reconciliation of Juno in Book XII.

[15] On the dramatic epic language describing sunrise see R. Tarrant, *Virgil: Aeneid, Book XII*, Cambridge, 2012, 120; also B. Tilly, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Duodecimus*, London, University Tutorial Press Ltd., 1969, 115-116.

here are the divine chargers of Sol, not the blended breed that resulted from Circe's theft.[16]

Latinus rides forth in his own four-horse chariot, wearing an emblem of his ancestor the sun god:

> *Interea reges ingenti mole Latinus*
> *quadriiugo vehitur curru (cui tempora circum*
> *aurati bis sex radii fulgentia cingunt,*
> *Solis avi specimen)* ... (XII, 161-164)

Latinus has four horses; he had given a two-horse chariot to Aeneas, and Turnus also has a similar carriage (cf. XII, 164 *bigis*) – a clear mark of his preeminence.[17] The poet takes special care to emphasize Latinus' connection to Sol, and the oversight of the sun god over the dramatic sequence as preparations commence for the contest that will, in the end, be delayed by the breaking of the truce established for the single combat. Indeed, all eyes are on the sun as the offerings are made in preparation for the planned settlement of the war: *illi ad surgentem conversi lumina solem* (XII, 172).[18]

Latinus wears a diadem that is emblematic of his solar ancestry; we might compare the dramatic depiction of Augustus Caesar on the shield of Aeneas, where the hero of Actium is described as having twin flames from his brow, with the Julian star crowning his head.[19] *Speci-*

---

[16] For the ominous import of Circe's undertaking, see M. C. J. Putnam, *Virgil's Epic Designs: Ekphrasis in the Aeneid*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1998, 225-226; also D. Nelis, *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds, Francis Cairns Ltd., 2001, 367 ff.

[17] Note here A. Traina, *Virgilio: l'utopia e la storia: Il libro XII dell'Eneide e antologia dell'opere*, Bologna, Pátron Editore, 2017 (reprint of the 2004 second edition), 119.

[18] Aeneas meanwhile is armed *sidereo clipeo* (XII, 167), i.e. "with starry shield." The reference is to his famous divine shield. Tarrant, *op. cit.*, 134 connects this detail to the *sidus Iulium* of Augustus as depicted in Vulcan's vision of Actium.

[19] VIII, 678-681, on which note L. M. Fratantuono and R. A. Smith, *Virgil, Aeneid 8: Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2018, 698-700, with consideration of related fire portent scenes in the epic. See further W. S. Maguinness, *Virgil: Aeneid XII*, London, Methuen Educational Ltd., 1953, 77 on other connections between Latinus and Augustus in this scene; also J. K. Newman and F. S. Newman, *Troy's Children: Lost Generations in Virgil's Aeneid*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2005, 262-263, as well as P. Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford, 1986, 355 ff. (with particular reference to the chariot of the sun on the Palatine temple to Apollo).

men is the word employed to describe the crown; it occurs only here in the epic.[20]

Having gazed at the rising sun, the heroes make their addresses. Aeneas speaks first, and he invokes Sol at the start of his oath:[21]

> *Esto nunc Sol testis et haec mihi terra vocanti,*
> *quam propter tantos potui perferre labores,*
> *et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx*
> *(iam melior, tam, diva, precor), tuque inclute Mavors,*
> *cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques;*
> *fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris alti*
> *religio et quae caeruleo sunt numina ponto* ... (XII, 176-182)[22]

Aeneas calls a comprehensive host of deities to witness his prayer, first among them the sun god whose patronage of Latinus has been underscored now and again. Coupled with the sun at the opening of the oath is the very land for which the war has been fought – the territory of Latium.[23] The present oath of Aeneas stands in marked contrast to Dido's imprecatory invocation of Sol and other deities at IV, 607-612.[24]

---

[20] Cf. *Georgic* II, 241 (a very different use of the same term). Tarrant (*op. cit.*, 133-134) draws attention to Seneca, *Thyestes* 223, where a ram that determined Pelopid succession is called a *specimen antiquum imperi*, "one of several instances in that play of Virgilian language used to give a Roman color to the murderous story of Atreus and Thyestes." For the noun see further A. J. Boyle, *Seneca: Thyestes*, Oxford, 2017, 192.

[21] On the Homeric parallel of the speech of Agamemnon before the duel of Menelaus and Paris (*Iliad* III, 275-291), see C. J. Mackie, *The Characterisation of Aeneas*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988, 192-193.

[22] For a good start to the rich commentary tradition on this passage, note G. Binder, *P. Vergilius Maro Aeneis: Ein Kommentar*, Band 3, *Kommentar zu Aeneis 7-12*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2019, 562-563 (with helpful bibliography).

[23] Some editors prefer to capitalize XII, 176 *terra*, and not entirely without reason. "Terra" as earth goddess would balance the deities named throughout the rest of the passage – but the specific prayer is with reference to Latium, and so any invocation of the earth would be with respect to the divine power that oversees the local territory of central Italy, not "as a division of the cosmos" (Tarrant, *op. cit.*, 136). The local emphasis is also underscored by the invocation of the springs and rivers at XII, 181, which in Virgil are in context implicitly local, while in his Homeric model they are "all the rivers of the world, not just the local ones" (A. M. Bowie, *Homer: Iliad, Book III*, Cambridge, 2019, 142-143).

[24] Verse 127 has not received much critical attention, but offers an interesting insight into Aeneas' mindset. He emphasizes the great labors he has undertaken

Aeneas' prayer is wide-ranging and diplomatic. It is replete with local color and emphasis on the sacred soil of Latium. Aeneas vows that if he wins (XII, 185 ff.), he will not order the Italians to obey the Teucrians (XII, 189 *non ego nec Teucris Italos parere iubebo*). He envisages an equal status for both peoples, and – perhaps – a continued freedom of worship, we might call it, for the Italians (XII, 192 *sacra deosque dabo*).[25] The promises are of particular interest in light of what Jupiter will later agree to with Juno in the matter of the final settlement of affairs in Italy (XII, 832-840), where the supreme god assures his sister and wife that the Teucrians will sink down (XII, 836 *subsident Teucri*), while the Ausonians will retain their *sermo* and *mores*.[26] Aeneas is careful to invoke Juno with special attention and respect; nevertheless her disdain for Troy will not be put to rest by this prayer.

Latinus' oath follows Aeneas' (XII, 195 ff.). He invokes the earth, the sea, the stars, the twin offspring of Latona, Janus, the gods of the underworld, and Jupiter. Other than the mention of the *sidera*, Latinus does not invoke his ancestor Sol. He also omits mention of Juno and Mars; his references to the earth and sea, etc., do not carry the same emphasis on local geography as was seen in the prayer of the Trojan Aeneas.[27] Indeed if there is any mention of the sun other than in the *sidera*, it must come from an understanding of Latona's children

---

on behalf of this land – that is, of Latium. He views the efforts he has made in the Latin war as part of his obligation and duty to the local *terra*.

[25] There is something of an ambiguity about Aeneas' words in the matter of religion. The traditional reading of the passage is that Aeneas announces that he will give the Latins the worship and rites of new gods – the Penates. If this interpretation is correct, then Aeneas' vow will be more or less unfulfilled in light of the declarations of Jupiter to Juno later in the book. To be sure, the Trojans (anachronistic) Penates will be venerated by the Latins, and indeed Aeneas himself is destined to be venerated as *Indiges* (cf. XII, 794) – but the sweeping bestowal of religious and liturgical rites envisages by Aeneas here will be modified (at the very least) in the final reconciliation of Juno. See further Tarrant, *op. cit.*, 139; also A. Thornton, *The Living Universe: Gods and Men in Virgil's Aeneid*, Leiden, E. J. Brill, 1976, 134-134; K. W. Gransden, *Virgil's Iliad: An Essay on Epic Narrative*, Cambridge, 1984, 199. Virgil seems at any rate to have intended a verbal play on *dare* in the aforementioned respective declarations of Aeneas and Jupiter. Cf. also here G. Highet, *The Speeches in Vergil's Aeneid*, Princeton, 1972, 118-119.

[26] Cf. Aeneas' *dabo* at XII, 192 with Jupiter's *do* at XII, 833.

[27] For *sidera* as part of a "reformulation" of Aeneas' invocation, see Tarrant, *op. cit.*, 141.

Apollo and Diana as sun and moon.[28] Significantly, Latinus invokes two deities of great importance to the Augustan religious program and to the theology of Virgil's epic; he also calls on the Roman Janus, a god associated with the bestowal of the *Pax Augusta*. He omits Jupiter and Juno, as well as the Roman patron Mavors/Mars; interestingly, we thus find that Aeneas calls on the god of war to witness his prayer, while Latinus invokes a deity connected to treaties.

Latinus' prayer is not as all-encompassing as Aeneas'. He does not speak of any planned settlement of state of affairs in the wake of either Aeneas' or Turnus' victory in single combat. He merely (however solemnly) agrees that the treaty between the Trojans and the Italians will not be broken (XII, 202 *nulla dies pacem hanc Italis nec foedera rumpet*).

Latinus omitted any mention of the springs and rivers that Aeneas had invoked, and indeed the water nymph Juturna will at once seek to help her brother Turnus by ruining the truce before the ink on the treaty is even dry, as it were (XII, 216 ff.).[29] What is interesting and has not been much noted in the scholarly tradition is that the actual breaking of the truce comes with an attack by the augur Tolumnius on a son of the *Arcadian* Gyllipus (XII, 271 ff.).[30] Gylippus was one of Evander's men, an Arcadian whose family was allied with Aeneas' Trojans; the mother of his sons was a Tyrrhenian (i.e., Etruscan). In strict point of fact, if the treaty struck by Latinus was meant to bind the Latins/Italians with the Trojans, then Tolumnius' act does not break it. Neither Aeneas nor Latinus mentioned the other parties in the complicated political situation in central Italy: both Arcadians and

[28] So, e.g., R. D. Williams, *The Aeneid of Virgil, Books 7-12*, London, Methuen Educational Ltd., 1973, 451.

[29] On the problem of whether the Trojans break the burial truce in Book XI, see A. Carstairs-McCarthy, *Does Aeneas Violate the Truce in* Aeneid *11?*, *CQ*, 65, 2015, 704-713; for the connection of that possible truce breaking with the Juturna/Camers/Tolumnius treaty nullification of Book XII, see L. Fratantuono, *Madness Unchained: A Reading of Virgil's Aeneid*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2007, 374-375.

[30] Gyllipus' son falls and his brothers rush on to avenge him (XII, 277 *at fratres, animosa phalanx accensaque luctu*). The Laurentines stand against them; the Trojans and Agyllines together with the Arcadians pour forth in response.

Etruscans had been left uncited in the oaths of the kings.[31] The Arcadians will reappear alongside the Etruscans only in the imminent narrative of the breaking of the present truce. The truce is broken, to be sure – though a legalist might argue that the Arcadians were not actually covered by the planned *foedera*.

We may address some salient points here, especially in light of the role of the sun god in the oath scene of Book XII. Aeneas prominently invoked his kingly counterpart Latinus' ancestor Sol. The promises that he made in his oath with respect to the future disposition of affairs between Trojans and Italians would prove irrelevant in light of the almost immediate breaking of the truce, and especially by virtue of what Jupiter and Juno would decide for Troy and Italy in the reconciliation of the goddess to the Roman future. Aeneas envisaged an equal partnership of Trojans and Italians, with respect for Italian religion and custom; Jupiter and Juno will agree to a Rome that will be Italian, with Troy mingled with Italy only in body and not, as it were, in mind.[32] Aeneas' vision as expressed in his oath would not come to pass for Troy or Italy; if Sol was an unlucky deity for the Trojan hero in light of the god's connection with Dido and especially with Latinus' ancestor Circe, than it is no surprise that a prayer made so prominently to the solar god before all would prove ultimately to be destined to fail.

Latinus' prayer also mentions how his solemn declaration of peace will endure, just as his scepter will never again sprout with branch or foliage, now that it has been shorn from its maternal tree and been encased in bronze, given to the Latin fathers as a sign of authority and power (XII, 207-211). The allusion is to Achilles' similar vow to Agamemnon in the wake of his decision to refrain from battle on account of how he has been treated dishonorably in the matter of Briseis, where the hero's oath is also made by a staff.[33] It also presages the *oleaster* of Faunus that plays a significant role in the ultimate final combat between Aeneas and Turnus (XII, 766-771).[34] Aeneas' prayer

[31] According to the river god Tiberinus, the Arcadians at Pallanteum were in a constant state of warfare with the Latins (VIII, 55); cf. Evander's sentiments about the Rutulians on his border at VIII, 474.

[32] Cf. XII, 835 ... *commixti corpore tantum*.

[33] Homer, *Iliad* I, 234-237. For the significance of the Homeric staff by which Achilles makes his vow note S. Pulleyn, *Homer, Iliad Book One*, Oxford, 2000, 291. It is noteworthy here associates Latinus with Achilles.

[34] Aeneas' spear had become stuck in the stump of a wild olive of Faunus that the Trojans had chopped down to level the plain for battle maneuvers; Turnus

imagined a future cooperative polity of Trojans and Latins that was not destined to be – at least not after the manner he intended, with no sinking down of the Trojan element as per Jupiter's concession to Juno.

Latinus' vow is more restricted than Aeneas'; it is focused on the immediate question of the *foedera* that are being struck before the planned single combat between Aeneas and Turnus. It pledges that no day will rupture the pledge (XII, 202 *nulla dies* ...) – and it assures the king's audience that his vow will remain in force come what may (XII, 203 *quo res cumque cadent*).[35]

In fine, the truce will be broken and everything once again called into question. Aeneas' invocation to Sol will prove to be in vain; Latinus' promise is couched in language and imagery that foreshadows the ultimate sinking down of Troy: Aeneas' spear will be removed from Faunus' tree in act symbolic of the imminent announcement of what amounts to the suppression of Trojan custom and language, just as Latinus' scepter-branch will remain encased in bronze and preserved along with Latin *sermo* and *mores*. The truce will be broken, and Latinus will leave the battlefield along with what are apparently the physical images of the gods:

> *... fugit ipse Latinus*
> *pulsatos referens infecto foedere divos*. (XII, 285-286)

The passage has elicited critical debate.[36] What is clear enough is that the madness and fury of war have returned with a vengeance, and there

---

prayed successfully that Aeneas not be able to retrieve the weapon, which in the end Venus had to dislodge for her son (the goddess' last action and appearance in the epic). The lodging of Aeneas' spear in Faunus' (Latin) tree is a symbol of the grafting of the Trojan polity on the Latin; Venus' precipitous removal of the spear foreshadows Jupiter's agreement with Juno that the Trojans will be decidedly inferior to the Latins in the future Rome.

[35] Some of this is the language of hyperbole; in *quo res cumque cadent* however there is what amounts to a prediction of a surprise of the sort that we find when Jupiter reaches his agreement with Juno.

[36] Tarrant *ad loc*. agrees with Maguinness and Tilly that actual images must have been set up for the solemn treaty ratification; Traina prefers a metaphorical reading (Cf. Servius' comment about the *violatos deos*). For sympathetic, sober analysis cf. J. Perret, *Virgile: Enéide, Tome III, Livres IX-XII*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, 239; also L. R. García et al. (eds.), *Eneida, Volumen IV (Libros X-XII)*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2011, 155.

will be no truce or single combat for some time yet.[37] The continued violence and the delay occasioned by Juturna's instigation of the breaking of the truce will allow the crucial time needed for Juno to secure her great concession from Jupiter regarding the relationship of Troy and Italy in the future Rome – a concession not remotely envisaged by Aeneas in his oath before Sol and the other gods.[38]

We proceed, then, from the two Virgilian references to Sol that come in association with Dido (I, 568 and IV, 607) to the two allusions to the god in connection with Circe/Latinus in Book VII (11, 282). In the last book of the epic, on the morning of the planned truce ratification and single combat between Aeneas and Turnus (XII, 115), Latinus is depicted as wearing the emblem of his solar ancestor (XII, 164); Aeneas invokes Sol in his solemn declaration in which he anticipates his victory (XII, 176).[39] Put another way, until the last reference to the god, all of the mentions of Sol come in passages that are associated with potential trouble for Aeneas (Dido; Circe and by extension her descendant Latinus, with whom the Trojans are at war). When at last Aeneas invokes the god, it will be in an oath that will ultimately come to naught in light of the breaking of the truce and the terms of the Junonian reconciliation.

The mentions of Sol in the *Aeneid* thus follow a careful order and exposition in the epic. On occasion Virgil references the sun god in other passages where the name Sol is not applied. At IV, 118-119 ... *ubi primos crastinus ortus / extulerit Titan radiisque retexerit orbem*, Virgil mentions the sunrise on the fateful day when Aeneas and Dido will consummate their union during the storm at the hunt – the

[37] Interestingly too, we might note, Aeneas laments the truce-breaking; at XII, 314-315 ... *ictum iam foeduset omnes / compositae leges* he comments on the ratification of the treaty, and indicates that he will prove the treaty true by his combat with Turnus (XII, 316-317 ... *ego foedera faxo / firma manu*, where the fricative alliteration expresses well the Trojan her's frustration). These sentiments of Aeneas are expressed immediately before his serious and mysterious wounding (XII, 318 ff.; indeed, the wounding interrupts Aeneas' very words). Aeneas' vision for the *foedera*, we might recall, included plans for the eventual settlement of Latin affairs that would not be approved in the Jovian concessions to Juno.

[38] Cf. here W. Kühn, *Götterszenen bei Vergil*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1970, 155-156.

[39] Virgil's revelations about the ultimate destiny of Rome are restricted to the colloquy of Jupiter and Juno; neither Aeneas nor his divine mother Venus are made privy to them.

only mention of Sol as *Titan* in the epic.[40] "Phaëthon" is used of the sun at V, 105 ... *Phaëthontis equi iam luce vehebant*, of the sunrise of the day of the memorial games in honor of Anchises.[41] *Phoebus* is used often of Apollo.[42] *Oriens* is used four times in the poem, and in remarkable balance: twice in association with Aeneas' dead father Anchises,[43] and twice with reference to Rome's military activities in the East.[44] Certainly in the second of these mentions of the East, the con-

---

[40] We may compare VI, 825 ... *Titaniaque astra* of the sun (in the grand exposition of the shade of Anchises in Elysium): "grand epic for the Sun" (R. G. Austin, *Publi Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford, 1977, 221).

[41] Cf. X, 189, where Phaëthon refers explicitly to the doomed child of the sun. See further here L. M. Fratantuono and R. A. Smith, *Virgil, Aeneid 5: Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2015, 209.

[42] Cf. I, 329; II, 114; 319; III, 80; 99; 101; 143; 188; 251; 359; 371; 474; IV, 58 (almost certainly of Apollo); VI, 18 (of Daedalus' dedication, where the god referenced is Apollo, even if Circe can be called *daedala*); 35; 56; 69; 70; 77; 347; 628; 662; VII, 62; VIII, 720 (for how Virgil may here exploit the connection of Phoebus to the sun by the epithet *candens* see J. J. O'Hara, *True Names: Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2017 ("new and expanded edition" of the 1996 original), 187-188; also M. Paschalis, *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*, Oxford, 1997, 216); IX, 661; X, 316; 537; XI, 794; XII, 391; 402. The adjective *Phoebeus* is used at III, 637 *Argolici clipei aut Phoebeae lampadis instar* (the elaborate comparison of the eye of the Cyclops), and at IV, 6 *Postera Phoebea lustrat lampade terras* of the dawn that witnesses Dido's lovesick distress over Aeneas – neither mention of the "Phoebean lamp" is optimistic.

[43] Cf. V, 42-43 *Postera cum primo stellas Oriente fugarat / clara dies* (of the morning on which Aeneas announces the rites in honor of Anchises); and V, 738-739 ... *torquet medios Nox umida cursus, / et me saevus equis Oriens adflavit anhelis* (where the shade of Anchises in dream apparition to Aeneas notes that he must depart as night draws to a close).

[44] Cf. I, 289 (of the achievements of "Julius," either the victim of the Ides or the future Augustus), and VIII, 687 (of Mark Antony's contingents at Actium). The ambiguity of I, 289 is no doubt deliberate on Virgil's part, but we might note that the Julius of the Book I prophecy is specifically identified as a *Trojan* Caesar (I, 286 *Troianus Caesar*), which would accord better with Julius Caesar (who according to rumor actually envisaged "restoring" the capital of the empire to the site of Troy) than Augustus. The "East" of course carried an especially problematic import after Antony's dalliance with Cleopatra – which is exactly what is referenced by the *Oriens* on the shield of Aeneas. Roland Austin argues for deliberate ambiguity at I, 289, though preferring to think of the dictator if compelled to make a choice. It is attractive, in any case, to relate the "spoils of the East" with both Julius Caesar and his veritable understudy Antony, especially in light of their shared entanglement with Cleopatra. On the ultimate point of the poet about the imperial destiny of Rome

text is baleful: Antony is depicted at Actium with the forces of the *Oriens*.[45]

One interesting, somewhat ambiguous use of *Phoebus* occurs at XI, 913-914 *ni roseus fessos iam gurgite Phoebus Hibero / tingat equos noctemque die labente reducat*. The context is the very close of the penultimate book of the epic, as Turnus and Aeneas stand in opposition, their forces ready to clash were the night not now descending.[46] Book XI opens with the dawn (1), and it closes with a nightfall in neat balance; Apollo plays a significant role in the drama of the book in the death of Camilla at the hands of the god's priest Arruns.[47] The horses of the sun god recall the cavalry battle that dominates the military action of the book.[48] If *Phoebus* is meant to evoke Sol, the reference anticipates the significance of the god to the action of Book XII, especially in terms of the question of the single combat between Ae-

in the East note A. Rogerson, *Virgil's Ascanius: Imagining the Future in the Aeneid*, Cambridge, 2017, 30-31. We might also note that someone reading *Aeneid* I, 286-287 might first thing that the referenced expansion of Rome's empire to the "Ocean" was an allusion to Caesar's conquest of Gaul and invasion of Britain; the *Oriens* is to the stars (i.e., in apotheosis). By verses 289-290, we have begun to think perhaps more of Augustus than Julius (with 290 ... *vocabitur hic quoque votis* anticipating the Augustan apotheosis).

[45] "The star above Octavian's head is balanced by Eastern light" (M. Paschalis, *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*, Oxford, 1997, 299). Caesar had contemplated a Parthian campaign that was destined not to come to fruition because of the Ides; Antony conducted a fiasco against Parthia that was financed in large part by Cleopatra's wealth. Augustus would ultimately secure an eastern settlement, and without the need for a military expedition. Certainly the glorious vision of I, 289 takes on something of a different light in view of Antony's eastern adventures as referenced at VIII, 685 ff.

[46] This passage is the only occurrence of the "rosy sun" in Virgil. The phrase brilliantly synthesizes nightfall with dawn, thus closely relating the end of Book XI with its opening, and also looking forward to the key dawn and morning of the doomed treaty of Book XII.

[47] Camilla and Arruns are in part an allegory of Cleopatra and Octavian's commander Lucius Arruntius at Actium; on this complex correlation see further L. Fratantuono, *The Battle of Actium: War for the World*, Barnsley, Pen & Sword Military, 2016, 82 ff.

[48] On Virgil's adaptation of temporal descriptions to fit the context and mood of a passage, see e.g., R. O. A. M. Lyne, *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford, 1987, 38.

neas and Turnus.[49] The "rosy Phoebus" of the close of *Aeneid* XI offers an evocative, conventional enough epic periphrasis for the fall of night.[50] But it also accords allusively and well with the rest of the solar imagery of the epic.

On one level, then, Virgil employs solar imagery merely as part of the epic convention of colorful, mythological descriptions of the passage of time.[51] But on another level, with careful, methodical progression Virgil employs the god Sol as part of the unfolding of his vision of the grand, future development of Rome. The sun god was closely associated with Apollo, one of the key figures in the theology of the Augustan renewal of Rome. In Virgil, Sol is connected closely with his descendant Latinus. Consistently, the god is presented in contexts that do not bode well for the Trojan Aeneas. In the last reference to Sol in the epic, Aeneas finally invokes him as part of his oath in which he references his planned settlement of affairs in Italy – a settlement that in several regards will not come to fruition, not least in terms of the imagined destiny of Troy.[52] Further, just as the *Oriens* or "East" was a potentially problematic image historically in the Augustan Age, so it would be in Virgil's *Aeneid*. There would be no relocation of the Roman capital to Troy, and no triumph of Antony with his allied contingents from Cleopatra's East.[53] Troy would but sink down in the projected settlement of the nascent Rome, submerged and suppressed, as it were, in the Italian, Latin future.

---

[49] See further here L. Fratantuono, *A Commentary on Virgil, Aeneid XI*, Bruxelles, Editions Latomus, 2009, 306-307; S. McGill, *Virgil: Aeneid XI*, Cambridge, 2020, 280-281.

[50] On the originality of Virgil's chromatic description here see R.J. Edgeworth, *The Colors of the Aeneid*, New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1992, 156.

[51] Cf. the conclusions of Bailey, *op. cit.*, 182-184.

[52] Two characters invoke Sol in the epic: Dido would have her revenge over Aeneas' descendants in the incarnation of Hannibal, while Aeneas' oath would come to naught.

[53] Cf. Lucan, *Bellum Civile* IX, 998-999; Suetonius, *Divus Iulius* 79. On the whole matter of the rumored Caesarian move of the capital see further M. Toher, *Nicolaus of Damascus: The Life of Augustus and The Autobiography*, Cambridge, 2017, 288.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 401-472

ATOPA IN PLATO'S EARLY DIALOGUES, THE PRINCIPLES OF THE NEW RHETORIC IN *PHAEDRUS* AND MAKREMBOLITES' NOVEL

Ranko KOZIĆ*
(Faculty of Philology, Belgrade)

Keywords: *Greek novel, Plato's early dialogues, symbolism, Greek novel plot, psychology in character portrayal, political dimension in the Greek novel plot, Socrates, Makrembolites.*

Abstract: **Atopa *in Plato's early dialogues, the principles of the new rhetoric in* Phaedrus *and Makrembolites' novel***. *The method used in this study resembles fitting together the scattered parts of the mosaic in a meaningful whole. For this lofty aim to be achieved, a close relationship was to be established on an initial and purely formal level between the pieces of text being very distant in terms of space and yet hardly compatible at first sight, as was the case with the opening passage from the fourth and the initial one from the first book of Makrembilites' novel, with the* atopon *as a characteristic stylistic feature of Plato's early dialogues appearing in the former and a seemingly incoherent mention of both Socrates and his legendary ancestor Daedalus in the latter. That in itself opened up new, wider prospects in so far as it was now possible for us to link together the* atopa *themselves with similar terms, assuming the characteristic features of Socrates' self-interpretation in Plato's early dialogues, namely* cheimazomai, planomai, ilingiao, methyo and taratto en tois logois. *Necessary conditions have thus been created for establishing relationships of a higher order, with the last mentioned term having had enough hermeneutical potential to open up the whole realm of symbolism by offering us an opportunity to link up the garden well in Aulikomis, with its peaceful water surface at times assuming – through the artist's skilful intervention – characteristics of the swelling tide, to Socrates' speeches characterized in* Hippias *as making turbid the discussion. This finding caused a chain reaction by opening up deep layers of symbolism and thus enabling us to recognize another hardly visible symbol such as a mention of white milk in all the streaming and gushing of water through the well's hydraulic mechanism. White milk itself, as well as bird figures present at the well's rim, could thus be brought into connection with the clinching argument advanced by Socrates in his attempt in* Ion *to adduce evidence regarding manic and enthusiastic origins of poetry and further on linked with another emblematic concept from the dialogue referred to above featuring the poet as a sacred and winged being of a body*

*kozic.ranko@mts.rs

weight as slight as that of a bird or a bee flitting from flower to flower and skimming over lovely and inebriant gardens and groves of the Muses in order to provide mankind with their delicate substance extracted thereof. All these terms as well as concepts and analogies closely connected with them clearly pointed out the emblematic images mania *in* Phaedrus *was clothed in. All this was only a necessary precondition to achieve in a kind of a gradual and spiral ascent higher levels of cognition beginning with noting the intense reflection the myth of the winged chariot found in both general elements of Greek novel's plot and the psychology of its characters. The plot of Greek novel will in the end turn out to be quite unexpectedly pervaded by the deep dimmension of statesmanship just the way it came to light in Socrates' political testament in* Alcibiades.

The fourth book of Makrembolites' novel *Hysmine and Hysminias* opens with a sentence whose salient stylistic feature is the gradation-framed repetition of both the verb πίνω and the negation (μή, οὐ) as well as marking the equivalence between the opposing, polar notions, such as drunkenness and its very contrast, *non-drunkenness*, i. e. sobriety, whereby in some kind of a play on words the protagonist is announcing his paradoxical impression consisting in the fact that what looks like his getting drunk on wine at the banquet arranged in the garden of Sosthenes' house in Aulikomis on the occasion of the *Diasia*, a festive gathering in honour of Zeus, in the course of which he plays a role of this mighty god's herald, is actually no intoxication at all, but solely – in keeping with the famous expression in Agathon's speech in the *Symposium*[1] – Eros' settling down in his soul:

> κιρνᾷ μὲνοῦν ἡ κόρη συνήθως· ἐγὼ δὲ ἀσυνήθως πίνω καὶ πίνων οὐ πίνω καὶ μὴ πίνων πίνω τὸν ἔρωτα ... καὶ πίνων τὸν πόδα θλίβω τῆς κόρης, πόδα κατεπιθεὶς τὸν ἐμόν· ἡ δὲ σιγῶσα τῇ γλώσσῃ τῷ σχήματι λαλεῖ καὶ λαλοῦσα σιγᾷ.

For a long period of time, such stylistic features turned out to be of quite an embarrassing nature even for the leading authorities in our own field of study, giving them a seemingly justified reason to

[1] 196a: νεώτατος μὲν δή ἐστι (sc. Ἔρως) καὶ ἁπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος. οὐ γὰρ ἂν οἷός τ᾽ ἦν πάντῃ περιπτύσσεσθαι οὐδὲ διὰ πάσης ψυχῆς καὶ εἰσιὼν τὸ πρῶτον λανθάνειν καὶ ἐξιών, εἰ σκληρὸς ἦν. Συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ἰδέας μέγα τεκμήριον ἡ εὐσχημοσύνη.

maintain a disparaging attitude not only towards Makrembolites' novel but also towards all leading exponents of the genre, as far as late antiquity and the Byzantine period are concerned. This attitude imbued with scornful humour found its reflection in an exemplary way in Karl Krumbacher's opinion on the stylistic features in Makrembolites' novel, irresistibly reminding him of an "egg dance performed in the rhythms of extremely nervous turnings"[2]. The inadequate and defective methodological approach, as far as the poetics of genre is concerned, is even more apparent in Erwin Rohde's judgement about the stylistic techniques in Longus' novel, characterized in his point of view by nothing else than vapid affectation (*läppische Affektation*) and the author's aspiration to be at the same time "both childish and thoughtful"[3]. The irony of it all consists in the fact that these attitudes, imbued with disparaging humour, contain a grain of truth of no little avail in an attempt to positively and above all objectively evaluate these literary works, with the expression "nervous turnings" (*in nervösen Windungen*) suggesting that Krumbacher had only a vague presentiment of the state of tension pervading, as in the example referred to above, the relation between the extremes, i.e. polar opposites, something that also holds true for Rohde's formulation "childish and thoughtful" (*kindlich und sinnig*), showing that the author had only a faint premonition of the key principles of genre poetics, otherwise closely connected with the ontological and stylistic postulates coming into prominence in an exemplary way in Plato's early dialogues.

---

[2] *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (327 - 1453)*, 2. Aufl. unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1897 (*Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft* IX/1), 764-765: "Die Darstellung des Eustathios gehört zu dem Wunderlichsten, was Byzanz aufzuweisen hat; das ist kein style précieux und kein englischer euphuism mehr, sondern in nervösen Windungen aufgeführter stilistischer Eiertanz, bei dem uns vor Augen und Ohren schwindelt, dabei verrät sich die Armseligkeit dieses Wortjongleurs in der steten Wiederkehr der gleichen Ausdrücke und der gleichen Kunststückchen, von denen das wichtigste in der Häufung kurzer, um jeden Preis antithetisch gedrehter Satzglieder besteht..."

[3] *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1914³, 550: "... und wie der Sophist in jenen widerlich lüsternen Liebesszenen plötzlich unter dem Gewande der Unschuld den Bochsfuß herausfahren läßt, so verfällt er andererseits häufig genug, vor lauter Bestreben, recht kindlich und sinnig zu sein, in eine kalt zierliche Spielerei oder in völlig läppische Affektation."

The already adduced example from Makrembolites' novel points at the importance of having an eye for detail in the studies of literature and philosophy, especially if its hermeneutical potential possesses such a magical power to open for us the whole realm of the genre's poetics in all its width. These very – speaking in Rohde's own terms – "poor, demanding phrases"[4] of the introductory example taken from Makrembolites' novel actually possess, contrary to all expectations, such a magical power needed to open for us the whole realm of the genre's poetics and aesthetics, making their appearance in the form of a hardly perceptible, fine extract in the already mentioned Plato's early dialogues (*Lysis*, *Euthyphro*, *Greater Hippias*, *Charmides*, *Laches*, *Lesser Hippias*, *Ion* and *Greater Alcibiades*), with all of them – except for the fairly brief *Ion* – ending in aporia, while some of them are set in the idyllic milieu of sacred places, such as the sanctuary Basile in *Charmides*, the shrine of Apollo Lyceus and Stoa Basileos in *Euthyphro*, the groves sacred to the hero Academus and Apollo Lyceus, a tiny door of Panops' fountain as well as the improvised palaestra in the city walls of Athens in *Lysis,* namely, in a milieu reminiscent of that used in the prologue of *Phaedrus* as an ideal scenery for Socrates'conversations with Athenian youth. The introductory example referred to above seems to be of an inestimable value to us, due to its being, as far as the novel of the late antique and Byzantine period is concerned, almost the only instance, wherein the dominant stylistic features in Plato's early dialogues found their direct reflection, an instance that may prove to be of a great help in our attempt to find a magical thread with enough potential to guide us safely through the labyrinth of the poetics of genre. Only the precise determination of the stylistic method referred to above, in several passages from the early dialogues characterized as *atopa*[5] or *atopon*, could have provid-

---

[4] *Op. cit.*, 561: "... und das Ergebnis ist doch nur ein, selbst den Achilles überbietendes Wortgekräusel und peinliches Difteln in armselig anspruchsvollen Phrasen, denen die ganz korrupte, nach byzantinischer Art in bauschigen Wortzusammensetzungen sich behagende Redeweise... noch einen besonders barbarischen Zusatz gibt".

[5] Cf. *Euthyphr*. 2b: ἄτοπα, ὦ θαυμάσιε, ὡς οὕτω γ᾽ ἀκοῦσαι; *Ch*. 167c: ἰδε δὴ ὡς ἄτοπον ἐπιχειροῦμεν, ὦ ἑταῖρε, λέγειν; 172c: τεκμαίρομαι δὲ, ὅτι μοι ἄτοπ᾽ ἄττα καταφαίνεται περὶ σωφροσύνης, εἰ τοιοῦτόν ἐστι; 172e: ἄτοπα λέγεις ὡς ἀληθῶς, ἔφη, ὦ Σώκρατες; *Lach*. 195a: ὡς ἄτοπα λέγει, ὦ Σώκρατες; *Alc.1* 116e: οὐκ οἶδ᾽ ἔγωγε οὐδ᾽ ὅ τι λέγω, ἀλλ᾽ ἀτεχνῶς ἔοικα

ed us with such a magical thread, whereby all the initial pre-suppositions for unraveling the tangle the poetics of genre bears resemblance to would thus have been fulfilled.

The first definition of love conceived as friendship in *Lysis* could be adduced as the most striking example of *atopa*, all the more because in defining this concept Socrates makes an impression of being at the same time both childish and thoughtful, still more because the feelings cherished for one another by the male and female protagonists of the Greek novel[6] are in a decisive measure determined by this very concept of love. For yet another reason, the example itself is of an inestimable value to us because of the comic undertone of no small importance pervading it – an undertone visible, among other things, in Socrates' effort to give the above mentioned definition a character of universality by taking into account the impression of the parental love that children attain in a delicate moment such as punishment – and also owing to the fact that the very definition of love begins with a rather ridiculous and, one would say, irrelevant question such as who's a greater friend to whom, a lover to his beloved or

---

ἀτόπως ἔχοντι. As an illustration of how what is called *atopon* manifests itself on the stylistic level could be adduced a passage from *Charmides* (168b), with the same notion being repeated in its inflected forms only to end up being paradoxically equated with the diametrically opposite phenomenon, something that makes us draw an analogy between it and the oracle's style: εἰ οὖν τι εὕροιμεν μεῖζον, ὃ τῶν μὲν μειζόνων ἐστὶν μεῖζον, καὶ ἑαυτοῦ, ὧν δὲ τἆλλα μείζω ἐστι μηδενὸς μεῖζον, πάντως ἄν που ἐκεῖνο γ' ὑπάρχοι, εἴπερ ἑαυτοῦ μεῖζον εἴη, καὶ ἔλαττον ἑαυτοῦ εἶναι. As a particularly striking example could also be adduced a passage from *Alcibiades* (118a): ἐπειδὴ δ' οὔθ' οἱ εἰδότες οὔθ' οἱ τῶν μὴ εἰδότων εἰδότες ὅτι οὐκ ἴσασιν ἢ ἄλλοι λείπονται ἢ οἱ μὴ εἰδότες οἰόμενοι δ' εἰδέναι.

[6] Such a conception of love might have been decisively influenced by Socrates' bringing the erotic dimension into the sphere of friendship as well as his extolling the latter, in sharp contrast to purely sensual love, to the most important thing in man's life, as could be inferred from these formulations showing recognizable poetic features (*Lys.*, 211e): ὁ μεν γάρ τις ἵππους ἐπιθυμεῖ κτᾶσθαι, ὁ δε κύνας, ὁ δε χρυσίον, ὁ δὲ τιμάς· ἐγὼ μὲν πρὸς μὲν ταῦτα πρᾴως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς. The protagonists of Makrembolites' novel characterize their own relationship either explicitly as *philia* (5, 19, 3: ἐγὼ δ' οὐδ' εἰν ᾽Αΐδαο λήσομαι φιλίας τῆς σῆς; 7, 9, 3: οὐ πατρίς, οὐ τὰ κατ' οἶκον λαμπρὰ σῆς με φιλίας ἐστέρησε) or again as *philia erotike* (6, 9, 1: καὶ πατρίδας καὶ τεκόντας καὶ θησαυροὺς καὶ τἆλλα τὰ κατ' οἴκους λαμπρὰ φιλίας ἐρωτικῆς καὶ τοῦ συνοικεῖν ἀλλήλοις ἀνταλλαξώμεθα).

– using a characteristic feature of Socrates' style – a beloved to his lover:

> … οἷον καὶ τὰ νεωστὶ γεγονότα παιδία … ὅμως καὶ μισοῦντα ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πάντων μάλιστά ἐστι τοῖς γονεῦσι φίλτατα … οὐκ ἄρα ὁ φιλῶν φίλος ἐκ τούτου τοῦ λόγου, ἀλλ᾽ ὁ φιλοῦμενος … καὶ ὁ μισοῦμενος ἐχθρὸς ἄρα, ἀλλ᾽ οὐχ ὁ μισῶν … πολλοὶ ἄρα ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν φιλοῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν φίλων μισοῦνται καὶ τοῖς μὲν ἐχθροῖς φίλοι εἰσίν, τοῖς δὲ φίλοις ἐχθροί, εἰ τὸ φιλοῦμενον φίλον ἐστίν, ἀλλὰ μὴ τὸ φιλοῦν[7].

What in the end ensues as a result of the definition is an extremely fluid, air-like phenomenon of friendship, with all differences between diametrically opposed feelings immanently present in it, such as love and hate, completely vanishing and with these same feelings coalescing into an united and undivided whole, so that the human eye, as is just the case in Philostratus' picture *Education of Achilles*, is by no means capable of discerning where love ends and where hate begins

---

[7] Socrates' other attempts made in *Lysis* to define friendship and / or love between beings and things deserve also to be presented, among other things, because of the typical features of style the *atopa* are clothed in. In the second one an assertion was made that the extreme, polar opposites are amicably disposed towards each other (215e: καὶ δὴ καὶ ἔτι ἐπεξῄει τῷ λόγῳ μεγαλοπρεπέστερον, λέγων ὡς ἄρα παντὸς δέοι τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φίλον εἶναι, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ ἐναντίον εἴη τούτου· τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον. ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρόσεως), with the recantation following immediately thereafter (216b: οὔτε ἄρα τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ οὔτε τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον) and leading to a new start in the third attempt with the premise that what is neither good nor bad and good itself are friendly disposed towards each other (219b: τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου; 220e: φίλον γὰρ ἡμῖν ἀνεφάνη ὂν ἐχθροῦ ἕνεκα· εἰ δὲ τὸ ἐχθρὸν ἀπέλθοι, οὐκέτι, ὡς ἔοικ᾽, ἔσθ᾽ ἡμῖν φίλον), with a new start in the fourth one being made again and based on the thesis that what is amicably disposed is only good itself (230b: τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἕνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι· ἀλλ᾽ ἆρα τὸ ἀγαθόν ἐστιν φίλον), only to give rise in the fifth and the last attempt to the thesis saying that being close to one another is a real cause of friendship (231e: τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ … τὸ δὲ ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ … ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τι ἀφαιρῆται … τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα).

and what could be regarded as a friendly part in the metamorphic whole just referred to[8]. The term *atopa* merely designates a wonderful, enigmatic world of things and phenomena as well as a manner of expression closely connected with it, having, as it will be shown somewhat later, as its dominant stylistic feature poetical images and analogies inspired by bacchantic élan, being here, like in the prologue of *Phaedrus*[9], stimulated by both the idyllic atmosphere of the sacred grove and the divine beauty of Athenian youth[10].

---

[8] *Im.* 2, 2, 4. The point in question is the centaur Chiron with both components of his dual nature being so represented, that the human eye is not at all capable of discerning where one constituent part begins and where the remaining one ends and what, after all, could be considered genuinely human in the centaur's hybrid form: ἀλλὰ ἵππον ἀνθρώπῳ συμβαλεῖν θαῦμα οὐδέν, συναλεῖψαι μὴν καὶ ἑνῶσαι καὶ διαδοῦναι ἄμφω λήγειν καὶ ἄρχεσθαι καὶ διαφεύγειν τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰ τὸ τέρμα τοῦ ἀνθρώπου ἐλέγχοιεν. It is not out of the question that Plato's early dialogues and their *atopa* could decisively contribute to the appearance of the first manifest of symbolism in European literature, coming into prominence in an exemplary way in Philostratus' *Eikones*. Cf. our study *Il termine* drama *nelle* Eikones *di Filostrato*, *InvLuc*, 38, 2016, 99-117. If our name appears more often here, it is because our attention was focused on certain aspects of literary works neglected in the course of studies carried out so far.

[9] 234d: ἡγούμενος γὰρ σὲ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαΐειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμην, καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ; 238d: τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προιόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι.

[10] In the introductory passages from *Charmides*, where Socrates encounters a young man after whom the dialogue is named, we find the typical elements of a Greek novel's plot, such as illness and its cure by means of the magical medicine Socrates pretends to have at his disposal, as well as the symptoms of love's passion appearing on the lover's, i. e. Socrates' face, such as blushes, broken breathing, panting and gasping, as soon as he sets his eyes on a person of extraordinary physical beauty (155d): ἐπειδὴ δέ, φράσαντος τοῦ Κριτίου ὅτι ἐγὼ εἴην ὁ τὸ φάρμακον ἐπιστάμενος, ἐνέβλεψέν τέ μοι τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀμήχανόν τι οἷον καὶ ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσων, καὶ οἱ ἐν τῇ παλαίστρᾳ ἅπαντες περιέρρεον κύκλῳ κομιδῇ, τότε δὴ, ὦ γεννάδα, εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτι ἐν ἐμαυτοῦ ἦν. It is worth mentioning the fact that in the passages referred to above, we also encounter a commonplace (*topos*), with the beautiful young man being equated with a statue, something that was widely applied in Heliodorus' novel (154c): καὶ τὸ μὲν ἡμέτερον τὸ τῶν ἀνδρῶν ἧττον θαυμαστὸν ἦν· ἀλλ᾽ ἐγὼ καὶ τοῖς παισὶ προσέσχον τὸν νοῦν, ὡς οὐδεὶς ἄλλοσ᾽ ἔβλεπεν αὐτῶν, οὔδ᾽ ὅστις σμικρότερος ἦν, ἀλλὰ πάντες ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν.

Such a world found its reflection in the novel of late antiquity, first of all in the works by the two leading exponents of the genre, such as Achilles Tatius and Heliodorus, namely, in writings whose scenery and unfolding of plot is for the most part set in the metamorphic area of the Nile delta, alternately assuming the characteristics of a river, a sea, a lake and that of a fertile plough-land, wherein both the mutually exclusive professions, such as those of peasants and fishermen, and mutually exclusive tools and implements, such as the oar and ploughshare[11], are in all their incompatibility very closely interrelated, with all of it arousing in the onlooker a sense of wonder, astonishment and bewilderment, expressed with pregnant utterances such as *kaina*[12], *paradoxa*[13], *theama*[14], *theama kainon*[15], *theama aporoteron*[16], *thauma*[17] and *thambos*[18], otherwise being essentially identical with what was in Plato's early dialogues related to the world of spirit and explicitly designated by Socrates and his interlocutors as *atopon*.The highest peak of amazement for the onlooker sets in when by the artist's skilful intervention an ordinary well in the garden of Sosthenes' house in Aulikomis alternately acquires like Nile itself the characteristics of a lake, a river and a sea, as a result of which the phenomenon of the miraculous seems to have no end and transforms itself into

---

[11] Ach., 4, 12, 1-4: Νεῖλος ὁ πολὺς πάντα αὐτοῖς γίνεται, καὶ ποταμὸς καὶ θάλασσα καὶ λίμνη καί ἐστι τὸ θέαμα καινόν, ναῦς ὁμοῦ καὶ δίκελλα, κώπη καὶ ἄροτρον, πηδάλιον καὶ πτύον, ναυτῶν ὁμοῦ καὶ γεωργῶν καταγωγή, ἰχθύων ὁμοῦ καὶ βοῶν.

[12] Ach., 4, 12, 1: τὸ θέαμα καινόν; 4, 14, 8: καινά (καὶ ἦν καινὰ ἀτυχήματα, καὶ ναυάγια τοσαῦτα καὶ ναῦς οὐδαμοῦ); *ibid.*: καινὰ καὶ παράλογα (ἐν ὕδατι πεζομαχία, καὶ ἐν τῇ γῇ ναυάγια); *Hysm.*, 2, 7, 5: καινόν τι χρῆμα.

[13] Ach., 4, 4, 1-2: καὶ ἀκήκοα παρὰ τῶν ἀκριβῶς εἰδότων τῆς γενέσεως αὐτοῦ τὸν τρόπον ὡς παράδοξος; Hld. 2, 29, 2: ἐμοῦ τὸ παράδοξον θαυμάσαντος; Charit. 3, 4, 1: παράδοξα καὶ καινὰ.

[14] Long. proem. 1; 3, 8, 6: θέαμα κάλλιστον.

[15] Hld., 9, 5, 5: καὶ ἦν θεαμάτων τὸ καινότατον, ναῦς ἀπὸ τειχῶν πρὸς τείχη περαιουμένη; *Hysm.* 1, 5, 8: θέαμα καινόν.

[16] Hld. 1, 2, 1: θέαμα ἀπορότερον.

[17] Hld., 1, 2, 5: ὑπὸ θαύματος καὶ ἐκπλήξεως; 10, 15, 1: ὑφ᾽ ἡδονῆς καὶ θαύματος; 10, 39, 3: αἰσθανώμεθα τοῦ θείου θαυματουργήματος; Long., 2, 3: θαυμάσας; 2, 29, 2: τούτων ἐν τοῖς στοιχείοις ἀμφοτέροις θαυμασιώτερα.

[18] Hld., 10, 9, 4: θάμβος πάντες κατέσχε; *Hysm.*, 2, 2, 3: μετὰ θάμβους καὶ ἡδονῆς; 5, 4, 1: ἐξεθαμβήθην ὁρῶν.

magic at the very moment when by the author's, i. e. Makrembolites' allusion such a well is being related to the personality of Socrates himself. It can be safely said that such a world, having as its recognizable feature fabulous consonances marked by both the magical love between plant and fire[19] and the symbiosis of water and fire[20], a world in which the lion is afraid of the cock[21] and the elephant of the gnat[22], can offer us an ideal analogy in an attempt to precisely characterize Socrates' speeches in Plato's early dialogues, irresistibly reminding us of a river trilling like a string[23].

Of a still greater importance to us seems to be the fact that already in the introductory segment of the first book of Makrembolites' novel we come across a well-hidden allusion to both the stylistic devices, otherwise designated as *atopa,* and its author in a context in which the protagonist surrounded by the large crowd and delighted by a warm welcome given to him as Zeus' herald in Aulicomis – otherwise closely related by bonds of friendship with his own Eurycomis – looks on himself as Socrates encircled by faithful followers[24], which, among other things, can in itself be interpreted as yet another testimony to the author's devotedness to the aesthetic und stylistic postu-

---

[19] Ach. 2, 14, 5.

[20] Ach., 2, 14, 7: τὸ γοῦν Σικελικῆς πηγῆς ὕδωρ κεκερασμένον ἔχει πῦρ.

[21] Ach., 2, 21.

[22] Ach., 2, 21, 4.

[23] Ach., 2, 14, 8: ἐὰν γὰρ ὀλίγος ἄνεμος εἰς τὰς δίνας ἐμπέσῃ, τὸ μὲν ὕδωρ ὡς χορδὴ κρούεται, τὸ δε πνεῦμα τοῦ ὕδατος πλῆκτρον γίνεται, τὸ ῥεῦμα δὲ ὡς κιθάρα λαλεῖ. Because of his words and deeds being in absolute harmony with each other, Socrates himself is characterized as a perfect musician in *Laches* (188d): ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περί τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὧν λέγει, χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τόν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἁρμόττοντά ἐστι· καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἁρμονίαν καλλίστην ἡρμοσμένος, οὐ λύραν οὐδε παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι ζῆν αὐτὸς ἑαυτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, ἀτεχνῶς δωριστί.

[24] 1, 3, 1: ἥκω κήρυξ καὶ δέχομαι παρ᾽ αὐτῆς οὐχ ὡς κήρυξ ἀλλ᾽ ὡς θεός. συντρέχει τὸ πλῆθος, κοσμοῦσι τὰς ἀγυιάς, μυρρίναις τὴν ὁδόν μοι καταπάττουσιν, ὀδμαῖς τὸν ἀέρα θολοῦσι ... ἐμὲ δὲ περιεστᾶσι, καὶ λαμπρόν τινα χορὸν τοῦτον ἑλίσσουσιν, οἷον καὶ Σωκράτην οἱ ζηλωταὶ περιειστήκεισαν.

lates of Plato's philosophy[25]. Taking into account that the protagonist of the novel, while watching the enthusiastic dance of the youth performed in his honor and unfolding in ecstatic rhythms close to himself, gains in the same context an idea of himself as a god[26], the impression cannot be avoided that what it is all about this time is a well-hidden allusion to the postulates of the new rhetoric given only in the general outline in *Phaedrus* and decisively determined by poetical images and bacchantic élan as well as by the diaeretic and synoptic methods[27], being the only ones capable of rendering such a rhetoric acceptable to the world of the gods[28] and thereby making a deity[29] of one already familiar with its key principles.

---

[25] Devoutness to these ideals found its striking expression at the very end of Prodromos' novel (9, 317-330), with the embraced figures of both the protagonists and their parents taking the shape of a sculpture at the moment of the highest possible delight such as being definitely united with one another in the garden of Kratandros' house in Cyprus after so long a period of time, marked by endless wandering and suffering. The form of the embraced figures intertwined with each other and characterized as *plasma,* makes an impression as if four bodies either coalesced into one head or one head ramified into four bodies. It is also noteworthy that in the description of this specific *plasma* the verbs *diaireo* and *synizano* were used, representing in and of themselves a clear reflection of the new rhetoric's key principles outlined in *Phaedrus*, such as *diaireseis* and *synagogai*, i. e. the analytical partition of a phenomenon (*diaireseis*) and synoptically joining the partitioned together (*synagogai*), with yet another additional remark consisting in the fact that the key term of Pythagorean philosophy, namely *tetraktys,* has also been reflected in the description of the composition referred to above: καὶ σχηματισμὸν καινὸν ἐξεζωγράφουν: / ὡρῶντο γὰρ τέτταρες ἄνθρωποι κάτω / ὡς εἰς κεφαλὴν προσπεφυκότες μίαν / ... / μίαν κεφαλὴν εἰς τετρακτὺν σωμάτων/ διαιρεθεῖσαν, ἢ τετρακτὺν σωμάτων/ οἷον συνιζηκυῖαν εἰς κάραν μίαν: / ζῷόν τι τετράσωμον, ἢ τοὐναντίον / μονοπρόσωπον τεττάρων ζώων πλάσιν.

[26] Cf. n. 24.

[27] 266b: τοῦτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν.

[28] 273e: ἣν (sc. τέχνην) οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν. On the foundation of the new rhetoric in mythology in Plato's work cf. G. Rechenauer, *Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons Neue Rhetorik im Schlussmythos des Gorgias* in: *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, hrsg. v. M. Janka und Ch. Schäfer, Darmstadt, 2002, 235. It is also worth mentioning that nearly the same formulation, now put into Euthyphro's mouth, appears in the third attempt of defining the notion of piety in the homony-

It remains yet to be ascertained how Socrates, in addition to the terms referred to above, characterizes his own method, by which he himself is over and over again being delivered of *atopa*, and whether a direct relation of the aforementioned method to both the bacchantic élan and poetical vision can also be established. It is in *Lysis* that we come across two particularly characteristic formulations that will bring us closer to the very essence of the issue. In the first one, Socrates defines as *dizziness*[30] the meteoric flight of his thoughts "blurring" – to paraphrase Krumbacher's words – "his eyes and bringing about devil's tattoo in his ears" (*bei dem ihm in Augen und Ohren schwindelt*), while in the second one this very ascent is being identified with *drunkenness of speech*[31], whereby a direct parallel might be drawn between it and the introductory example taken from Makrembolites' novel, in which Eros or, in other words, speech itself[32] was, as we have already

---

mous early dialogue (14b): τόδε μέντοι σοι ἁπλῶς λέγω ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενος τε καὶ θύων.

[29] 266b: ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.

[30] 216c: οὐκ οἶδα, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς ἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, καὶ κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι. It is, as it seems, dizziness itself that represents the most suitable term for describing the impession Makrembolites' play on words and polar notions make on a reader in four particularly characteristic passages from his novel: στρατιωτικὸν σχῆμα τῆς μετ' αὐτην (sc. παρθένου), τὴν ἐν στρατιώτιδι παρθένον, καὶ αὖ τοὐναντιον τὴν ὅλην στρατιῶτιν, τὴν ὅλην παρθένον· ἀνδρεία γὰρ ὡς τῇ φύσει στρατιῶτις, καὶ τῇ κλήσει παρθένος ... ἐν οἷς δὲ τὴν ἰσχὺν ὑπαινίττοιτο, ὅλη στρατιῶτις ἡ παρθένος ἐστί· καὶ ὡς ἐν τῇ φύσει τὴν κλῆσιν ὁ ζωγράφος παρεφυλάξατο, οὕτω καὶ τῇ κλήσει τὴν φύσιν ὅλην ὑπεχρωμάτισε (2, 6, 3-4); ἐγὼ δὲ μᾶλλον τὴν ἧτταν αἰδούμενος ἀντέχομαι βιαιότερον καὶ μόλις νικῶ καὶ νικῶν ἡττῶμαι καὶ ὅλος ἀμβλύνομαι (3, 7, 5; οὕτω μὲν οὖν εἶχε τὸ ἐπιστόλιον, οὗ πιστεύειν τοῖς γράμμασιν οὐ συνεχωρούμην τοῖς πράγμασι, καὶ τοῖς πράγμασι πιστεύειν ἐθέλων οὐ συνεχωρούμην τοῖς γράμμασι (9, 9, 10); πείσθητι λέγουσα καὶ τὸν ἐραστὴν ὑποκρίθητι, μή μοι δοκῇς ὑποκρίνεσθαι τὸ μὴ θέλειν ὑποκεκρίσθαι τὸν ἔρωτα (10, 1, 1).

[31] 222b: βούλεσθ' οὖν, ἐπειδὴ ὥσπερ μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου, συγχωρήσωμεν καὶ φῶμεν ἕτερόν τι εἶναι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου.

[32] In Agathon's speech in the *Symposium* (196e) Eros himself is regarded as a poet, with all success in the field of poetry, art and rhetoric depending in a decisive measure just on his touch: ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως, ὥστε καὶ

seen, identified just with drunkenness. Dizziness and drunkenness of speech, despite being themselves rather telling terms, could not lead us to our final objective in an attempt to solve a riddle regarding a true function of what is called *atopa* in Plato's early dialogues, their genuine nature and the purpose of their creation, with the answer to this key question turning out to be, as we shall see somewhat later, also valid as far as the birth, poetics and aesthetics of the novel as a genre are concerned. In other words, we need an encompassing, so to speak generic, term, which, fortunately, we had not to seek out all too long, considered the fact that because of its very effective visualization in Socrates' second speech on love in *Phaedrus*[33], more precisely in the myth of the winged chariot[34], the related term acquired emblematic characteristics of the entire Platonic philosophy. What it is all about here is *mania*[35], known in its four basic forms, precisely as mantic[36] (divining), telestic[37] (initiatory), erotic and musical[38]. The last mentioned form, unlike the remaining three, is conceived of in

---

ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, κἂν ἄμουσος ἦν τὸ πρίν, οὗ ἂν Ἔρως ἅψηται. On the domains of love and rhetoric being mutually intertwined as well as on the symbolic fields in Makrembolites' novel developing thereof cf. our study *Die Gattungsbezeichnung* drama *und der Symbolismus in Makrembolites' Roman*, *C&C*, 13, 2018, 63-148.

[33] 2 44a-257b.

[34] 246a-250b.

[35] 244a: εἰ μὲν γὰρ ἦν ἁπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.

[36] 244b: τόδε μὲν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τεχνῃ, ᾗ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτο τοῦτο τοὔνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν ... οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες μαντικὴν ἐκάλεσαν.

[37] 244d: ἔν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύουσα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ηὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

[38] 245a: τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει· ὅς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.

the broadest possible sense as comprising all kinds of the activity of the Muses, manifesting themselves in a classical manner in the prologue of *Phaedrus* – with Socrates before his first speech on love depicting himself as a person, who, inspired by the beauty of the place, utters, instead of common words, sheer dithyrambs[39] – as well as in Hesiod's famous verse about Muses *dancing over violet waters*[40]. At this juncture, there is a need for yet another preliminary remark consisting in the fact that in Plato's dialogue referred to above the effects of philosophical speech, conceived as *protreptikos* and*parainesis*, have been characterized just as corybantic élan and enthusiasm[41], something that in itself might have served as a cornerstone in an attempt to found new rhetoric on a philosophical basis. The way musical mania has been characterized in the aforementioned passage from *Phaedrus* also seems, as far as the objectives of this study are concerned, to be of a far-reaching significance due to the crucial importance being therein attached to the subject matter of all poetry genres, as a result of which they were evaluated as a first rank educational good, something that will not, as we shall see somewhat later, be short of striking a responsive chord in the realm of both the poetics and aesthetics of the novel as a genre.

For light to be shed on this specific *mania*, or rather both the drunkenness of speech and *atopa* closely related to it, it is also necessary to clarify other key terms as well as the close and, so to speak, comical analogy being drawn between them and the above mentioned drunkenness of speech in Plato's early dialogues. The points in question are the terms connected with the children's world, children's play and children's curiosity, be it that Socrates views himself as a snotty and crazy child (*leros*[42]), be it that the object of his curiosity is characterized by his interlocutors such as Hippias, as trifles and bagatel-

[39] 234d: τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι. Cf. n. 9.

[40] *Theog.*, 1: περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ᾽ ἁπαλοῖσιν ὀρχεῦνται.

[41] 228b: ἀπαντήσας δὲ τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν, ἰδών, ἥσθη ὅτι ἕξοι τὸν σ υ γ κ ο ρ υ β α ν τ ι ῶ ν τ α.

[42] *Ch.*, 176a: εἰ γὰρ ἔχεις (sc. ἐπωδήν), μᾶλλον ἂν ἔγωγέ σοι συμβουλεύσαιμι ἐ μ ὲ μ ὲ ν λ ῆ ρ ο ν ἡ γ ε ῖ σ θ α ι ε ἶ ν α ι ... σεαυτὸν δέ ὅσῳπερ σωφρονέστερος εἶ, τοσούτῳ εἶναι καὶ εὐδαιμονέστερον.

les (*leroi*[43]), as well as sheer nonsense (*phlyariai*) and childish tricks (*smikrologiai*) doing inestimable harm to others by misleading them. But in order to ascertain the importance these rather telling terms have for the poetics of Greek novel, it is necessary to establish relations of a still broader spectrum, something that was fortunately made possible by the facts contained in another great exponent of the genre in the age of Komnenoi, Prodromos' novel *Rhodanthe and Dosikles*. One of the synonymic terms referred to above and slightly altered in *mythike lerodia*[44], namely *leroi*, found its reflection in it, and that in a context of decisive importance, as far as the origins of the Greek novel and its poetics are concerned, with *lerodia* itself now being brought into connection with nursery tales for small children[45], as an initial stage in rhetorical education[46], and the terms *mythos* and *drama* acquiring in the context referred to above the self-same meaning of *trifling stories for the amusement of children* based on images and etiology[47].

---

[43] *HipMa.*, 304b: τούτων οὖν χρὴ ἀντέχεσθαι, χαίρειν ἐάσαντα τὰς σμικρολογίας ταύτας, ἵνα μὴ δοκῇ λίαν ἀνόητος εἶναι λήρους καὶ φλυαρίας ὥσπερ νῦν μεταχειριζόμενος.

[44] 9, 410-413: ἡ μὲν τιθήνη ταῦτα (sc. μυθικὰς ληρωδίας) διδάξασά με / γελᾶν παρέσχε μέχρι τοῦ δεῦρο χρόνου / νῦνδ', ὡς ἔοικεν εἰς ἅπαν τοὐναντιον / περιτραπῆναι κινδυνεύει τὸ δρᾶμα.

[45] In the final banquet, arranged in the garden of Kratandros' house in Cyprus on the occasion of the protagonists and their fathers being definitely united after so long a period of separation, the last mentioned, seized by too great a joy, cannot take part in the feast and merrymaking, something that strikes Kratandros' father with the idea to entertain – in the best Platonic tradition of the speech regarded as food – the parents of the enamored couple with his nurse's amusing story, that ensued from his childish question about the reasons why those seized by too great a joy are not at all able to feast (9, 401-407): ὡς ἄρα τρώγει τὴν χαρὰν ἡ καρδία· / κἂν εἰ περιττὸν καὶ κόρου μέχρι φάγοι, / μηκύνεται πρὸς πλάτος, ὀγκοῦται μέγα / καὶ πάντα πλατυνθεῖσα πληροῖ τὸν τόπον / (τὴν κοιλίαν, τὰ στέρνα, τὸν αὐχένα)· / καὶ παντὸς ἐμπλησθέντος ἐντεῦθεν μέλους / ὅλην ὁ χαίρων ἀτροφεῖ τὴν ἡμέραν.

[46] Directly connected with nursery tale in Quintilian (1, 9, 2) and explicitly characterized as *fabula*: *adiciamus tamen eorum curae quaedam dicendi primordia, quibus aetates nondum rhetorem capientes instituant. Aesopi fabellas, quae fabulis nutricularum proxime succedunt, narrare sermone puro et nihil se supra modum extollente, deinde eandem gracilitatem stilo exigere condiscant.*

[47] On the basis of the example adduced in note 45, it can clearly be seen that etiology or more precisely, the image, represents some kind of link essentially connecting *mythos* and *drama* as types of narration, which is why all the differen-

The importance of this passage from Prodromos' novel is not so much exhausted by the fact that it represents yet another, albeit late, testimony to the wiping out of all the differences between the categories of narration[48] such as *mythos* and *drama*, as by the fact that we are simply compelled by the aforementioned testimony's irresistible force to draw a conclusion that tectonic shifts have already taken place even in the initial stage of rhetorical education, with Socrates' trifling, childish stories coming into prominence in Plato's early dialogues now supplanting or decisively influencing the nursery tales themselves.

We are almost forced into adopting such a conclusion given the fact that the paraphrase itself, as the next stage in the rhetorical education that the novel as a genre took rise from, might have been conceived in a decisive measure just under the influence of the legendary example in the prologue of *Phaedo*, with Socrates represented in it in the last day of his life as taking to both paraphrasing Aesop's fables and the composition of the hymn to Apollo[49], thus combining in an exemplary way the serious and the laughable, i. e. sublime hymnology and a poetical paraphrase of comical prose model, which in and of itself may to a high degree have given rise for the two mutually close-interrelated key concepts of Platonic philosophy, such as the mixture of the serious and the laughable and that of pleasure and pain – with the latter in the prologue of *Phaedo* explicitly denoted as *atopon*[50] – to be

ces between the categories referred to above were, as it seems, wiped out in the rhetoric of Late antiquity.

[48] Cf. our study Δρᾶμα, πλάσμα *e* μῦθος *nei romanzi di Achille Tazio e del Macrembolita e i fondamenti filosofici del genere*, *C&C*, 11, 2016, 123-178.

[49] 60d: περὶ γάρ τοι τῶν ποιημάτων ὧν πεποίηκας ἐντείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους καὶ τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον καὶ ἄλλοι τινές με ἤδη ἤροντο ... ὅτι ποτε διανοηθείς, ἐπειδὴ δεῦρο ἦλθες, ἐποίησας αὐτά, πρότερον οὐδεν πώποτε ποιήσας. On the mixture of the serious and the laughable as a widespread ideal of life and aesthetics in late antiquity and the Middle Ages cf. Curtius, *Scherz und Ernst in mittelalterlicher Literatur* in: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke Bern, 1961³, 419-434. It is also worth mentioning that the Platonic origin of the mixture itself wasn't even touched upon in his summary presentation of the phenomenon.

[50] 60b-c: ὡς ἄτοπον ... ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ·ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ ᾽θέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνει, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύ᾽ ὄντε

introduced into the paraphrase-based rhetorical exercise and the rhetorical education in general. As the most striking example of what is called *atopon* could be mentioned the myth of the winged chariot from Socrates' great speech on love in *Phaedrus*, with both taking flight to ethereal heights – and the sublime lyric connected to it – and the refined comicality reminiscent of childish silly tales being in a particularly characteristic blend indiscernibly intermingled, something that could not escape the attention of ancient literary criticism, as can be inferred from Aristotle's remark that Plato by using one and the same stylistic device, namely dithyrambic compounds, had managed to produce diametrically opposed effects in *Phaedrus,* such as pathos and humour[51]. For the objectives of this study more important than Aristotle's remark seems to be the statement appearing in Lucian's rhetorical oeuvre, given the fact that its author is one of the greatest adepts of the schools of rhetoric in the history of literature. We find in it the author's explicit statement about Socrates poking fun at Phaedrus of Myrrhinus in the sublime context referred to above as if Phaedrus himself – one could freely supplement Lucian's words – were a small, snotty child[52]. What can be inferred from the hitherto expounded subject matter is that the phenomenon of paraphrase along with the two aforementioned key concepts lying in its basis was in a decisive manner connected with what is called *atopon*, something that could not remain as such without striking a responsive chord in literary and

... ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι ἔοικεν· ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει ἀλγεινόν, ἥκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ.

[51] *Rhet.* 3, 7 (1408b) 11 sq.: φθέγγονταί τε γὰρ τὰ τοιαῦτα οἱ ἐνθουσιάζοντες ... ἢ δὴ οὕτω δεῖ, ἢ μετ᾽ εἰρωνείας, ὅπερ Γόργιας ἐποίει καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρῳ. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Stuttgart und Leipzig, 1915[10], 109, emphasizes the particularly characteristic fact that only Aristotles, unlike all the other leading exponents of the theory of style in antiquity, noted the ironical traits in Plato's dithyrambic diction: "Nun gehört es zu dem vielen Unbegreiflichen, an dem die antike Kritik so reich ist, daß man – trotz der ausdrücklichsten und handgreiflichsten Indizien – die Ironie dieser Rede verkennen konnte. Nur einer hat diese Tendenz nicht verkannt und dieser eine ist uns mehr wert als die anderen zusammen: Aristoteles".

[52] *Dom.*, 4: καίτοι Σωκράτει μὲν ἀπέχρησε πλάτανος εὐφυὴς καὶ πόα εὐθαλὴς καὶ πηγὴ διαυγὴς μικρὸν ἀπὸ τοῦ Ἰλισσοῦ, κἀνταῦθα καθεζόμενος Φαίδρου τε τοῦ Μυρρινουσίου κατειρωνεύετο καὶ τὸν Λυσίου τοῦ Κεφάλου λόγον διήλεγχε καὶ τὰς Μούσας ἐκάλει, καὶ ἐπίστευεν ἥξειν αὐτὰς ἐπὶ τὴν ἐρημίαν.

scholastic circles making efforts to conceive some kind of a rough draft for the novel as a genre.

Such a state of matters could not but find its reflection in scholastic practice. It is none other than Quintilian who points out the basic need of introducing a type of exercise characterized by the mixture of the serious and the laughable into the course of rhetorical studies, despite the real difficulty consisting in the next to absolute lack of teaching personnel[53] capable of coping with so great a challenge such as conceiving the aforementioned type of exercise. Because of both the difficulty inherently present in the subject matter itself and a more than scanty treatment of the laughable in the rhetorical treatises[54], he was constrained to offer a half-way solution consisting in an attempt of either suffusing an existing type of exercise such as controversy with humour[55] or bringing the element of seriousness[56] into the type of mockery connected with the days of festive merrymaking and licentiousness, whereby a much desired amalgamation of disparate elements would have been created in an artificial way. What resulted thereof, as far as this strategic project is concerned, was a paradox with schoolboys already surpassing their professors and considerably amusing themselves of their own accord with the second hybrid type of exercise[57] referred to above, whereby Quintilian himself might have been afterwards induced to take sides and decide in favor of what has

---

[53] 6, 3, 14: *accedit difficultati quod eius rei nulla exercitatio est, nulli praeceptores. itaque in conuiuiis et sermonibus multi dicaces, quia in hoc usu cotidiano proficimus: oratoria urbanitas rara, nec ex arte propria, sed ad hanc consuetudinem commodata.*

[54] Cf. Cic. *De orat.*, 216-218 *: suauis autem est et uehementer saepe utilis iocus et facetiae; quae, etiam si alia omnia tradi arte possunt, naturae sunt propria certe neque ullum artem desiderant ... sed qui eius rei rationem quandam conati sunt artemque tradere, sic insulsi extiterunt, ut nihil aliud eorum nisi ipsa insulsitas rideatur.* Cf. also Wilhelm Kroll, *Rhetorik*, *RE* VII, 1940, 1039-1138.

[55] *nihil autem uetabat et componi materias in hoc idoneas, ut controuersiae permixtis salibus fingerentur, uel res proponi singulas ad iuuenum talem exercitationem.*

[56] *quin ipsae illae* (*dicta sunt ac uocantur*) *quas certis diebus festae licentiate dicere solebamus, si paulum adhibita ratione fingerentur aut aliquid serium quoque esset admixtum, plurimum poterant utilitatis adferre.*

[57] *quae* (sc. aliquid in festa licentia serium admixtum) *nunc iuuenum uel sibi ludentium exercitatio est.*

to a large extent already found its reflection in the school practice of his own time. The idea suggests itself that, as far as the Latin school system is concerned, all had to end up in a hybrid combination of the heterogeneous elements, given the fact that in the entire Latin literature there was no author with contrary, polar elements in his work being indiscernibly intermingled and in quite a natural way amalgamated with one another in an amazing unity, just as was the case with Philostratus' description of the painting referred to above having Centaurs as one of the subject matters of representation. Such an author of magical abilities could only be found in Greek literature and it goes without saying that there is no need to point at Plato's work and its protagonist. What presently arises as an urgent need is to ascertain whether there are implicit or explicit testimonies with enough potential to help us establish a direct connection between Plato's works and Socrates himself, on the one hand, and the school rhetoric and education of the schoolboys on the other.

Fortunately, there are almost explicit testimonies which, although at hand, continuously remained unnoticed in the course of the research work carried out so far. We will begin with those remote ones belonging not only to another cultural circle but also to a different epoch in order to focus our attention on Plato's age and his early dialogues as some kind of finishing touch at the very end of this part of the exposition. In Quintilian's and Cicero's work we find points of view according to which a virtually scholastic loyalty to the postulates of Platonic philosophy[58] had in a decisive way contributed to the bril-

[58] Quint., 12, 2, 22: *si quidem et Periclem, cuius eloquentiae, etiam si nulla ad nos monumenta uenerunt, uim tamen quondam incredibilem cum historici, tum etiam liberrimum hominum genus, comici ueteres tradunt, Anaxagorae physici constat auditorem fuisse, et Demosthenen, principem omnium Graecie oratorum, dedisse operam Platoni;* Cic. *De orat.*, 1, 89: *huic respondebat* (sc. Charmadas) *non se negare Demosthenem summam prudentiam summamque uim habuisse dicendi, sed siue ille hoc ingenio potuisset siue, id quod constaret, Platonis studiosus audiendi fuisset, non quid ille potuisset sed quid isti docerent esse quaerendum.* Cf. Luc., *Demosth.* 15: παρὸν δ᾽ αὐτῷ κατ᾽ ἐξουσίαν ἐκ τῆς τῶν ἐπιτρόπων ὀλιγωρίας, καὶ φιλοσοφίας καὶ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς κατεῖχε πόθος, ὃς αὐτὸν ἦγεν οὐκ ἐπὶ τὰς Φρύνης, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὰς Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου καὶ Ξενοκράτους καὶ Πλάτωνος θύραν. Quintilian's attitude that an oratory aspiring to perfection should be based on a mighty philosophy seems to have found its reflection in the mentioned passage (9, 423-427) from Prodromos' novel, dealing with a nurse's philosophical education as well as her being very well read in Empedocles' doctrine, something that might

liant success achieved by Demosthenes in the field of oratory, a faithfulness going so far as to induce him to borrow common places, metaphors and other elements of Plato's style, as was, omong other things, the case with the famous formula of swearing by the defenders of the homeland in Marathon and Salamis[59].

This faithfulness to the postulates and aesthetic categories of Plato's philosophy comes even more to light in the works of Greek authors written in the period immediately bordering on Quintilian's own time. The point in question is the age of the Second Sophistic as well as its two leading exponents, namely Lucian of Samosata and Philostratus, with the former characterizing the essence of his art as a combination of heterogeneous, polar elements such as Platonic dia-

---

also be regarded as a well-hidden allusion to the importance Plato's philosophy already had in the earliest stages of rhetorical education: ναὶ χαῖρε, τίτθη, γραῦς φιλοσοφωτάτη, / ὡς φυσικῶς ἔλυσας ἡμῖν τὸν λόγον. / ἦ που τυχὸν καὶ βίβλον Ἐμπεδοκλέος/ καὶ δέλτον ἀνέγνωκας Ἀναξαγόρου, / κἀκ τῆς ἐρεύνης τῶν φυσικῶν πυξίων / οὕτω προῆλθες εἰς τὸ τὰς πεύσεις λύειν;

[59] *De cor.*, 208. Cf. Quint., 12, 10, 23-24: *quid denique Demosthenes? non cunctos illos tenues et circumspectos ui, sublimitate, impetu, cultu, compositione superauit? Non insurgit locis? Non figuris gaudet? Non tralationibus nitet? Non oratione ficta dat tacentibus uocem? Non illud ius iurandum per caesos in Marathone ac Salamine propugnatores rei publicae satis manifesto docet praeceptorem eius Platonem fuisse?* Cf. also Luc. *Demosth.* 49, where the last moments of Demosthenes' life were modeled upon Socrates' behaviour in *Phaedo*, that is to say, on his attitude towards his own body as well as the key thesis in *Alcibiades*, according to which Alcibiades is something altogether diffrent from his body: οὐ γὰρ οὖν ἔφθασεν ὑπερβὰς τὸν οὐδὸν τοῦ νεώ, καὶ πρὸς ἐμὲ βλέψας ἄγε δὴ τοῦτον, ἔφη πρὸς Ἀντίπατρον, Δημοσθένην δὲ οὐκ ἄξεις, οὐ μὰ τούς, κἀμοὶ μὲ ἐφαίνετο προσθήσειν τοὺς ἐν Μαραθῶνι πεπτωκότας. If it seems at first sight that the facts already adduced cannot be regarded as a sufficient proof due to their origin in Demosthenes' lettres considered inauthentic, it should still be taken into account that Demosthenes, as far as history of style is concerned, found through his master Isaeus his own place on the same stylistic and spiritual line as did Isocrates himself, Plato's favourite orator, to whom a brilliant future was predicted in *Phaedrus* (279 a), something that was, after all, visible from the statement that all other rhetoricians, if compared with him, would have seemed like small children: οὐδεν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προϊούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων.

logue and the comedy of Aristophanes[60], with the share of comedy in this specific amalgamation being considerably larger. About the essence of his art and by the same token, the very nature of the entire post-classical literature, the following wording speaks more tellingly than the generalized statement just referred to, as we shall see somewhat later: *empsychon kai sphyrelaton epoiese ton logon* (*he forged his speeches as living creatures by the craftsman's hammer in the blacksmith's workshop*) that we encounter in his dialogue on Demosthenes[61], where the great orator's speeches are equated with lightning, the deafening roar of thunder[62], a deadly cannonade[63], as well as with the boom of missiles fired from long-range artillery[64], whereby all the plans of the adversary are smashed to pieces, with the rhetoric itself, although born in an artificial way out of hammering, mounting and assembling, thus assuming the characteristics of a natural, cosmic phenomenon, which in itself is just some kind of *atopon*. As there is no explicit mention in Lucian's writing of the workshop owner's name, which would, as will be shown subsequently, lead us right to Socrates himself, we obtain the much needed piece of information by making a detour, that is, with the help of a testimony provided by another great exponent of the Second Sophistic – none other than Philostratus. The point in question is his description of the painting entitled Pasiphae, where the workshop itself is explicitly characterized as belonging to Daedalus[65], whose peculiar artistic method is presented as consisting in carefully modeling figures conforming to an archetype, so that they could be seen in all their developmental phases, from the mere out-

---

[60] *Prom. verb.*, 5: ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἐκ δυοῖν τοῖν καλλίστοιν συγκεῖσθαι, διαλόγου καὶ κωμῳδίας, οὐδὲ τοῦτο ἀπόχρη εἰς εὐμορφίαν, εἰ μὴ καὶ ἡ μῖξις ἐναρμόνιος καὶ κατὰ τὸ σύμμετρον γένοιτο.

[61] 14: μόνος γέ τοι τῶν ῥητόρων, ὡς ὁ Λεωσθένης ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ἔμψυχον καὶ σφυρήλατον ἐποίησεν τὸν λόγον.

[62] 20: The thunder and lightning of Pericles' rhetoric are, in sheer contrast to Demosthenes' one, no more visible: ἐκείνου μέν γε τὰς ἀστραπὰς καὶ βροντὰς καὶ πειθοῦς τι κέντρον δόξῃ παραλαβόντες, ἀλλ᾽ αὐτήν γε οὐκ ὁρῶμεν.

[63] 38: ἔλεγεν (sc. Archias) τὸ μὴ στρατηγεῖν τὸν Δημοσθένην, οὗ γε καὶ τοὺς λόγους ὥσπερ κριοὺς ἢ καταπέλτας διασείειν αὐτοῦ τὰ βουλεύματα.

[64] *Ibid.*: καταπέλτας ᾽Αθήνηθεν ὁρμωμένους.

[65] *Im.*, 1, 16, 1: γέγραπται δὲ οὐχ ἡ εὐνὴ νῦν, ἀλλ᾽ ἐργαστήριον μὲν τοῦτο πεποίηται τοῦ Δαιδάλου.

line and bare shapes already giving an inkling of motion to the forms walking to a large degree like living creatures[66], whereby the workshop referred to above acquires the symbolic features of literary and rhetorical activity, set in motion by the thirst for an entirely vivid and living art, with the forms themselves coming out of this atelier provided with a perfect harmony, beauty and symmetry, something that was possible to achieve only by modeling them in conformity with an archetype or, in other words, idea, owing to which its products, as will be illustrated later, adopt characteristics of a natural phenomenon and creation.

The importance of this workshop exceeds to a large degree a relatively narrow field of rhetoric, given the fact that already in the times of Lucian and Philostratus, Daedalus' atelier was destined to acquire characteristics of a place of worship, where the aesthetic and axiological criteria, understood as classical, would be given their definitive shape, which, after all, holds true for the poetical principles forming a cornerstone of the entire literature of the late antique and Byzantine period are concerned, with the far-reaching consequence consisting in the fact that without substantially knowing these criteria and principles it is impossible to either understand this literature or pronounce judgments on the aesthetic range of its works. That the workshop of this kind would give birth to the extremely unusual aesthetic criteria could be inferred on the basis of the fact that its products by themselves remind us of *atopon*, in so far as they, although forged by the craftsman's hammer in master's workshop, acquire characteristics of living creatures.The answer to the question what this is all about were to be given by four Lucian's dialogues known under their Latin titles, namely *De saltatione*, *Lexiphanes*, *Imagines* and *Prometheus es in uerbis*, with the first three of them bringing distinguished authors and exemplary literary works classed in canons[67] – important

---

[66] *Ibid.*: περιέστηκε δὲ αὐτῷ ἀγάλματα τὰ μὲν ἐνμορφαῖς, τὰ δὲ ἐν τῷ διορθοῦσθαι, βεβηκότα ἤδη καί ἐν ἐπαγγελίᾳ τοῦ βαδίζειν· τοῦτο δὲ ἄρα ἡ πρὸ Δαιδάλου ἀγαλματοποιία οὔπω ἐς νοῦν ἐβέβλητο.

[67] Cf. *Salt*. 60-61: συνελόντι δὲ εἰπεῖν, οὐδὲν τῶν ὑπὸ τοῦ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τῶν ἀρίστων ποιητῶν καὶ μάλιστα τῆς τραγῳδίας λεγομένων ἀγνοήσει [Plato's name is implicitly present in this canon (70) on account of the fact that the work on dance and orchestics is based on the concept of the soul triple divided in the *Republic* (4, 436-441): ἃ περὶ ψυχῆς ὁ Πλάτων λέγει, τὰ τρία μέρη αὐτῆς καλῶς ὁ ὀρχηστὴς δείκνυσιν, τὸ θυμικόν, τὸ

among other things because of a close analogy being therein drawn between the poetical image and Platonic idea – and with the mounting (*montage*) itself being promoted as the most suitable method for attaining the most sublime ends in art and literature, while in the last mentioned work something is being advocated that was already strikingly reminiscent of *atopon*, namely the superiority of the method referred to above to the invention itself. We'll be close to the solution of the riddle only when we ascertain what represents a constant in the canons. The points in question are Homer and Hesiod, represented as the best poets, tragedy and comedy (as far as the latter is concerned, Lucian seems to have had in mind that of Aristophanes) and Plato himself, with the only exception regarding Thucydides[68] as a canonical author in *Lexiphanes*.

Thus, Plato's name appears in a very indicative context wherein a close relationship is being established between his work and that of the authors dealing with the poetic, or in other words, mythical subjects, which could sufficiently be explained by his apparent aspiration to visualize mythical patterns when his concept determined by logos could not be developed further, with just this conceptualization of the

---

ἐπιθυμητικόν, τὸ λογιστικὸν ὅταν ἕκαστα τῶν παθῶν χαλιναγωγεῖ]; *Lex.*, 22: ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ τῶν ἀρίστων ποιητῶν καὶ ὑπὸ διδασκάλοις αὐτοὺς ἀναγνοὺς μέτιθι ἐπὶ τοὺς ῥήτορας, καὶ τῇ ἐκείνων φωνῇ συντραφεὶς ἐπὶ τὰ Θουκιδίδου καὶ Πλάτωνος ἐν καιρῷ μέτιθι, πολλὰ καὶ τῇ καλῇ κωμῳδίᾳ καὶ τῇ σεμνῇ τραγῳδίᾳ ἐγγυμνασμένος παρὰ γὰρ τούτων ἅπαντα τὰ κάλλιστα ἀπανθισάμενος ἔσῃ τις ἐν λόγοις; *Im.*,6 (Praxiteles, Alcamenes and Phidias as models in painting the portrait of Pantheia, a woman of godlike beauty): τὰ μὲν ἀμφὶ τὴν κόμην καὶ μέτωπον ὀφρύων τε τὸ εὔγραμμον ἐάσει ἔχειν ὥσπερ ὁ Πραξιτέλης ἐποίησεν ... τὰ μῆλα δὲ καὶ ὅσα τῆς ὄψεως ἀντωπὰ παρ᾽ Ἀλκαμένους λήψεται ... τὴν δὲ τοῦ παντὸς προσώπου περιγραφὴν καὶ παρειῶν τὸ ἁπαλὸν καὶ ῥῖνα σύμμετρον παρέξει Φειδίας; 7 (Polygnotus, Euphranor, Apelles and Aëtion): καὶ δὴ παρακεκλήσθω Πολύγνωτος καὶ Εὐφράνωρ ἐκεῖνος καὶ Ἀπελλῆς καὶ Ἀετίων· οὗτοι δὲ διελόμενοι τὸ ἔργον ὁ μὲν Εὐφράνωρ χρωσάτω τὴν κόμην ... ὁ Πολύγνωτος δὲ ὀφρύων τὸ ἐπιπρεπὲς καὶ παρειῶν τὸ ἐνερευθὲς καὶ ἐσθῆτα δὲ οὕτως ποιησάτω εἰς τὸ λεπτότατον ἐξειργασμένην, ὡς συνεστάλθαι μὲν ὅσα χρή, διηνεμῶσθαι δε τὰ πολλά; 8 (Homer and Hesiod); 17 (Socrates).

[68] Cf. Theon, *Peri diegematos* 4, *Rhet. Gr.* Sp., 2, 86, where the narrative technique called *anastrophe tes taxeos* is recommended for the exigency of prose composition in the schools of rhetoric, because, among other things, it was, with the exception of *Odyssey*, widely applied in Thucydides' work as well.

mythical imagery making clear Thucydides' exceptional appearance among Lucian's canonical authors, in so far as his conceptual treatment of real, historical events may have been regarded as a supplement to Plato's own method, applied to a diametrically opposed, polar subject-matter such as a myth. The essence of the relationship established between Plato and the authors dealing with the mythical subject-matter is corroborated more tellingly than anything else by the fact that we encounter in the dialogue *Imagines*, with Socrates appearing in it along with the great men of plastic art and being presented, together with Homer[69] and Hesiod[70], as a great painter[71] himself in a context in which for the exigency of the rhetoric schools' adepts the two basic principles of the new rhetoric outlined in *Phaedrus* are being visualized; namely, the analytical partition of a phenomenon (*diaireseis*) and synoptic reduction of the partitioned to the only idea (*synagogai*[72]), both of them in a somewhat embarrassing manner modified in the *paradeigmata* and *archetypa*[73] in Lucian. A close relationship has been thus established between the archetype, the mythical and poetic image and Plato's idea, which gives rise for us to draw the conclusion about the new art's essence as consisting just in *palingenesis*, that is in both the permanent and continuous rebirth of the same mythical and poetic concept in the form of *plasma* and its eternal life in metamorphose, with the concept itself, although substantially the self-same, always acquiring new forms, whereby one of the key objectives has been attained such as the mighty streaming of diversity through thematic uniformity and monotony, which by itself represents *atopon*,

---

[69] *Im.*, 8: μᾶλλον δὲτὸν ἄριστον τῶν γραφέων Ὅμηρον παρόντος Εὐφράνορος καὶ Ἀπελλοῦ δεδέγμεθα.

[70] *Ibid.*: συνεπιλήψεται δὲ τοῦ ἔργου αὐτῷ (sc. Homero) καὶ ὁ Θηβαῖος ποιητής, ὡς ἰοβλέφαρον ἐξεργάσασθαι.

[71] *Im.,* 17: γραφεῖς δὲ καὶ δημιουργοὶ αὐτοῦ Αἰσχύνης Σωκράτους ἑταῖρος καὶ αὐτὸς Σωκράτης, μιμηλότατοι τεχνιτῶν ἁπάντων, ὅσῳ καὶ μετ᾽ ἔρωτος ἔγραφον.

[72] 266b: τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής ... των διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν ... ἐάν τέ τιν᾽ ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓνκαὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ᾽ ὁρᾶν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ᾽ ἴχνιον ὥστε θεοῖο.

[73] *Pro im.*, 10: καὶ ἑαυτὴν (sc. Pantheian) οὖν τὸ μὲν πλάσμα σου ἐπαινεῖν καὶ τὴν ἐπίνοιαν τῶν εἰκόνων, μὴ γνωρίζειν δὲ τὴν ὁμοιότητα. ὥστε ἀφίησί σοι ταύτην τὴν τιμὴν καὶ προσκυνεῖ σου τὰ ἀρχέτυπα καὶ παραδείγματα.

with one and the same poetic motive simultaneously being the same and different, as was the case with the painting representing Achilles as a child and his ethos in Philostratus' *Imagines*[74]. This streaming and metamorphose achieved by assembling the poetical motives and concepts is in none other than Lucian's own work identified with life itself, with Philostratus' painting, entitled *Pasiphae*, serving as a plastic example of it with its figures slowly and gradually coming out of Daedalus' workshop and covering all the stages in their lives' progress, from, so to speak, a bud to a ripened fruit, being thereby much closer to life than Prometheus' figures, sprung up from an instantaneous invention[75] and characterized by the author from Samosata as an instant like *plasma*, which by itself more tellingly than anything else bears witness testifies to the inferiority of the invention and its *plasma*.

An explanation to the question what pulsating *plasma* actually is can be found in Plato's early dialogues, on the basis of which it will only be possible to comprehend the depth-dimension of Lucian's poetic principles and ascertain who is the real owner of the workshop named after Daedalus' mythical personality. Right at the highest point in his dialogue with Euthyphro centred upon the precise determination of the notion of piety, Socrates draws a comical analogy between himself and Daedalus regarded as his own ancestor whose figures are, in his point of view, as alike as Euthyphro's own answers, with the concept of piety in them lacking foothold and statics and growing ever more slippery, evading every attempt of a firm grip and finally fleeing[76], as the notion referred to above is not at all capable of remaining where placed, whereupon Euthyphro felt constraint to have recourse

---

[74] 2, 2, 2: τουτονὶ δὲ οὔπω ξυνίεντα ἀρετῆς ἀλλὰ παῖδα ἔτι γάλακτι ὑποθρέψας καὶ μυελῷ καὶ μέλιτι δέδωκεν ὁ Χείρων γράφειν ἁπαλὸν καὶ ἀγέρωχον καὶ ἤδη κοῦφον.

[75] It is also worth mentioning that the art of the Promethean stamp, the followers of which are his own admirers, is also characterized as a living and animated one, which can be explained by Lucian's aspiration to pay them a compliment in return (*Prom. verb.*, 1): ζῶα γοῦν ὡς ἀληθῶς καὶ ἔμψυχα ὑμῖν τὰ ἔργα, καὶ τὸ θερμὸν αὐτῶν ἐστι διάπυρον καὶ τοῦτο ἐκ τοῦ Προμηθέως ἂν εἴη, πλὴν εἰ μὴ ἑνὶ διαλάττοιτε, ὅτι μὴ ἐκ πηλοῦ πλάττετε ἀλλὰ χρυσᾷ ὑμῖν τοῖς πολλοῖς τὰ πλάσματα.

[76] 11c: τοῦ ἡμετέρου προγόνου ... ἔοικεν εἶναι Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα· καὶ εἰ μὲν αὐτὰ ἐγὼ ἔλεγον καὶ ἐτιθέμην, ἴσως ἄν με ἐπέσκωπτες ὡς ἄρα καὶ ἐμοὶ κατὰ τὴν ἐκείνου συγγένειαν τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα ἀποδιδράσκοι καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἄν τις αὐτὰ θῇ. Cf. *Alc.1. 2.*, 121a.

to a counter-accusation stating that Socrates himself reminds him of Daedalus and that, as far as he himself is concerned, the notion of piety would be definitively coming to a full stop[77]. Socrates, in a sheer contrast to his interlocutors, shows, even in the most difficult circumstances, a persistent resolve not to abstain from hunting up the notion always eluding every attempt to be snatched up by him, as was, after all, the case with the definition of courage in *Laches*. In the dialogue just referred to, hunting up the notion was characterized as stormy sea navigation (*chimazomai*[78]), while going in pursuit of a concept in *Lesser* and *Greater Hippias* was characterized as wander-

---

[77] *Ibid.*: τὸ γὰρ περιιέναι τούτοις τοῦτο καὶ μὴ μένειν ἐν τῷ αὐτῷ οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ ἐντιθείς, ἀλλὰ σύ μοι δοκεῖς Δαίδαλος· ἐπεὶ ἐμοῦ γε ἕνεκα ἔμενεν ἂν ταῦτα οὕτως.

[78] 194c: ἴθι δή, ὦ Νικία, ἀνδράσι φίλοις χειμαζομένοις ἐν λόγῳ καὶ ἀποροῦσιν βοήθησον, εἴ τινα ἔχεις δύναμιν. Cf. *Leg.* 803b where in the same context, with the concept of world as a theatre appearing in it, the metaphor of life as a navigation is also used: οἷον δή τις ναυπηγὸς τὴν τῆς ναυπηγίας ἀρχὴν καταβαλλόμενος τὰ τροπιδεῖα ὑπογράφεται τῶν πλοίων σχήματα, ταὐτὸν δέ μοι κἀγὼ φαίνομαι ἐμαυτῷ δρᾶν, τὰ τῶν βίων πειρώμενος σχήματα διαστήσασθαι κατὰ τρόπους τοὺς τῶν ψυχῶν, ὄντως αὐτῶν τὰ τροπιδεῖα καταβάλλεσθαι, ποίᾳ μηχανῇ καὶ τίσιν ποτὲ τρόποις συνόντες, τὸν βίον ἄριστα διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς διακομισθησόμεθα, τοῦτο σκοπῶν ὀρθῶς. On the metaphor of philosophical research as a high seas rafting see *Phaed.*, 85c-d. Lucian's oeuvre bears witness to the popularity of the metaphors referred to above in rhetorical schools of antiquity, namely an oeuvre in which, with the exception being made for the metaphor of both life and philosophical orientation as navigation (*Scytha* 11: ἢν γὰρ τοῦτο ὑπάρξῃ, εὔδια πάντα καὶ πλοῦς οὔριος καὶ λειοκύμων ἡ θάλαττα καὶ ὁ λιμὴν πλησίον; *Merc.* 2: οἱ δὲ τοὺς ἐν ταῖς οἰκίαις χειμῶνας καὶ τὰς τρικυμίας καὶ πεντακυμίας καὶ δεκακυμίας διηγούμενοι, καὶ ὡς τὸ πρῶτον εἰσέπλευσαν καὶ ὅσα πράγματα παρὰ τὸν πλοῦν ὅλον ὑπέμειναν), including that one unfolding on the stormy high seas (*Herm.* 28: οὐδὲ γὰρ ἀναστρέψαι ἔτι καὶ ἀνασωθῆναι ὀπίσω ῥάδιον ἢν ἅπαξ ἐπιδῷ τις αὑτὸν τῇ πνεούσῃ, ἀλλὰ ἀνάγκη ἐν τῷ πελάγει διαφέρεσθαι ναυτιῶντα ὡς τὸ πολὺ καὶ δεδιότα καὶ καρηβαροῦντα ὑπὸ τοῦ σάλου), we also encounter its superstructure such as a metaphor of rhetoric as a cheating and stormy sea navigation (*Pisc.* 29: ταῦτα μὲν ἀπέφυγον, ἐπὶ δὲ τὰ σά, ὦ Φιλοσοφία, καλὰ ὁρμήσας ἠξίουν ὁπόσον ἔτι μοι λοιπὸν τοῦ βίου καθάπερ ἐκ ζάλης καὶ κλύδωνος εἰς εὔδιόν τινα λιμένα ἐσπλεύσας καταβιῶναι) as well as that one in which speech itself is identified with sailing under canvas (*Lex.* 15: ἀλλὰ σὺ τὸ ὅμοιον εἰργάσω με ὥσπερ εἴ τις ὁλκάδα τριάρμενον ἐν οὐρίῳ πλέουσαν εὐφοροῦσάν τε καὶ ἀκροκυματοῦσαν ἰσχάδας σιδηρᾶς ἀφεὶς ἀναχαιτίζοι τοῦ δρόμου τὸ ῥόθιον).

ing (*planomai*[79]), irresistibly reminding Socrates of moving through a semantic spectrum of a certain concept and its contradictions, in which, as if they were a reef, every audacious attempt of an *ad hoc* definition of a notion gets stuck, an attempt assuming itself characteristic of the Promethean instantaneous *plasma*, something that, as we have already seen, was the case with the initial definition of friendship in *Lysis*, where in quite a paradoxical manner two diametrically opposed notions such as love and hate were equated with one another, which is why it seems to be of a paramount importance in this context to emphasize the fact that high seas navigation and wandering are among the key elements of the Greek novel plot, being themselves, as we shall see somewhat later, decisively connected with Socrates and his method given in an outline in Plato's early dialogues. It was on account of hinting at such contradictions and paradoxes, as was, after all, the case with that one, in which the assertion was made about conscious liars as being by far better than unconscious ones, that Socrates was characterized by Hippias in the homonymous dialogue as a person making muddy[80] the discussion and thereby introducing uncertainty in the well established order of values and conceptions.

As we have already seen on the basis of the method applied in Plato's early dialogues what pulsating *plasma* looks like, it remains yet to be ascertained whether the *plasma* referred to above found its explicit reflection in the world of literature and its criteria. The proof itself, although at arm's length, failed to attract the attention of researchers due to its being present in the form of a symbol, otherwise not raising much difficulty to those attempting to decipher its content, only on condition that both the works by the mentioned authors of the Second Sophistic and Plato's early dialogues are thoroughly, microscopically read and subsequently put into a meaningful context. What could be inferred from the description of Philostratus' above-

---

[79] *HipMi.*, 376c: ὅπερ μέντοι πάλαι ἔλεγον, ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταὐτά μοι δοκεῖ· καὶ ἐμὲ μὲν οὐδὲν θαυμαστὸν πλανᾶσθαι οὐδὲ ἄλλον ἰδιώτην· εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί, τότε ἤδη καὶ ἡμῖν δεινόν. Cf. *HipMa.*, 304c: ἐμὲ δὲδαιμονία τις τύχη, ὡς ἔοικεν, κατέχει, ὅστις πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεί, ἐπιδεικνὺς δὲ τὴν ἐμαυτοῦ ἀπορίαν ὑμῖν τοῖς σοφοῖς λόγῳ αὖ ὑπὸ ὑμῶν προπηλακίζομαι, ἐπειδὰν ἐπιδείξω.

[80] 373a: ἀλλὰ Σωκράτης, ὦ Εὔδικε, ἀεὶ ταράττει ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἐοικεν ὥσπερ κακουργοῦντι.

mentioned painting entitled *Pasiphae* is the fact that Daedalus himself is represented as Socrates, with his own workshop assuming recognizable Socratic features, as evidenced by the fact that Daedalus, portrayed bare-footed[81] like Socrates himself and, moreover, clothed in an Attic costume, utters from the picture itself Attic words[82], with all of it being a clear indication of Philostratus' intention to underline his devoutness to the ideals of a new, living art, diametrically opposed to the old one, just as Socrates' method represents a radical detachment from the permanently established and static way of thinking as well as from its clichés and concepts, including the sophistical ones being innovative only in appearance.

It is in Makrembolites' novel that we encounter quite an apparent and, as far as the course of the research work carried out so far is concerned, yet unnoticed allusion to Daedalus' workshop, present not at all, as one may be tempted to say, by sheer chance in the context already mentioned, with the protagonist and narrator Hysminias looking on himself as Socrates. Such an appearance of Socrates' name could otherwise be considered as some kind of a pompous platitude in the novel's text, if we had not at our disposal the key facts related to the conceptual mimesis of Plato in the works by the two leading exponents of the Second Sophistic, namely Lucian and Philostratus. The realm of the mentioned mimesis could have been in all its width

---

[81] Cf. Plat., *Symp.* 220b: πρὸς δὲ αὖ τὰς τοῦ χειμῶνος καρτερήσεις … θαυμάσια ἤργαζετο τά τε ἄλλα, καί ποτε ὄντος πάγου οἵου δεινοτάτου, καὶ πάντων ἢ οὐκ ἐξιόντων ἔνδοθεν, ἢ εἴ τις ἐξίοι, ἠμφιεσμένων τε θαυμαστὰ δὴ ὅσα καὶ ὑποδεδεμένων καὶ ἐνειλιγμένων τοὺς πόδας εἰς πίλους καὶ ἀρνακίδας, οὗτος δ᾽ ἐν τούτοις ἐξῄει ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον … ἀνυπόδητος δὲ διὰ κρυστάλλου ῥᾷον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι.

[82] *Im.*, 1, 16, 1: αὐτὸς ὁ Δαίδαλος ἀττικίζει μὲν καὶ τὸ εἶδος ὑπέρσοφόν τι καὶ ἔννουν βλέπων, ἀττικίζει δὲ καὶ αὐτὸ τὸ σχῆμα· φαιὸν γὰρ τρίβωνα τοῦτον ἀμπέχεται προσγεγραμμένης αὐτῷ καὶ ἀνυποδησίας, ᾗ μάλιστα δὴ οἱ Ἀττικοὶ κοσμοῦνται. Schönberger (Philostratos, *Die Bilder*, griechisch-deutsch, nach Vorarbeiten von Ernst Kalinka herausgegeben, übersetzt und erläutert von Otto Schönberger, Heimerann Verlag München, 1968) failed to notice in his commentary an allusion to Socrates, despite his correct assertion that since Soctares' days a tribon represented ascetic philosophers' clothing: "Wenn Daidalos ganz attisch ist, hängt dies auch damit zusammen, daß er aus Athen stammt. Der Tribon war ein altertümliches attisches Gewand aus grobem Wollstoff, seit den Perserkriegen in Athen eingebürgert, Rock der Armen, Handwerker und seit Sokrates auch der asketischen Philosophen".

made accessible to us by means of Plato's early dialogues microscopically read, owing to which it was only possible to establish beyond dispute the fact that what at first sight appeared to be a sheer chance had its well-grounded foundation in the key concepts of Plato's philosophy. It was only on the basis of this newly acquired insight into the state of things that the Byzantine author's well-hidden allusion to Socrates' genealogy in *Alcibiades*[83] could have been noticed, wherein the Athenian philosopher through Hephaestus and Daedalus derives his own origin from Zeus, which in the last analysis might have also been understood as yet another evident sign of Makrembolites' devoutness to the aesthetic and stylistic ideals of Platonic philosophy, due to the fact that the above mentioned allusion found its reflection even on an entirely formal level such as the novel plot, with the framework of it being just *Diasia*, a festive gathering in honor of Zeus, in the course of which the protagonist plays a role of this mighty god's herald, which in this context means just a herald of new stylistic tendencies in the rhetoric, being themselves in a decisive manner based on the ideals referred to above. It was, however, much harder for us to grasp the depth of meaning present in the allusion to Socrates' genealogy and in order to get it we were compelled to rely on the sculptured figures of an eagle[84], a swallow, a dove and a peacock, serving as an ornament to both the well tube and its rim in the garden in Aulikomis, and consequently allow them – in keeping with Socrates' favorite, that is, comical manner – to lead us in our attempt to achieve this lofty aim. Moreover, these very figures are said to have been, after the rough work done by the blacksmith's hammer in Hephaestus workshop, so artistically shaped by Daedalus[85] so as to be able to actually tweet by emitting sounds in an intermediary way, that is by means of the ones produced by both water gushing out of their beaks and

---

[83] 121a: καὶ γὰρ τὸ ἡμέτερον (sc. ἀναφέρεται) εἰς Δαίδαλον, ὁ δὲ Δαίδαλος εἰς Ἥφαιστον τὸν Διός· ἀλλὰ τὰ μὲν τούτων ἀπ᾽ αὐτῶν ἀρξάμενα βασιλῆς εἰσιν ἐκ βασιλέων μέχρι Διός.

[84] *Hysm.*, 1, 5, 2: ἐκ Θετταλῆς λίθου φιάλη περὶ τὴν κορυφὴν τοῦ αὐλοῦ, καὶ περὶ ταύτῃ κατάχρυσος ἀετὸς ὕδωρ ἀποπτύων τοῦ στόματος· ὁ ἀετὸς ἐξέτεινε τὸ πτερὸν ὡς ἐθέλειν λελοῦσθαι.

[85] 1, 5, 6: συνεπεκάθητο δὲ τῷ φρέατι περὶ τὸ στεφάνωμα καὶ χελιδὼν καὶ ταὼς καὶ περιστερὰ καὶ ἀλεκτρυών, ἃ πάνθ᾽ Ἥφεστος ἐχαλκούργησε καὶ Δαιδάλου χεὶρ ἐτεχνούρησεν.

leaves agitated by Zephyrus' whiff[86] passing through the crown of trees, with the idea of mediation, pregnant, as we shall see somewhat later, with a profound mystical and symbolic meaning, now inevitably coming into our field of sight.

As far as ascertaining this profound meaning is concerned, it remains yet to be deciphered what seemed to be an insignificant detail present in the description of the well referred to above, whose motionless water surface is said – because of the wonderful effect produced by white island marble, laid in its bottom and dappled with dark nuances – to make an impression of running like a stream, with stormy sea waves[87] at times seemingly arising on its surface, as a result of which the mentioned well alternately acquires like the Nile itself the metamorphic characteristics of a small lake, river and sea through the artist's skillful intervention. The explicit mention of Socrates' name along with the allusion to his legendary genealogy in *Alcibiades* implicitly present in this narrow context, made, as it seems, inevitable the conclusion that the description of the artificial metamorphoses, the otherwise motionless water surface of the well passes through, also contains in itself a well-hidden allusion to Socrates' personality and his method, with the subject of his studies like well water itself always acquiring some other shape and his speeches bringing storms and oscillation into the spiritual world and the well-rooted conceptions of his interlocutors, with none other than Alcibiades and Hippias serving, as was already demonstrated, as a perfect example of it. Considering the fact that the same concept seems to have been applied to the painting referred to above, representing Achilles as a child and his ethos[88] in Philostratus' *Imagines*, we are necessarily driven to adopt the view that the point in question here is of a greater importance than a well-hidden allusion in a literary work. What it is all about seems to be a key tendency pervading all literature since Plato's

---

[86] *Ibid.*: ὕδωρ ἐξεχεῖτο τῶν χειλέων αὐτῶν, ὃ μετὰ ψόφου ῥέον φωνὴν τοῖς ὄρνισιν ἐχαρίζετο. ἐψιθύριζε καὶ τὰ πέταλα τῶν δένδρων τῷ ζεφύρῳ ἀνακρουόμενα· εἶπες ἂν ἀκούσας ἡδὺ μελίζεσθαι τὰ πτηνά.

[87] 1, 5, 7: τὸν τοῦ φρέατος πυθμένα νησιώτης ἐκόσμει λίθος λευκὸς μέν, ἀλλ᾽ ὑπεμελαίνετο κατὰ μέρη· καὶ τὸ μελάνωμα τέχνην ἀπεμιμεῖτο ζωγράφου, ὡς ἐντεῦθεν δοκεῖν τὸ ὕδωρ κινεῖσθαι διηνεκῶς καὶ κατακυματοῦσθαι καὶ οἷον ἀνακυρτοῦσθαι.

[88] Cf. n. 74.

times as a blood stream, a trend visible in the fact that what was only suggested and left unfinished in the form of an etude in Plato's early dialogues has been given a rather telling designation, such as *mythologeo* and *eikona legein*[89] in *Gorgias*, a work of decisive importance to the concept of the new rhetoric.What it is all about here is a *reflection by means of images* as an intermediary and, one could also say, a par excellence way of expressing what was well conceived and thoroughly thought out; namely, a way explicitly mentioned in Tatius' as well as in Makrembolites' novel, as can be inferred from the introductory example taken from the novel of the latter. It is Philostratus' work itself that in the best possible way testifies to the author's toilsome exertion[90] to render vivid his thought by making strenuous efforts to conceptualize it in the form of an image, and thus follow Socrates' example set up in Plato's early dialogues and *Phaedrus,* something that was by itself of a decisive importance to the new, animated art as well as to the new, fully revived rhetoric, whereby the considerable space assigned to the descriptions of paintings and sculptures in the Greek novel could convincingly be explained.

It is now the right moment to pick up yet again the broken threads of our account dealing with the true nature of Socrates' speeches in Plato's early dialogues, a nature that was said to represent the form of *mania*. The answer to the question what type of *mania* it

---

[89] 493d: ἀλλὰ πότερον πείθω τί σε και μετατίθεσθαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστων, ἢ οὐδ᾽ ἂν πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσῃ; φέρε δή, ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν. The point in question is an allusion to the concept of the new rhetoric being itself based on the practise already brought into prominence in the orphic-Pyhagorean schools. Cf. *Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di G. Reale, Bompiani testi a fronte, Milano, 2001, 337, n. 126.

[90] *Im.*, 2, 28. In Philostratus' work, the spider and its weaving marked – in sheer contrast to that of Penelope – by miniature and arabesque are adduced as a fascinating and yet funny example of such a mode of proceding (ὅρα καὶ τὴν ἀράχνην ὑφαίνουσαν ἐκ γειτόνων, εἰ μὴ παρυφαίνει καὶ τὴν Πηνελόπην καὶ τοὺς Σῆρας ἔτι, ὧν τὰ ὑπέρλεπτα καὶ μόλις ὁρατά) as well as of a toilsome exertion aimed at shedding light on the detail, with the spider thus being in a position to represent, as far as art itself is concerned, the highest possible degree of truth (καλὰ μὲν οὖν καὶ ταῦτα τοῦ ζωγράφου· τὸ γὰρ οὕτω γλίσχρως ἀράχνην τε αὐτὴν διαπονῆσαι καὶ στίξαι κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὸ ἔριον αὐτῆς ὑπομόχθηρον γράψαι καὶ ἄγριον ἀγαθοῦ δημιουργοῦ καὶ δεινοῦ τὴν ἀλήθειαν), something that the motto λεπτὰ διύφηνεν is used for.

is all about would be given in Lucian's short writing entitled *Dionysus*, with the scenery almost to the full reminiscent of that used in the description of the garden in Aulikomis, with the difference consisting in the fact that in Lucian's description of what is called *locus amoenus* three springs of fair, clear water[91] are represented instead of the well, with each of them being connected to the personages of Dionysus' suite, Pan, Satyrs and Silenus, and thereby consecrated to the concrete time of life, i.e. to boys, men and old men respectively. It is the last one mentioned that speaks most tellingly about the weight that water symbolism has with the speech[92] itself, spontaneously and automatically running like a torrent and not at all allowing the possibility to be stopped, unless it dries up like a stream. So the old men, as soon as they drink their fill from Silenus' spring, keep up talking steadily and delivering long harangues, clothed in perfect periods as well as in clear and distinct voices till the afternoon is spent, whereby they are being compelled to wait for the next season and thus for the opportunity to take up what they were saying exactly the year before[93]. Considering the scenery in Lucian's writing as well as in Makrembolites' novel, with almost the same kind of trees[94] belonging to the cult of

---

[91] *Bacch.*, 6: ἄλσος ἐστὶν ἐν περιφράκτῳ, οὐ πάνυ μεγάλῳ χωρίῳ, συνηρεφεῖ δέ. ἐνταῦθα πηγαί εἰσι τρεῖς καλλίστου καὶ διειδεστάτου ὕδατος, ἡ μὲν Σατύρων, ἡ δὲ Πανός, ἡ δὲ Σιληνοῦ. On the vault formed by the crowns of trees as a scenery of amatory conversations cf. id. *Am.* 12.

[92] Cf. Luc., *Demosth.* 15 where Demosthenes' speeches are regarded as a product of his enormous drinking of water: τὸν Δημάδην παῖξαί φασι εἰς ταύτην αὐτοῦ τὴν ὑδροποσίαν, ὡς οἱ μὲν ἄλλοι πρὸς ὕδωρ λέγοιεν, τὸν Δημοσθένην δὲ πρὸς ὕδωρ γράφειν.

[93] *Bacch.* 7: ἐς νέωτα πιὼν αὖθις ἐκεῖνα συνάπτει ἃ πέρυσυ λέγοντα ἡ μέθη αὐτὸν κατέλιπεν.

[94] Luc. *Am.*, 12: περιττόν γε μὴνή πυκνόκαρπος ἐτεθήλει μυρρίνη παρὰ τὴν δέσποιναν αὐτῆς δαψιλὴς πεφυκυῖα τῶν τε λοιπῶν δένδρων ἕκαστον, ὅσα κάλλους μετείληχεν ... τούτοις δὲ ἀνεμέμικτο καὶ τὰ καρπῶν ἄλλως τε ἄγονα, τὴν δὲ εὐμορφίαν ἔχοντα καρπῶν, κυπαρίττων γε καὶ πλατανίστων αἰθέρια μήκη καὶ σὺν αὐτοῖς αὐτόμολος Ἀφροδίτης ἡ τῆς θεοῦ πάλαι φυγὰς Δάφνη. παντί γε μὴν δένδρῳ περιπλέγδην ὁ φίλερως προσείρπυζε κιττός. ἀμφιλαφεῖς ἄμπελοι πυκνοῖς κατήρτηντο βότρυσιν. Cf. *Hysm.* 1, 4, 3: δάφνη γὰρ καὶ μυρρίνη καὶ κύπαριττος καὶ ἄμπελοι καὶ τἆλλα τῶν φυτῶν, ὅσα ὁ Σωσθένους ἔφερε κῆπος, ἐφαπλοῦσι τοὺς κλάδους ὡς χεῖρας καὶ ὥσπερ χορὸν συστησάμενα κατοροφοῦσι τὸν κῆπον. These kinds of trees forming a specific vault of crowns are

Dionysus, appearing in both of them and otherwise possessing the character of sanctity[95] in Pythagoras' teaching, there is no doubt that the point in question is a sacred place with the initiation in the field of rhetoric taking place in it in the rhythms of a corybantic élan, an initiation that may properly be characterized as a telestic mania. In contrast to Lucian's fairly short writing, where we find these key facts related to the cult of Dionysus and its corybantic élan explicitly mentioned, the same concept in Makrembolites' novel is pervaded by a profound, subtle symbolism, capable, if successfully deciphered, to open for us the realm of yet another mania, almost inseparable from the telestic one, a mania explaining in the best possible way Socrates' speeches in both *Phaedrus* and Plato's early dialogues and thus giving us an unconceivable possibility to decipher a key message, running through the Geek novel plot like a hardly visible, delicate, thin thread, reminiscent of what was otherwise related by Philostratus to gossamer and characterized as *hyperlepton kai molis horaton*[96].

The very elaboration of the same concept in Makrembolites' novel reveals to us in the best possible way what could be regarded as exemplary *plasma* in literature. Those viewing ancient and Byzantine literature through the prism of an uninterrupted and never ending negative trend of falling into decadence and decay should be told that the case in point quite unexpectedly turned out to represent an *atopon* of its own kind, with the Byzantine author now considerably

---

reduced in Lucian's *Dionysus* to only two; namely, the ivy and vines (6: κιττὸς γὰρ πολὺς καὶ ἄμπελοι σύσκιον αὐτὸ ἀκριβῶς ποιοῦσι), while in Prodromos' novel only vines appear, under the dense foliage of which the first attempt by the protagonists to initiate themselves in the mystery of love occurred [3, 53-57: ὡς δὲ προῆλθον ἐς μέσας τὰς ἀμπέλους / (συνηρεφεῖς δὴ παντάπασιν οἱ κλάδοι / τῇ καταπύκνῳ συνοχὴ τῶν φυλλάδων, / ὡς καὶ τὸν ἐγγὺς σφαλερῶς δεδορκέναι,) / τότε συνῆλθον ἐς λόγους τῇ παρθένῳ]. The fact that the heroine Rhodanthe, fully conscious of being at the same time both a virgin and a wife, enters the aforementioned vault formed by the vines, speaks more than eloquently about the mystery of initiation (2, 61-63; 68-70): ἄνερ, γιγνώσκεις τὴν ἐμὴν σαφῶς τύχην· / καλῶ γὰρ ἄνδρα τὸν φίλον Δοσικλέα, / ὅν μοι συνῆψαν οὐ γάμοι καὶ παστάδες ... ἐγὼ γάρ εἰμι καὶ γυνὴ καὶ παρθένος, / καὶ παντὸς ἀνδρὸς ὄψιν εὐλαβουμένη.

[95] It is a question of a cedar-tree, laurel, cypress, an oak and myrtle. Cf. Iambl. *Pyth.*, 154: κέδρῳ δὲ λέγει καὶ δαφνῃ καὶ κυπαρίττῳ καὶ δρυὶ καὶ μυρρίνῃ τοὺς θεοὺς τιμᾶν, καὶ μηδὲν τούτοις ἀποκαθαίρεσθαι τοῦ σώματος.

[96] Cf. n. 90.

surpassing his great ancient predecessor – otherwise one of the greatest adepts of rhetoric in the history of literature – as far as the adaptation of the same model is concerned, namely a model that seems to have as its archetype the idyllic scenery on the banks of Ilissos as well as the dialogue between Socrates and Phaedrus on love and rhetoric taking place in it, as depicted in the prologue of the work named after the latter[97]. Against the logical question of what are the aesthetic criteria owing to which we are asserting the like we shall advance the argument such as the subtle symbolism referred to above, with its considerable presence in the novel's text springing up from the allusions to Plato's early dialogues and his oeuvre in general. Now we shall see what this symbolism looks like closely examined.

In Makrembolites' description of the garden in Aulikomis, there are three seemingly insignificant details, yet perfectly fitting the metamorphic character of the well water, itself pregnant, as we have already seen, with a profound symbolic meaning. Apart from the already mentioned bird figures placed on the rim of the well, on the top of its tube slightly broadened to form a small trough, sculptured figures of an eagle, a hare and a shepherd milking a goat have been positioned. That this entire ensemble of figures adorning the well is pregnant with a meaning of the highest order is suggested by the symbolism of the living creatures represented on it, with most of them being either directly or indirectly related to the divining mania, as reflected in the fact that some of the above-mentioned representatives of the living world possessed the character of the mantic animals (the eagle[98], the dove[99], the cock[100]) in antiquity, while some others were closely con-

---

[97] 227a-230e.

[98] Hes. in Arist. 601b2; Sen. *Nat*. 2, 32. Cf. W. Richter, s. v. *Adler* in: *Kleine Pauly*, auf der Grundlage von Pauly's Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer, Artemis, München, 1975.

[99] Hdt. 2, 54 sq. Cf. W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Peleiades*: "Auf Hdt. gehen großenteils die späteren Nachrichten über Priesterinnen und weissagende Tauben in Dodona zurück (Pind. Soph. Paus-Strab. 7, 329)".

[100] Plin., 10, 46 sq. Cf. W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Huhn*: "Aus Annahme oder Ablehnung des Futters durch den heiligen Huhn ermittelte man den Willen der Götter vor öffentlichen Unternehmungen bes. im Krieg und bei Kolonialgründungen".

nected with Eros (the dove[101], the cock[102], the hare[103]) and Dionysus (goat[104]) and thus indirectly with the mantic type of mania[105]. The remaining two figures, namely those of a swallow and a peacock stand out visibly from the rest of the group referred to above, with the former representing the power of magic[106] and the latter the superiority of the phenomenon of the visual to both sound[107] and speech, something that like Iynges and Sirens[108] attracts the speaker and makes

---

[101] Cf. W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Taube,* where the assertion was made that the dove, besides being Aphrodite's attribute, also appears as one of Dione, Eros and Adonis in art of the classical period.

[102] Cf. W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Huhn*, where the assertion was made that both the cock and Eros appear together on many a gem, with the reference being made to the study otherwise not accessible to me: Imhoof-Blumer und Keller, *Tierdarstellungen auf Münzen und Gemmen* T. XVI. 31. XXI 47-50. 54. In this context, of special interest is the fact that the cock represents Pythagoras' most famous metempsychosis, being itself dealt with in a comical manner in Lucian's dialogue *Gallus or Cock* (Ὄνειρος ἢ ἀλεκτρυών).

[103] Cf. W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Hase*, where the fact has been pointed out that there are a lot of representations of Bacchus and Erotes with the hare being also present on them, whereby it is also worth noting that Philostratus' fascinating description of the picture entitled *Erotes* (*Im.* 1, 6) in the best possible way testifies to Eros' close relationship to the hare.

[104] Cf. W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Ziege*, where the fact has been pointed out that the he-goat is not only Dionysus' sacrificial animal but also his attribute, with the god's entire retinue having goat-like features in its corporeal lineaments.

[105] Cf. Plat., *Symp.* 202e-203a, where, precisely in Socrates' speech, the whole mantic, rites, sacrifices, art of divination, power of enchantement and bewitchment as well as the meeting of gods and men, be it in the waking or sleeping state, are closely related to Eros' demonic activity: διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι.

[106] What it is all about here are reddish pebbles in a young swallow's intestines (Plin., 11, 203; Diosk., 2, 56; Alex. Trall., 1, 56). Facts found in W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Schwalbe*.

[107] Luc., *Dom.*, 19: εἰ γέ τις παραστησάμενος τὴν ἀηδόνα ἢ τὸν κύκνον ᾄδειν κελεύει, μεταξὺ δὲ ᾀδόντων παραδείξειε τὸν ταὼ σιωπῶντα, εὖ οἶδ᾽ ὅτι ἐπ᾽ ἐκεῖνον μεταβήσεται ἡ ψυχὴ μακρὰ χαίρειν φράσασα τοῖς ἐκείνων ἄσμασι. Cf. 20, where Herodotus' style is used as an argument: ἀληθέα τάδε ὁ λόγος ὑμῖν μυθέεται καὶ οἱ πείθεσθε ὅσα ἂν λέγει τουτέων περὶ ὄψιν ἀκοῆς προτιμέων.

[108] 13: ἐγὼ μὲν δὴ τούτοις πείθομαι καὶ ἐς τὸν οἶκον ἐπὶ λογοις παρελήλυθα ὥσπερ ὑπὸ ἴυγγος ἢ Σειρῆνος τῷ κάλλει ἑλκόμενος.

him, as may be inferred from Lucian's writing *De domo*, have recourse to the metamorphic way of expression and end up articulating his thoughts through the new medium, such as that of a picture. What is now coming into being right in front of our eyes as a result of initially fitting together the parts of the mosaic still fails to possess the appealing, magical power of Iynges and the Sirens, owing to the fact that we were so far only enabled to see how a stream of water gushing out of an eagle's beak as an originator of the whole process is being transmitted and channeled to the figures of other representatives of the birds world present at the rim of the well; namely, figures uttering, as we have already seen, sounds in an intermediary way, that is, by means of sounds produced by both the water gushing out of their beaks and leaves agitated by Zephyrus' whiff passing through the crowns of trees, so that, to sum it all up, the superficial impression was made that what it is all about is a lovely fountain set in motion by an amazing hydraulic mechanism. That the point in question here is something much more important than the hydraulic mechanism is suggested by the fact that the eagle, except for being in a manifold relationship with Zeus as his herald, a messenger of victory and deliverer from dangers, also symbolizes his thunder, his lightning and flashing[109], with Demosthenes' oratory[110] and every sublime rhetoric, especially the heavenly one, being identified in Lucian's work with these phenomena, a rhetoric, which, in keeping with an analogy present in Makrembolites' novel, makes its earthly counterpart, if compared to it, look like ordinary kettles spouting fire[111], something that gives rise to an additional remark consisting in the fact that the realms of love and rhetoric in the last mentioned work are separated from each other by an almost invisible line[112], as was, after all, the case with the centaur's dual nature represented in Philostratus' famous painting.

---

[109] Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, Beck'sche Verlag, München, 1950 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, Abt. 5, Teil 2), 392.

[110] Cf. nn. 62-64.

[111] *Hysm.*, 3, 2, 5: πόλεμος περὶ τὴν ἐμὴν ἐρράγη καρδίαν ἐξ Ἔρωτος καὶ Διός. ὁ μὲν οὖν δὴ Ζεὺς ὡς ἐξ οὐρανοῦ μεγάλα βροντᾷ καὶ καταβροντᾷ· ὁ δ' ὡς ἀπὸ γῆς ὅλας ἑλεπόλεις κινεῖ καὶ κατασείει μου τὴν ἀκρόπολιν. ὁ μὲν ὡς ἐκ νεφῶν ἀστραπηβολεῖ, ὁ δ' ὅλους κρατῆρας πυρὸς ὡς ἀπὸ γῆς ὑπανάπτει μοι.

[112] Cf. our study *Die Gattungsbezeichnung* drama *und der Symbolismus in Makrembolites' Roman*, *C&C*, 13, 2018, 63-148.

In all this gushing of water transmitted and channeled through the eagle's beak, except for other representatives of the bird world, to both the figure of the goat as the only domestic animal represented in the composition and that of the shepherd, with all the recipients thus assuming a semblance of communicating vessels, there appears a surprising, striking detail such as *white milk* – closely linked in the ancient theory of style and ancient literary criticism with both poetic diction[113] and corybantic enthusiasm[114] – and that in a formulation saying that the shepherd is milking *white milk* from a goat's udder, as long as she drinks water from the trough placed on top of the well's tube[115]. At first sight, the impression cannot be avoided that the artist of Daedalus' stamp concerned himself primarily with the possibility of providing the mechanism itself with illusionistic effects by making water dripping from the goat's udder look like *white milk* in the onlooker's eyes. But the point in question here consists in the fact that the mention of *white milk* in a context like this, decisively determined by all this streaming and gushing of water, looks like something marvelous, that is to say *atopon*[116]. On the basis of the evidence produced so far, a full conviction could be gained that, whenever an *atopon* came into sight, it was quite reasonable to expect Socrates himself to be hiding in its deep shadow, but yet at first sight it seemed quite impossible to establish any close relationship between Socrates and *white milk*. But the appearance was, as usual, deceptive, given the fact that *white milk* stands out as one of the key arguments in an effort made

---

[113] Arist., *Rhet.* 3, 3, 3 (1406a): ἐν μὲν γὰρ ποιήσει πρέπει γάλα λευκὸν εἰπεῖν, ἐν δὲ λόγῳ, τὰ μὲν ἀπρεπέστερα, τὰ δέ, ἂν ᾖ κατακορῆ, ἐξελέγχει καὶ ποιεῖ φανερὸν ὅτι ποίησις ἐστίν· ἐπεὶ δεῖ γε χρῆσθαι αὐτοῖς· ἐξαλάττει γὰρ τὸ εἰωθός, καὶ ξενικὴν ποιεῖ τὴν λέξιν.

[114] It is in the same context (1406b) that Aristotle points to dithyrambic compounds as a characteristic feature of poetic style as well as to the specific kind of *atopon* they produce in prose, which is all the more important as the compounds referred to above were widely applied in Makrembolites' novel: διὸ χρησιμωτάτη ἡ διπλῆ λέξις τοῖς διθυραμβοποιοῖς· οὗτοι γὰρ ψοφόδεις.

[115] *Hysm.*, 1, 5, 3: ἀρτίτοκος αἴξ τοὺς ἐμπροσθίους ὀκλάσασα τῶν ποδῶν πίνει τοῦ ὕδατος· αἰπόλος τῇ θηλῇ παρακάθηται, ψαύει τῶν οὐθάτων· καὶ ἡ μὲν πίνει τοῦ ὕδατος, ὁ δ᾽ ἀμέλγει γάλα λευκόν· καὶ ὅσον αὐτὴ προσκέχηνε τῷ ποτῷ, ὁ αἰπολος οὐκ ἀνανεύει τῆς ἀμολγῆς.

[116] Cf. n. 112: ἐξαλάττει γὰρ τὸ εἰωθός, καὶ ξενικὴν ποιεῖ τὴν λέξιν.

by Socrates to show Ion[117] in the short dialogue named after the latter – with the bacchantes' drawing milk from water[118] extolled right therein to a symbol of manical and enthusiastic origin of poetry – how he is not at all capable of understanding either the poetry or the art[119] he recites in a capacity of a rhapsode, with, as a consequence, only one possibility left to him, namely, to be like lifeless metal[120] galvanized

---

[117] It is very interesting to note that in this early dialogue was announced what was destined to become – to use Norden's own term – the *Signatur* of Socrates' style in *Phaedrus,* a dialogue that can be regarded as some kind of a programmatic manifest of both Plato's thought and method. The point in question is, among other things, Socrates' tendency towards poking fun, even in a sublime context, at his interlocutor, this time Ion, as if he were a small, snotty child – with a view of achieving in his own speeches an amazing amalgamation of disparate elements, such as the sublime and the funny, the lofty and the comical, the serious and the laughable.

[118] 534a: ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ᾽ ἐπειδὰν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι.

[119] 533d: ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὂν παρὰ σοὶ περὶ Ὁμήρου εὖ λέγειν, ὃ νῦν δὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἥ σε κινεῖ.

[120] *Ibid.*: καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ λίθος (sc. ἣν Εὐρυπίδης μὲν Μαγνῆτην ὠνόμασεν) οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστε δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ᾽ ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρῶν καὶ δακτυλίων ἐξ ἄλλων ἤρτηται· πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται. οὕτω δὴ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται. As a variation of this Platonic concept, we encounter in Lucian's oevre a description of the picture very popular among the Gauls, with old Heracles using instead of his physical strength the magic of words, symbolically represented as a delicate chain fashioned of gold and amber and resembling the prettiest of necklaces. The magic itself is pointed out by the fact that the delicate chain referred to above is, at one end, tethered by Heracles' pierced tongue, and, at the other one, by the ears of an entire crowd of people cheerfully and joyously following their legendary leader, with all of them pressing him close so as not to let the leash or so-called necklace be pulled tight, something that was explicitly characterized as *atopotaton* (*Herc.* 3): ὁ γὰρ δὴ γέρων Ἡρακλῆς ἐκεῖνος ἀνθρώπων πάμπολύ τι πλῆθος ἕλκει ἐκ τῶν ὤτων ἅπαντας δεδεμένους. δεσμὰ δέ εἰσιν αἱ σειραὶ λεπταὶ χρυσοῦ καὶ ἠλέκτρου εἰργασμέναι ὅρμοις ἐοικυῖαι τοῖς καλλίστοις… ὃ δὲ πάντων ἀτοπώτατον εἶναί μοι ἔδοξεν … ὁ ζωγράφος τρυπήσας τοῦ θεοῦ τὴν γλῶτταν ἄκραν

and agitated by the magnetizing force of poetry revealing itself from the divine, celestial heights to the world by using the poet as an ordinary channel and medium unconscious of himself[121] and thereby reduced to one of its rings, which is why the poet himself ends up thus being suitable only for the purpose of making people move[122] to the beat of poetry's lovely rhythms, and not, as Krumbacher erroneously thought, *nervous* rhythms.

That force, as can already be inferred from Lucian's interpretation of Demosthenes' speeches, has been vividly depicted as Zeus' thunder and lightning, being themselves, as far as the well's hydraulic

---

ἐξ ἐκείνης ἑλκομένους αὐτοὺς ἐποίησεν. In Makrembolites' novel, the painted allegorical figure of Wisdom is represented with a crown lined by a necklace of precious stones (λίθοι) spouting fire, despite being themselves full of water, something that was characterized by the author as *connecting what is mutually incompatible*, or in other words – *atopon* (2, 2, 1): λίθοι περὶ τὸν στέφανον μάλα τηλαυγεῖς, πῦρ ἀπαστράπτοντες καὶ φῶς ἀπαυγάζοντες, ὑδάτων μεστοί. εἴποις ἰδὼν μεμίχθαι τὰ ἄμικτα.

[121] Cf. n. 118: οὐκ ἔμφρονες ὄντες and ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ.

[122] Cf. n. 118: μελοποιοὶ ... καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι. Just the frequent use of nouns χορὸς and τελετή as well as of verbs ὀρχοῦμαι, χορεύω and παίζω represents one of the characteristic stylistic features in Makrembolites' novel, which could be considered as a reflection of Plato's concept of the world as a theatre in the *Laws*. Cf. 3, 1, 5: τὸ δὲ παρεστὼς ἅπαν ἠλάλαζεν, ἐκροτάλιζεν, ὠρχεῖτο; 3, 8, 2: καὶ λοιδορῶ τὸν ζωγράφον ὅτι μὴ καὶ τὴν Ὑσμίνην τῷ χορῷ τῶν δούλων ἐγγράψαιτο; 5, 1, 1: καὶ δή με κατακοιμώμενον ὅλος χορὸς ὀνείρων περιεστοίχισε καί μοι συνέπαιζε καὶ κατέπαιζεν ὅσα παίζουσιν ὄνειροι; 5, 2, 1: ἄλλος παστάδα κατέπηξε ... καί μοι τὴν Ὑσμίνην μεγαλοπρεπῶς συνεκάθισε ... καὶ τὸν ὑμέναιον ᾖδε καὶ τοὺς ἔρωτας ἔπλαττε περὶ τὴν τράπεζαν ὀρχουμένους καὶ παίζοντας; 5, 6, 2: καὶ περὶ τὸν κῆπον γενόμενος χορὸν ὁρῶ παρθένων οὐκ εὐαρίθμητον; 6, 7, 1: ἐγω δ᾽ ἐς Ἅιδου φοιτήσω καὶ ὅλον χορὸν Ἐριννύων συναγαγὼν ὅλον κατατραγῳδήσω μου τὸ δυστύχημα; 6, 18, 3: ἐν μέσῳ τούτῳ τῷ συμμίκτῳ χορῷ τῷ λαμπρῷ τῷ χαριεντι (sc. νεανίσκων καὶ παρθένων) ὁρῶ καὶ πάλιν ἐκεῖνον τὸν ἐφ᾽ ὑψηλοῦ τοῦ δίφρου καθήμενον Ἔρωτα; 8, 19, 2: ὁ δὲ διὰ μέσης ἀγορᾶς πομπεύει λαμπρῶς διὰ μέσου θριαμβεύει θεάτρου ... ἐγὼ μέσῳ λαμπρῷ θεάτρῳ καὶ λαμπρᾷ τελετῇ θρήνων ἐπληρούμην καὶ κωκυτῶν; 10, 5, 2: καὶ πάλιν ἡπόλις ὀρθή, καὶ πάλιν ὀρχεῖται τὸ πλῆθος καὶ τὸ προπεμπτήριον λαμπρὸν ὑφαίνει τῷ κήρυκει; 10, 9, 2: ἐγὼ δὲ σὺν ὁμοδούλων χορῷ περὶ τὸ τῶν δούλων ἐγενόμην δωμάτιον; 10, 12, 1: ταῦθ᾽ αἱ μητέρες περιπαθῶς ἀπωδύροντο· οἱ δέ γε πατέρες ὀδυνηρότερον συνεπήχουν; 10, 13, 3: οἱ πατέρες ὀρχοῦνται πρὸ τοῦ βωμοῦ; 10, 15, 4: οἱ δ᾽ ὅλοι ... ᾄδουσιν ἀναγώγια καὶ χορεύουσιν ἐπινίκια; 11, 17, 6: χαίρει τὸ πλῆθος, ἐξ ἡδονῆς ὀρχεῖται; 11, 19, 1: ὀρθὴ γοῦν πᾶσα πόλις, ὑμνοῦσα κροτοῦσα χαίρουσα ὀρχουμένη.

mechanism referred to above is concerned, represented by the eagle figure as a symbol of both the supreme deity's thunderbolts and the apotheosis of the ruler[123], something that in this particular case could have also been identical with the apotheosis of a poet and rhetorician[124]. That Socrates' speech in the mentioned passage from *Ion* is of great importance to the objectives of this study can be inferred from the facts that we encounter in it hermeneutical potential quite sufficient to enable us to additionally explain both the selection of bird figures present at the well and the figures (concepts) of thought termed *nou plasma*[125] in another passage from Makrembolites' novel. It is in the speech referred to above that we encounter the characterization of the poet as a sacred and winged being of a body weight as slight as that of a bird[126] or a bee so as to be able to flit by way of them from flower to flower[127] or skim over lovely and inebriant springs in the gardens and groves of the Muses, in order to provide mankind with

---

[123] Cf. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte,* Beck'sche Verlag, München, 1960, 309, 1 (*Handbuch der Altertumswissenschaft* Bd. 4). Fact adduced by W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Adler*.

[124] *Rhet.* 11: αὐτίκα μάλα ῥήτωρ καὶ περίβλεπτος καὶ βασιλεὺς ἐν τοῖς λόγοις ἀπονητὶ καταστήσῃ τὰ τέθριππα ἐλαύνων τοῦ λόγου; 26 (marrying by the king of forensic oratory, "not an old woman out of a comedy, as did his law-giver and tutor, but Rhetoric, the fairest of brides" and "driving full-tilt in a winged car" in a kind of meteoric ascent undertaken together with her): καὶ οὐδέν σε κωλύσει ἑπόμενον τοῖς νόμοις ἐν τε τοῖς δικαστηρίοις κρατεῖν καὶ ἐν τοῖς πλήθεσιν εὐδοκιμεῖν καὶ ἐπέραστον εἶναι καὶ γαμεῖν οὐ γραῦν τινα τῶν κωμικῶν, καθάπερ νομοθέτης καὶ διδάσκαλος, ἀλλὰ καλλίστην γυναῖκα τὴν Ῥητορικήν.

[125] *Hysm.*, 2, 10, 4: ὡς ἀληθῶς τέρας ἡ γραφή, νοῦ πλάσμα, καὶ χειρὸς ζωγράφου τεχνούργημα.

[126] 534a-b: λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταὶ ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι καὶ ἀληθῆ λέγουσι· κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ.

[127] We find a rather visible reflection of this Platonic concept in Lucian (*Pisc.* 6), who compares his own method with a bee flitting from flower to flower in the garden of philosophers as well as with interweaving a garland with the most beautiful and varied hues: αὐτὰ γοῦν ἅ φημι ταῦτα, πόθεν ἄλλοθεν ἢ παρ᾽ ὑμῶν λαβὼν καὶ κατὰ τὴν μέλιτταν ἀπανθισάμενος ἐπιδείκνυμαι τοῖς ἀνθρώποις; οἱ δὲ ἐπαινοῦσι καὶ γνωρίζουσιν ἕκαστον τὸ ἄνθος ὅθεν καὶ παρ᾽ ὅτου καὶ ὅπως ἀνελεξάμην.

the delicate and honeyed substance extracted thereof. In that way, as it seems, could be more than convincingly explained the appearance of bird figures at the well rim and on the top of its tube, as well as the exception made for the goat figure whose place in the composition might be motivated by reasons of a purely conceptual nature, namely by the author's need to highlight in an allegorical and yet naturalistic manner the bacchantes' drawing milk from water as a symbol of a new rhetoric and a new art, both based on Plato's teaching. The goat figure, along with that of the hare, represents an exception for yet another reason, in so far as both figures, as may be inferred from Philostratus' painting entitled *Erotes*, symbolize the fertility of earthly Eros and earthly love[128] as well, in contrast to the figures of birds, whose great number and mantic abilities suggest mania and mysticism connected with heavenly Eros, just as they were depicted in a manner exemplary for all time in Socrates' great speeches on love in *Phaedrus* and the *Symposium*[129].

The composition itself contains yet another, also hardly visible, *atopon* related to the peacock figure, being itself in a highly comical way brought into connection with Socrates, in so far as the aforementioned representative of the birds world symbolizes, as we have already seen[130], in the rhetoric of late anriquity a daemonic power of the visual, which, as admitted by Socrates himself, represents the essence of his method, being explicitly characterized *in Gorgias* as a *reflection by means of images* and based on practice in Pythagorean cult communities[131]. The presence of a profound comical dimension in the peacock figure was intimated by the fact that the peacock represents a kind of *atopon* diametrically opposed to that present in Socrates' personality, with the former's resplendent outward appearance, unlike the latter's one, sharply contrasting with his bad innate character[132]. The description of the well contains yet another seemingly insignificant

---

[128] *Im.*, 6, 6: λέγεται οὖν περὶ μὲν τοῦ θήλεος θηλάζειν τε αὐτὸ ἃ ἔτεκε καὶ ἀποτίκτειν πάλιν ἐπὶ ταὐτῷ γάλακτι καὶ ἐπικυίσκει δὲ καὶ οὐδε εἷς χρόνος αὐτῷ τοῦ τοκετοῦ κενός … οἱ δὲἄτοποι τῶν ἐραστῶν καὶ πειθώ τινα ἐρωτικὴν ἐν αὐτῷ κατέγνωσαν βιαίῳ τέχνῃ τὰ παιδικὰ θηρώμενοι.

[129] 199c – 215a.

[130] Cf. n. 107.

[131] Cf. n. 89.

[132] Aristot., *HA.*, 6, 9, 564a 25sq. Cf. W. Richter, *op. cit.*, s. v. *Pfau*.

detail which, as it turned out later on, represents, in keeping with Norden's favourite term, the S*ignatur* of both the style and method applied to narrative techniques in Makrembolites'novel, essentially connected with Platonic and Pythagorean tradition, with all the differences between them being wiped out in the course of time. Interestingly enough, for the well depth is said to amount precisely to four elbows (*peheis tesseras*[133]), which in itself can be regarded as a well-hidden allusion to one of the Pythagorean philosophy's key terms, otherwise explicitly referred to in Prodromos' novel[134], namely *tetraktys,* in so far as it stands for a perfect number[135] and by the same token for perfection par excellence, which in our own context acquires the specific meaning of *perfection in the symbolic elaboration of detail*, something that was, like all kinds of enigmas, riddles and symbols, widely applied in the Pythagorean cult communities[136], which could additionally explain the role of the cock figure in the composition of the whole as somewhat comical and yet one of Pythagoras' most celebrated metempsychosis[137]. The importance of this passage from *Ion*, in which the poet, i.e. rhetorician, is characterized as a sacred being of a body weight as slight as that of a bird or bee, will be soon

---

[133] *Hysm.,* 1, 4, 1: φρέαρ ὡσεὶ πήχεις ὠρώρυκτο τέσσαρας· σφενδόνη τὸ σχῆμα τῷ φρέατι.

[134] Cf. n. 25.

[135] The point in question is the number ten insofar as it represents the sum of the first four digits.

[136] Iambl., *Pyth.*, 103: παρὰ Πυθαγόρᾳ μεγάλης σπουδῆς ἐτύγχανεν εἴ τις διαρθρώσειε σαφῶς τὰς τῶν Πυθαγορικῶν συμβόλων ἐμφάσεις καὶ ἀπορρήτους ἐννοίας; 105: ἐπειδὰν μέντοι κατὰ τὸν τῶν συμβόλων τούτων τρόπον διαπτυχθῇ καὶ φανὰ γένηται, θεοπροπίοις καὶ χρησμοῖς τισι τοῦ Πυθίου ἀναλογεῖ καὶ θαυμαστὴν ἐκφαίνει διάνοιαν; 161: εἰώθει δὲ καὶ διὰ κομιδῇ βραχυτάτων φωνῶν μυρίαν καὶ πολυσχιδῆ ἔμφασιν συμβολικῷ τρόπῳ τοῖς γνωρίμοις ἀποφοιβάζειν; 213: τοιαῦτα τὰ ὑφηγήματα καὶ ἐπιτηδεύματα παρὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις διὰ λόγων τε καὶ ἔργων ἠσκεῖτο περὶ σωφροσύνης ἄνωθεν παρειληφόσιν αὐτοῖς τὰ παραγγέλματα ὥσπερ τινὰ πυθόχρηστα λόγια παρ᾽ αὐτοῦ Πυθαγόρου; 238: ἐπειδὴ δὲ κρείττων ἦν ἡ νόσος, τὸν μὲν ἀποθνῄσκειν ἑλόμενον γράψαι τι σύμβολον ἐν πίνακι καὶ ἐπιστεῖλαι. κριμνὰς τὴν δέλτον παρὰ τὴν ὁδὸν ἐπισκοπῇ, εἴ τις τῶν παριόντων ἀναγνωριεῖ τὸ σύμβολον; 247: ἰδιότροπός τε μὴν καὶ συμβολικὴ ἦν ἡ σύμπασα Πυθαγόρειος ἀγωγή, ἐν αἰνίγμασί τισι καὶ γρίφοις ἔκ γε τῶν ἀποφθεγμάτων ἐοικυῖα διὰ τὸ ἀρχαΐζειν τῷ χαρακτῆρι.

[137] Cf. n. 102.

illustrated by other metaphors appearing in Makrembolites' novel and turning out quite unexpectedly to be a consistent elaboration and superstructure of both the aforementioned metaphors from *Ion* and some of the key concepts outlined in Plato's early dialogues, something that more than eloquently speaks of the author's aspiration to carefully put together the key postulates of Plato's philosophy so as to make them fit in with one another in a harmonious way.

The same context testifies to an even larger extent to Makrembolites' subtle elaboration of details contained in Socrates' speech in *Ion*, a context where the subject of description are trees of a different kind, said to be, in their desire for mutual contact and embrace, broadening their branches in the rhythms of a choral song, in order to form a vault of crowns impenetrable to sun-beams,[138] otherwise reaching to the ground, only when Zephyrus creates some kind of a channel by slightly moving their leaves with his whiff. What at first do we notice at first is a transposition of the detail related to corybantic élan, in so far as the trees themselves are dancing here by way of the men in Socrates' speech referred to above. In order to see what it is all about and to decipher the symbol, we need a link, which is to be found once again in the works of the two leading figures of the Second Sophistic, such as Lucian and Philostratus. It is Philostratus' painting entitled *Olympus* that helps us notice and understand a symbolic relation being established between two constituent parts of the garden in Aulikomis, such as the well and the trees dancing in corybantic rhythms, in so far as the legendary artist, by playing his flute, creates, like Socrates with his speeches in Plato's early dialogues, storms and waves on the peaceful surface of water rising from the rock,[139] with the water thus being in a not far-fetched analogy reminiscent of the well itself. The essential relationship existing between the well, the trees and Socrates' speeches has been to an even greater extent brought closer to us by the etiology of Olympus' playing, which in the description of the painting referred to above is said to have been set in motion by Ze-

---

[138] 1, 4, 3: δάφνη γὰρ καὶ μυρρίνη καὶ κυπάριττος καὶ ἄμπελοι καὶ τἆλλα τῶν φυτῶν, ὅσα τὸν κῆπον ἐκόσμει ἐφαπλοῦσι τοὺς κλάδους ὡς χεῖρας καὶ ὥσπερ τὸν χορὸν συστησάμενα κατοροφοῦσι τὸν κῆπον, ἐς τοσοῦτον δὲ τῷ ἡλίῳ παραχωροῦσι προκύψαι περὶ τὴν γῆν, ἐς ὅσον ὁ ζέφυρος πνεύσας τὰ φύλλα διέσεισεν.

[139] 1, 21, 1: παθὼν δὲ οὐκ οἶδα ὅ τι χαίρεις τῷ ἐπὶ τῇ πέτρα ὕδατι καὶ βλέπεις ἐπ᾽ αὐτό.

phyrus himself, with his whiff passing through the player, as if he were an ordinary channel, touching the flute mechanism and thereby causing a ground-swell as well as a metamorphic reflection, i.e. an ever-changing shape of the flute-player's figure[140] in the rippling water. All that compels us to conclude that the visualization of Platonic concepts found its considerable reflection in subsequent periods and what follows will show what proportions it might yet have assumed.

The elaboration of the pattern taken from *Ion* acquired in Makrembolites, Philostratus and Lucian the features of a hardly visible symbol due to the mentioned authors' expressed effort to graft into the pattern referred to above key concepts appearing in Plato's other works, such as the one present in Socrates' great speech on love in the *Symposium*, with the ontological similarity of all things and beings with each other[141] being therein postulated and all differences between them wiped out[142], something to which more tellingly than anything else testifies the fact that the crowns of trees in Macrembolites and the flute-player in Philostratus[143] are reduced to the archetypal concept of an ordinary channel or tube and, in the last analysis, to quite a common plaything in the gods' hands, which would subsequently lead us to yet another great mysticism, now presented in the form of

---

[140] 1, 21, 3: τὸ δὲ καὶ κλύζεσθαί σοι τὴν σκιὰν ἔστω μὲν καὶ παρὰ τοῦ αὐλοῦ τὴν πηγὴν καταπνέοντος, ἔστω δὲκαὶ παρὰ Ζεφύρου ταῦτα πάντα, δι᾽ ὃν καὶ σὺ ἐν τῷ αὐλεῖν καὶ ὁ αὐλὸς ἐν τῷ πνεῖν καὶ ἡ πηγὴ ἐν τῷ καταυλεῖσθαι.

[141] 210e: ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ᾽ ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν.

[142] It has also found its noteworthy reflection in Goethe's view of the drama, with the notion itself acquiring the meaning of all worlds closely interwoven with one another: *Denn wo Natur im reinen Kreise waltet, // Ergreifen alle Welten sich* (*Faust* II, 3rd act. v. 9885).

[143] Cf. also 1, 11 (Phaethon), where in an explicit formulation swans are said to be Zephyrus' instrument: λέγεται (sc. Ζέφυρος) γὰρ συναυλίαν τοῦ θρήνου τοῖς κύκνοις ὁμολογῆσαι. ταῦτά τοι καὶ πάρεστι τοῖς ὄρνισιν, ὥστε ὅρα καὶ ψάλλειν αὐτοὺς οἷον ὄργανα. In 2, 19 (Phorbas) skulls of the brigand Phorbas' victims are of themselves uttering penetrating yells, as soon as a gust of wind originating from Zephyrus passes through them as if they were his ordinary toys: αἱδ᾽ (sc. κεφαλαί) ἀπήρτηνται τῶν πτόρθων μυδῶσαι καὶ τὰς μὲν αὔους ὁρᾷς, τὰς δὲ προσφάτους, αἱ δὲ εἰς κρανία περιήκουσι, σεσήρασι δὲ καὶ ὀλολύζειν ἐοίκασιν εἰσπνέοντος αὐτὰς τοῦ ἀνέμου.

quite a rough draft in *Laws*[144]. What may as of now with all certainty be affirmed is that every instance of the use of an archetypal concept of channel as well as of metaphors based thereon, as far as the text of the Greek novel is concerned, could and should be understood as a reflection of Plato's famous concept of the world as a theatre, something that we shall still be dealing with, as soon as our attention is focused on the metaphors in Makrembolites' novel as a particular item on our agenda. The irony of it all consists in the fact that all these already established and hardly perceptible relationships would necessarily have acquired the features of a rough draft, if a reflection of both the archetypal concept of the channel and its symbolism in Lucian's work had remained unnoticed. A connection of a higher order has been made possible by a seemingly insignificant scene from the first book of Makrembolites' novel, in which the protagonist, while watching Zephyrus moving with his gentle whiff the leaves of the trees and thereby making a channel of light through their embraced crowns, in an allusion to Homer's well known verse[145], characterizes the entire phenomenon as a chain of gold[146], something which could imply that the whole scheme of a mystical ascent, as outlined in Socrates' speech in the *Symposium*[147], was condensed to the form of a Homeric image. It is in Lucian's writing on Demosthenes that the chain referred to above acquires the meaning of a symbol now standing for heavenly

---

[144] 803d: θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ ... θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι· τούτῳ δὴ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς πάντ᾽ ἄνδρα καὶ γυναῖκα οὕτω διαβιῶναι; 803e: παίζοντά ἐστι διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς, θύοντα καὶ ᾄδοντα καὶ ὀρχούμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἵλεως αὑτῷ παρασκευάζειν δυνατὸν εἶναι, τοὺς δ᾽ ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον.

[145] *Il.* 8, 19.

[146] 1, 4, 4: ἐγὼ δὲ εἶπον ἰδὼν· χρυσέαν ἐπλέξω μοι τὴν σειράν, Σώσθενες.

[147] 211 b-c: τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ᾽ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι ... ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ ... πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ᾽ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, ἵνα καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν, ὃ ἐστι καλόν.

love[148] and, if considering the dialogues' main topic is taken into account, for a new, heavenly rhetoric as well. With this finding, all enigmas seemed to be deciphered, but, as per usual, the appearance was deceptive, since the element of tension, being of a decisive importance to the Greek novel plot, was now quite unexpectedly coming to the fore. We shall be able to ascertain what kind of tension it is all about only when encompassing with a synoptic look all kinds of mania present in their symbolic form in the garden of Sosthenes' house in Aulikomis.

The above-mentioned garden, belonging, as we have already seen, to the sphere of Dionysus' cult, could also be, in keeping with Socrates' key statement in *Ion*, characterized as a garden of the Muses on account of its content consisting of a water-spring, a well, a flowering meadow as well as trees with their embracing and vaulted crowns. The symbolism of its content points to both the corybantic élan and initiatory (telestic) mania, as does, as far as the latter is concerned, the fact that the protagonist comes to this sacred place as a herald of Zeus, whose thunderbolts and lightening represent, as we have already seen, a symbol of both heavenly love[149] and sublime art, so that the act itself of his entering this holy grove can be regarded as a ritual of initiation in the field of rhetoric[150]. What was still needed for this ritual to be brought to an end was Eros' touch, all the more as every success in the field of literature[151], in keeping with Agathon's key position in the *Symposium*, decisively depends upon such a kind of touch, in so far as Eros himself represents a herald transmitting messages

---

[148] *Demosth.* 13: κἀνταυθ᾽ ἂν φιλοσοφοῖς τῷ λόγῳ διττὰς ἐπ᾽ ἀνθρώποις ἐρώτων ἀγωγάς, τὴν μὲν θαλαττίου τινὸς ἔρωτος παράφορόν τε καὶ ἀγρίαν καὶ κυμαίνουσαν ἐν ψυχῇ … τὴν δ᾽ οὐρανίου χρυσῆς τινος σειρᾶς ἕλξιν. Cf. *Herm.* 3.: ὁ τοῦ Ὁμήρου Ζεὺς χρυσῆν τινα σειρὰν καθιεὶς τοὺς αὐτοῦ λόγους, ὑφ᾽ ὧν σε ἀνασπᾷ δηλαδὴ καὶ ἀνακουφίζει πρὸς αὐτόν.

[149] Cf. n. 111.

[150] A great number of rheroricians explicitly referred to as taking part in the feast-day consecrated to Apollo in Daphnepolis clearly testifies to it, whereas we must also with good reason take for granted their presence, passed over in silence, at the festival in honour of Zeus, namely *Diasia*, in the course of which the protagonist enters the mentioned garden (9, 1, 2): πλῆθος ῥητόρων λαμπρὸν ὑφαῖνον τὸν εἰσιτήριον.

[151] *Symp.* 196e: ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως, ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, κἂν ἄμουσος ἦν τὸ πρίν, οὗ ἂν Ἔρως ἅψηται.

coming from the world of gods to that of the men and conversely[152] – something every genuine art and every sublime rhetoric should be aiming at. The frivolous tricks on the fingers played by the novel's heroine, serving as a cup-bearer at the frequent banquets arranged in the garden of her house in Aulikomis, could in a symbolical sense also be regarded as such a touch in so far as she uses every opportunity to press her lover's fingers[153] by handing him a drinking-cup. That the entire act possesses a symbolic meaning and fits perfectly into the ritual of initiation can be inferred from the fact that the novel's protagonist looks on his beloved as ordinary bait[154], an unavoidable love-trap[155] as well as erotic fuel in his ascent to heavenly Eros, his thunderbolts, fireworks and lightning[156]. To sum it all up, we could say that the garden referred to above is, excepting telestic and musical mania, also pervaded by the remaining two ones, insofar as the heroine herself represents a hypostasis of erotic mania, otherwise present in the figures of the cock and the dove, with the mantic or rather divining mania being in a symbolic manner embodied by the figures of the eagle and the dove embellishing the well construction and its hydraulic mechanism. It may also be said that in Plato's early dialogues, precisely in *Lysis*, *Laches* and *Charmides*, and, after all, in *Phaedrus*, the telestic mania found its natural place, without whose adequate dose the initiation of the Athenian youth in the field of philosophy would not have been possible, something that also holds true for the Greek novel in general, which for its part may also with good reason be regarded as an initiation in the field of rhetoric with the aim, as far as

---

[152] 202e: ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ᾽ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν ... διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι.

[153] ἡ δὲ κόρη παρίστατο, τῇ μὲν χειρὶ τῇ χειρί μου παρατιθεμένη τὸ ἔκπωμα ... προτείνω τὴν χεῖρα λαβεῖν, ἡ δ᾽ τὸν δάκτυλον ἐπιθλίβει μου καὶ θλίβουσα στένει.

[154] 9, 13, 4: δέλεαρ ἐρωτικόν.

[155] *Ibid*: παγὶς Ἔρωτος ἄφυκτος.

[156] 7, 10, 4: ἀλλὰ κἂν ὅλας θαλάσσας ἐρεύξωμαι, οὐ κατασβέσω τὴν φλόγα, ἣν περὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν Ἔρως ἐξ ὕλης Ὑσμίνης ταύτης ἀνέφλεξε.

the latter is concerned, to be well-grounded on the key principles of Platonic philosophy.

That it is all about initiation is clearly indicated by the element of tension running, as we have already suggested, like a hardly visible, delicate, thin thread through the Geek novel plot and having, as it seems, just for that reason reminded Krumbacher of an egg dance performed in the rhythms of extremely nervous turnings. The only passage in the entire novelistic literature, as far as late antiquity and Byzantine period are concerned, that could attract our attention to the element referred to above, had appeared in a highly surprising way in Makremboliotes' novel, something that in itself more than convincingly points to the importance of details in the studies of literature and philosophy. The point in question is the passage already known to us[157] with Zeus' thunder and lightning being therein identified with a symbol of both heavenly love and a phenomenon closely connected to it, such as heavenly rhetoric itself. But the problem consists in the fact that the aforementioned symbol has acquired yet another, additional meaning it was not at all difficult to decipher from the context itself, owing to the fact that the same part, played by Zeus' thunderbolts in warding off the protagonist's sensual instincts, was in Socrates' great speech on love in *Phaedrus*, more precisely in the myth of the winged chariot, assigned to the white horse[158] and his charioteer, taming[159] uncontrolled impulses of erotic mania boiling in the soul of the dark horse[160]. The point in question here is *sophrosyne*, namely

---

[157] Cf. n. 111.

[158] 253d: ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὢν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται.

[159] 254a: ὁ δὲ (sc. μελάγχρως ἵππος) οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βιᾳ φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικά ... καὶ πάλιν (sc. ἡνίοχος) εἶδεν αὐτὴν (sc. τὴν ὄψιν τῶν παιδικῶν) μετὰ σωφροσύνης ... ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς τοὐπίσω ἑλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ᾽ ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσαι τὼ ἵππω, τὸν μὲν ἑκόντα, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ᾽ ἀκόντα.

[160] 253e: ὁ δ᾽ αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὦτα λάσιος, κωφὸς, μάστιγι μετὰ κέντρων μόλις ὑπείκων.

continence, and its relationship, full of vibrant, pulsating tension, to erotic mania, with a preliminary remark consisting in the fact that the construction of *Phaedo* itself is also pervaded by "some kind of fruitful tension between *mythos* and *logos*, poetry and dialectic, music of images and music of speech"[161]. Thus these newly detected facts, with a close relationship being therein established between heavenly love, its mania and heavenly rhetoric, on the one hand, and *sophrosine*, on the other, inevitably leads us to the conclusion of Socrates' great speech on love in *Phaedrus*, or in other words, to the very end of the myth of the winged chariot.

When it was expected that a sense of friendship pervading the feelings of the beloved towards his lover would assume the appearance of erotic mania and become love in the strict sense of the word owing to the fact that in some kind of vibrant tension both sentiments were already mixed up with one another in his soul, there ensued quite an unexpected reaction by the members of his winged chariot, with his white horse and charioteer now resolutely opposing such an outcome[162]. The pulsating of the same feelings appeared again as a surprising result, with the share of erotic mania in the soul of both the beloved and his lover now, unlike the previous case, being reduced to their ideal measure, thus enabling them to exercise absolute control over their own personality and, in accordance with it, spend all their life in this world[163] in the greatest possible harmony and blissfulness.

---

[161] Cf. G. Reale, Platone, *Fedone* (*Bompiani Testi a fronte* 12), 294, n. 40.

[162] 255e: ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει τοῦ μὲν ἐραστοῦ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὅτι λέγει πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοῖ ἀντὶ πολλῶν πόνων σμικρὰ ἀπολαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρα εὔνουν ἀσπαζόμενος ... ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς ταῦτα μετ᾽ αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει.

[163] *Ibid.*: ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὑτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες. If it happens by sheer chance that the lover and his beloved commit themselves to the choice regarded by the majority of the people as a better one, they, according to Plato, still remain friends, but to a lesser degree than in an ideal case (256d): ἐὰν δὲ δὴ διαίτῃ φορτικωτέρᾳ τε καὶ ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δὲ χρήσωνται, τάχ᾽ ἄν που ἐν μέθαις ἤ τινι ἄλλῃ ἀμελείᾳ τω ἀκολάστω αὐτοῖν ὑποζυγίω λαβόντε τὰς ψυχὰς ἀφρούρους τὴν ὑπὸ τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἵρεσιν

The fact that achieving this ideal measure – considered as the greatest possible good neither human *sophrosyne* nor divine mania[164], taken by themselves, are capable of bestowing on a human being – was compared with a victory in one of the three most important athletic competitions fully deserving to be named Olympic can also be regarded as a surprise. The greatest possible surprise and, at the same time, an indicator of how pertinent the analogies used in this segment of our study have proven themselves to be, is the fact that in the scene from the tenth book of Makrembolites' novel, with the priest of Apollo's temple in Daphnipolis arranging a festive banquet on the occasion of both the two lovers' deliverance from slavery – to the barbarians and their compatriots as well – and their being definitely united with their parents, the protagonist looks on himself as an Olympic victor,[165] just at the moment when his thoughts were seized by his beloved Hysmine and the forthcoming wedding ceremony, which, because of the weight of the analogy used, has to be understood as a symbol and, in keeping with it, interpreted as living together and definitely united with each other, as far as those are concerned, whose whole life was devoted to the unrelenting quest of the philosophical eros, that is to say, to reducing, among other things, to a proper measure the erotic mania seething in their own souls, with all of it being closely related to the blissfulness of the life of a god still attainable in this world.

The importance of this passage, encapsulating Plato's entire thought in *Phaedrus* in the form of the finest possible extract, can be fully understood only on the basis of the attitudes set forth in it and considered by both theoreticians of art and literature and their respective circles essential for conceiving ontological and aesthetic principles, destined, as we could already deduce from what was expounded so far[166], to be widely applied in later times. Professors of rhetoric

---

εἰλέσθην τε καὶ διεπραξάσθην … φίλω μὲν καὶ τοῦτο, ἧττον δὲ ἐκείνων.

[164] 256b: τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενίκησαν, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ.

[165] 10, 16, 1: ἐγὼ δὲ ὥς τις Ὀλυμπιονίκης ἐξ ἡδονῆς καὶ χαρᾶς ὀφθαλμοὺς μὲν καὶ χεῖρας εἶχον ἐπὶ τὴν τράπεζαν, στόμα δὲ καὶ λαιμὸν ἐχαρισάμην τοῖς βρώμασι, καὶ ὅλῳ τῷ νῷ τὸν γάμον ἐνωπτριζόμην αὐτόν.

[166] Cf. nn. 9, 28, 29, 33 – 38, 51, 52, 72.

were unable to withstand the magical power of the aforementioned passage owing to the key positions being postulated in it, with both human *sophrosyne* and divine inspiration (*mania*) being regarded, if taken for themselves, as insufficient, in so far as earthly goals of no greater importance could only be achieved with the former, personified by Lysia's oratory, unlike the latter, which could only lead us, deprived of comprehension and self-confidence coming from *logos*, to the level of the poet himself[167], reduced to an ordinary channel for the god to utter through him his voice. What was set forth so far compels us with might and main to draw the conclusion that it was necessary for both these powers to be mingled and interwoven in a fully united and yet indivisible whole with both components alternately pulsating in it, as was also the case with the dual natures in a metamorphic being such as the centaur. That may have given a welcome rise for the professors of rhetoric to conceive a new kind of rhetoric based on Platonic principles, with other contrasting elements such as the serious and the laughable[168] streaming in it in an inseparable unity, as was, among other things, the case with *sophrosyne* and *mania*, namely a rhetoric conceived to be widely applied in a scholastic exercise, later on destined to become a genre. It remains yet to be seen whether any reflection of this famous passage from *Phaedrus* can be found in the Greek novel plot itself. What can be said in advance is that the results obtained would considerably surpass all our expectations.

In a certain sense, the comical fact that the protagonists of the Greek novel are playing roles of the white and dark horse from the myth of the winged chariot in *Phaedrus* can be regarded as the highest pitch of surprise, with the reflection of Plato's concept in Philostratus' painting called *Antaeus* speaking more than eloquently of how fitting and suitable this analogy was to be applied to yet another medium, something that of itself testifies to its popularity in post-Platonic times, as far as literary and rhetorical circles are concerned. On the painting referred to above the portrait of Antaeus as an exponent of the barba-

---

[167] Cf. Platone, *Fedro* (testo greco a fronte), introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Milano, 2000 (*Bompiani testi a fronte* 16), 231, n. 132: "L'ispirazione e la divina mania sono insufficenti, perché potrebbero al massimo essere portate al livello dei poeti e lasciare privi di scienza e di consapevolezza, le quali derivano dal logos. Occorre una mediazione sintetica di queste due forze, che è appunto quello che Platone cerca di fare con la sua filosofia".

[168] Cf. nn. 54-58.

ric world seems to be modeled in detail upon the description of the dark horse playing a part in the mentioned chariot[169], something standing in sharp contrast to the scanty presentation of Heracles' personality, being otherwise reduced only to the statement that he had subdued and subjected the irascible part of his soul to the rational one[170], whereby he assumed features of an exponent of Plato's ethics and *kalokagathia,* thus becoming some kind of a symbol of the Hellenic, civilized cosmos[171], which, all things considered, all too clearly points at the origin of Philostratus' concept. This finding, which in a particular way testifies to the transposition and elaboration of the Platonic pattern in *Phaedrus*, is much more important than it seemed at first sight for the objectives of this study, owing to the fact that the dynamism of action in the Greek novel depends to a considerable degree just on these two irreconcilable worlds encountering and confronting each other, with their diametrically opposed conceptions of eros being marked by unruliness, a lack of self-control and *mania*, on the one hand, and continence, *sophrosyne*, harmony and order, on the other. What could as of now be drawn as a conclusion is the fact that the novel plot is based – both on a wider plan, such as the general elements of the plot, and an internal, psychological one – upon transposition and elaboration of the image borrowed from the myth of the winged chariot[172], something that could most convincingly be explained by

---

[169] 2, 21, 3: τὸν δὲ Ἀνταῖον ... δέδιας οἶμαι· θηρίῳ γὰρ ἂν ἔοικεν ὀλίγον ἀποδέων ἴσος εἶναι τῷ μήκει καὶ τὸ εὖρος, καὶ ὁ αὐχὴν ἐπέζευκται τοῖς ὤμοις, ὧν τὸ πολὺ ἐπὶ τὸν αὐχένα ἥκει, περιῆκται δὲ καὶ ὁ βραχίων, ὅσα καὶ ὦμοι, στέρνα καὶ γαστήρ ... ἔτι καὶ μέλας Ἀνταῖος κεχωρηκότος αὐτῷ τοῦ ἡλίου ἐς βαφήν. Cf. n. 160.

[170] 2, 21, 2: τείνων τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς νοῦν τινα καὶ οἷον διάσκεψιν τῆς πάλης ἐμβέβληκέ τε τὴν ἡνίαν τῷ θυμῷ μὴ ἐκφέρειν αὐτὸν τοῦ λογισμοῦ.

[171] In a symbolic manner, his body's ideal proportions testify to it (2, 21, 3): γέγραπται δὲ ἰσχυρὸς οἷος καὶ τέχνης ἔμπλεως διὰ εὐαρμοστίαν τοῦ σώματος.

[172] Representing in the form of an image what is abstract as concrete or, conversely, what is concrete as abstract, was one of Platonic philosophy's dominant characteristics in its entire, multimillennial tradition. We find it even in 18th century neoplatonism, namely in the work by Marburg philosopher Dietrich Tiedemann, whose expounding of Plotin's and neoplatonic philosophy (*Geist der spekulativen Philosophie*) had exerted a considerable influence on Novalis, something that could easily be inferred from the latter's notes excerpted from the work referred to above: „Das Abstracte soll versinnlicht und das Sinnliche

Plato's appearance in all of Lucian's canons as well as by his or rather Socrates' presence in a purely painting context, such as the one we encounter in the essay on portraiture, known under its Latin title *Imagines*[173].

The novel plot itself can graphically be described as yet another reflection of the mythical concept, owing to the fact that the part played by the protagonist in the team is irresistibly reminiscent of the function the dark horse as a symbol of impulsiveness, closely connected with erotic mania, has in the winged chariot, as distinguished from the heroine's role, giving rise by itself to drawing an analogy between it and the white horse, his character traits and his function in the winged chariot being essentially reduced to do the charioteer's bidding without raising any objections and thus giving his own contribution to hindering the effusion of lust, as far as his team mate is concerned, with the comical note, latently present in Plato's mythical pattern, thus being automatically transferred to the novel plot itself. At any rate, the difference between Plato's pattern and its reflection in the novel plot should not be overlooked, insofar as the dark and white horses along with their charioteer represent in Plato's myth only parts of one and the same, triple divided, soul and therefore act, although lacking synchronization and harmony, as a tandem, while, in contrast to it, the protagonists stand for whole entities and beings. At this juncture, it is symbolism itself that must be again taken seriously into consideration, as the protagonists' figures, being themselves a reflection of the white and dark horse as parts of one and the same mythically represented soul, force us into drawing the conclusion that they themselves, although physically separated, are also, in keeping with the formulation in Eugenianos' novel, either one body and one soul[174] or ought to strive for it, which found its clear reflection in the Greek novel plot,

abstract werden (Entgegengesetzte Operationen – die Eine mit der Anderen besteht und vollendet wird.)." Cf. H. J. Mähl, *Novalis und Plotin* (*Wege der Forschung* Bd. CCXLVIII), Darmstadt, 1986, 393.

[173] Cf. n. 71.

[174] 7, 229: καὶ συμπλακέντες τῷ μεταξὺ τῶν λόγων / ὡς κισσὸς εἰς δρῦν ἀντεφίλουν ἀσμένως, / οὕτω δυσαπόσπαστον εἶχον τὴν σχέσιν, / ὡς καὶ δόκησιν ἐμβαλεῖν Βαρυλλίδι / καὶ σῶμα πάντως ἓν γενέσθαι τοὺς δύο, / οἳ τῷ προσλαλεῖν ἦλθον εἰς ψυχὴν μίαν.

with the protagonists considering themselves as brother and sister[175] and having, as is the case in Makrembolites' novel, even the same names, which in its turn infallibly points to the environment of the religious, Pythagoras and Plato cult-based communities, characterized by the innermost, close links between their members, breathing and existing as one body and one soul[176]. All this gives rise to the conclusion that the Greek novel could with good reason be regarded as a rebirth, palingenesis or a specific recycling of the old Platonic myth in the form of what is called *plasma*, which is why the novel itself can also be characterized as a new myth, all the more as the greatest philosopher of the West set his heart specially on creating a new mythology, determined to a great extent by ethic values and clothed in the wonderful colours of a new, rejuvenated rhetoric[177].

---

[175] Ach., 8, 5, 7: ἀποδημήσαντες γεγόναμεν ἀλλήλων ἀδελφοί. Cf. *Hysm.* 11, 21, 1: ἀλλ᾽, ὦ Ζεῦ, εἰ τὸ τῶν Διοσκούρων θαυμάζων φιλάδελφον ἐν οὐρανῷ τὴν μνήμην φυλάττεις ἀθάνατον, ὑπὲρ ἐκείνους ἡμῖν τὸ φιλάδελφον ὅλον κοινωσαμένοις τὸ ζώσιμον. Cf. Hld. 7, 12, 7 (τοῦ δὴ Θεαγένους μέλλοντός τε ἤδη τι λέγειν πρὸς τὴν πρεσβῦτιν, ἠρέμα προσκύψασα πρὸς τὸ οὖς ἡ Χαρίκλεια "τῆς ἀδελφῆς" ἔφη "μέμνησο ἐφ᾽ οἷς ἂν λέγοις") and Long. 3, 31, 4 (τότε ἔσονται ἀνὴρ καὶ γυνή· νῦν δὲ φιλείτωσαν ἀλλήλους ὡς ἀδελφοί). Cf. Plat., *Rp.* 451d: τὰ δ᾽ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ γεγονότα, ἐν ᾧ αἱ μητέρες καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν ἐγέννων, ἀδελφάς τε καὶ ἀδελφούς (sc. προσερεῖ), ὥστε ... ἀλλήλων μὴ ἅπτεσθαι.

[176] Iambl., *Pyth.* 167: ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον. Cf. Plat. *Rp.*, 462e: ἑνὸς δὲ οἶμαι πάσχοντος τῶν πολιτῶν ὁτιοῦν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἡ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἡ συνησθήσεται ἅπασα ἢ συλλυπήσεται.

[177] Somewhat different formulated by M. Jankas, s.v. *Mythos*, in *Platon-Lexikon*, hrsg. von Ch. Schäfer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007: „So formt er im Seelengerichtsmythos des *Gorg*. aus dem Rohmaterial herkömmlicher Jenseitsmotive... eine nicht-sophistische, d.h. ethisch wertgebundene, Mythologie im Gewand einer ‚neuen' Rhetorik". Cf. also G. Rechenauer, *Schlussmythos des Gorgias*, in M. Janka, *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, hrsg. v. M. Janka und Ch. Schäfer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, 234 ("Der Mythos wird damit für Platon zum Instrumentarium für eine Überwindung der traditionellen Rhetorik, mit dem eine Neufundierung einer philosophischen Poetologie erbracht werden soll"), 235 ("Auf dieser Basis (sc. dem Rang der Erkenntnisdimension, den der Mythos verleiht) wird sich dann auch das Anliegen Platons als Etablierung einer neuen Rhetorik in der Mythologie klarer fassen lassen").

The fact that the heroine of Tatius' novel, i.e. Leucippe, was named after the white, virtuous and to *sophrosyne* devoted horse of character from the winged chariot in *Phaedrus*, testifies more than clearly that we are on the right track in our attempt to decipher the mythical pattern of the novel's plot. It remains to be seen what the other concordances between the Greek novel plot and the myth of the winged chariot look like, so as to enable us to shed an additional light on the genre's mystic and symbolical aspect. The plot of Makrembolites' novel will be used as an example to this purpose, all the more as some of its elements had already been touched upon in the course of our exposition, and still more because the elements referred to above possess enough potential needed to establish relationships of a broader spectrum.

In the scenes of both the farewell party in his native Eurykomis and the warm reception in the fraternal place of Aulikomis, the protagonist Hysminias, even before entering the garden of his host's house as a herald, was inundated with an entire torrent of fragrances, characterized in Lucian's *Nigrinus* as an ever-flowing, turbid stream of pleasures[178] and identified with *tryphé*[179] and *hedoné*, namely with a life marked out by luxury, effeminacy and idleness, something that made it possible for us to establish a direct parallel to Socrates' definition of sophistical rhetoric in *Gorgias* as a very practical discipline, aimed at satisfying whims and pleasures[180] and brought in an indirect

---

[178] 16: ὑφ᾽ ἧς δὴ (sc. ἡδονῆς) ῥεούσης ἀενάῳ τε καὶ θολερῷ ῥεύματι πᾶσαι μὲν ἀνευρύνονται ὁδοί.

[179] In Lucian, two of the three kinds of flowers making up the garden's floral ornament in Aulikomis, that is to say saffrons and roses, become, along with delicately prepared meat specialties, the very symbol of luxury and pleasures eagerly desired at the banquets arranged in the course of the winter (*ibid.* 31): τούτους γὰρ εἶναι τοὺς τὸ πολυτελὲς ὄψον ὠνουμένους καὶ τὸν οἶνον ἐν τοῖς συμποσίοις μετὰ κρόκων τε καὶ ἀρομάτων ἐκχέοντας, τοὺς μέσου χειμῶνος ἐμπιπλαμένους ῥόδων καὶ τὸ σπάνιον αὐτῶν καὶ παρὰ καιρὸν ἀγαπῶντος ... πάντοθεν τῇ τρυφῇ παραδόντες αὐτῶν τὰς ψυχὰς πατεῖν. Cf. *Hysm.* 2, 13, 1: τρυφαὶ καὶ πάλιν περὶ τὴν τράπεζαν, οὐκ ἐξ ἀγρῶν, οὐκ ἐκ θαλάσσης ἁπλῶς, ὡς οἶδε τρυφᾶν ἠπειρώτης ἀνὴρ καὶ παράλιος, ἀλλ᾽ ὅσας χεὶρ καὶ τέχνη μαγείρων ἐσκεύασεν, ὡς ἰχθὺς ἐξ ἀγροῦ, καὶ ὡς ἐκ θαλάσσης ταών.

[180] 462c: χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας.

relation to culinary art,[181] due to the fact that both these disciplines represent some kind of corrupting and counterfeiting the genuine skills connected to the mind and body, namely justice and medicine[182], which allowed us to suppose that in the novel's text the spheres of love and rhetoric are fully interwoven with each other, with the speech on love assuming symbolic traits and thereby – in the best Socratic tradition of expressing oneself in an indirect, intermediary way – growing into a speech on rhetoric itself. The remodelling and elaboration which entire passages from *Gorgias*[183] and the *Republic*[184] were subjected to in Prodromos' novel, speak more than eloquently of the importance of the principles of the new rhetoric, as outlined in *Phaedrus*, *Symposium*, *Gorgias* and Platonic philosophy in general, in the process of conceiving the novel as a genre.

The above-mentioned spring-tide of fragrances was an indication that the protagonist, entering the garden while being already seized by telestic mania, will soon, due to Hysmine's touch, be expos-

---

[181] *Op. cit.*, 464b: δυοῖν ὄντοιν τοῖν πραγμάτοιν δύο λέγω τέχνας· τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικήν, τὴν δὲ ἰατρικήν· τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικήν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην.

[182] *Op. cit.*, 465b: ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι ὅτι ὃ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικήν, καὶ ὅτι ὃ ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην.

[183] 7, 332 sq., where Bryax, a barbarian chieftain, plays the role of Socrates by taking over both the style and the content of his argumentation in *Gorgias*, while the role played in the aforementioned dialogue by Gorgias' disciples Polus and Callicles was assigned to the protagonist Dosikles and his co-sufferer in misfortunes Kratandros, with the only difference consisting in the fact that, due to Kratandros being scared by the impending risk of being sacrificed himself, only the protagonist takes part in the dialogue with the brigand-philosopher.

[184] The point in question is a comical reflection of Plato's concept of the division of labour and business (*Rp*. 2, 369b-c; *Leg*. 3, 676a-680). Cf. *Rod*. 7, 731-374: ἢ πῶς γὰρ οἰκίζοιντο πάντως αἱ πόλεις, / ἂν ἀνδρὸς οὐ γίγνοιτο προσδεὴς ἀνήρ; / ἢ γὰρ ἀνὴρ θούριος εἰς μέσην μάχην / οὐκ ἐνδεὴς φαίνοιτο χαλινορράφου; / οὐ τοῦ μεταλλεύοντος ὁ σφυρηλάτης. It is also worth noting that Plato's famous analogy between man's and dog's existence (*Rp*. 451d) found its reflection in Prodromos' novel, only slightly modified to express a close relation between a man's and an ox's life (7, 400-408).

ed to yet another kind of mania, such as the erotic one in its earthly form. That's why in a series of banquets encompassing almost the entire first half of the novel and putting a specific culinary stamp on it, the protagonist's activity acquires characteristics of impulsiveness reminiscent of that boiling in the soul of the dark horse from the myth of the winged chariot in *Phaedrus*, something that will be met with a resolute opposition by the heroine, who will, in keeping with the divine charioteer's command, play a role of the white horse in his team, a role consisting in curbing her mate's erotic mania, i.e. that of her beloved, which will find its reflection in her warning her dearest (*aidestheti*[185]) to restrain himself by showing in his behaviour a sense of shame, continence and measure. The fire of earthly love being equated, if a symbolic key is applied to the reading of the novel text, with the intemperance of earthly rhetoric, could have only been soothed by some kind of plunging oneself in a contrary element[186] such as water or a stormy sea as yet another of Eros' dwelling areas, with his daemonic presence becoming most apparent in that abode and encompassing stormy winds and gigantic waves along with thunderbolts and lightning, something that was otherwise made possible by the aforementioned deity's flexible nature and his ability deriving thereof to make his abode in all four cardinal elements.

The stormy sea, as we have already seen, stands for the symbol of earthly love in Lucian, whereas Plato's kindred metaphors of both human life and philosophical research as navigation[187], stormy seas navigation[188] and high seas rafting[189] respectively speak to the fact

---

[185] 4, 3, 1: ὅλον τὸν κῆπον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου συναγαγὼν ἢ μᾶλλον ὅλους περὶ τὸν κῆπον κατασκορπίσας αὐτοὺς καὶ ὅλον κατασκοπήσας αὐτὸν καὶ μόνην τὴν Ὑσμίνην ἰδών, ἐγγύς που αὐτῆς γενόμενος καὶ χαίροις εἰπὼν ἐφειλκυσάμην τοῦ χιτωνίου· ἡ δ᾽ ἐσίγα τὰ πρῶτα καὶ μόνον ἀντέτεινεν· ὡς δὲ καὶ χειρὸς ἡπτόμην, Αἰδέσθητι φησὶ τὸ κηρύκειον.

[186] On connecting what is mutually incompatible as well as on interweaving what is reverse and opposite as key poetic principles in Makrembolites' novel cf. n. 120.

[187] *Leg.* 803b: οἷον δή τις ναυπηγὸς τὴν τῆς ναυπηγίας ἀρχὴν καταβαλλόμενος τὰ τροπιδεῖα ὑπογράφεται τῶν πλοίων σχήματα, ταὐτὸν δέ μοι κἀγὼ φαίνομαι ἐμαυτῷ δρᾶν, τὰ τῶν βίων πειρώμενος σχήματα διαστήσασθαι κατὰ τρόπους τοὺς τῶν ψυχῶν, ὄντως αὐτῶν τὰ τροπιδεῖα καταβάλλεσθαι, ποίᾳ μηχανῇ καὶ τίσιν ποτὲ τρόποις συνόντες, τὸν βίον ἄριστα διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς διακομισθησόμεθα, τοῦτο σκοπῶν ὀρθῶς.

[188] Cf. n. 78.

that metaphor referred to above has yet another, additional meaning. After setting up Lucian's symbolism against Plato's metaphors, a new symbolic meaning of the aforementioned concept of navigation comes to the fore, such as an initiation in higher levels of both philosophy and love and by the same token, those of rhetoric, something which one of the Greek novel's key topos, otherwise closely connected with stormy seas navigation, clearly indicates, and the point in question here is a specific abduction of the maid by the novel's protagonist, turning out to be only a prelude to high seas navigation, although what it is all about are heroes fleeing parents, a home and an undesirable wedding, which will be dealt with later in more detail. The abduction itself as well as the stormy sea navigation represents a point of key importance to the protagonists in their attempt to reduce erotic mania[190] in their own beings to a measure as ideal as possible, which in the last analysis resulted in both wiping out all differences between love and friendship and their growing into a hybrid, metamorphic shape, with no possibility at all for its constituent parts to be divided, something a particularly distinctive verb in Tatius' novel, namely *philosopheo*[191], is used for.

Thus, the idea inevitably came to mind that the mentioned term refers to nothing else but the Platonic pattern[192] itself, philosophical

---

[189] *Phaed.* 99c: τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν.

[190] In the scene following the sacrificing of the heroine by the boat captain and the calming of the stormy sea ensuing immediately thereafter, we encounter an instance of openly denouncing earthly love, its fire and misfortunes closely connected with it, put in the mouth of the protagonist himself (*Hysm.*, 7, 17, 4): ὦ κύμα θαλάσσης ὅλην μου καταπικραῖνον τὴν αἴσθησιν, ὦ κλύδων ὅλον νυμφῶνα καὶ νύμφην αὐτὴν κατεπικλύσας τοῖς κύμασιν, ὦ δυστυχημάτων ἐμῶν … ὦ φαρέτρας ἐκείνης, ἥν μοι κατὰ καρδίας Ἔρως ἐκένωσε. φεῦ ἀφροδισίου πυρός, οὗ μοι κρατῆρας ὅλους Ἔρως ἀνῆψε κατὰ ψυχῆς.

[191] 8, 5, 7: ἐφιλοσοφήσαμεν τὴν ἀποδημίαν· ἐδίωξε γὰρ ἡμᾶς ἔρως, καὶ ἦν ἐραστοῦ καὶ ἐρωμένης φυγή· ἀποδημήσαντες γεγόναμεν ἀλλήλων ἀδελφοί. εἴ τις ἄρα ἐστὶν ἀνδρὸς παρθενία, ταύτην κἀγὼ μέχρι τοῦ παρόντος πρὸς Λευκίππην ἔχω.

[192] Cf. *Rp.* 503a where a candidate's successfully passing through extremely strong temptations, such as those connected with the frame of mind being continously affected by the polar sensations of pleasure and pain alternately interchanging with one another, was as some kind of baptism of fire recommended for obtaining a ruling position in a state, whereby it is not at all ruled out that an allusion to just such a frame of mind is present in Tatius' novel itself: δεῖν αὐτοὺς φιλοπόλιδάς τε φαίνεσθαι, βασανιζομένους ἐν ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις, καὶ τὸ δόγμα τοῦτο μήτ᾽ ἐν πόνοις μήτ᾽ ἐν φόβοις, μήδ᾽ ἐν ἄλλῃ μηδεμιᾷ μεταβολῇ

love and the scheme of the mystical ascent – the way it was graphically described in both the myth of the winged chariot in *Phaedrus* and Socrates' great speech on love in the *Symposium* – with the fact of key importance to the elucidation of the entire context just being found in Lucian's writing on Demosthenes, where the greatest rhetorician's attempts to take flight to ethereal heights are brought in close relation to his devotness to the heavenly form of love, symbolically represented as a *chain of golden* and explicitly characterized as *sophron mania*[193], or in other words as a *well-tempered mania*, something that, after all, represents the key message of the myth of the winged chariot and basically corresponds with the term *philosopheo* used in Tatius' novel. The significance of this passage from Lucian's dialogue is reflected in the fact that it clearly speaks of the practice very popular in the schools of rhetoric in the period of late antiquity, with entire Platonic concepts being reduced to the form of a Homeric image, something Plato's method applied in a reversed direction may have given rise to, as was the case with his concept of the world as a theatre[194], being itself essentially modeled upon the content of plastic art decoration, applied to the shield of Achilles, just the way it was described in the *Iliad*[195].

With all this taken into consideration, the key question is now being raised of how the stormy sea as a symbol of earthly love can also stand for an initiation in the higher levels of philosophy, love and rhetoric. Plato's metaphor of philosophical research as stormy sea navigation might already serve as an initial answer to that issue, whereas a full insight into what this concept's transference to the field of rhetoric looks like could be gained only in a roundabout way, i.e. by means of Lucian's dialogue referred to above, where Demosthenes' speeches are being compared to elementary forces such as lightning

---

φαίνεσθαι ἐκβάλλοντας, ἢ τὸν ἀδυνατοῦντα ἀποκριτέον, τὸν δὲ πανταχοῦ ἀκήρατον ἐκβαίνοντα ὥσπερ χρυσὸν ἐν πυρὶ βασανιζόμενον, στατέον ἄρχοντα καὶ γέρα δοτέον καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι καὶ ἆθλα.

[193] 13: τὴν δ᾽ οὐρανίου χρυσῆς τινος σειρᾶς ἕλξιν (sc. κἀνταυθ᾽ ἂν φιλοσοφοῖς τῷ λόγῳ) οὐ πυρὶ καὶ τόξοις ἐντιθεῖσαν δυσαλθεῖς νόσους τραυμάτων, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν αὐτοῦ τοῦ κάλλους ἄχραντόν τε καὶ καθαρὰν ἰδέαν ἐξορμῶσαν μανίᾳ σώφρονι τῶν ψυχῶν, ὅσαι Ζηνὸς ἐγγὺς καὶ θεῶν ἀγχίσποροι, φησὶν ὁ τραγικός. Cf. n. 148.

[194] Cf. our study *Zu einer philosophischen Poetik des Romans* Rhodanthe und Dosikles *von Theodoros Prodromos*, *C&C*, 14, 2019, 105-164.

[195] 8, 19.

and thunderbolts[196], otherwise making their exemplary appearance in stormy high seas, where the protagonists acquire the opportunity to compete with the cosmic forces referred to above, as was the case in the scene in Makrembolites' novel, where the heroine's eyes and voice are emulating the high tide and roaring of the stormy wind[197] respectively, something that more than convincingly speaks in favour of the fact that what it is all about is a specific initiation in the field of rhetoric, all the more as in some kind of a musical mania the protagonists themselves keep uttering their words pregnant with poetical and prophetic images and analogies[198], reaching their culmination at the very end of the novel, precisely in the apotheosis of the mantic, divining mania in Apollo's sanctuary in Daphnipolis[199], where they end up getting rid of slavery to both the barbarians and their compatriots and thereby gaining liberty. What kind of rhetoric it is all about is more than clearly indicated by the fact that Hysmine's deliverance on dolphin-back[200] from drowning in the stormy high seas was modeled on

---

[196] Cf. n. 62.

[197] 7, 10, 1: ταύτ᾽ ἔλεγεν ἡ κόρη, καὶ τοὺς μὲν ὀφθαλμοὺς πρὸς τὰ τῆς θαλάσσης εἶχεν ἐρίζοντας κύματα, τὴν δέ γε γλῶσσαν πρὸς τὸν βιαιότατον ἦχον τοῦ πνεύματος.

[198] 7, 9, 5: ναῦς μοι παστὰς καὶ κῦμα γάμος καὶ πνεύματος ἦχος ὑμέναιος καὶ ἡ νύμφη παρθένος ἐγώ; 7, 12, 4: καὶ καινὸν πῦρ καὶ ἱερεὺς καὶ βωμὸς αὐτοσχέδιοι· ἡ θάλασσα πῦρ καὶ τὸ κῦμα βωμὸς καὶ ὁ ἱερεὺς ὁ καλὸς κυβερνήτης. The protagonist's words are causing storm on the boat itself (7, 16, 2: ἐγὼ δὲ κόνδυ πικρίας καὶ ἀψινθίου θαλάσσας ὅλας ἐκπεπωκὼς καὶ ὅλας τοῦ στόματος ἐκκενῶν καὶ αὐτῶν ὀφθαλμῶν ὅλην ἥμην κατακλυδωνίζων τὴν ναῦν, καὶ ἄλλον σάλον ἐγείρων καὶ δεύτερον κλύδωνα), something that can also be interpreted as yet another allusion to the new rhetoric's poetic garment, if taken into consideration that the capacity of provoking storms on the peaceful water surface was ascribed in the schools of rhetoric to the poetic word itself, as was, after all, the case with Homeric words causing storms on the river of the dead as soon as they are pronounced by their author on the boat of Charon (Luc., *Cont.* 7: ἐπεὶ γὰρ ἤρξατο ᾄδειν οὐ πάνυ αἴσιόν τινα ᾠδὴν ... πάσας τὰς θυέλλας ὠρόθυνε καὶ ἄλλα πολλά, κυκῶν τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ἐπῶν, χειμὼν ἄφνω καὶ γνόφος ἐμπεσὼν ὀλίγου δεῖν περιέτρεψεν ἡμῖν τὴν ναῦν).

[199] 10, 13, 2-3: καὶ δὴ καχλάζει τὸ ὕδωρ, ὁ τρίπους ἠχεῖ, δάφνη μαντικὴ κατασείεται καὶ οἷον ὅλη κατανεμοῦσθαι δοκεῖ, και Φοῖβος μαντεύεται καὶ χρησμοδοτεῖ καὶ φοιβάζει καὶ καταφοιβάζει τὰ μέλλοντα.

[200] 11, 13, 2: ἐπεὶ δ᾽ ἐξεσφενδονήθην εἰς θάλασσαν, δελφὶν ἐπὶ νῶτόν με δέχεται, τοῖς κύμασι κυβιστῶν καὶ ὅλως κούφως νηχόμενος· ἐγὼ δ᾽

and prefigured in the legend connected with Areion, the creator of the dithyramb and the cithara-player, something suggesting the idea that, having in mind the dolphin as a symbol of musical mania[201], the point in question here is a rhetoric clothed in wonderful colours of poetry and decisively determined by bacchantic enthusiasm and corybantic élan, setting in motion Socrates' speeches in *Phaedrus*[202] and for that reason it is hardly surprising that, as far as Doxapatres' definition of what is called *dramatikon* is concerned, the type of narration just referred to is characterized as an adaptation of the poetical subject-matter for the exigency of prose composition as practiced in the schools of rhetoric.[203]

It is now the right moment to once more take up the broken threads of our exposition. The point in question was the urgent need for introducing a type of exercise characterized by a mixture of the serious and the laughable into the Latin school system or, more precisely, into the course of rhetorical studies. What can be inferred from Quintilian's own attitudes amounts to the fact that there was hardly any possibility to find a systematic solution to the problem due to both more than a scanty treatment of the laughable in the rhetorical treatises and almost an absolute lack of teaching personnel capable of coping with so great a challenge. However convincing these explanations may seem at first sight, the impression cannot be avoided that the Latin author, otherwise one of the greatest theoreticians of rhetoric, has concealed the real cause of the problem in order to prevent bringing into light a key problem consisting in the fact that there was scarcely any possibility, as far as the entire Latin prose literature is concerned, to find an author in whose works – just as was the case with Philostratus' description of the painting referred to above with the cen-

---

ἐπενηχόμην μὲν γυμνὴ τῷ θηρὶ καὶ τοῖς κύμασι ἐκυκώμην καὶ πρὸς τὴν θάλασσαν ἰλιγγίων ... ἐπεὶ δ᾽ ἤδη τὴν ψυχὴν ἀπεφύσων τοῖς κύμασι, μειράκιον (sc. Ἔρως) ἐφίσταταί μοι γυμνόν ... καὶ χεῖρά μοι προτείνει καὶ λαβὸν ἐπὶ τὴν χέρσον ἐξάγει με.

[201] Luc., *DMar*. 5 (8), καὶ ἀνέλαβε τὴν σκευὴν καὶ ᾖσε πάνυ λιγυρόν, καὶ ἔπεσεν εἰς τὴν θάλασσαν ὡς αὐτίκα πάντως ἀποθανούμενος· ἐγὼ (sc. delphinus) δὲ ὑπολαβὼν καὶ ἀναθέμενος αὐτὸν ἐξενηξάμην ἔχων εἰς Ταίναρον. ἐπαινῶ σε τῆς φιλομουσίας· ἄξιον γὰρ τὸν μισθὸν ἀπέδωκας αὐτῷ τῆς ἀκροάσεως.

[202] Cf. n. 41.

[203] 2, 201, 10 W.: δραματικὰ δὲ λέγονται τὰ τοιαῦτα διηγήματα ὡς τοῖς ποιητικοῖς ἁρμόζοντα δράμασι μάλιστα.

taur's metamorphic, dual natures being one of the subject matters of representation – features of both prose and poetic style, the serious and the laughable, the sublimely lyrical and subtly comical were intermingled to the point of imperceptibility, i. e. in perfect harmony, namely, an author whose departure from life was, moreover, marked by *atopa* referred to above, whereby the phenomenon of paraphrase itself, closely connected, among other things, with the mentioned stylistic features, acquired the characteristics of a sacred myth and legend. The greatness of Socrates as a first rate, exemplary author is also reflected in the fact that his whole active life was also marked by enchanting *atopa*, present in his appearance, his temper and his behavior that Alcibiades' speech in the *Symposium* bears in a peculiar way witness to, with Socrates' speeches being therein compared with the magical, rapturous song of the Sirens[204] and his appearance with Silenus' statue, marked by the comical outside and marvelous beauty of things in its interior[205]. Even more eloquently of Socrates' personality speaks, one may be tempted to say, the *atopon* present in the very opening passages of *Alcibiades*, wherein Socrates, after many years of keeping a vigilant eye on his beloved from a distance,[206] approaches him at the moment Alcibiades expects it the least,[207] due to the fact that he had already been abandoned by all his faithful followers and

---

[204] 216a: ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλῶν ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ᾽ Ἀθηναίων πράττω. βίᾳ οὖν ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὦτα οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ τούτῳ καταγηράσω.

[205] 216d: ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνῶδες; ὁ γεγλυμμένος σιληνὸς ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὦ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; ἴστε ὅτι οὔτε εἴ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον ὅσον οὐδ᾽ ἂν εἷς οἰηθείη, οὐτ᾽ εἴ τις πλούσιος, οὐτ᾽ εἰ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων.

[206] 104d: καὶ ἴσως γε, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶσθ᾽ ὅτι σμικρόν με ἔφθης· ἐγὼ γάρ τοι ἐν νῷ εἶχον πρότερός σοι προσελθὼν αὐτὰ ταῦτα ἐρέσθαι, τί ποτε βούλει καὶ εἴς τινα ἐλπίδα βλέπων ἐνοχλεῖς με, ἀεὶ ὅπου ἂν ὦ ἐπιμελέστατα παρών.

[207] 105a: πολὺ γάρ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνῃ, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπου· καίτοι σφόδρα γε ἦσθ᾽ ἰδεῖν καὶ τότε τοιοῦτος. εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ταῦτα διανοοῦμαι ἢ μή, ὡς ἔοικε διέγνωκας, καὶ ἐὰν μὴ φῶ, οὐδέν μοι ἔσται πλέον πρὸς τὸ πείθειν σε.

admirers[208]. The profound meaningof this *atopon,* making storms and tempests immediately arise in Alcibiades' soul[209], would be revealed much later in some kind of conclusion, essentially bringing the dialogue of the protagonists referred to above to an end, where in an assertive tone it was claimed by Socrates that man, and by the same token Alcibiades himself, is something altogether different from his body[210], and therefore, a lover admiring Alcibiades' body is not in love with Alcibiades himself but only with something belonging[211] to him, whereby Socrates' persistently and relentlessly keeping a vigilant eye[212] on Alcibiades from a distance can convincingly be explained, something that, if only the names of the protagonists were substituted for each other, can also be regarded as a key message running through the Greek novel plot like a hardly visible, delicate, thin thread. It can also with good reason be maintained that the novel's protagonists, albeit at the very beginning enchanted by the physical beauty of their passion's subject, are at the very end of their adventures increasingly gaining insight into the phenomenon of love as something being altogether different from the shining face of their beloved, which can explain in an even more graphic way the state of tension pervading the novel's plot, something that, after all, has been already pointed out. The significance of this conclusive statement for this study's objectives can convincingly be explained by the fact that it is, in the best manner of Socrates, accompanied by an image, destined, as we shall presently see, to find its own reflection in the novel itself.

---

[208] 104c: ὅθεν δὴ εὖ οἶδα ὅτι θαυμάζεις τί διανοούμενός ποτε οὐκ ἀπαλλάττομαι τοῦ ἔρωτος, καὶ ἥντιν᾽ ἔχων ἐλπίδα ὑπομένω τῶν ἄλλων πεφευγότων.

[209] Cf. 116e: ἀλλὰ μὰ τοὺς θεούς, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδ᾽ ἔγωγε οὐδ᾽ ὅ τι λέγω, ἀλλ᾽ ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι· τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ᾽ ἄλλα.

[210] 129e: ἕτερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ;

[211] 131b-c: οὐκοῦν πάλιν ὅστις αὖ σῶμα θεραπεύει, τὰ ἑαυτοῦ, ἀλλ᾽ οὐχ αὑτὸν θεραπεύει ... εἰ ἄρα τις γέγονεν ἐραστὴς τοῦ Ἀλκιβιάδου σώματος, οὐκ Ἀλκιβιάδου ἠράσθη, ἀλλά τινος τοῦ Ἀλκιβιάδου.

[212] 131e: τοῦτο τοίνυν αἴτιον, ὅτι μόνος ἐραστὴς ἦν σοῦ, οἱ δ᾽ ἄλλοι τῶν σῶν· τὰ δὲ σὰ λήγει ὥρας, σὺ δ᾽ ἄρχῃ ἀνθεῖν. καὶ νῦν γε ἂν μὴ διαφθαρῇς ὑπὸ τοῦ Ἀθηναίων δήμου καὶ αἰσχίων γένῃ, οὐ μή σε ἀπολίπω.

What it is all about is a kind of gradual ascent culminating in both the lover and his beloved becoming mutually cognizant or fully aware of one another, namely a state of thorough cognition that begins with watching the reflection of one's own image in the beloved's pupil[213], regarded as some kind of an imperfect mirror, with all of it reaching its culmination in the lovers looking intently at each other and seeing their own image reflected in the finest possible mirror now identified with a god dwelling in the soul of their beloved[214], whereby the whole procedure of adducing evidence has acquired the characteristics of a visualization of the Delphic oracle's celebrated maxim, namely *gnothi seauton,* now slightly changed and modified to *idé seaton*[215], something that in the recognizable, paradoxical style of Socrates' *atopa* ends up making us, due to the recurrent appearance of Alcibiades' name, feel quite dizzy, while the point in question is Socrates' assertion that it is not at all possible for someone who did not become aware of who the real Alcibiades was, to know Alcibiades himself on the basis of what belongs[216] to Alcibiades, namely, his physical beauty. It is in the fifth book of Makrembolites' novel that this concept found its clear reflection, precisely in a particularly characteristic symposium scene taking place in the garden of Eurykomis, with the protagonists imbibing an intoxicating substance from the same spot on the goblet's border and by the same token indirectly kissing each other, whereby their eyes assume a character not only of a mirror allowing them to look intently at one another, but also that of a channel

---

[213] 132e: ἐννενόηκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρὺ ὄψει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν, εἴδωλον ὅν τι τοῦ ἐμβλέποντος;

[214] 133c: ἆρ᾽ οὖν ὅτι ὥσπερ κάτοπτρά ἐστι σαφέστερα τοῦ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου καὶ καθαρώτερα καὶ λαμπρώτερα, οὕτω καὶ ὁ θεὸς τοῦ ἐν τῇ ἡμετέρα ψυχῇ βελτίστου καθαρώτερόν τε καὶ λαμπρότερον τυγχάνει ὄν … εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνοπτρῳ χρῷμεθ᾽ ἂν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τῆς ψυχῆς ἀρετήν, καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὁρῷμεν καὶ γιγνώσκοιμεν ἡμὰς αὐτούς.

[215] 132d: εἰ ἡμῶν τῷ ὄμματι ὥσπερ ἀνθρώπῳ συμβουλεῦον εἶπεν· Ἰδὲ σεαυτόν, πῶς ἂν ὑπελάβομεν τί παραινεῖν; ἆρ᾽ οὐχὶ εἰς τοῦτο βλέπειν εἰς ὃ βλέπων ὁ ὀφθαλμὸς ἔμελλεν αὑτὸν ἰδεῖν; Cf. 124a: ἀλλ᾽, ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, Γνῶθι σαυτόν, ὅτι οὗτοί εἰσιν ἀντίπαλοι, ἀλλ᾽ οὐχ οὓς σὺ οἴει.

[216] 133d: ἀδύνατον γὰρ ἴσως σοι φαίνεται μὴ γιγνώσκοντα Ἀλκιβιάδην τὰ Ἀλκιβιάδου γιγνώσκειν ὅτι Ἀλκιβιάδου ἐστίν.

through which both of them are being infused into the soul of their own beloved[217]. It could with good reason be said that it was solely some kind of a prelude to what was bound to happen at the very end of the novel, where the protagonists are giving vent to their ardent desire for their love story – due to the fact that they have already been burning by being set on Eros' fire in the course of their own adventures – to be eternally impressed and inscribed in the remaining three elements, namely the sky (stars[218]), water[219] and the earth[220] as spheres, where all the daemonic power residing in Zeus, Poseidon and Gea manifests itself, something that was in their point of view fully justified by the fact that both of them had already attained such a degree of self-consciousness and self-awareness so as to be able to watch the reflection of their own figure in the finest possible mirror such as an image of a deity dwelling in the soul of their own beloved. The key question is now being raised as to the very reasons making the protagonists extol their own love story to celestial, divine heights. The matter in question is nothing else than a kind of *atopon* represented by a paradoxical combination of erotic mania and *sophrosyne*, a combination, wherein every difference between love and friendship, in keeping with the key message from the myth of the winged chariot, is being cancelled, just the way the two diametrically opposed elementary powers, such as *mania* and *logos*[221], are united into an organic whole in Plato's philosophy itself – as one of its key principles.

---

[217] 5, 10, 4: οὕτως ἐκοινούμεθα τὸ ποτήριον καὶ ἦμεν ὅλοι συμπίνοντες καὶ λίαν ἐρωτικῶς καταπίνοντες· οὕτω τὰ χείλη παραδόξως ἀνακεκράμεθα, ὅλον ἐρώτων ἐρατὸν ὀπὸν ἀμελγόμενοι καὶ ὅλους ἀλλήλους τοῖς ὄφθαλμοῖς μεθέλκοντες ἐπὶ τὰς ψυχάς.

[218] 11, 21, 1: ἀλλ', ὦ Ζεῦ, εἰ τὸ τῶν Διοσκούρων θαυμάζων τὸ φιλάδελφον ἐν οὐρανῷ τὴν μνήμην φυλάττεις ἀθάνατον, ὑπὲρ ἐκείνους ἡμῖν τὸ φιλάδελφον, ὅλον κοινωσαμένοις τὸ ζώσιμον ... καὶ Ζεὺς οὐ καταστερίσει τὰ καθ' ἡμᾶς καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ μνήμην οὐκ ἐπινεύσει χαρίσασθαι.

[219] 11, 21, 4: σὺ δ' ἀλλ', ὦ Πόσειδον, εἰ τὸν Ἴκαρον ἐλεεῖς καὶ σῴζεις τούτῳ τῇ θαλάσσῃ τὴν μνήμην ἀθάνατον, τῷ πελάγει κλῆσιν ἐξ αὐτοῦ χαριζόμενος, ἡμῖν οὐ περισώσεις τὴν μνήμην ... τὰ καθ' ἡμᾶς ἐν ὕδατι καταζωγραφῶν καὶ μέχρις ἐσχάτων τηρῶν ἀναπόνιπτα;

[220] 11, 22, 1: σὺ δ', ὦ Γῆ μῆτερ, εἰ τὴν Δάφνην φεύγουσαν ἐλεεῖς καὶ κρύπτεις καὶ σῴζεις καὶ φυτὸν ὁμώνυμον αὐτομάτως γεννᾷς εἰς μνήμην συντήρησιν ... φυτὰ δ' οὐκ ἀναδώσεις ὁμώνυμα ... ὅλον δρᾶμα τὸ καθ' ἡμᾶς τοῖς φυτοῖς καταζωγραφοῦσα.

[221] Cf. n. 167.

Now an even more important question is being posed as to what justifies us to draw such a conclusion. Nothing else than a well-hidden message at the very end of the novel, where the protagonist and at the same time narrator is recommending his own and his darling's adventures to the reading audience on the grounds that both parts of the readership, as represented by those already seized by erotic *mania*[222] as well as by those whose attitude to love is marked by continence, i. e. *sophrosyne*[223], can find in it something useful and interesting for themselves. On the basis of what has already been said about the influence of the key principles of Platonic philosophy on novel poetics, it would be quite appropriate to conclude that the point in question here are not the separate recommendations concerning the detached parts of the readership, but the author's united, undivided message conveyed to the enitre reading audience, a message making it known to all in an enigmatic way that the adventures referred to above *mania* and *sophrosyne* have been, in the best Platonic tradition, mingled up to the limit of imperceptibility, something that in itself represents the characteristics of a thoroughly young and new rhetoric, reminding us of the figures forged by the craftsman's hammer in the workshop of Socrates' mythical ancestor Daedalus[224] and leading, in accordance with the attitudes expressed in *Phaedrus*, to celestial heights and continuous rebirth of the concept itself, as well as the author and his work[225].

There is still missing just one link needed to connect more directly Socrates' personality with the children's world and child's play, so as to be possible to completely elucidate the importance of Socrates' or Plato's philosophy in the process of conceiving a scholastic exercise marked by the mixture of the serious and the laughable. What

---

[222] 11, 23, 1: ὅσον μὲν οὖν ἐν ἀνθρώποις ἐρωτικώτερον, τῶν πολλῶν ἐρωτικῶν χαρίτων ἡμᾶς ἀποδεδέξεται.

[223] *Ibid.*: καὶ ὅσον παρθενικὸν καὶ σεμνοτερόν, τῆς σωφροσύνης πάλιν ἀγάσεται· ὅσον δὲ συμπαθέστερον, ἐλεήσει τῶν δυστυχημάτων ἡμᾶς, καὶ οὕτως ἡμῖν ἔσται τὰ τῆς μνήμης ἀθάνατα.

[224] 11, 22, 4: εἰ Ζεὺς οὐ καταστερίσει τὰ καθ᾽ ἡμᾶς, εἰ Ποσειδῶν οὐ καταστηλογραφήσει τοῖς ὕδασιν, εἰ Γῆ μὴ καταφυτουργήσει τοῖς φυτοῖς καὶ τοῖς ἄνθεσιν, ἀλλ᾽ ὡς ἐν ἀμαράντοις ξύλοις καὶ λίθοις ἀδάμασιν Ἑρμοῦ γραφίδι καὶ μέλανι καὶ γλώσσῃ πῦρ πνεούσῃ ῥητορικὸν τὰ καθ᾽ ἡμᾶς στηλογραφηθήσεται.

[225] *Ibid.*: καί τις τῶν ὀψιγόνων καταρρητορεύσει ταῦτα καὶ ὡς ἀθανάτῳ στήλῃ τοῖς λόγοις ἀνδριάντα χαλκουργήσει κατάχρυσον.

we find our in Plato's early dialogues, first of all in *Laches* and *Charmides*, surpasses all our expectations, because of the fact that in the mentioned works we come across testimonies to the universal popularity and charisma enjoyed by Socrates in children's circles[226]. Socrates' speeches are characterized in *Charmides* as a real bewitchment[227] for children, while in *Laches* we encounter the statement concerning Socrates' speeches now being regarded as a very useful subject matter for the education of both children and adults[228] and therefore quite suitable for serving pedagogical purposes, all the more as Socrates himself could easily be appointed as a children's teacher[229]. In the last mentioned dialogue, the magic of Socrates' word is brought in close relation to its allusive and symbolic character, in so far as Socrates' speech about children as a rule grows into one about men[230], so that at the very end of the dialogue a great need for adults themselves to have Socrates as their own teacher was pointed out. This factual evidence leads us to *Gorgias*, a dialogue of decisive importance for the concept of a new rhetoric, with Socrates himself being therein re-

---

[226] *Lach.*, 180e: περιφέρει δέ τίς με καὶ μνήμη ἄρτι τῶνδε λεγόντων· τὰ γὰρ μειράκια τάδε πρὸς ἀλλήλους οἴκοι διαλεγόμενοι θαμὰ ἐπιμέμνηνται Σωκράτους καὶ σφόδρα ἐπαινοῦσιν; *Ch.*, 156a: καὶ τοὔνομά μου ἀκριβοῖς; - εἰ μὴ ἀδικῶ γε ἔφη· οὐ γάρ τι σοῦ ὀλίγος λόγος ἐστὶν ἐν τοῖς ἡμετέροις ἡλικιώταις, μέμνημαι δὲ ἔγωγε καὶ παῖς ὢν Κριτίᾳ τῷδε ξυνόντα σε; *Lach.*, 180c: ταῦτα μὲν οὖν καλῶς λέγεις ... ὅτι δ᾽ ἡμᾶς μὲν συμβούλους παρακαλεῖς ἐπὶ τὴν τῶν νεανίσκων παιδείαν, Σωκράτη δὲ τόνδε οὐ παρακαλεῖς, θαυμάζω πρῶτον μὲν ὄντα δημότην, ἔπειτα ἐνταῦθα ἀεὶ τὰς διατριβὰς ποιούμενον ὅπου τί ἐστι τῶν τοιούτων ὧν σὺ ζητεῖς περὶ τοὺς νέους ἢ μάθημα ἢ ἐπιτήδευμα καλόν.

[227] 176a: ἐγὼ μέντοι οὐ πάνυ σοι πείθομαι, καὶ ἐμαυτόν, ὦ Σώκρατες, πάνυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τὸ γ᾽ ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπᾴδεσθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῇς σὺ ἱκανῶς ἔχειν;

[228] 201a: ἐγὼ γάρ φημι χρῆναι ... κοινῇ πάντας ἡμᾶς ζητεῖν μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς διδάσκαλον ὡς ἄριστον, δεόμεθα γὰρ ἔπειτα καὶ τοῖς μειρακίοις, μήτε χρημάτων φειδομένους μήτε ἄλλου μηδενός.

[229] 200c: ἀλλ᾽ ὅμως συμβουλεύω σὲμὲν καὶ ἐμὲ περὶ τῆς παιδείας τῶν νεανίσκων χαίρειν ἐᾶν, Σωκράτη δὲ τουτονί, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, μὴ ἀφιέναι.

[230] 188b: ἐμοὶ μὲν οὖν οὐδὲν ἄηθες οὐδ᾽ αὖ ἀηδὲς ὑπὸ Σωκράτους βασανίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάλαι σχεδόν τι ἠπιστάμην ὅτι οὐ περὶ τῶν μειρακίων ἡμῖν ὁ λόγος ἔσοιτο Σωκράτους παρόντος, ἀλλὰ περὶ ἡμῶν αὐτῶν.

garded by Callicles as a snotty, crazy and lovely stammering child taking delight in his favorite children's plays[231], and the style of his speeches being characterized as *neanieuesthai*, i.e. *juvenile effrontery and audacity*[232], and, moreover, related to what was called *demegoria*, namely a successful talk show not exclusively judicial in character, in front of a great crowd brought together for this purpose. So, as a final result of Callicles' interpreting the style and tenor of Socrates' speeches there appeared quite a funny combination of extremely incompatible and disparate elements, such as a childish argumentation and the very effective form of political oratory, marked by youthful effrontery and audacity, which of itself could attract the teaching staff's attention in the schools of rhetoric, as far as the importance of Socrates' speeches for practicing a judicial or forensic type of oratory is concerned, although for the sake of truth it ought to be said that such an importance was resolutely denied[233] in *Greater Hippias* by the homonymous participant in the dialogue, something that, as it seems, did not lessen the power of attraction the aforementioned passage from *Gorgias* had for the theoreticians of rhetoric. As evidence can be adduced the pregnant formulation in *Hippias* bearing a recognizable feature of acid remarks, wherein Socrates' style was identified by the homonymous participant in the dialogue with *chips of speech, cut and reduced to the smallest pieces* (*knesmata kai peritmemata ton lo-*

---

[231] 485a: φιλοσοφίαν μὲ ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν· ἐπειδὰν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον τὸ χρῆμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας.

[232] 482c: ὦ Σώκρατες, δοκεῖς νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὢν καὶ νῦν ταῦτα δημηγορεῖς ταὐτὸν παθόντος Πώλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγόρει πρὸς σὲ παθεῖν. It is also noteworthy that Gregory of Nazianzus adopted *neanieuesthai* as – to use Norden's own words – a *Signatur* of his style, something that more than eloquently speaks about the influence exercised by the new rhetoric in *Gorgias* in the later epochs. Cf. E. Norden, *Kunstprosa*, cit., 567.

[233] 304b: ἀλλ᾽ ἐκεῖνο καὶ καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον, οἷόν τ᾽ εἶναι εὖ καὶ καλῶς λόγον καταστησάμενον ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐπ᾽ ἄλλῃ τινὶ ἀρχῇ ... πείσαντα οἴχεσθαι φέροντα οὐ τὰ σμικρότατα, ἀλλὰ τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων, σωτηρίαν αὑτοῦ καὶ τῶν αὑτοῦ χρημάτων ... καὶ φίλων. τούτων οὖν χρὴ ἀντέχεσθαι, χαίρειν ἐάσαντα τὰς σμικρολογίας ταύτας.

gon[234]), with just this style's typical traits such as too short members of the sentence, i. e. *kommata*, irresistibly reminding him of that. The full meaning of these words could only have been grasped, provided that the well-hidden analogy drawn between the process of *chipping off* (or *filing*) and *itching* was noticed, which just like *making muddying the discussion* more than eloquently testifies to the impression made by Socrates' speeches upon both the audience and the interlocutors in the dialogues. Of much more importance than Hippias' sharp criticism and his irreconcilable attitudes to the professors of rhetoric was the striking metaphor of speech as *a chip and an itch*, possessing in itself a force of attraction to be identified – to use Norden's celebrated term – with the *Signatur* of Socrates' style itself, which can in the best possible way explain one of the key stylistic tendencies in the Greek novel, with its dominant feature being just the short members of the sentence or, in keeping with metaphors used by Hippias himself, phrases cut up into the smallest pieces.

The metaphors themselves, as used in Makrembolitres' novel, speak more than clearly of just how consequently and systematically the novel as a genre was based on the key principles and analogies of Plato's philosophy in the schools of rhetoric. The rather conspicuous use of themetaphors of eating[235] and drinking[236] in the aforementioned exponent of the genre in the age of Komnenoi could be all too easily brought in a causal relation with Callicles' characterization of Socrates' speeches in *Gorgias*, ever revolving, in his words, around topics

---

[234] *Ibid.*: ἀλλὰ δή γ', ὦ Σώκρατες, τί οἴει ταῦτα εἶναι ξυνάπαντα; κνήσματά τοί ἐστιν καὶ περιτμήματα τῶν λόγων, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, κατὰ βραχὺ διῃρημένα.

[235] 4, 1, 3: ἐμοὶ δὲ καὶ τράπεζα καὶ τροφὴ καὶ πόσις καὶ τἆλλα ὁπόσα περὶ τὴν τράπεζαν Ὑσμίνη παρθένος; 4, 21, 4: συνεπλακόμην τῇ κόρῃ, συνερριζούμην αὐτῇ καὶ ἤθελον ὅλην καταφαγεῖν καὶ ὅλην αὐτὴν κατερεύγεσθαι; 6, 8, 2: μή σοι στόμα πατρὸς τὰς περὶ τὸ στόμα τοῦτο τοὐμὸν ὅλας ἐρωτικὰς καταδαίσηται χάριτας.

[236] 3, 4, 4: ἂν προεκροφῇ μου τοῦ ποτηρίου, ὅλην ἐκροφήσω τὴν κόρην αὐτός; 3, 5, 2: πρὸς ἐμὲ δ'ἧκεν ἡ κόρη κιρνῶσα, καὶ ὅλην αὐτὴν τοῖς ὀφθαλμοῖς μου κατέπινον, ὅλην ἐξερρόφουν; 5, 11, 4: καὶ νὴ τὸν Ἔρωτα τὴν παρθένον ἐδόκουν πίνειν αὐτήν; 5, 12, 3: ἐγὼ δὲ πάλιν ἐδόκουν ὅλην τὴν κόρην λαβεῖν καὶ ὅλην αὐτὴν ἐκροφᾶν; 7, 16, 2: ἐγὼ δὲ κόνδυ πικρίας καὶ ἀψινθίου θαλάσσας ὅλας ἐκπεπωκὼς καὶ ὅλας τοῦ στόματος ἐκκενῶν.

such as food, drinks and physicians[237]. The appearance of an analogy being in Makrembolites' novel frequently drawn between the protagonists, on the one hand, and crops, ears[238], vines[239], roses[240], the cypress[241] and the pine-tree[242], on the other, could convincingly be explained if Plato's early dialogues had been attentively, i. e. microscopically, read. The application of such a method brought to light a highly surprising result consisting in the fact that Socrates' metaphor of children as young plants, present in the introductory passage from *Euthyphro*[243] and being, as it seems, the only one of that kind in Plato's early dialogues, could have attracted the attention of the professors of rhetoric, among other things, by its content, with the serious and the

---

[237] 490d: περὶ σιτία, λέγεις, καὶ ποτὰ καὶ ἰατροὺς καὶ φλυαρίας.

[238] 5, 17, 1: μὴ πρὸ τοῦ θέρους ἐκτίλῃς τοὺς στάχυας (sc. κόρην) ... σὺ θερίσεις τὸν ἄσταχυν, ἀλλ᾽ ὅταν λευκανθῇ σοι τὸ λήιον; 6, 10, 4: μή μου πρόρριζον τὸν στάχυν (sc. κόρην) εκτιλης; 7, 4, 1: τί μὴ τὸν στάχυν θερίζω κεκυφότα πρὸς γῆν;

[239] 5, 16, 3: ὅλην ἀνεπλακόμην τὴν κόρην ὡς ἄμπελον, καὶ τοὺς ὀμφακίζοντας τῶν βοτρύων ἐκθλίβων τῷ στόματι νέκταρ ἐξερρόφουν τοῖς χείλειν; 5, 17, 1: μὴ τὴν σταφυλὴν ὀμφακίζουσαν (sc. τρυγήσῃς), μή πως ἀντὶ νέκταρος ὄξος ἐκθλίψῃς ... σὺ τρυγήσεις τὴν σταφυλήν (sc. κόρην), ἀλλ᾽ ὅταν τὸν βότρυν ἴδῃς ὑπερπερκάσαντα; 7, 4, 1: τί γοῦν μὴ τὸν βότρυν τρυγῶ πεπανθέντα καὶ ὅλον ὑπερπερκάσαντα;

[240] 5, 17, 1: μὴ τὸ ῥόδον (sc. κόρην) τρυγήσῃς πρὸ τοῦ προκύψαι τῆς κάλυκος ... σὺ τὴν ῥοδωνιὰν ἀπανθίσεις, ἀλλ᾽ ὅταν πεπανθὲν τὸ ῥόδον προκύψῃ τῆς κάλυκος; 10, 11, 4: ὅλον μου τὸ κειμήλιον ἀπεσύλησεν (sc. κήρυξ), ἐθέρισέ μου τὸν ἄσταχυν, τὸν βότρυν ἐτρύγησε καὶ τὴν ῥοδωνιὰν (sc. κόρην) ἀπηνθίσατο; 10, 12, 3: Ἔρως τὴν ὑμετέραν ῥοδωνιὰν ἀπηνθίσατο, καὶ τὰς ὑμετέρας ψυχὰς ὅλας ἐνέπρησε καθ᾽ αἱμασιάν.

[241] 5, 10, 4: μικρὸν τὴν κεφαλὴν ἐρωτικῶς ὑποκλίνασα, οἷον κυπάριττος ἀνεμουμένη μικρὸν ἐξ εὐκραοῦς ζεφύρου λεπτοῦ; 10, 11, 3: ὑψίκομός μοι κυπάριττος Ὑσμίνη μοι σύ, ἣν περὶ μέσην ἐμὴν ἐκηπευσάμην ψυχήν, λιπαίνουσα δρόσῳ παρθενικῇ.

[242] 5, 12, 2: πρὸς τὴν μητέρα φησὶ παρθενικῇ φωνῇ καὶ οἵαν ἐκ ζεφύρου πίτυς ὑπεψιθύρισεν ἄν.

[243] 2d-3a: καὶ κινδυνεύει σοφός τις εἶναι, καὶ τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν κατιδὼν ὡς διαφθείροντος τοὺς ἡλικιώτας αὐτοῦ ἔρχεται κατηγορήσων μου ὡς πρὸς μητέρα πρὸς τὴν πόλιν. καὶ φαίνεταί μοι τῶν πολιτικῶν μόνος ἄρχεσθαι ὀρθῶς· ὀρθῶς γάρ ἐστι τῶν νέων πρῶτον ἐπιμεληθῆναι ὅπως ἔσονται ὅ τι ἄριστοι, ὥσπερ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπιμεληθῆναι, μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τῶν ἄλλων καὶ δὴ καὶ Μέλητος ἴσως μὲν ἡμᾶς ἐκκαθαίρει, τοὺς τῶν νέων τὰς βλάστας διαφθείροντας.

laughable being in a wonderful way interwoven in it, something that of itself could have given rise for the metaphor referred to above to be included in an already existing system of Plato's favourite topics and analogies, suitable for further elaboration and modelling in the schools of rhetoric. To the elaboration of the concept appearing in the introductory passage from *Euthyphro*, where Socrates in a highly comical manner compares himself to an old plant, while likening his accuser, youngish Meletos, to an experienced gardener giving his whole attention to and diligently caring only for young plants by removing whatever hampers their full growth, first of all the old plants personified by Socrates himself, more than eloquently testifies the fact that two closely interrelated key concepts in Makrembolites' novel originated from the above-mentioned analogy, namely the metaphors of children as young plants and their parents as diligent and devoted gardeners[244]. The rather telling names of the protagonists as well as their parents in Eugenianos' novel, namely Krystale, Phrator, Drosilla, Myrtion and Hedypnoe[245], speak more than anything else of this concept's magical attraction, with the maidenly freshness of ice (Krystale), the virginal freshness and pureness of dew (Drosilla) as well as the intoxicating and inspiring smells of myrtle (Myrtion), flowers and roses (Hedypnoe) emanating from them and streaming down to us. The last, but not the least worthy of mentioning, is, as it seems, the name of the protagonist's father, Phrator, clearly indicating his own belonging, as well as that of his circle, to the cult community, which on the basis of what has already been said can only be understood as a Platonic-Pythagorean one.

Moreover, the names of the protagonists and their parents in Makrembolites' work were no less yielding in our attempt to grasp the novel's key message, with the parents' names Themisteus, Dianteia, Sosthenes and Pantheia[246] pointing to the mentioned characters'

---

[244] 10, 10, 4: ἡ μὲν γὰρ δὴ μήτηρ ἐμή ... ἐβόα περιπαθῶς, οἷον κορυβαντιῶσα τοῖς θρήνοις καὶ καταβεβακχευμένη τοῖς δάκρυσιν ... λειμών μοι παῖς εὐανθής, καὶ φυτηκόμος ἐγώ· ἀλλ᾽ ὅλον αὐτὸν σὺν αὐτοῖς φυτοῖς, σὺν αὐτοῖς ἄνθεσιν ἀπεσυλήθην ἐλεεινῶς.

[245] 7, 133-135: εὖ δ᾽ ἴσθι· πατρίς ἐστιν ἡμῶν ἡ Φθία· / μήτηρ ἐμοὶ μὲν Κρυστάλη, πατὴρ Φράτωρ, / τῇ δὲ Δροσίλλᾳ Μυρτίων, Ἡδυπνόη.

[246] The name variant Pantheia (Πάνθεια), present in Hercher's text edition lacking apparatus criticus (*Erotici scriptores Graeci* II 287-434, *Bibliotheca Teubneriana*, Lipsiae, 1859), is to be preferred to another one, namely Panthia (Πανθία)

noble aspiration for transferring from heaven (Hyperuranion) to earth a divine order of things, represented by a perfect realm of forms and characterized – in keeping with the vision appearing into prominence in Socrates' great speech in *Phaedrus* – by beauty, justice (Themisteus), divining mania (Dianteia[247]), piety (Pantheia) and harmony, so as to be themselves in a position to keep their powers of body and mind (Sosthenes, Kratisthenes) safe from any harm and damage, an aspiration which, after all, had always been so much near the heart of both Pythagoras and the greatest philosopher of the West. The novel's ultimate message is conveyed to us by the protagonists' names, Hysmine and Hysminias, with both of them containing a well-hidden allusion to an unremitting struggle undertaken with the aim to realize in this earthly life and this world the key ideals of Plato's philosophy and theory of state, otherwise decisively based on the philosophical conception of the entire realm of love. However evident at first sight it may seem that we have exaggerated by establishing a close relationship between the Greek novel and Plato's philosophy of state, the appearance is certainly deceptive. Not anywhere else but in *Alcibiades* itself Socrates', i. e. Plato's philosophy of state, is being characterized as the most suitable means of achieving political ideals[248] as well as

appearing in Marcovich's critical edition of the novel (Eustathius Macrembolites, *De Hysmines et Hysminiae libri XI*, *Bibliotheca Teubneriana*, Lipsiae, 2001), in so far as the former conveys in a more impressive way the novel's key message to the reading audience. For the sake of truth, it should also be said that the rejected name variant Panthia, being itself, as it seems, a well-hidden allusion to the heroine's name in Xenophon's novel *Ephesiaka,* namely Anthia (Ἀνθία), also fits in very well with the general meaning of the work, with the name's basic significance making us breathe in an entire tide of fragrancies emanating from trees and plants in their full, gorgeous blossom.

[247] On the basis of the rare genitive form *Zantos* (Ζαντός – Choerob., *Scholia in Theodosii canones*, ed. A. Hilgard, in *Grammatici Graeci* 4, Teubner, Lipsiae 1889), which should be identical with the supposed form **Diantos*, the name of the protagonist's mother could be brought into connection with Zeus as a supreme deity (Ζεύς, *gen*. Διός) as well as with the cosmic order he represents. Cf. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino, 2013³, s. v. *Zeus*.

[248] 105d: ὦ φίλε παῖ Κλεινίου καὶ Δεινομάχης, τούτων γάρ σοι ἁ π ά ν τ ω ν τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον· τοσαύτην ἐγὼ δύναμην οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ … ὥσπερ γὰρ σὺ ἐλπίδας ἔχεις ἐν τῇ πόλει ἐνδείξασθαι ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιος εἶ … ο ὕ τ ω κ ἀ γ ὼ π α ρ ὰ σ ο ὶ ἐ λ π ί ζ ω μ έ γ ι σ τ ο ν δ υ ν ή σ ε σ θ α ι, ἐνδειξάμενος ὅτι παντὸς ἄξιός εἰμί σοι, καὶ οὔτε ἐπίτροπος οὔτε συγγενὴς ο ὔ τ ᾽ ἄ λ λ ο ς ο ὐ δ ε ὶ ς ἱ κ α -

preserving identity and self-consciousness in a barbaric surrounding such as an all-mighty Persian empire[249], with just this message gaining in importance several centuries later, when the Greek element under the sway of Rome found itself in a still greater barbaric surrounding, something that may have given rise to an ever greater need for a specific political testament formulated in *Alcibiades* to be finally actualized and realized in the novel as a genre.

On the basis of what has been said so far, it can be inferred that the key role in executing this testament was assigned to rhetoric itself, in so far as it was, in keeping with the key attitudes taken in *Phaedrus*, brought in the closest possible connection to the world of gods and cosmic forces, something which, as we have already seen, Demosthenes' oratory itself was identified with. Physical forces themselves, such as gigantic waves and blasts of the violent, stormy wind on high seas, speak, in the best Platonic tradition of expressing oneself in an indirect, intermediary way, rather eloquently of the cosmic might of rhetoric, as was, among other things, also the case in the already mentioned passage from Makrembolites' novel, with the heroine's tears emulating a high tide and her voice competing with the roaring of a stormy wind, something that, along with the extensive use of water symbolism in the work referred to above, helps us in the best possible way to understand what a conceptual type of *atopon* really looks like.

νὸς παραδοῦναι τὴν δύναμιν ἧς ἐπιθυμεῖς πλὴν ἐμοῦ, μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι.

[249] 123c-124b: ὥστ᾽ οἶμαι ἐγώ, εἴ τις εἴποι τῇ βασιλέως μητρί, Ξέρξου δὲγυναικί ... ὅτι· ἐν νῷ ἔχει σοῦ τῷ ὑεῖ ἀντιτάττεσθαι ὁ Δεινομάχης ὑός, ᾗ ἐστὶ κόσμος ἄξιος μνῶν πεντήκοντα ... θαυάσαι ἂν ὅτῳ ποτὲ πιστεύων ἐν νῷ ἔχει οὗτος ὁ ᾽Αλκιβιάδης τῷ ᾽Αρταξέρξῃ διαγωνίζεσθαι, καὶ οἶμαι ἂν αὐτὴν εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἔσθ᾽ ὅτῳ ἄλλῳ πιστεύων οὗτος ὁ ἀνὴρ ἐπιχειρεῖ πλὴν ἐπιμελείᾳ τε καὶ σοφίᾳ· ταῦτα γὰρ μόνα ἄξια λόγου ἐν ΄Ελλησιν ... πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν, ὅτι οὗτοί εἰσιν ἀντίπαλοι, ἀλλ᾽ οὐχ οὓς σὺ οἴει· ὧν ἄλλῳ μὲν οὐδ᾽ ἂν ἑνὶ περιγενοίμεθα, εἰ μή περ ἐπιμελείᾳ τε ἂν καὶ τέχνῃ.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 473-501

IMPERIUM CREANDIQUE IUS PRINCIPIS. MECANISMELE DOBÂNDIRII PUTERII IMPERIALE ÎN TIMPUL CRIZEI ÎN IZVOARELE LITERARE LATINE DIN SECOLELE IV-V (I)

Nelu ZUGRAVU*
(Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi)

Keywords: imperium creandique ius principis*, imperial succesion, the crise of the Roman Empire, Maximinus Thrax, Latin literary sources*.

Abstract: **Imperium creandique ius principis. *The mechanisms for acquisition of imperial power in the times of the crisi in the Latin literary sources of the IVth – Vth centuries (I)***. *The following article covers the "constitutional mechanisms of succession" specific to the era of the "soldier-emperors" as they are reflected in the Latin literary sources from the IVth - Vth centuries, specifically the factors involved in the ascension and confirmation of the imperial power, the used formulas in order to describe this process, the terminology of the supreme power and of its owners. The case of Maximinus Thrax is analyzed in this first part. Even though the sources highlight the determining role played by the military capabilities, both in the "factual plan", as well as in the "legal" one, of his acquisition of the imperial power in 235, they do define the very act through juridical formulas that emphasize his "constitutionality", and his placement within the boundaries of accepted normativity. The explanation resides in the fact that their authors referred to* ius ordinarium*, specific to Late Antiquity, when the Senate lost "the power and right to elect the emperor", as the "constitutional" principle of assuming supreme power and the legitimacy of election was* consensus militum*; this means that the terminology which once indicated quite rigorously the responsibility of each of the two constitutional and traditional factors involved in the transmission of power – acclamation by the army, ratification by the Senate – was being applied at that moment only to the military institution, which accumulated both prerogatives. Only the work* Liber de Caesaribus *by Aurelius Victor makes any reference at all to the senatorial confirmation – the political-legal act that occurred afterwards in a complementary manner to the election of the prince, and thus, for the imperial power takeover. Also, in this writing, the following transpire without a doubt: the pro-senatorial attitude, the monarchical legitimacy and the disapproval of usurpation. Furthermore, in a sec-*

* z_nelu@hotmail.com ; nelu@uaic.ro.

tion dependent on Herodian's History*, which is hostile to Maximinus, from* Epitome de Caesaribus*, expressions can be found that accentuate the abuse committed with the support of the soldiers, in the takeover of the Principality by Maximinus. His quasi-exclusive appellation as* imperator *also depicts him as the possessor of an authoritarian power, of military origin. Likewise, the characterization such as* tyrannus *emphasizes the abusive behavior of the sovereign. The titles of* Augustus *and* princeps *are only rarely attributed to him in* Historia Augusta*, but mainly in order to rather depict the antithesis between Maximinus, an emperor who ruled in a soldierly fashion, and an* Augustus *or a senatorial* princeps*, who knows how to make himself respected. The vocabulary of the supreme power (*imperium*,* potentia*,* tyrannis*,* regnum*) also emphasizes the personal content, the subjective, individualistic, authoritarian, military characteristics of power. The Latin sources from the IVth - Vth centuries remind us of another important aspect connected to the acquisition, the conveyance and ideological justification for the legitimacy of imperial power – the creation of a dynasty. Maximinus associated to the throne with his son Iulius Maximus, in his position as* Caesar*. As an act of public law, the association was, according to the late authors, an act of will exclusive to the emperor, the owner of the supreme power, an aspect which can pe placed within the boundaries of Roman republican juridical tradition, when a magistrate invested with* imperium *"created" another magistrate, as well as within the imperial ones, when the acting prince elected his presumed heir; the legality of the designation is well drawn with the help of the verbs* facere*,* appellare*,* defere*.*

Finally, about the elimination of Maximinus in 238, the sources the IVth - Vth centuries indicate that, from a juridical and institutional point of view, the primate and the decisive role was given to the Senate, who had legitimized itself as the sole political body entitled to decide and pronounce itself over the future prince.

Cuvinte-cheie: imperium creandique ius principis, *succesiunea imperială, criza Imperiului roman, Maximinus Thrax, izvoare literare latine.*

Rezumat: *Articolul abordează „mecanismele constituţionale ale succesiunii" specifice epocii „împăraţilor-soldaţi" reflectate în izvoarele latineşti din secolele IV-V, mai exact factorii implicaţi în ascensiunea şi confirmarea puterii imperiale, formulele utilizate pentru a descrie acest proces, terminologia puterii supreme şi a deţinătorilor ei. În această prima parte este analizat cazul lui Maximinus Thrax. Deşi sursele subliniază rolul determinant jucat de factorul militar atât în „planul factual", cât şi în cel „juridic" al dobândirii puterii imperiale de către acesta în 235, ele definesc actul propriu-zis prin formule juridice care evidenţiază „constituţionalitatea" lui, plasarea acestuia în limitele normativităţii acceptate. Explicaţia stă în faptul că autorii lor s-au raportat la* ordinarium ius *(Amm.) specific Antichităţii târzii, când senatul pierduse „puterea şi dreptul de a-l alege pe împărat (*imperium creandique ius principis*)" (Aur. Vict.), principiul „constituţional" al asumării puterii supreme şi legitimităţii elecţiunii fiind* consensus militum*; aceasta înseamnă că terminologia care altădată indica relativ riguros responsabilitatea fiecăruia dintre cei doi factori constituţionali tradiţionali implicaţi în transmiterea puterii – aclamarea de către armată, ratificarea de către senat – se*

aplica acum doar instituţiei militare, care cumula ambele pregogative. Doar Liber de Caesaribus *a lui Aurelius Victor face aluzie la confirmarea senatorială – actul politico-juridic succesiv şi complementar alegerii principelui şi, deci, al preluării puterii imperiale. Tot în această scriere, din care transpar fără echivoc atitudinea prosenatorială, legitimismul monarhic şi dezaprobarea uzurpării, şi într-o secţiune dependentă de* Istoria *lui Herodian, ostilă lui Maximinus, din* Epitome de Caesaribus*, se întâlnesc expresii care accentuează abuzul săvârşit cu sprijinul soldaţilor în preluarea principatului de către Maximinus. Denumirea cvasi-exclusivă a acestuia ca* imperator *îl arată, de asemenea, ca pe posesorul unei puteri autoritare, de origine militară. La fel, caracterizarea ca* tyrannus *subliniază comportamentul abuziv al suveranului. Titlurile de* Augustus *şi* princeps *nu-i sunt atribuite decât foarte rar în* Historia Augusta*, dar cu scopul de a sublinia mai degrabă antiteza dintre Maximinus, un împărat care conducea într-o manieră cazonă, şi un* Augustus *sau* princeps *senatorial, care ştie să se facă respectat. Vocabularul puterii supreme (*imperium*,* potentia*,* tyrranis*,* regnum*) evidenţiază, de asemenea, conţinutul personal caracterul subiectiv, individualist, autoritar, militar, al puterii. Izvoarele latineşti din secolele IV-V amintesc un alt aspect important legat de dobândirea, transmiterea şi justificarea ideologică a legitimităţii puterii imperiale – crearea unei dinastii. Maximinus l-a asociat la tron în 236 pe fiul său Iulius Maximus în calitate de Caesar. Ca act de drept public, asocierea a fost, după autorii târzii, un act de voinţă exclusiv al împăratului, deţinătorul puterii supreme, aspect care se înscria atât în limitele tradiţiei juridice romane republicane, când un magistrat investit cu* imperium *„crea" un alt magistrat, cât şi ale celei imperiale, când principele în funcţie alegea prezumtivul moştenitor; legalitatea desemnării este subliniată cu ajutorul verbelor* facere*,* appellare*,* defere*. În sfârşit, despre eliminarea lui Maximinus în 238, izvoarele din secolele IV-V arată că, din punct de vedere juridic şi instituţional, primatul şi rolul decisiv au revenit senatului, care s-a legitimat ca singurul corp politic îndrituit să se pronunţe şi să decidă asupra viitorului principe.*

Criza secolului al III-lea, respectiv intervalul cuprins, în linii generale, între 235, anul asasinării lui Severus Alexander, şi 284, anul urcării pe tron a lui Diocleţian, cunoaşte o bibliografie impresionantă[1],

[1] Observaţii relativ recente asupra acestui fenomen în istoriografia contemporană în Yolanda Peña Cervantes, *La «crisis» del siglo III en la historiografía española*, *ETP(hist)*, 13, 2000, 469-492; Laura Mecella, *L'età dei* Soldatenkaiser *nella storiografia recente*, *MediterrAnt*, XI/1-2, 2008, 657-671; Thomas Gerhardt, *Forschung*, în Klaus-Peter Johne, Udo Hartmann, Thomas Gerhardt (Hrsg.), *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, I, Berlin, 2008, 125-157; Udo Hartmann, *Die Geschichtsschreibung*, în *ibidem*, II, 893-916; Karen Haegemans, *Imperial Authority and Dissent. The Roman Empire in AD 235-238*, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2010, XIV-LXIII, 1-13; Moisés Antiqueira, *Era uma vez a crise do Império romano no século III. Percursos de um recente itinerário historiográfico*, *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 9, 2015, 152-168 (www.dialogosmediterranicos.com.br); David Ji-

din care nu lipsesc lucrări ce pun sub semnul îndoielii – teoretic (în loc de „criză”, termen considerat prea modern, se propun „transformare”, „transformare accelerată”, „dezastre izolate”, „evoluţie continuă”) şi istoric – fenomenul însuşi[2]. Un loc aparte îl ocupă contribuţiile dedicate analizei surselor literare[3]. Din acest punct de vedere, e

ménez López, *Crisis del siglo III. Un impero dividido*. Trabajo final de grado en Historia. Especialidad Historia antigua, Universidad Compluense de Madrid, 2017, 4-7 (https://www.academia.edu/34281210/).

[2] Karl Strobel, *Das Imperium Romanum in «3 Jahrhundert». Modell einer historischen Krise?*, Stuttgart, 1990; Jean-Michel Carrié, *La crise du IIIe siècle*, *CCGG*, 10, 1999, 255-260; Christian Witschel, *Krise-Rezession-Stagnation? Der Westen des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt am Main, Marthe Clauss, 1999; idem, *Re-evaluating the Roman West in the 3rd Century A. D.*, *JRA*, 17, 2004, 251-281; Wolf Liebeschuetz, *Was there a crisis of the third century?*, în *Crises and the Roman Empire. Proceeding of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, edited by Olivier Hekster, Gerda de Kleijen, Daniëlle Slootjes, London-Boston, Brill, 2007, 11-20; Karen Haegemans, *op. cit.*, 4, 235-250 (p. 250: „The crisis of the third century was definitely under way. Most of the tensions that were about to cause the collapse of the Roman principate and the rise of the dominate had been latently growing since the end of the second century... Maximinus Thrax'reign... should not be considered the beginning of the crisis, then. It was only a stage in a steady evolution”); Yann Le Bohec, *Crise ou pas crise? La Lyonnaise, du IIIe au Ve siècle: méthodologie de la crise*, în Hispania et Gallia*: dos provincias del occidente romano*, Lluís Ponce Pujol (ed.), Barcelona, 2010, 165-175; Gonzalo Bravo Castañda, *¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate*, *SHHA*, 30, 2012, 115-140; idem, *¿Crisis del Imperio Romano? Desmontando un tópico historiográfico*, *Vinculos de Historia*, 2, 2013, 13-26; Moisés Antiqueira, *op. cit.*; Michael Sommer, *‚A vast scene of confusion' – Die Krise des 3. Jahrhunderts in der Forschung*, în *Das Recht der „Soldatenkaiser”. Rechtliche Stabilität in Zeiten politischen Umbruchs?*, herausgegeben von Ulrike Babusiaux und Anne Kolb, Berlin-München-Boston, 2015, 15-30; David Jiménez López, *op. cit.*, 6-7.

[3] Géza Alföldy, *Die krise des Römischen Reiches. Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge*, Stuttgart, 1989; Karl Strobel, *op. cit.*; Michael Peachin, *Roman Imperial Titulature and Chronology, A. D. 235 – 284*, Amsterdam, 1990, 21-24; Udo Hartmann, *Die literarischen Quellen*, în Klaus-Peter Johne, Udo Hartmann, Thomas Gerhardt (Hrsg.), *op. cit.*, 19-44; Jason Moralee, *Maximinus Thrax and the Politics of Race in Late Antiquity*, *G&R*, 55/1, 2008, 55-82; Karen Haegemans, *op. cit.*, XIII-XIV, 13-27; Gialuca Soricelli, *I fattori di crisi*, în R. Biundo, M. De Nardis, G. di Gennaro, G. D. Merola, G. Soricelli, A. Storchi Marino, *Storia romana, Antologia delle fonti*, a cura di Elio Lo Cascio, II edizione, Milano, 2011, 275-282; Bernd Manuwald, *Das Gallische Sonderreich in literarischen Quellen*, în *Die Krise des 3. Jahrhunderts n. Chr. und das Gallische Sonderreich. Akten des Interdisciplinären Kolloquiums Xanten 26. bis 28. Februar 2009*, herausgegeben von Thomas Fischer, Wiesbaden, 2012, 13-27; Klaus

binecunoscut faptul că scrierile istorice contemporane crizei ajunse până la noi sunt cele de limbă greacă: Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία a lui Dio Cassius (cca. 155-cca. 235), pentru preliminariile acesteia[4]; Ἡ μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορία a lui Herodian (cca. 177/190-cca. 250/260), care nara cursul istorei monarhiei imperiale între 180-238[5]; Χρονικη Ἱστορία şi Σκυθικά ale lui Publius Herennius Dexippus din Athena (cca. 200/205-275), prima relatând evenimentele dintre 238 (urcarea pe tron a lui Gordian III) şi 270 (proclamarea ca împărat a lui Aurelian), cea de-a doua tratând luptele din Balcani şi Asia Mică purtate cu germanicii de la nordul Dunării începând din 238 până la triumful lui

---

Altmayer, *Die Herrschaft des Carus, Carinus und Numerianus als Vorläufer der Tetrarchie*, Stuttgart, 2014, 27-55; David Jiménez López, *op. cit.*, 3-4; Lukas de Blois, *Image and Reality of Roman Imperial Power in the Third Century AD. The Impact of War*, London and New York, 2019, 13-17. Vezi şi *infra*.

[4] Walter Ameling, *Griechische Intellektuelle und das Imperium Romanum: das Beispiel Cassius Dio*, în *ANRW*, II/34.3, Berlin-New York, 1997, 2472-2496, în special 2487-2490; L. De Blois, *Emperor and Empire in the Works of Greek-speaking Authors of the Third Century A D*, în *ANRW*, II/34.4, Berlin-New York, 1998, 3405-3415; idem, *Image and Reality*..., 13; Michel Molin, *Mots, images et situations de crise dans le dernière décade de Dion Cassius d'après les* Epitomai *de Xiphilin*, în Marie-Henriette Quet (dir.), *La « Crise » de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin. Mutations, continuités, ruptures*, avec un préface d'Andrea Giardina et des conclusions de Michel Christol, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, 435-454; Olivier Hekster, *Rome and Its Empire, AD 193-284*, Edinburgh, 2008, 89-94; Alessandro Galimberti, *Cassio Dione storico di se stesso e della crisi*, în Cassio Dione, *Storia Romana*, IX (*Libri LXXIII-LXXXV*), introduzione di Alessandro Galimberi, traduzione di Alessandro Stroppa, testo greco a fronte, Milano, 2018, 5-12; Andrew G. Scott, *Emperors and Usurpers. An Historical Commentary on Cassius Dio's* Roman History *Books 79(78)-80(80) (A.D. 217-229)*, New York, Oxford University Press, 2018.

[5] Géza Alföldy, *op. cit.*, 273-293 (*Zeitgeschichte und Krisenempfindung bei Herodian*); Gabriele Marasco, *Erodiano e la crisi dell'impero*, în *ANRW*, II/34.4, Berlin-New York, 1998, 2837-2927; L. De Blois, *op. cit.*, în *ANRW*, II/34.4, 3415-3423; idem, *Image and Reality*..., 13-14; Olivier Hekster, *op. cit.*, 94-97; Udo Hartmann, *op. cit.*, 30; idem, *op. cit.*, în *Die Zeit der Soldatenkaiser*..., II, 894-898; Jason Moralee, *op. cit.*; Karen Haegemans, *op. cit.*, 13-16; Umberto Livadiotti, *Erodiano (7,2,1-8), le* megístai eikones *di Massimino e la guerra germanica del 235*, în *Thiasos*, 4, 2015, 109-122; Michael A. Speidel, *Maximimus and the Thracians. Herodian on the Coup of 235, and Ethnic Networks in the Roman Army of the Third Century CE*, în Victor Cojocaru, Alexander Rubel, Diana Stah, Thibaut Castelli (eds.), *Mobility in Research on the Black Sea Region*, Cluj-Napoca, 2016, 339-365; Alessandro Galimberti (a cura di), *Erodiano tra crisi e trasformazione*, Milano, 2017.

Aurelianus din 274[6]; fragmente din operele lui Asinius Quadratus, Nikostratos din Trapezunt, Philostratos din Athena, Eusebius din Nantes ş.a.[7]. Lor li se adaugă alte surse, precum discursul Εἰς βασιλέα aparţinând unui anonim din vremea, cel mai probabil, a lui Filip Arabul (244-249) ([Arist.], *Or*. 35K)[8] sau, după unele opinii, din cea a lui

---

[6] L. De Blois, *op. cit.*, în *ANRW*, II/34.4, 3431-3432; idem, *Image and Reality…*, 14; A. Baldini, *op. cit.*, 43-51; Gunther Martin, *Dexipp von Athen*, Edition, Übersetzung und begleitente Studien, Tübingen, 2006; idem, *Die Struktur von Dexipps* Skythica *und die* Historia Augusta, în *HAC*, XIII, Hrsgg. Bruno Bleckmann and Hartwin Brandt, Bari, 2017, 97-114; Udo Hartmann, *op. cit.*, 24-25; idem, Olivier Hekster, *op. cit.*, 114-116; Karen Haegemans, *op. cit.*, 18-19; Dexippo di Atene, *Testimonianze e Frammenti*, a cura di Laura Mecella, Tivoli, 2013; Caillan Davenport, Christopher Mallan, *Dexippus' letter of Decius: context and interpretation*, *MH*, 70/1, 2013, 57-73; Gunther Martin and Jana Grusková, *"Scythica Vindobonensia" by Dexippus (?): New Fragments on Decius' Gothic Wars*, *GRBS*, 54, 2014, 728-754; iidem, *„Dexippus Vindobonensis" (?). Ein neues Handschriftenfragment zum sog. Herulereinfall der Jahre 267/268*, *Wiener Studien*, 127, 2014, 101-120; Christopher Mallan and Caillan Davenport, *Dexippus and the Gothic Invasions: Interpreting the new Vienna fragment (*Codex Vindebonensis Hist. gr. *77, ff. 192^{v}-193^{r})*, *JRS*, 105, 2015, 203-226; Ioan Piso, *Bemerkungen zu Dexippos Vindobonensis (I)*, *GF*, 18, 2015, 199-215 (http://gfa.gbv.de/dr,gfa,018,2015,a,09.pdf); Anthony Hostein, *Note sur les dariques de Cniva (*Dexippus Vindobonensis*) et autres curiosités «barbares»*, *RN*, 2017, 37-64; Robert Rollinger, Jack W. G. Schropp, Exercitus Romanus ad Thermopylas*? Zu f. 194^{r} Z. 1-16 im neuen Dexipp*, în Emas non quod opus est, sed quod necesse est. *Beiträge zur Wirtschafts-, Sozial-, Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte der Antike. Festschrift für Hans-Joachim Drexhage zum 70. Geburtstag*, Herausgegeben von Kai Ruffing und Kerstin Droß-Krüpe, Wiesbaden, 2018, 429-438; David Potter, *Decius and Valerian*, în *Imagining Emperor in the Later Roman Empire*, edited by Diederik W. P. Burgersdijk and Alan J. Ross, Leiden-Boston, 2018, 23-27; Christopher P. Jones, *Further Fragments of Dexippus (2)* (*cf.* https://www.academia.edu); *Empire in Crisis: Gothic Invasions and Roman Historiography. Beiträge einer internationalen Tagung zu den Wiener Dexipp-Fragmenten (Dexippus Vindobonensis). Wien, 3.-6. Mai 2017*, herausgegeben von Fritz Mitthof, Gunther Martin, Jana Grusková, Wien, 2020 (*Tyche Supplementband* 12).

[7] Giuseppe Zecchini, *Asinio Quadrato storico di Filippo l'Arabo*, în *ANRW*, II/34.4, Berlin-New York, 1998, 2999-3021; idem, *Qualche ulteriore riflessione su Eusebio di Nantes e sull'EKG*, în *HAC*, II, a cura di Giorgio Bonamente, François Paschoud, Bari, 1999, 341-355; *Historiker der Reichskrise des 3. Jahrhunders*, Ediert, übersetzt und kommentiert von Bruno Bleckmann und Jonathan Gross, Paderborn, 2016; Pasqua De Cicco, *L'historien Eusèbe de Nantes (?): nouvelles perspectives*, *RET*, 3, 2013-2014, 211-242; idem, *L'historien Eusèbe de Nantes (?): édition de fragments*, *RET. Supplément*, 5, 2017-2018 (2018), 97-129.

[8] Pilar Pavón Torrejón, *El Εἰς βασιλέα: un* speculum principis *del siglo III*, *Habis*, 28, 1997, 193-205; L. De Blois, *op. cit.*, în *ANRW*, II/34.4, 3428-3431; Chris-

Gallienus (începutul anilor 260)[9], *Epistula canonica* (Ἐπιστολὴ κανονική) a episcopului Grigorie *Thaumaturgos* (cca. 213-270)[10], unele cărţi redactate între finele secolului al II-lea şi ultimele decenii ale celui de-al III-lea din culegerea de *Oracula Sibyllina* (οἱ Σιβηλλιακοὶ χρησμοί), în special a XIII-a, datând între 238 şi înainte de 268, şi prima parte din cea de-a XIV-a[11], ca şi opere ale unor autori mai târzii – respectiv din perioada romano-bizantină (sec. IV-VII) (*Historia ecclesiastica* a lui Eusebius de Caesarea; *Historia nea* a lui Zosimos; *Historia* lui Petrus Patricius; *Leoquelle*; *Chronographia* lui Iohannes Malalas; *Historia chronike* a lui Ioannes Antiochenus) şi bizantină târzie (sec. XI-XIII) (*Ekloge chronographias* a lui Geogios Syncellus; *Chronographia* lui Leo Grammaticus; *Chronographia* lui Georgios Cedrenus; *Epitome Historion* a lui Iohannes Zonaras)[12].

În schimb, din punct de vedere al izvoarelor latineşti, epoca respectivă cunoaşte un adevărat „naufrage documentaire", pentru a folo-

---

tian Körner, *Die Rede Εἰς βασιλέα des Pseudo-Aelius Aristides*, *MH*, 59/4, 2002, 211-228; Udo Hartmann, *op. cit.*, 20-21; Paola Casella, *Echi di storia greca nell'*Εἰς βασιλέα *dello Pseudo-Aristide (*or. *35)*, în Laurent Pernot, Giancarlo Abbamonte, Mario Lamanga, Maria Consiglio Alvino (éds.), *Aelius Aristides écrivain*, Turnhout, 2016, 263-281.

[9] Christopher Mallan, *Reconsidering a Gallienic Date for the Εἰς βασιλέα ([Arist.] Or. 35K)* (https://www.academia.edu/32966597).

[10] L. De Blois, *op. cit.*, *ANRW*, II/34.4, 3437; Udo Hartmann, *op. cit.*, 29-30.

[11] David S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford-New York, 1990; idem, *op. cit.*, în *Imagining Emperors...*, 23-27; Karl Strobel, *op. cit.*, care consideră că *Oracula Sybillina* au fost compuse în mediul alexandrin între 250 şi 275 şi respinge interpretările lui Potter; Udo Hartmann, *op. cit.*, 38-39; Olivier Hekster, *op. cit.*, 110-112; Jean-Michel Roessli, *Les Oracles Sibyllins*, în Bernard Pouderon et Enrico Norelli (sous la direction), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, II, *De Paul de Tarse à Irinée de Lyon*, Paris, 2016, 511-534; Lukas de Blois, *Image and Reality...*, 14-15.

[12] L. De Blois, *op. cit.*, în *ANRW*, II/34.4, 3391-3443; idem, *Image and Reality...*, 16-17; Bruno Bleckmann, *Die Reichskrise des III. Jahrunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras*, München, 1992; U. Hartmann, *op. cit.*, în *Die Soldatenkaiser...*, I, 22-23, 40; Olivier Hekster, *op. cit.*, 108-109, 130; Karen Haegemans, *op. cit.*, 20-21; Laura Mecella, *Malalas und die Quellen für die Zeit der Soldatenkaiser*, Sonderdruck aus: Laura Carrara, Mischa Meier, Christine Radtki-Jansen (Hg.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas. Quellenfragen*, Stuttgart, 2017, 73-98; idem, *La ΙΣΤΟΡΙΑ di Pietro Patrizio e il sacco di Antiochia del 235 d.C. Conflitti sociali in città sotto assedio nel III secolo d.C.*, *MediterrAnt*, XXI/1-2, 2018, 577-600.

si o expresie a lui Antony Hostein[13]. Cea mai preţioasă sursă literară este epistolarul episcopului Cyprian de Cartagina[14]. Abia în veacul al IV-lea, o dată cu revirimentul literaturii latine, apar informaţii mai ample sau mai reduse despre suveranii şi evenimentele intervalului 235-284 în discursurile din colecţia *Panegirici latini*[15], în *De mortibus persecutorum* a lui Lactantius (al doilea deceniu al secolului al IV-lea)[16], în *breviaria* ale lui Sextus Aurelius Victor (*Liber de Caesaribus*) (cca 358-360/1), Flavius Eutropius (*Breviarium ab urbe condita*) (între 369 şi 370), Rufius Festus (*Breviarium rerum gestarum populi Romani*) (între 369/70 şi 372) şi Pseudo-Aurelius Victor (*Epitome de Caesaribus*) (între 395 şi 401/2)[17], în cărţile păstrate din *Res*

---

[13] Antony Hostein, *AnTard*, 17, 2009, 402.

[14] Géza Alföldy, *op. cit.*, 479-501 (*Die Heilige Cyprian und die Krise des Römischen Reiches*); Michel Christol, *Cyprien de Carthage et la crise de l'Empire romain*, în Marie-Henriette Quet (dir.), *op. cit.*, 455-480; Udo Hartmann, *op. cit.*, 24; Kyle Harper, *Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c. 249-270 described by Cyprian*, *JRA*, 28, 2015, 223-260; Olivier Hekster, *op. cit.*, 130-135; Lukas de Blois, *Image and Reality...*, 16.

[15] *Pan.*, II [10], 4, 2 (a. 289); III [11], 5, 3; 15, 3; 16, 2 (a. 291); IV [8], 10, 1-3; 18, 3 (a. 297); V [9], 4, 1; 17, 3 (a. 298); VII [6], 2, 2 (a. 310); VIII [5], 2, 5; 4, 2-3 (a. 312); IX [12], 8, 1 (a. 313); Udo Hartmann, *op. cit.*, 39-40; Lukas de Blois, *Image and Reality...*, 15.

[16] Lact., *Mort.*, IV-VI, 1-2; L. De Blois, *op. cit.*, 3440; Udo Hartmann, *op. cit.*, 33-34; Olivier Hekster, *op. cit.*, 114; Jürgen K. Zangenberg, Scelerum inventor et malorum machinator. *Diocletian and the Tetrarchy in Lactantius,* De mortibus persecutorum, în *Imagining Emperors...*, 39-62.

[17] Aur. Vict., *Caes.*, 24, 9-39, 15; Eutr., IX, 1-20, 2; Fest., 8, 2; 22, 2-24, 2; Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXV-XXXVIII. Din istoriografie, vezi Udo Hartmann, *op. cit.*, 26-27, şi următoarele contribuţii care, în general, au ca punct de plecare informaţiile din *breviaria*, pe care le corelează cu date din alte categorii de surse: Leandro Polverini, *La crisi della repubblica e la crisi del principato: saggio comparativo*, în *Fondements et crises du pouvoir*, textes réunis par Sylvie Franchet d'Espèrey, Valérie Fromentin, Sophie Gotteland et Jean-Michel Roddaz, Bordeaux, 2003, 441-449, în special 446-447; Pierre Cosme, *À propos de l'Édit de Gallien*, în Olivier Hekster, Gerda de Kleijn, Daniëlle Slootjes (eds.), *Crisis and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, London-Boston, 2007, 97-109 (p. 98, trimitere la Aur. Vict., *Caes*, 33, 33-34); Olivier Hekster, *op. cit.*, 98-101 (Aurelius Victor), 101-107 (Eutropius), 107-108 (Festus); Karen Haegemans, *op. cit.*, 19-20; Moisés Antiqueira, *Existiu um edito de Galieno?*, *Revista Electronica Antiguidade Clássica*, 7/1, 2011, 121-139; idem, *Aurélio Vítor e o "fluxum ingenium" do imperador Galieno: traduções e leituras da historiografia latina tarda-antiga*, în *XI Seminário Nacional de Literatura, História e Memória e II Congresso Interna-*

gestae ale lui Ammianus Marcellinus (cca. 390)[18], în epistolarul lui Ambrosie[19], în culegerea de biografii imperiale *Historia Augusta* (cca. 400)[20] ş.a.[21]. Asupra unora dintre aceste izvoare latineşti ne vom opri

cional de Pesquisa em Letras no Contexto Latino-Americano, 2013 (*cf.* https://www.academia.edu/5599443/); idem, *A revolta dos moedeiros e a muralha aureliana: A cidade de Roma sob o reinada de Aureliano (270-275 d.C.)*, *Vozes, Pretérito & Devir Artigos*, I/1, 2016, 202-217, în special 205, 208-210 (*cf.* https://www.academia.edu/2605649/); idem, *O reinado de Galieno de acordo com Aurélio Vítor: comentário e tradução*, *Revista Classica*, 29/2, 2016, 207-217 (*cf.* https://www.academia.edu/33278476/); idem, *La muerte del emperador Caro y la historiografía latina pagana del siglo IV: historias más allá de la historia*, *C&C*, 12, 2017, 9-32; Darío Sánchez Vendramini, *Los breviarios históricos y la cultura de la nueva elite del Bajo Impero Romano (260-395)*, *Temas Medievales*, 20, 2012, 275-325, în special 282-294; Caillan Davenport, *M. Claudius Tacitus: Senator or Soldier?*, *Latomus*, 73/1, 2014, 174-187; Ioan Piso, *Zur Reform des Gallienus anläßlich zweier neuer Inschriften aus den Lagerthermen von Potaissa*, *Tyche*, 29, 2014, 125-146 (p. 137-138, trimitere la informaţiile din Aur. Vict., *Caes.*, 33, 33-34; 37, 6); Márk Sólyom, *Usurpers from Illyricum in the Fourth Century* Breviaria, în György Németh and Däniel Bajnok (eds.), Miscellanea Historiae Antiquitatis. *Proceedings of the First Croatian-Hungarian PhD Conference on Ancient History*, Budapest-Debrecen, 2014, 179-188; idem, *The* Epitome de Caesaribus *and the Thirty Tyrants*, în János Nagyillés, Attila Hajdú, Gergő Gellérfi, Anne Horn Barrody, Sam Barody (eds.), Sapiens Ubique Civis. *Proceedings of International Conference on Classical Studies*, Budapest, 2015, 179-188; Pedro Benedetti, *A imagen do imperador Gallieno (r. 260-268) e o peso de um século conturbado*, *Dia-logos*, 10/1, 2016, 70-80 (*cf.* https://www.academia.edu/30565977/); Beatrice Girotti, *La durata del regno di Claudio II Gotico: da Dexippo alla* Historia Augusta, în *HAC*, XIII, 85-96; David Potter, *op. cit.*, în *Imagining Emperors*..., 30-34; Lukas de Blois, *Image and Reality*..., 15.

[18] Amm., XIV, 1, 8-9; XVI, 10, 3; XVIII, 6, 3; XXI, 14, 3; 16, 9-10; XXII, 16, 15-16; XXIII, 5, 3; 5, 7-8; 5, 17; 5, 19; XXIV, 5, 3; XXVI, 6, 7; 6, 20; XXVIII, 4, 9; XXX, 8, 8; XXXI, 5, 16-17; 13, 13; Udo Hartmann, *op. cit.*, 20; Lukas de Blois, *Image and Reality*..., 15-16. Studiul lui Narcisos Santos Yanguas, *La crisis del Imperio Romano en Amiano Marcelino*, *MHA*, VIII, 1987, 153-174 se referă mai ales la criza Imperiului din a doua jumătate a secolului al IV-lea.

[19] Ambr., *Ep.* XVIII, 7.

[20] François Paschoud, *L'*Histoire Auguste *et Dexippe*, în *HAC*, I, Macerata, 1991, 217-269; idem, în *Histoire Auguste*, IV/1, *Vies des deux Maximins, des trois Gordiens, de Maxime et Balbin*, texte établi, traduit et commenté par François Paschoud, Paris, 2018, VII-LXXI, 3-45, 81-168, 171-181, 217-276, 279-285, 307-344; Hartwin Brandt, *Facts and Fictions – Die* Historia Augusta *und das 3. Jahrhundert*, în Klaus-Peter Johne, Thomas Gerhardt, Udo Hartmann (Hg.), Deleto paene imperio Romano. *Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, Stuttgart, 2006, 11-23; Udo Hartmann, *op. cit.*, 31-32; Olivier Hekster, *op. cit.*, 97-98; Klaus-Peter Johne, *Die* Historia Au-

în rândurile de mai jos, abordând un subiect care, după ştiinţa noastră, nu s-a bucurat de suficientă atenţie în istoriografie[22], anume ceea ce unii autori latini târzii numesc *legendi ius principis*[23], *imperium creandique ius principis*[24], *dandi ius imperii*[25], *creandi principis iudicium*[26], *appelandi pincipis*[27], *nuncupandi Augusti*[28]. Prin urmare, vom încerca să vedem în ce măsură au fost surprinse, fie şi de-o manieră sumară, incidentală, aspecte ale dreptului public roman; este vorba, mai exact, despre „mecanismele constituţionale ale succesiunii"[29] specifice epocii „împăraţilor-soldaţi", respectiv factorii implicaţi în ascensiunea şi confirmarea puterii imperiale, formulele utilizate pentru a descrie acest proces, terminologia puterii supreme şi a deţinătorilor ei. Premisa de la care pornim este aceea că, aşa cum au observat deja exegeţii, istoriografia greco-latină din secolele III-IV înfăţişează nu atât o istorie a Imperiului, cât una a împăraţilor, punctată de acte, gesturi, formalităţi circumscrise însuşirii, păstrării şi „trans-

gusta, în *Die Zeit der Soldatenkaiser*..., I, 45-51; Karen Haegemans, *op. cit.*, 17-19; Beatrice Girotti, *I ritratti di Zenobia nella* Historia Augusta*: tra simbologia e* inventio, în *Oggetti-simbolo: produzione, uso e significato nell mondo antico*, a cura di Isabella Lippolis, Anna Lina Morelli, Bologna, 2011, 195-209; idem, *op. cit.*, în *HAC*, XIII; Marco Rocco, Viri militares *of the Third Century in the* Historia Augusta. *A Review*, *Revue internationale d'histoire militaire ancienne*, 2, 2015, 77-99; Sergio Audano, *Gallieno e il padre mortale nell'*Historia Augusta*: nota testuale alla* Vita Gallieni *(17, 1)*, în *E sì d'amici pieno. Omaggio di studiosi italiani a Guido Bastiani per il suo settantesimo compleano*, 2, *Filologia greca e latina*, a cura di Angelo Casanova, Gabriella Messeri, Rosario Piuntaudi, Firenze, 2016, 355-361; David Potter, *op. cit.*; Lukas de Blois, *Image and Reality*..., 15; Gunther Martin, *op. cit.*, în *HAC*, XIII, 97-114; Giuseppe Zecchini, *Il nuovo Dexippo e l'*Historia Augusta, în *ibidem*, 189-196.

[21] Vezi Martin Schanz, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinnian. Die Literatur des Vierten Jahrhunderts*, München, 1970; Reinhart Herzog (Hrsg.), *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike. Restauration und Erneuerung. Die Lateinischen Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München, 1989; Udo Hartmann, *op. cit.*, 25-26, 30-31, 39-41.

[22] Vezi, totuşi, Mario Mazza, *Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d. C.*, în idem, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella Tarda Antiquita*, Napoli, 1986, 1-93.

[23] Aur. Vict., *Caes.*, 36, 1.

[24] Aur. Vict., *Caes.*, 37, 5.

[25] *SHA*, *Tac.*, XVIII, 2.

[26] *SHA*, *Tac.*, XVIII, 5.

[27] *SHA*, *Tac.*, XVIII, 2.

[28] *SHA*, *Tac.*, XVIII, 2.

[29] Gabriele Marasco, *op. cit.*, 2868.

miterii puterii imperiale”[30]. Reperele comparative vor fi mai ales analizele întreprinse asupra scrierii Τῆς μετὰ Μάρκον βασιλεία ἱστορία a lui Herodian[31] şi a culegerii de biografii imperiale *Historia Augusta*[32], dar ne vom folosi şi de sugestiile formulate pe seama altor scrieri antice[33].

***

[30] Pentru istoriografia greacă: *cf.* François Paschoud, *La préface de l'ouvrage historique d'Eunape*, *Historia*, 38/2, 1989, 220-221, în special 198-223; Thomas Hidber, *Herodians Darstellung der Kaisergeschichte nach Marc Aurel*, Basel, 2006, 273-278 (*Epilog*); idem *Herodian*, în Irene J. F. de Jong, René Nünlist (eds.), *Time in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narative*, II, Leiden-Boston, 2007, 203; Olivier Hekster, *Potestà imperiale: l'imperatore al comando nel terzo libro di Erodiano*, în Alessandro Galimberti (a cura di), *op. cit.*, 111; Pierangelo Buongiorno, *'Il senso della crisi'. Ritualità e legittimità del potere imperiale in Erodiano*, în *ibidem*, 217, de unde provine expresia dintre ghilimele; Maurizio Civiletti, *Note al testo*, în Eunapio di Sardi, *Vite di filosofi e sofisti*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di Maurizio Civiletti, Milano, 2007, 298-300, nota 29.

Pentru istoriografia latină, *cf.* Michel Festy, *Introduction*, în Pseudo-Aurélius Victor, *Abrégé des Césars*, texte établi, traduit et commenté par Michel Festy, Paris, 1999, L; Nelu Zugravu, *Studiu introductiv*, în Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împăraţi*, *editio bilinguis*, traducere de Mihaela Paraschiv, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi comentarii, apendice şi indice de Nelu Zugravu, Iaşi, 2006, 50; idem, *Studiu introductiv*, în Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus. Epitomă despre împăraţi*, *editio bilinguis*, traducere şi consideraţii lingvistice de Mihaela Paraschiv, ediţie îngrijită, abrevieri, studiu introductiv, note şi comentarii, indice de Nelu Zugravu, Iaşi, 2012, 22.

[31] Vezi Denis Roques, *Le vocabulaire politique d'Hérodien*, *Ktema*, 15, 1990, 35-71; Pierangelo Buongiorno, *„Il senso della crisi". Ritual und Legitimät der kaiserlichen Macht nach Herodian*, în *Das Recht der „Soldatenkaiser"...*, 65-81; idem, *op. cit.*, în Alessandro Galimberti (a cura di), *op. cit.*, 215-237; Agnès Bérenger, *Empire et légitimité dans le livre V d'Hérodien: Macrin et Elagabal*, în *ibidem*, 143-159.

[32] În special Valerio Marotta, *Legalità repubblicana e investitura imperiale nell'*Historia Augusta, *Le legalità e le crisi della legalità*, a cura di Claudia Storti, Torino, 2016, 21-62.

[33] H. D. Bird, *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*, Wiltshire, 1984, 112-113; Moisés Antiquera, *"...amplissimo ac tanto ordine in castris degende": Aurélio Vittore e o Senado romano na século III d.C.*, în *V Congresso Internacional de História. 21 a 23 setembro de 2011*, 2349-2357 (On-line) (https://www.academia.edu/3441859/); Nelu Zugravu, Mihaela Paraschiv, *Le vocabulaire du pouvoir dans l'*Epitome de Caesaribus, *C&C*, 10, 2015, 389-424.

În rândurile din *Liber de Caesaribus* consacrate intervalului subsecvent asasinării lui „Aurelius Alexander" (Severus Alexander) şi derulat până la ascensiunea lui Diocleţian[34], breviatorul Aurelius Victor a surprins cu multă inteligenţă schimbările survenite în evoluţia statului roman: *Abhinc, dum dominandi suis quam subigendi externos cupientiores sunt atque inter se armantur magis, Romanum statum quasi abrupto praecipitauere, immissique in imperium promiscue boni malique, nobiles atque ignobiles, ac barbariae multi*[35]. Printre disfuncţionalităţile care reflectau degradarea extremă a lucrurilor[36], se numărau desconsiderarea demnităţile supreme (*imperia*)[37], încălcarea principiile constituţionale[38], anularea drepturilor seculare ale senatului[39], prevalenţa voinţei armatei[40], secesiunile[41].

Primul act al acestei evoluţii dramatice l-a constituit alegerea lui Maximinus Thrax[42], *eques* caracterizat de surse ca având o origine etnică şi socială inferioară şi posedând un caracter grosier, crud, cazon, necizelat de cultură[43]. Izvoarele sunt unanime în a recunoaşte că sur-

---

[34] Este vorba despre ceea ce noi am numit al V-lea ciclu al istoriei Principatului (Nelu Zugravu, *op. cit.*, în Sextus Aurelius Victor, *op. cit.*, 45-47); pentru editorul Piere Dufraigne, acesta se întindea între domniile lui Maximinus şi Tacitus.

[35] Aur. Vict., *Caes.*, 24, 9.

[36] Aur. Vict., *Caes.*, 24, 10: *ubi passim confusaque omnia*; 33, 4: *paruis maxima, ima summis orbe toto miscebantur*.

[37] Aur. Vict., *Caes.*, 33. 10: *Proinde cuncta ad extremum reciderant, uti talibus imperia ac uirtutum omnium decus ludibrio essent*.

[38] Aur. Vict., *Caes.*, 36, 2.

[39] Aur. Vict., *Caes.*, 33, 33-34; 37, 5-6.

[40] Aur. Vict., *Caes.*, 25, 1; 26, 1; 27, 1; 28, 11; 29, 2; 31, 1; 32, 1; 33, 19; 37, 4-5; 37, 7; 39, 11.

[41] Aur. Vict., *Caes.*, 29, 2-3; 33, 2-3; 33, 7-9; 33, 12-14; 33, 17; 35, 6.

[42] Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXV, 1; *PIR*², I 619; Henning Börm, *Die Herrschaft des Kaisers Maximinus Thrax und das Sechskaiserjahr 238. Der Beginn der „Reichskrise"?*, *Gymnasium*, 115, 2008, 69-86; Ulrich Huttner, *Vom Maximinus Thrax bis Aemilianus*, în Klaus-Peter Johne, Udo Hartmann, Thomas Gerhardt (Hrsg.), *op. cit.*, 161-163; Karen Haegemans, *op. cit.*, 81-83; Nelu Zugravu, *op. cit.*, în Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, 403-405, nota 440, cu izvoare şi bibliografie; Paul N. Pearson, *Maximinus Thrax. From Common Soldier to Emperor of Rome*, 2016; Dietmar Kienast, Werner Eck, Matthäus Hell, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserkronologie*, 6., überarbeitete Auflage, Darmstadt, 2017, 176-177.

[43] Hdn., VI, 8, 1; VII, 1, 2 şi 12; Aur. Vict., *Caes.*, 25, 1; Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXV, 2; *SHA, Alex. Sev.*, LXIII, 2; *Maxim.*, I, 5-7; II, 1; 2; 5; III, 1; IV, 1; VIII, 5 *sqq.*; IX, 5; XVII, 1; 5; XXIX, 2; *Gord.*, VII, 2; Iord., *Get.*, XV, 83-84; *Rom.*,

sa legitimităţii acestuia a fost armata (cea din provincii[44] şi, foarte probabil, o parte a gărzii pretoriene ce-l însoţise pe Severus Alexander în campania din Gallia), din ale cărei rânduri făcea parte[45]. În ultimă instanţă, legitimitatea militară, survenită mai ales în momente de tensiuni interne, nu era un lucru neobişnuit în practica romană de dobândire a puterii supreme. Începând de la Vespasian, *dies imperii* (*principatus*) era considerată ziua proclamării de către trupe[46], ceea ce însemna că *exercitus* constituia un factor de legitimare real, „constituţional" (*consensum exercituum*). Conform, însă, „mecanismului procedural şi ritualic"[47] preaugustan al dobândirii prerogativelor politice[48] conservat şi formalizat de regimul imperial de natură monarhică şi dinastică din veacurile I-III prin *lex de imperio Vespasiani* din 69 d. Hr.[49], pentru a deveni deplin legitimă şi legală, puterea conferită de *milites* prin aclamare[50] trebuia să parcurgă toate etapele de transmi-

281; Ioann. Antioch., fr. 221 etc.; Jan Burian, *Maximinius Thrax. Sein Bild bei Herodian und in der Historia Augusta*, *Philologus*, 132, 1988, 230-244; Jean-Pierre Martin, *L'image de Maximin le Thrace dans Hérodien*, în Marie-Henriette Quet (dir.), *op. cit.*, 95-106; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 84-91.

44 Vezi Hdn., VI, 8, 4; VII, 8, 11; VIII, 6, 1.

45 Hdn., VI, 8, 5; VI, 9, 5; Aur. Vict., *Caes.*, 25, 1: *primus e militaribus*; Eutr., IX, 1: *ex corpore militari... neque ipse senator esset*; *SHA*, *Alex. Sev.*, XLVIII, 6; LXIII, 2; *Maxim.*, I, 4; II, 2 – VII; VIII, 1: *Maximinus primum e corpore militari et nondum senator*; Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXV, 1: *ex militaribus*; Hier., *Chron.*, a. 237: *Maximinus primus ex corpore militari*; Oros., VII, 19, 1; Cassiod., *Chron.*, a. 235: *primus omnium ex corpore militari*; Zon., XII, 16.

46 Tac., *Hist.*, 79: *isque primus principatus dies in posterum celebratus*.

47 Valerio Marotta, *op. cit.*, 44, nota 68.

48 Vezi, *e.g.*, Cic., *De lege agraria*, II, 17: *Etenim cum omnis potestates, imperia, curationes ab universo populo Romano proficisci convenit*.

49 F. Hurlet, *La* Lex de imperio Vespasiani *et la légitimité augustéenne*, *Latomus*, 52/2, 1993, 261-280; *La* lex de imperio Vespasiani *e la Roma dei Flavi (Atti del Convegno, Roma, 20-22 novembre 2008)*, a cura di Luigi Capogrossi Acolognesi, Elena Tassi Scandone, Roma, 2009.

50 Blanche Parsi, *Désignation et investiture de l'empereur romain (Ier et IIe siècle après J.-C.)*, Paris, 1963; John Rich, *Consensus rituals and the origins of the principate*, în *Il princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*, a cura di Jean-Louis Ferrary, John Scheid, Pavia, 2015, 101-138; Patrizia Arena, Imperator salutatus est. *Rapporti tra* salutationes imperatoriae *e cerimonie da Caligola a Nerone*, în *ibidem*, 139-183; idem, *"Appellatus sum viciens et semel imperator" (RGDA 4.1). Eredità augustee nella pratica della salutatio imperatoria in età giulio-claudia*, *Maia*, 68/2, 2016, 334-350; Dorian Bocciarelli, *La légitimation de l'empereur par le con-*

tere a puterii imperiale şi de investitură a principelului prevăzute de „constituţia” romană. În acest sens, ea trebuia întărită de investirea de către *senatus*, printr-un decret (*senatus consultum*), cu prerogativele imperiale (*honores* şi *potestates*) (titlurile de *Augustus* şi de *pater patriae*, pontificatul suprem şi alte sacerdoţii, *proconsulare imperium* sau *ius proconsulare*, *tribunicia potestas*, *ius relationis*, *censura*) şi, cel puţin până la mijlocul secolului al III-lea, confirmată prin vot de către *populus* reunit în *comitia*[51]. Aşa cum o sugerează sursele li-

sensus exercituum pendant l'année des Quatre Empereurs, *HiMA. Revue internationale d'histoire militaire ancienne*, 4, 2016, 95-112.

[51] *RG*, 6, 1; 7, 3; 8, 3-4; 10, 1-2; 34, 1-2; 35, 1; Vell., II, 91, 1; Tac., *Ann.*, III, 56; *Hist.*, I, 14, 1; 30, 2-3; 47, 1: *vocat senatum praetor urbanus... adcurrunt patres: decernitur Othoni tribunicia potestas et nomen Augusti et omnes principum honores*; 90, 2-3; IV, 3, 3: *at Romae senatus cuncta principibus solita Vespasiano decernit*; Plin., *Pan.*, LIX, 6; Plut., *Galba*, 7, 2; Suet., *Aug.*, 27, 5; *Cal.*, 14, 1: *statim consensu senatus et irrumpentis in curiam turbae... ius arbitriumque omnium rerum illi permissum est tanta publica laetitia*; Dio Cass., XXXVII, 28, 3; LIII, 16, 6; 17, 9; 32, 5-6; LVIII, 20, 3-4; LIX, 3, 1-2; 32, 1-2; LX, 1; LXIII, 23; 25; 27; 27, 2[b]; 29, 1; LXIV, 5, 3; 8, 1; 9, 1-2; Hdn., VIII, 7, 4-5; Gaius, *Inst.*, I, 5; Cens., 21, 8; Ulp., *Dig.*, I, 4, 1: *utpote cum lege regia, quae de imperio lata est, popolus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*; Aur. Vict., *Caes.*, 1, 6; *SHA*, *Marc.*, VI, 6; *Pert.*, V, 5-6: *Primus sane omnium ea die, qua Augustus est appellatus, etiam patris patriae nomen recepit, [nec] simul etiam imperium proconsulare nec <non> ius quartae relationis*; *Did. Iul.*, III, 3: *senatus consulto imperator est appellatus et tribuniciam potestatem, ius proconsulare in patricias familias relatus emeruit*; *Macr.*, VII, 2: *pontificem maximum appellavit Pii nomine decreto...* 4: *Denique statim Macrino et proconsulare imperium et potestatem tribuniciam detulerunt*; *Alex. Sev.*, I, 3: *Augustumque nomen idem recepit addito eo, ut et patris patriae nomen et ius proconsulare et tribuniciam potestatem et ius quintae relationis deferente[s] sena[u]tu uno die adsumeret*; II, 3-4: *Certatim denique omnia decreta sunt et nominum genera et potestatum. Primus denique et omnium cuncta insignia et honorificentiae genera simul recepit...*; VIII, 1: *«gratias vobis, p. c., non nunc primum sed et de Caesareano nomine et de vita servata et Augusti nomine addito et de pontificatu maximo et de tribunicia potestate et proconsulari imperio, quae omnia novo exemplo uno die in me contulistis»*; *Max. et Balb.*, VIII, 1: *Decretis ergo omnibus imperatoriis honoribus atque insignibus, percepta tribunicia potestate, iure proconsulari, pontificatu[m] maximo, patris etiam patriae nomine inierunt imperium*; *Tac.*, VII, 2-4; XVIII, 2; XIX, 1-2; *Prob.*, XII, 8: *«Decerno igitur, p. c., votis omnium concinentibus nomen imperatorium, nomen Caesareanum, nomen Augustum, addo proconsulare imperium, patris patriae reverentiam, pontificatum maximum, ius tertiae relationis, tribuniciam potestatem»*; Ps.-Aur. Vict., *Epit de Caes.*, I, 3; Oros., VI, 18, 34; 20, 7 etc. Din bibliografie, vezi Jan Burian, *Der römische Senat in der Sicht der* Historia Augusta, în *Actes du VIIe Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études classiques (Bu-*

terare, acest *ius Romanum*[52] al accesului la tron prevedea, foarte probabil, ca actul formal al recunoaşterii de către fiecare corp politic să fie însoţit de gestul ritualic al înmânării unor simboluri ale puterii supreme (*insignia imperii*; *insignia imperialis maiestatis*)[53]. Doar parcurcând aceste etape *imperium*, acordat împăraţilor *per legem*[54], putea fi exercitat cu deplină autoritate[55].

În cazul lui Maximinus, sursele evidenţiază rolul determinant jucat de factorul militar atât în „planul factual", cât şi în cel „juridic"[56] al dobândirii puterii imperiale – *ad imperium accessit sola militum voluntate*, cum scria Eutropius[57]. Viziunea lor asupra mecanismului succesiunii puterii este limitată, astfel, doar la actul de *salutatio*[58] sau

---

dapest, 3-8 septembre 1979), II, publiés par János Harmatta, Budapest, 1984, 93-96; Valerio Neri, *Il* populus Romanus *nell'*Historia Augusta, în *HAC*, III, a cura di Giorgio Bonamente, Gianfraco Paci, Bari, 1992, 219-267; Angela Pabst, Comitia imperii. *Ideelle Grundlagen des römischen Kaisertums*, Darmstadt, 1997.

[52] *SHA*, *Gord.*, VIII, 3.

[53] Informaţiile despre acestea sunt disparate; unele sunt conferite de către senat, altele – de către armată, iar altele, de către *populus*; este vorba despre: *toga praetexta*, *toga picta*, *paludamentum*, *cyclas* sau *chlamys purpurea*, *hasta imperii* sau *hasta purpurea*, *fasces laureatae*, *pedes purpurei*, *sceptrum* sau *scipio*, *corona* sau *diadema*, *signa*, *vexilla*, *sella curulis*, *thorax*, *tribunal* – *cf.* Hdn., II, 8, 6; V, 4, 7 şi 9; *Pan.*, II [10], 6, 4; Aur. Vict., *Caes.*, 19, 1: *Didius (an Saluius?) Iulianus... ex praefectura uigilum ad insignia dominatus*; 33, 14: *Caesarea insignia*; 33, 28: *insignia imperii*; 39, 23: *dominationis insignia*; Eutr., IX, 26, 1; Amm., XXVI, 2, 3; 6, 15; *SHA*, *Clod. Alb.*, II, 5; *Alex. Sev.*, XL, 8-9; *Maxim.*, XIV, 3; *Gord.*, VIII, 3 şi 6; XXII, 1; *Max. et Balb.*, VIII 1; IX, 4; *Tr. tyr.*, XVIII, 3; XXV, 4; XXVII, 3; XXXI, 12; *Quadr. tyr.*, II, 1; X, 1 etc.; Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXXIV, 2: *indumenta regia* etc. Din bibliografie, vezi Adolf Rösger, *Zur Herrscherterminologie der Historia Augusta:* princeps *und* purpuratus, *BHAC 1977/1978*, 1980, 186-196 = idem, *Studien zur Herrscherbegriff der* Historia Augusta *und zum antiken Erziehungswessen*, Herausgegeben von Raban von Haehling und Wolfgang Will, Frankfurt, 2001, 65-92; Agnès Molinier-Arbo, *Notes sur la pourpre dans l'*Histoire Auguste, în *Autour de Lactance. Hommage à Pierre Monat*, Besançon, 2003, 301-314; Ignazio Tantillo, *Insegne e legittimazione nell'Impero romano*, în *I segni del potere. Realtà e immaginario della sovranità nella Roma imperiale*, a cura di Clementina Panella, Bari, 2011, 13-24.

[54] Gaius, *Inst.*, I, 5: *cum ipse imperator per legem imperium accipiat*; Suet., *Tib.*, 21, 1: *lege per consules lata*; Dio Cass., LIII, 32, 6: ὁ νόμος.

[55] La bibliografia menţionată *supra*, adaugă Valerio Marotta, *op. cit.*; Agnès Bérenger, *op. cit.*, 144-145; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 230.

[56] Pierangelo Buongiorno, *op. cit.*, 217.

[57] Eutr., IX, 1, 1; preluat de Iord., *Rom.*, 281: *sola militum voluntate*.

[58] *SHA, Hadr.*, VI, 2: *salutatus... a militibus imperator*.

adclamatio întreprins de *exercitus*, care, după Herodian, a fost însoţit de acordarea mantiei imperiale[59]. Senatul este scos din ecuaţia legitimităţii, subliniindu-se absenţa oricărei implicări a acestuia – morale (*cum nulla senatus intercessisset auctoritas*[60]; *sine senatus auctoritate*[61]; *nulla senatus voluntate*[62]) sau legislative (*sine decreto senatus*)[63]. *Populus* nu este amintit. Am putea spune, împreună cu Karen Haegemans, că, raportat la „constituţia" Principatului, autorii respectivi subliniază „the illegality of Maximinus' rule"[64].

Există, totuşi, o informaţie peste care unii exegeţi au trecut cu uşurinţă, pentru că este pusă într-un registru moralizator şi partizan, care face aluzie la confirmarea senatorială – actul politico-juridic succesiv şi complementar alegerii principelui şi, deci, al preluării puterii imperiale. Aceasta se găseşte în *Liber de Caesaribus* a lui Aurelius Victor: *patres, dum periculosum aestimant inermes armato resistere, approbauerunt*[65]. La fel de aluziv era istoricul grec Herodian un secol mai devreme[66]. Nu e dificil să presupunem că breviatorul, inspirat, fără îndoială, dintr-o sursă din veacul al III-lea greu de identificat (după mulţi învăţaţi, aşa-numita *EKG*)[67], face referire la emiterea de către *patres* a unui *senatus consultum de imperio Maximiani*. De altfel, epigrafele contemporane atestă ratificarea de către înaltul corp, la 25 martie 235, cel mai târziu, a alegerii trupelor – aşadar, la un interval destul de scurt după proclamarea din februarie/martie 235[68] (Zonaras

---

[59] Hdn., VI, 8, 5-6 (5: πορφύραν ἐπιβαλόντες βασιλικὴν αὐτοκρῦτορα ἀναγορεύουσιν).

[60] Eutr., IX, 1, 1; Stéphane Ratti, *Les empereurs romains d'Auguste à Dioclétien dans le* Bréviaire *d'Eutrope. Les livres 7 à 9 du* Bréviaire *d'Eutrope: introduction,* traduction et commentaire, Besançon, 1996, 297.

[61] Hier., *Chron*., a. 238.

[62] Oros., VII, 19, 1: *nulla senatus voluntate*.

[63] *SHA, Maxim*., VIII, 1; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 97, 108-109.

[64] Karen Haegemans, *op. cit*., 20.

[65] Aur. Vict., *Caes*., 25, 1; Stéphane Ratti, *op. cit*., 297-298; Ulrich Huttner, *op. cit*., 163; Karen Haegemans, *op. cit*., 20 (nota 86), 81; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 108.

[66] Pierangelo Buongiorno, *op. cit*., 225.

[67] François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 198.

[68] Michael Peachin, *op. cit*., 26, 106: „ca. mid-March 235"; Michel Christol, *L'Empire romain du IIIe siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*, 2e tirage, Paris, 1997, 80; Dietmar Kienast, Werner Eck, Matthäus Hell, *op. cit*., 176.

informează, de asemenea, că Maximinus a scris „imediat" senatului în legătură cu numirea sa de către soldaţi[69]): suveranul, purtând numele oficial *[Imp(erator) Caes(ar) C(aius) Iulius Verus Maximinus Pius Felix Aug(ustus)]* şi posedând prerogativele imperiale legitime (pontificatul suprem, *tribunicia potestas*, titlul de *pater patriae*, proconsulatul), este cooptat, prin hotărârea senatului (*ex s(enatus) c(onsulto)*), în colegiul aşa-numiţilor *sodales Antoniniani*[70], ceea ce echivala cu *adlectio* în rândurile înaltului ordin[71] şi recunoaşterea momentului desemnării militare ca *dies imperii*. Poate că un ecou al aceleiaşi acţiuni este şi menţiunea din *Historia Augusta* despre *vestis regia*[72], deşi ea apare într-un pasaj pe care exegeţii îl consideră „le produit de l'imagination du biographe latin"[73].

Revenind la autorii latini din secolele IV-V, este interesant de observat că, în ciuda dezaprobării statutului non-senatorial (*e corpore militari et nondum senator*)[74] şi a manierei imorale şi violente de acces *ad imperium* (coruperea trupelor, uciderea lui Severus Alexander), aceştia, cu extrem de puţine excepţii, amintite mai jos, definesc actul propriu-zis al dobândirii puterii suverane de către Maximinus prin formule juridice care evidenţiază „constituţionalitatea" lui, plasarea acestuia în limitele normativităţii acceptate; este vorba despre construcţii realizate cu ajutorul verbelor *appellare*[75], *accipere*[76], *facere*[77], *defere*[78], *deligere*[79], *eligere*[80], *venire*[81]; Orosius, în *Historiae*

---

[69] Zon., XII, 16: Αὐταρχήσας δ' οὗτος ὁ Μαξιμῖνος εὐθὺς ἐπέστειλε τῇ συνκλήτῳ, τὴν ἐκ τῶν στρατευμάτων ἀνάρρεσιν ταύτῃ δηλῶν ἑαυτοῦ.

[70] *EDR*121925; *EDCS*18100824; Michael Peachin, *op. cit.*, 26-27, 111 (nr. 32); Stéphane Ratti, *op. cit.*, 298; Ulrich Huttner, *op. cit.*, 163-164; Karen Haegemans, *op. cit.*, 57, 81; Dietmar Kienast, Werner Eck, Matthäus Hell, *op. cit.*

[71] Un exemplu similar în oferă Macrinus, împărat provenit, de asemenea, din ordinul ecvestru – *cf.* Dio Cass., LXXVIII, 17, 1; *SHA*, *Macr.*, VII, 1: *senatus... primum in patricios allegit, novum hominum... fuisset*.

[72] *SHA*, XVII, 2.

[73] François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 133.

[74] *SHA, Maxim.*, VIII, 1, aflat în contradicţie cu V, 4 «*Maximinus... tribunus, cui ego latum clavum addidi...*»; Eutr., IX, 1, 1: *neque ipse senator esset*; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 97, 108-109.

[75] Eutr., IX, 1: *imperator esset appellatus*; *SHA, Maxim.*, VII, 4: *Maximino iam imperatore appellato*; VIII, 1: *Augustus appellatus est*.

[76] Eutr., IX, 1: *ad imperium accesit*.

[77] *SHA, Maxim.*, XVII, 3: *imperator factus est*; *Max. et Balb.*, XIII, 2: *a militibus factum Maximinum*.

[78] *SHA, Alex. Sev.*, LXIII, 2: *imperium delatum est*.

(adversus paganos) redactate între 416-417, se folosește chiar de *creare* (*imperator ab exercitu... creatus*[82]) – noțiune predilectă a limbajului politico-juridic tradițional al desemnării legale (*creatio*) a unui magistrat[83]; în secolul al VI-lea, Iordanes se slujește de *concedere*[84] și *efficere*[85]. Sunt lexeme frecvente, folosite pentru a sublinia însușirea și transmiterea puterii de către împărați și din alte perioade istorice[86]. Credem că explicația poate fi aceasta: autorii s-au raportat la *or-*

---

[79] *SHA*, *Max. et Balb.*, XII, 7: *militibus, quod eum imperatorem, quem ipsi delegerant...*

[80] Hier., *Chron.*: *imperator electus est*; Cassiod., *Chron.*, a. 235: *imperator electus.*

[81] *SHA, Maxim.*, I, 7: *ad imperium venit.*

[82] Oros., VII, 19, 1.

[83] Angela Pabst, *op. cit.*, 46; Eugen Cizek, *Mentalități și instituții politice romane*, traducere în limba română Ilieş Câmpeanu, Bucureşti, 1998, 84, 111, 149, 181-182.

[84] Iord., *Rom.*, 281: *solo militum voluntate ad imperium concedens.*

[85] Iord., *Get.*, 88: *ipse exercetus electione... effectus est imperator.*

[86] *E.g.*: ***accipere***: Eutr., VII, 23, 1: *Domitianus... accepit imperium*; VIII, 18, 1: *imperii Romani administrationem Septimius Severus accepit*; X, 10, 2: Vetranio *imperator acceperit*; ***appellare***: Aur. Vict., *Caes.*, 22, 1: *Opilius Macrinus... imperator eiusdemque filius Diadumenus nomine, Caesar a legionibus appellatur*; Oros., VII, 13, 3: *Idemque /*Hadrianus*/ continuo pater patriae in senatu ultra morem maiorum appellatur, et uxor eius Augusta*; ***creare***: Oros., VII, 7, 13: *postquam Galbam in Hispania imperatorem creatum ab exercitu...*; 8, 6: *ac mox creatum imperatorem in Gallia per Garmanicas legiones Vitellium consperisset...*; 11, 1: *Nerva... imperator... creatus...*; 14, 1: *Antoninus, cognomento Pius ... imperator creatus...*; 16, 5: *Post hunc a senatus creatus est senex Helvius Pertinax*; 18, 6: *Aurelius Alexander... senatus ac militum voluntate imperator creatus... fuit*; 28, 1: *Constantinus imperator creatus*; 28, 11: *Galerius... Licinium imperatorem creavit* etc.; ***defere***: Aur. Vict., *Caes.*, 8, 1: *ad Aulum Vitellium potestas delata*; ***deligere***: Aur. Vict., *Caes.*, 3, 1: *Gaius Caesar, cognomento Caligula... deligitur*; 24, 1: *... Aurelio Alexandro... militibus quoque annitentibus, Augustus potentia delata*; 39, 1: *Valerius Diocletianus... deligitur*; ***eligere***: Eutr., VII, 16, 1: *Ser. Galba... ab Hispanis et Gallis imperator electus*; X, 10, 2: *Vetranione ad imperium consensu militum electo*; Oros, VII, 25, 1: *Diocetianus... ab exercitu imperator electus... fuit*; ***facere***: Aur. Vict., *Caes.*, 5, 1: *L. Domitius... imperator factus est*; 20, 25: *milites... eius... filium Bassianuin... Augustum fecissent*; 41, 13: *filius... cunctorum minor, Constans nomine, Caesar fit*; 42, 6: *Nepotianus... imperator fit*; Eutr., VII, 17, 2: *Vitellius... factus esset a Germanicianis exercitibus imperator*; 19, 1: *Vespasianus ... factus apud Palaestinam imperator*; VIII, 1, 1: *Nerva... imperator est factus*; 2, 1: *Vlpius Crinitus Traianus... imperator autem apud Agrippinam in Gallis factus est*; 21: *Opilius Macrinus... cum filio Diadumeno facti imperatores...*; X, 4, 1: *Licinius imperator est factus*; 15, 1: *consensu militum Iulianus factus Augustus est*;

dinarium ius, după formula din *Res gestae* ammianeice[87], specific Antichităţii târzii, când senatul pierduse „puterea şi dreptul de a-l alege pe împărat (*imperium creandique ius principis*)”[88], principiul „constituţional” al asumării puterii supreme şi legitimităţii elecţiunii fiind *consensus militum*[89]; aceasta înseamnă că terminologia care altădată indica relativ riguros responsabilitatea fiecăruia dintre cei doi factori constituţionali tradiţionali implicaţi în transmiterea puterii – aclamarea de către armată, ratificarea de către senat – se aplica acum doar instituţiei militare, care cumula ambele pregogative, cum a surprins exact Ammianus Marcellinus: vorbind despre numirea lui Valentinianus II în 375, scria că acesta, *in castra*, *imperator legitimus declaratus* /proclamarea – n.n./ *Augustus nuncupator more sollemni* /confirmarea prin atribuirea titlului – n.n./[90].

Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XX, 2: Albinus *in Gallia se Caesarem feceret*; XXIII, 4: *Hic Marcellum, qui post Alexander dictus est, consobrinum suum, Caesarem fecit*; Oros., VII, 25, 2: *Maximinanum cognomento Herculium Caesarem fecit*...; 32, 8: *Gratianus... imperator est factus*; ***pervenire***: Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, IX, 3: *ad quo adiutore imperium pervenerat*.

[87] Amm., XXII, 2, 3.

[88] Aur. Vict., *Caes.*, 37, 5.

[89] *E.g.*: Aur. Vict., *Caes.*, 41, 15; Eutr., IX, 2, 1: ... *senior Gordianus, consensu militum... princeps fuisset electus*; X, 10, 2: *Vatranione ad imperium consensu militum electo*; 15, 1: *consensu militum Iulianus factus Augustus est*; 17, 1: *Iovianus... ad obtinendum imperium consensu exercitus lectus est*; Amm., XX, 4, 14: *Augustum appellavere consensione firmissima*; XXVI, 1, 5: *Valentinianus, nulla discordante sententia... electus est*; 2, 6-7; Oros., VII, 32, 1: *Valentinianus... consensu militium imperator creatus est* etc. Vezi şi Valerio Neri, *Ammiano Marcellino e l'elezione di Valentiniano*, *RSA*, 15 (1985), 1986, 153-182; Giovanni de Bonfils, *Ammiano Marcellino e l'imperatore*, Bari, 1986, 13-77; François Heim, Vox exercitus, vox dei. *La désignation de l'empereur charismatique au IVe siècle*, *REL*, 68, 1990, 160-172; Milena Raimondi, *Valentiniano e la scelta dell'Occidente*, Alessandria, 2001, 61-87; Jean Willem Drijvers, *Imperial Succession in Ammianus Marcellinus*, în *Die Legitimazion der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, herausgegeben von Thomas Bayer, Berlin, 2008, 275-294; Joachim Szidat, Usurpator tanti nominis. *Kaiser und Usurpator in der Spätantike (337-476 n. Chr.)*, Stuttgart, 2010, 70-91; Sylvain Janniard, *Ascension au pouvoir impérial et consensus des troupes au IVe siècle après J.-C.*, *HiMA. Revue internationale d'histoire militaire ancienne*, 4, 2016, 113-125.

[90] Amm., XXX, 10, 5; J. Szidat, Imperator legitime declaratus *(Ammianus 30, 10, 5)*, în Historia testis. *Mélanges d'épigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts à Tadeusz Zawadzki*, édités par Marcel Piérat et Olivie Curty, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1989, 175-18; Valerio Marotta, *op. cit.*, 21 (nota 1), 24-25 (nota 13).

În schimb, Aurelius Victor în *Liber de Caesaribus*, scriere din care transpar fără echivoc atitudinea prosenatorială, legitimismul monarhic şi dezaprobarea uzurpării[91], şi autorul anonim al *Epitome*-i *de Caesaribus*, într-o secţiune dependentă de *Istoria* lui Herodian, ostilă lui Maximinus[92], se slujesc de expresii care accentuează nu legalitatea, ci abuzul săvârşit cu sprijinul soldaţilor în preluarea principatului de către Maximinus; ele conţin verbul *capere* (*Gaius Iulius Maximinus, praesidens Trebellicae, primus e militaribus... potentiam cepit*)[93], respectiv *arripere* (*Maximinus regnum arripuit, pluribus de exercitu corruptis*)[94]; formule similare apar şi în cazul altor suverani care au ajuns la puterea supremă prin „răpirea" acesteia de către soldaţi[95]; cei mai mulţi dintre ei sunt *tyranni* („uzurpatori")[96].

Provenienţa lui Maximinus din corpul militar şi rolul jucat de *exercitus* în ascensiunea sa explică şi un alt aspect – denumirea cvasi-exclusivă a lui ca *imperator*[97], termen al vocabularului politic latin ce caracteriza pe posesorul unei puteri autoritare, de origine militară[98].

---

[91] Nelu Zugravu, *Le idee politiche di un* hono nouus *della tarda antichità*, *C&C*, 7/1, 2012, 265.

[92] Idem, *op. cit.*, în Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.*, 46-48, cu bibliografie.

[93] Aur. Vict., *Caes.*, 25, 1.

[94] Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXIV, 3.

[95] ***capere***: Aur. Vict., *Caes.*, 8, 4: *simul quoniam Moesiae Pannonicique exercitus hortantium venerant,* /Vespasianus/ *imperium capit*; 10, 2: Titus *imperium cepit*; 12, 2: Nerva *imperium arbitrio legionum cepisset*; Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, X, 8: Titus *imperium cepit*; XXXIX, 1: *ubi orbis Romani potentiam cepit*; XLI, 3: *cunctis qui aderant, annitentibus, sed praecipue Croco, Alamannorum rege, auxilii gratia Constantium comitato, imperium capit*; XLI, 22: *Magnentius... habitum uenerabilem capit*; XLI, 3: *imperium capit*; ***arripere***: Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, VIII, 3: *Vespasianus in Oriente principatum arripuit*; XIII, 6: Traianus *imperium arripuerat*; XLVII, 7: *Maximus apud Britanniam tyrannidem arripuisset*; Oros., VII, 28, 6: *Maximianus Herculius... arripuit tyrannidem*; 29, 8: *Magnentius... arripuit imperium...*

[96] *Cf.* François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 114: „*imperium arripere* n'est employé dans l'*HA* qu'en relation avec des usurpateurs".

[97] Eutr., IX, 1; *SHA*, *Alex. Sev.*, XLVIII, 6; *Maxim.*, I, 7; VII, 4; VIII, 11; X, 3-4; XI, 4; XVII, 3; XX, 7; XXIX, 6-7; XXX, 2; *Max. et Balb.*, XII, 7; Hier., *Chron.*; Amm., XIV, 1, 8.

[98] Vezi Giovanni de Bonfils, *op. cit.*, 37-38; Angela Pabst, *op. cit.*, 47-54; Eugen Cizek, *op. cit.*, 223-234; Joseph Helleguarc'h, *Sur le sens et l'emploi du vocabulaire politique chez Eutrope*, în Bruno Bureau, Christian Nicolas, Hubert Zehnacker (éds.) Moussyllanea. *Mélanges de linguistique et de littérature anciennes offerts à Claude Moussy*, Louvain-Paris, 1998, 373; Adolf Rösger, *Studien zur Herr-*

Titlurile de *Augustus* şi *princeps* – primul de-un prestigiu particular (*cognomen amplius*, cum spunea Suetonius[99]), dat de rezonanţa religioasă (*sanctior nomen*, cum se citeşte în *Epitome de Caesaribus*[100]), cel de-al doilea indicând caracterul *civilis*, aşadar, statutul moral şi intelectual superior al împăratului[101] – nu-i sunt atribuite decât o singură dată, respectiv de două ori în *Historia Augusta*[102], dar cu scopul de a sublinia mai degrabă antiteza dintre Maximinus, un împărat care conducea într-o manieră cazonă (*cum videretur disciplinam velle regere militarem*), şi un *Augustus* sau *princeps* senatorial, care ştie să se facă respectat (*qui velit diligi*)[103]. În sfârşit, *tyrannus* care apare într-o epistolă apocrifă cu tonalitate profund denigratoare din *Historia Augusta* nu e un simplu termen peiorativ, retoric şi inventat[104], ci, neîndoielnic, se face ecoul uneia dintre faţetele comportamentului abuziv al suveranului – cea în plan fiscal, autorul anonim evocând pro-

---

scherbegriff der Historia Augusta *und zum antiken Erziehungswessen*, Frankfurt, 2001, 65-110; Matilde Conde Salazar, Cristina Martín Puente, *La denominación del gobernante en los historiadores latinos de la antiqüedad tardía. Estudio léxico*, *Emerita*, LXXII/2, 2004, 273-275; Marta Sordi, *Dalla dittatura perpetua di Cesare ai „nomi sacri" di* Imperator, Caesar, Augustus, în Maria Cacamo Caltabiano, Carmela Raccuia, Elena Santagati (a cura di), Tyrannis, Basileia, Imperium. *Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Giornale seminariali in onore di S. Nerina Consola Langher, Messina, 17-19 dicembre 2007*, Messina, 2010, 395-399; Nelu Zugravu, Mihaela Paraschiv, *op. cit.*, 402; D. Wardle, *Sometimes a name is just a name: Tacitus'use of 'Augustus'*, *AClass*, LVIII/1, 2015, 166-190; Claudia Santi, *Il titolo di Augustus: materiali per una definizione storico-religiosa*, în Saeculum Aureum. *Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, I, *Augusto, da uomo a dio*, a cura di Igor Baglioni, Roma, 2016, 117-130.

[99] Suet., *Aug.*, 7, 2; Claudia Santi, *op. cit.*, 117-123.

[100] Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, I, 1; vezi şi Suet., *Aug.*, 7, 3; Nelu Zugravu, Mihaela Paraschiv, *op. cit.*, 412; Claudia Santi, *op. cit.*, 119.

[101] Vezi Giovanni de Bonfils, *op. cit.*; Giuseppe Zecchini, *Il cognomen „Augustus"*, *ACD*, 32 (1996), 1997, 129-135; Angeka Pabst, *op. cit.*; Eugen Cizek, *op. cit.*, 225, 233; Adolf Rösger, *op. cit.*, 65-110; Matilde Conde Salazar, Cristina Martín Puente, *op. cit.*, 275-278; Marta Sordi, *op. cit.*; Nelu Zugravu, Mihaela Paraschiv, *op. cit.*, 402.

[102] *Augustus*: *SHA, Maxim.*, VIII, 1; *princeps*: *SHA*, *Maxim.*, VIII, 7; *Max. et Balb.*, XIII, 2.

[103] *SHA, Maxim.*, VIII, 7-8.

[104] Întreaga secţiune din scriere este caracterizată de François Paschoud ca fiind doar rodul fantenziei lui „Cordus", nesprijinindu-se pe nicio sursă anterioară – *Histoire Auguste*, IV/1, 8, 150-168.

vinciile ruinate de *avaritia tyrannorum*[105]; în ultimă instanţă, răsturnarea lui Maximinus a debutat cu o „revoltă fiscală", generată de excesele practicate de administraţia financiară imperială, obligată să găsească resurse pentru subvenţionarea campaniilor militare de pe frontiera nordică[106].

Spre o explicaţie similară ne conduce şi vocabularul utilizat de autorii veacurilor IV-V pentru a desemna puterea supremă a lui Maximinus. Cel mai frecvent este *imperium*, care subliniază conţinutul personal al puterii, respectiv competenţele civile, militare, juridice, religioase deţinute şi exercitate exclusiv de către împărat[107]. *Potentia* din *Liber de Caesaribus*[108], *tyrranis* din *Historia Augusta*[109], *regnum* din *Epitome de Caesaribus*[110] indică, de asemenea, caracterul subiectiv, individualist, autoritar, non-senatorial, militar – cu alte cuvinte, *contra ius*, deci ilegitim, al principatului maximin.

Verbul *regnare* folosit de unii autori creştini din veacurile V-VI – Orosius, Prosper Tiro, Cassiodorus, Iordanes[111] – ar putea fi, mai degrabă, rezultatul influenţei lexicului creştin decât dovada caracteriză-

---

[105] *SHA, Max. et Balb.*, XVII, 2. Din acest motiv, nici termenul *latro*, folosit în acelaşi context (*SHA, Max. et Balb.*, XVI, 6; XVII, 1-2), nu poate fi considerat un simplu „terme péjoratif" (François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 311).

[106] Ps.-Aur. Vict., *Epit. De Caes.*, XXV, 2; *SHA*, *Maxim.*, XIV, 1 ; *Gord.*, VII, 2-3 (*cf.* Hdn., VII, 3, 3-6; 4, 1-6); Michel Christol, *op. cit.*, 81, 85 (de unde provine expresia dintre ghilimele), 113 (nota 5 la ch. 2 şi nota 1 la ch. 3); Karen Haegemans, *op. cit.*, 113-144; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 125-126, 228.

[107] Aur. Vict., *Caes.*, 27, 5; Eutr., IX, 1; Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXVI, 1; *SHA, Alex. Sev.*, LXIII, 3; *Maxim.*, I, 7; VIII, 8; X, 1; XIX, 5. Vezi şi Joseph Helleguarc'h, *op. cit.*, 373; Nelu Zugravu, Mihaela Paraschiv, *op. cit.*, 399-401.

[108] Aur. Vict., *Caes.*, 25, 1: *potentiam cum suffragiis legionum*.

[109] *SHA*, *Gord.*, XIII, 7: *Maximinianae tyrranidis*. Deşi expresia apare într-un paragraf care, după François Paschoud, „est un ajout de « Capitolinus »" la informaţiile preluate de anonim din Herodian, VII, 7, 3 (*cf. Histoire Auguste*, IV/1, 239), vezi, totuşi, Hdn., VII, 1, 1: ἔκ τε πρασίας καὶ πάνυ ἡμέρου βασιλείας εἰς τυρρανίδος ὠμότητα μετάγειν πάντα ἐπειρᾶτο… („s-a străduit să prefacă domnia atât de blândă şi moderată de mai înainte într-o îngrozitoare tiranie"); 5, 6: ὁ τῆς τυρρανίδος ὑπηρέτης („omul care slujea tiraniei"); 7, 6: τῆς Μαξιμίνου τυρρανίδος („domnia despotică a lui Maximinus").

[110] Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXIV, 3: *Maximus regnum arripuit*.

[111] Oros., VII, 19, 2: *tertio quam regnabat anno*; Prosp. Aquit., *Chron. integr.*: *regnat annis tribus* (*PL* 51, col. 568); Cassiod., *Chron.*, a. 235: *Maximinus regnans annis tribus*; Iord., *Rom.*, 281: *vix tres annos regnans*; pentru semnificaţia acestui verb în vocabularul politic al surselor târzii, *cf.* Nelu Zugravu, Mihaela Paraschiv, *op. cit.*, 412.

rii exerciţiului guvernării lui Maximinus ca o monarhie absolutistă şi militară.

Aşadar, din perspectiva problemei care ne interesează aici, *Liber de Caesaribus* a lui Aurelius Victor este singura scriere târzie care sugerează colaborarea instituţională (armată-senat) şi calea „constituţională" de transmitere şi de fundamentare a puterii lui Maximinus – aşadar, conjuncţia celor două acte absolut firesti şi obligatorii ale mecanismului dobândirii demnităţii supreme în statul roman de tradiţie augustană – cel factual (*adclamatio* de către armată) şi cel juridic (aprobarea de către senat)[112]. Celelalte lucrări din veacurile IV-V se limitează doar la relatarea fenomenului specific epocii în care au fost realizate, anume exclusivitatea desemnării de către trupe a deţinătorului suveranităţii – *legitimus princeps declarare*, în termenii lui Ammianus Marcellinus[113].

Privitor la principatul lui Maximinus, izvoarele latineşti din secolele IV-V amintesc un alt aspect important legat de dobândirea, transmiterea şi justificarea ideologică a legitimităţii puterii imperiale, care a preocupat constant împăraţii romani începând cu Augustus, anume crearea unei dinastii. Specialiştii au identificat în izvoare mai multe „strategii" adoptate de titularii tronului sau anturajul lor, uneori cu asentimentul comun sau, cel puţin, al uneia dintre instituţiile politice (*senatus*, *exercitus*, *populus*), menite să asigure un cadru oarecum legal participării succesorului vizat la exerciţiul colegial al puterii (*participatio*, *participatus*)[114], punând, astfel, fundamentele viitoarei dinastii şi ale continuităţii puterii în aceeaşi familie sau în acelaşi grup de interese – *adoptio*, numirea ca *princeps iuventutis*, desemnarea ca *Caesar*, asocierea cu titlul de *imperator* sau *Augustus*, conferirea puterii tribuniciare, încredinţarea consulatului, cooptarea în colegii sacerdotale, decernarea unor *cognomina ex virtute*, dreptul de a participa la ceremonia triumfului, acordarea privilegiului de a purta anu-

---

[112] *Cf.* Eutr., VIII, 23, 1: *ab exercitu Caesar, a senatu Augustus nominatus*.

[113] Amm., XXV, 5, 3; de asemenea, XXX, 10, 5 (*supra*).

[114] *SHA*, *Marc.*, VI, 10: *in imperatorio participatu*; VII, 9: *ob participatum imperium*; *Ver.*, I, 1: *participatu etiam imperatoriae potestatis indulto*; *Av. Cass.*, VII, 4: *spe participatus*; *Did. Iul.*, VI, 9: *senatus consultum de participatione imperii*; VIII, 3: *ad participatum evocavit*; *Sev.*, VIII, 14: *Cumque Severum ad participatum vocaret*; *Pesc. Nig.*, V, 6: *ad participatum imperii Severum vocans*; *Macr.*, V, 1: *filio Diadumeno in participatum adscito*; *Gall.*, XII, 1: *Odenatum participato imperio Augustum vocavit*; *Tr. tyr.*, VI, 1: *in participatu vocavit imperii*; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 109.

mite *insignia* imperiale, delegarea competenţelor, înrudirea cu *gentes* imperiale precedente ş.a.[115].

Maximinus a deschis seria aşa-numitelor „abortive dynasties" înregistrate între 235 şi 285[116], asociindu-l la tron, cândva între ianuarie şi aprilie sau mai 236, pe fiul său Iulius Maximus[117]. În cazul acestuia, sursele menţionează numirea ca *Caesar*[118] şi, după *Historia Augusta*, ca *imperator*[119], dar cea din urmă informaţie este o invenţie a autorului anonim, de vreme ce, aşa cum a arătat François Paschoud, pe emisiunile monetare nu este înfăţişat niciodată purtând coroana

---

[115] Maria Giovanna Arrigoni Bertini, *Tentativi dinastici e celebrazioni genealogiche nel tardo Impero (III-IV sec. d.C.)*, *RSA*, 10, 1980, 187-205; Wolfgang Kuhoff, *Felicior Augusto melior Traiano. Aspekte der Selbstdarstellung der römischen Kaiser während der Prinzipatszeit*, Frankfurt a. M., 1993, 109-117 ; Olivier Hekster, *All in the Family: The Appointment of Emperors Designate in the Second Century A. D.*, în *Administration, Prosopography and Appointment Policies in the Roman Empire. Proceedings of the First Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 27 B.C. – A.D. 406), Leiden, June 28-July 1, 2000*, edited by Lukas de Blois, Amsterdam, 2001, 35-49; idem, *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford, 2015; Matthew Shillam, *Abortive Dynasties: Dynastic Politics A.D. 235-285*, A Thesis submitted for the degree of Masters of Arts, in the Classics Program for the Australian National University, December 2006, 15-30 (www.academia.edu); Henning Börm, *Born to Be Emperor. The Principle of Succession and the Roman Monarchy*, în *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, edited by Johannes Wienand, Oxford, 2015, 239-243; Agnès Bérenger, *op. cit.*, 143-144; din izvoare, vezi *e.g.*: Tac., *Ann.*, I, 3; XII, 41; XIII, 21; *Hist.*, I, 15-16; Dio Cass., LXIV, 5, 1 ; Aur. Vict., *Caes.*, 2, 1; 4, 15; 6, 2; 9, 4; 10, 10; 12, 4; 13, 1; 13, 11-13; 14, 5; 14, 11; 15, 6; 16, 1; 16, 3; 16, 9; 20, 25; 22, 1; 23, 3 etc. *SHA*, *Hadr.*, IV, 6; XXIII, 11-13; XXIV, 1-2; 6; *Marc.*, VI, 3-6; VII, 5; XVI, 1; XXVII, 5; *Clod. Alb.*, II, 5; VI, 4; *Sev.*, XIV, 3; vezi şi *infra*.

[116] Matthew Shillam, *op. cit.*

[117] Aur. Vict., *Caes.*, 27, 3. Uneori, este numit eronat precum tatăl său – Gaius Iulius Maximinus sau Maximinus – *cf.* Aur. Vict., *Caes.*, 25, 2: *filius eius pari nomine Gaius Iulius Maximinus...*; *SHA*, *Maxim.*, XXVIII, 1; XXIX, 2; 4-7: Maximinus (*iunior*); numele real era Caius Iulius Verus Maximus; despre el, vezi *PIR*², I 620; Michael Peachin, *op. cit.*, 27; Nelu Zugravu, *op. cit.*, în Aurelius Victor, *op. cit.*, 372-373, nota 533, cu izvoare şi bibliografie; Dietmar Kienast, Werner Eck, Matthäus Hell, *op. cit.*, 178-179; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 150.

[118] Aur. Vict., *Caes.*, 25, 2; *SHA*, *Maxim.*, XXII, 6. *Cf.* Hdn., VIII, 4, 9; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 109.

[119] *SHA*, *Maxim.*, XXIX, 6-7; apare şi pe unele inscripţii – vezi Michael Peachin, *op.cit.*, 128 (nr. 149: *nob. Imp.*), 130 (nr. 161).

de lauri, rezervată exclusiv suveranului[120]. De domeniul ficţiunii este şi o altă relatare a culegerii de biografii imperiale, anume înrudirea cu dinastia Antoninilor în urma unei pretinse logodne cu Iunia Fadilla, *proneptis Antonini*[121]. În schimb, epigrafele, papyrii, monedele şi medalioanele dezvăluie alte forme de creionare a ceea ce Matthew Shillam numea „«future»" sau „«foward» dynastic strategy" începând din 236: acordarea titlurilor de *nobilissimus Caesar* şi *princeps iuventutis*, *cooptatio* printre *sodales Antoniniani* şi *sodales Flaviales Titiales*, preluarea unor *cognomina ex virtute* ale lui Maximinus, reprezentarea pe emisiuni monetare împreună cu acesta, construirea unei descendenţe divine, după ce Caecilia Paulina, soţia împăratului şi mama sa, moartă în 236 sau 238, a fost declarată *diva*[122]; de asemenea, după o practică obişnuită[123], împăratul trebuie să-i fi concedat dreptul de a purta purpura[124] şi alte *imperatoriis* (*imperii*) *insignia*[125].

---

[120] François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 157. Un abuz este şi numirea sa ca *Augustus – e.g. AE* 1986, 656a; Michael Peachin, *op. cit.*, 27 (nota 7), 124 (nr. 115, 120), 125 (nr. 129), 126 (nr. 136, 140), 127 (nr. 146), 129 (nr. 157: *Pi(us) Fel(ix) Aug(ustus)*, 160), 130 (nr. 161: *Pi(us), Fel(ix) Aug(ustus)*) etc.; Michel Christol, *op. cit.*, 83, 113 (nota 8).

[121] *SHA*, *Maxim.*, XXVII, 6; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 153.

[122] *AE* 1980, 951; 1996, 1048; 1998, 1060; 2010, 1245 etc.; *HD*016126, 016174; *EDR*121925; *EDCS*18100824; Michael Peachin, *op. cit.*, 119-143, nr. 88-241; Michel Christol, *op. cit.*, 82-83, 112-113, notele 1 şi 8; Nelu Zugravu, *op. cit.*, 372, nota 533, cu izvoare şi bibliografie; Ulrich Huttner, *op. cit.*, 167-168; Karen Haegemans, *op. cit.*, 86-89, cu izvoare; Matthew Shillam, *op. cit.*, 23, 24, 28, 38, 42; Dietmar Kienast, Werner Eck, Matthäus Hell, *op. cit.*, 178; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 109.

[123] Vezi *SHA*, *Sev.*, XIV, 3: *Caesarem dein Bassianum Antoninum a senatu appellari fecit decretis imperatoriis insignibus*; *Clod. Alb.*, II, 5: *«Sane ut tibi insigne aliquod imperialis maiestatis accedat, habebis utendi coccini pallii facultatem [me] praesentem et ab me et cum mecum fueris, habiturus et purpuram sed sine auro, quia ita et proavus meus Verus, qui puer vita functus est, ab Hadriano, qui eum adoptavit, accepit»*; *Macr.*, IX, 6: *nepos eius Antoninus est appellatus imperii delatis insignibus*; *Diad.*, III, 3: *Hic ubi primum indumenta coccea et purpurea ceteraque castrensia imperii insignia accepit...*; *Alex. Sev.*, II, 4: *Primus denique et omnium cuncta insignia et honorificentiae genera simul recepit suffragante sibimet Caesaris nomine...*

[124] *SHA*, *Maxim.*, XXIX, 6.

[125] *Historia Augusta* menţionează *aurea* şi *argentea lorica*, *clypeus gemmatus inauratus*, *hasta inaurata*, *spatae argenteae* şi *aureae*, *galeae gemmatae*, *buccula* – *SHA*, *Maxim.*, XXIX, 8, cu observaţiile lui François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 157.

Ca act de drept public, asocierea a fost, după autorii târzii, un act de voinţă exclusiv al împăratului[126], deţinătorul puterii supreme, aspect care se înscria atât în limitele tradiţiei juridice romane republicane, când un magistrat investit cu *imperium* numea („crea") un alt magistrat, cât şi ale celei imperiale, când principele în funcţie alegea prezumtivul moştenitor; legalitatea desemnării este subliniată cu ajutorul verbelor *facere*[127], *appellare*[128], *defere*[129].

Rămânând în aceeaşi sferă a dreptului de a numi succesorul, într-un paragraf din *Historia Augusta,* autorul anonim, neputându-se sustrage realităţilor epocii sale, scrie despre rolul armatei în ridicarea la putere a lui *Maximinus iunior*, fapt pe care-l evidenţiază tot cu un verb ce trimite la ideea de legalitate – *dare*[130].

Asociat la tron, tânărul *Caesar* a devenit părtaş la actul guvernării – *filio sibimet in participatum dato*[131], cum scrie *Historia Augusta* –, aspect reliefat de surse prin termeni ce desemnau deţinerea şi exercitarea puterii supreme – *imperium*[132], *summae potior*[133], *imperare*[134]. În afara elementelor menţionate mai sus, nu ştim ce alte *honores* civile şi militare efective a posedat[135], reprezentările monetare

---

[126] Vezi, de exemplu, *SHA*, *Maxim.*, XXIX, 7: *«Ego cum propter affectum quem pater filio debet Maximinum meum imperatorem appellari permisi...»*.

[127] Aur. Vict., *Caes.*, 25, 2: *filius eius pari nomine Gaius Iulius Maximinus Caesare factus est*.

[128] *SHA*, *Maxim.*, XX, 6: *Maximinus cum filio adulescente, quem Caesarem appellaverat*; XXIX, 6: *se etiam filium suum appellasse imperatorem*; 7: *«Ego cum propter affectum quem pater filio debet Maximinum meum imperatorem appellari permisi»*.

[129] *SHA*, *Alex. Sev.*, LXIII, 3: *cui cum filio post eum imperium delatus est*.

[130] *SHA*, *Maxim.*, VIII, 1 (*supra*).

[131] *SHA*, *Maxim.*, VIII, 1; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 109.

[132] *SHA*, *Alex. Sev.*, LXIII, 2: *cui cum filio post eum imperium delatus est*.

[133] Aur. Vict., *Caes.*, 26, 1: *Quis biennium summae potitis*.

[134] Eutr., IX, 1, 1: *suis filius adhuc puero, cum quo imperaverat triennio et paucis diebus*; *SHA, Max. et Balb.*, XV, 7: *Maximinus imperasset cum filio*; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 109.

[135] După *Historia Augusta*, după ce a fost adoptat şi numit *Caesar* de către Hadrianus (*Ant. Pius*, IV, 1), Antoninus *factusque est patri et in imperio proconsulari et in tribunicia potestate collega* (*Ant. Pius*, IV, 7). De asemenea, Marcus Aurelius, după ce i s-a decernat titlul de *Caesar*, fiind deja *quaestor* şi *consul designatus*, a fost numit *sevir turmis equitum Romanorum* şi a intrat *in collegia sacerdotum* (*Marc.*, VI, 3); după căsătoria cu Faustina, a obţinut *tribunicia potestas*, *imperium extra urbem proconsulare* şi *ius quintae relationis* (*Marc.*, VI, 6); la rândul său, după ce a primit titlul de *Caesar*, Commodus a fost desemnat consul (*Marc.*,

şi inscripţiile, ca şi faptul că a rămas pe front alături de tatăl său dând de înţeles că dimensiunea militară a puterii a prevalat în faţa celei civile[136].

Accentul pus pe latura belicoasă a principatului n-a fost în măsură să asigure nici consensul sincer şi deplin al corpurilor sociale romane (aristocraţia senatorială, cinul militar, *populus*), nici pe cel al provinciilor. În buna tradiţie severiană, Maximinus a rămas un „*outsider*", „un personaggio di frontiera", mai degrabă un „general" de la periferie decât un împărat, lipsit de abilităţi în guvernarea civilă[137] – aşadar, un suveran a cărui putere universală era subminată de el însuşi. Faptul că, după proclamare, atât el, cât şi fiul său, nu s-au deplasat în *Vrbs*[138], centrul puterii politice romane şi al autenticei legitimări imperiale, mărginindu-se doar la o colaborare formală, de la distanţă, cu senatul[139] şi cu *populus*[140], mizând pe sprijinul unor membri cu influenţă ai înaltului ordin[141], pe cel al unor *amici* (între care *pro-*

XVI, 1), iar mai târziu a primit *tribunicia potestas* (*Marc.*, XXVII, 5 ; *Avid. Cass.*, XIII, 4).

[136] Vezi *SHA*, *Maxim.*, XXII, 6 ; *cf.* Hdn., VIII, 4, 9; de asemenea, Michel Christol, *op. cit.*, 83.

[137] Pentru toate acestea, *cf.* Karen Haegemans, *op. cit.*, 208-211 (*Maximinus, Emperor or General?*); Olivier Hekster, *op. cit.*, în Alessandro Galimberti (a cura di), *op. cit.*, 111-129 (termenul *outsider* la p. 112, 121, 122, 124, 127); Laura Mecella, *Tra centro e periferia:* πόλεμοι *e* ἀποστάσεις *durante il regno di Massimino il Trace*, în *ibidem*, 187-214 (expresia „un personaggio di frontiera" la p. 194).

[138] *SHA*, *Maxim.*, XVII, 3.

[139] Totuşi, din timpul lui nu se cunoaşte niciun senator care să fie ucis; de asemenea, a colaborat, între anumite limite, cu membrii înaltului ordin în administraţia provincială şi în *consilium principis* şi a acceptat „tacit" practica tradiţională de asumare a consulatului – vezi Karlheinz Dietz, Senatus contra principem. *Untersuchungen zur senatorischen Opposition gegen Kaiser Maximinus Thrax*, Regensburg, 1980; Karen Haegemans, *op. cit.*, 96-106, 108-110; Ulrich Huttner, *op. cit.*, 164.

[140] *Historia Augusta*, care-l urmează pe Herodian, vorbeşte despre scrisorile trimise senatului şi poporului, pe care-i informa despre succesele obţinute în *Germania* (*SHA*, *Maxim.*, XII, 5-9; *cf.* Hdn., VII, 2, 8; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 129-132). De asemenea, în 236, Maximinus a fost *consul ordinarius* (Karen Haegemans, *op. cit.*, 97; Ulrich Huttner, *op. cit.*).

[141] Precum un anume Domitius, *Vrbi praefectus*, amintit de Aurelius Victor, la instigarea căruia, după moartea lui Gordianus I, „sunt ucişi în public de cohortele pretoriene şi ceilalţi magistraţi" (*hortante Domitio, Vrbi praefectus reliquique iudices uulgo caeduntur per cohortes praetorias*) (*Caes.*, 26, 5); în *Historia Augusta*, care preia pe Herodian (VII, 7, 3-4), acest prefect al Romei este numit Sabinus, *consularis iam vir*; el a fost ucis de *populus*, corpul fiindu-i abandonat *in publico*

curatores de extracţie ecvestră)[142], şi, mai ales, pe loialitatea cohortelor pretoriene rămase în capitală[143], a favorizat acumularea, timp de aproape trei ani, a unei ostilităţi tacite, care s-a dezlănţuit deschis în 238, după revolta din Africa proconsularis: senatul i-a lipsit de toate onorurile, *populus* s-a dedat la acte de violenţă, provinciile au îmbrăţişat cauza comună – în cele din urmă, armata însăşi i-a abandonat şi i-a ucis[144]. În acest context, din punct de vedere juridic şi instituţional, primatul şi rolul decisiv au revenit senatului care, aşa cum ne informează *Historia Augusta* urmând pe Herodian, hotărând, printr-un *senatus consultum*, ca *Maximini* să fie declaraţi *hostes publici*[145], a recunoscut, implicit, vacanţa tronului şi s-a legitimat ca singurul corp politic îndrituit să se pronunţe şi să decidă asupra viitorului principe[146]. Aceasta a generat animozităţi şi violenţe ale celorlalte instituţii implicate tradiţional în actul de numire a împăratului – *po-*

(*SHA*, *Maxim*., XV, 1; *Gord*., XIII, 2; 5; 9); vezi şi Nelu Zugravu, *op. cit*., în Aur. Vict., *Caes*., 376, nota 544; Karen Haegemans, *op. cit*., 152; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 129, 238-239.

[142] *SHA*, *Maxim*., XV, 1; *Gord*., XIII, 7; *cf*. Hdn., VII, 7, 3-4; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 129, 239; Aurelius Victor îi numeşte cu un termen specific Antichităţii târzii – *iudices* (*Caes*., 26, 5).

[143] Aşa cum ne informează Aurelius Victor, în contextul evenimentelor din 238, soldate cu proclamarea şi uciderea lui Gordianus I şi II în Africa, apoi cu numirea lui Maximus, Balbinus şi Gordianus III la Roma, acestea au ucis unii magistraţi (*Caes*., 26, 5-6) (vezi şi Nelu Zugravu, *op. cit*., în Aur. Vict., *Caes*., 376, nota 544), la rândul lor, fiind atacate şi masacrate de trupele de gladiatori şi de *exercitus tironum* (*Caes*., 27, 2); totodată, după *Historia Augusta*, care-l urmează pe Herodian (VII, 6, 4-9), una dintre primele măsuri luate după ascensiunea lui Gordianus I a fost uciderea, *iussu senatus*, a lui Vitalianus, *dux militum praetorianorum*, personaj aspru şi crud, *amicus et familiaris Maximini* (*SHA*, *Maxim*., XIV, 4; *Gord*., X, 5-8); vezi şi Karen Haegemans, *op. cit*., 150; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 128, 233-234.

[144] Frank Kolb, *Der Aufstand der Provinz Africa Proconsularis im Jahr 238 n. Chr*., *Historia*, 26, 1977, 440-477; Karlheinz Dietz, *op. cit*.; Michel Christol, *op. cit*., 85-91; Ulrich Huttner, *op. cit*., 169-170, 176-177; Karen Haegemans, *op. cit*., 131-253; Nelu Zugravu, *op. cit*., în *Epit. de Caes*., 407-408, notele 444-445, cu izvoare şi bibliografie; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 129-132.

[145] *SHA*, *Maxim*., XV, 2; 5; 9; XVI, 4-6; XX, 8; *cf*. Hdn., VII, 7, 2; Ulrich Huttner, *op. cit*., 171; François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 129-130.

[146] Karen Haegemans, *op. cit*., 151, 153-158; Pierangelo Buongiorno, *op. cit*., 226. După François Paschoud, în *Histoire Auguste*, IV/1, 130, textul din *Historia Augusta* sugerează că succesiunea deciziilor senatului a fost: „l'élévation à l'Empire des deux Gordiens (14, 5), puis la condanation de Maximin comme enemi public (15, 2)"; de asemenea, 131-132.

pulus, pretorienii –, soldate cu formule de gestionare și de transmitere a puterii ce vor face obiectul altei analize.

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 503-594

RECENZII ŞI NOTE BIBLIOGRAFICE / RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

How to Think about God: An Ancient Guide for Believers and Nonbelievers by MARCUS TULLIUS CICERO, selected, translated, and introduced by PHILIP FREEMAN, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2019, 150 p. (*Ancient Wisdom for Modern Readers*), ISSN 978-0-691-18365-7

In an era such as the one we are witnessing, marked by sudden and deep changes, including in the world of ideas, conceptions and religious feelings, caused, among other reasons, by the encounter, dialogue and confrontation of various cultures, by the advancement of desacralisation, of gnosticism and of rationalism, the reunion with Antiquity can be interesting. It provides examples of how men of politics and intellectuals of that age – to make the list short – behaved in socio-political climates similar to those of today, tensed and generators of doubt, dissatisfactions and decadence on the spiritual level, and what solutions they found for surmounting these issues. The end of the Roman Republic was one of these critical moments, when the entire traditional moral-religious edifice seems to have succumbed under the devastating impact of the never-ceasing intestine conflicts — *impia bella*, as the sources call them. One of the possible remedies for the spiritual crisis was to catalogue, order and reassess the identitary heritage of the city on the Tiber. Varro's works *Antiquitates*, *De lingua Latina* or *De iure civili*, the political-philosophical treaties (*De re publica*, *De legibus*, *De officiis*), religious (*De divinatione*, *De fato*, *De natura deorum*) and rhetorical ones (*Brutus*, *De oratore*, *Orator*) of Cicero, Marcus Junius Brutus' *De Officiis* and historical *epitomae*, Cornelius Nepos' *De viris illustribus*, Lucretius' *De rerum natura*, the theological work of Publius Nigidius Figulus (*De diis*, *De augurio privato*, *De extis*, *De somniis*) reflect this effort to preserve and broadcast the values of the Roman civic, moral and religious "catechism", meant to provide to the disoriented society authentic, viable solutions for restoration and overcoming spiritual anguish and disquietude. The bilingual fragments from Cicero's *De natura deorum* (II, 1-44) and *Somnium Scipionis* (9-29) selected and assembled by Philip Freeman in this *opusculum* draw attention, through the words of the great Latin man of politics and culture, to the interrogations current among the Roman echelons, of stoic formation, of the last republican century, concerning man's place in the world, nature and the representation of a supreme, providential divinity, responsible for the entire natural and anthropological universe, for human exis-

tence as well as the afterlife. Cicero designates it by the concept of *deus*, which Freeman translates with *god*, *divinity* and *God*, obviously underlining that the latter term has nothing to do with the Christian notion of God (p. 141-142). If *God* could have a name, then from the perspective of the Roman civilisation, he would not be "Zeus, the God of all Gods", as he features on the cover. Accordingly, the editor provides for reading several dense pages of "ancient wisdom", which can serve as a contemplative framework for a modern reader beset by spiritual restlessness, "believers or unbelievers", Christians or not. The brief introduction (p. VII-XIV) and the notes (p. 141-150) will help the reader with useful and necessary information. For the reasons above, this small volume by Philip Freeman is an accomplishment and welcomed publication.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro; *z_nelu@hotmail.com*

How to Be a Leader: An Ancient Guide to Wise Leadership by PLUTARCHUS, translated and introduced by JEFFREY BENEKER, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2019, p. (*Ancient Wisdom for Modern Readers*), ISBN 978-0-691-19211-6

For a classicist or an ancient historian the relevance of the classical authors for the modern world is (or at least should be) self-evident. One can say that they (classicists and ancient historians) are continually feeding the ghosts of the past (Plato's, Alexander's, Plutarch's etc.) with the blood, sweat and tears of their nightly vigils, so much so that they can sometimes seem lost in theirs worlds and unaware of the political reality and the issues and problems the modern contemporary world faces. The way the ancient authors are perceived, understood but most important of all how frequently are they actually read by the wider public are questions that any editor whose aim is the popularization of ancient literature has to answer. We obviously are aware that any serious list of must-read books will comprise some ancient classics like Plato, Sophocles, Herodotus etc., in this sense the readings from the Greek or Roman literature has become a sort of marker of a proper intellectual breeding. But, at a more practical level, are we to expect that a person interested in improving himself and in appeasing strong destructive emotions as anger will prefer Seneca over the books of any modern psychologist or motivational speaker? Can Plutarch's works be advertised as more effective for gaining succes in business[1] or politics than that of

[1] On an online site the book is sold under the categories "Business, Leadership" (https://www.audible.com/pd/How-to-Be-a-Leader-Audiobook/168457644X).

Zig Ziglar's for example? The new translation of Plutarch has taken up the challenge and promises to offer not only content "relevant to any modern audience" (*Introduction*, p. XVII) but also, as the text of the front flap states, "timeless advice on how to be a successful leader in any field". Leaving aside the editorial plan, the translation itself is a much needed one since we are well over a half a century from the last rated English translation, the one made by H. N. Fowler in 1936 (Plutarch, *Moralia*, vol. X, with an English translation by H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1936). Jeffrey Beneker's is a fresh, clear and accurate translation. It is a translation that sticks to the principle of giving a precise English rendering of the Greek original. The *Notes* (p. 365-384) and the *Introduction* (p. IX-XIX) who accompany the translation provide a useful (although minimal) historical and cultural context. In the end we cannot help but saying that the excellent material and graphical conditions of its printing make this book a definite "keeper" in any bibliophile's library. Overall a book with a good translation and an ambitious (one might say overambitious) editorial plan.

Ştefan Teodor IVAS,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi,
ivas_stefan@yahoo.it

GIUSTINO, *Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*, testo latino a fronte, premessa di GIUSTO TRAINA, saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di ALICE BORGNA, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2019, 702 p. (*Classici Greci Latini*), ISBN 978-88-18-03455-4

Une édition massive, réalisée avec précision et science par Alice Borgna, comme le démontre non seulement le texte latin, différent parfois de celui d'Otto Seel (*cf. Nota critica*, p. XLIX-LI), *Saggio introduttivo* concis, clair, originel, bien informé, qui offre des clarifications nécessaires sur l'œuvre (datation, titre, contenu), sur Iustinus, sa méthode de travail et la postérité de son épitomé (*Da Pompeo Trogo a Giustino*, p. XXI-XLVII) (voir aussi *Bibliografia*, p. LIII-LXV), ainsi que les 810 très utiles notes de la fin (p. 601-695). D'autres observations plus amples et plus profondes sur cet écrit sont à attendre dans une étude qui va être publiée dans le cours de cette année (*cf.* p. XLIX). D'ailleurs, une édition réussie était à entrevoir, lorsqu'on prend en compte l'intérêt particulier d'Alice Borgna pour l'*Historiae Philippicae*, pour son auteur (Trogue Pompée) et épitomateur (Iustinus), matérialisé dans des contributions ponctuelles, même un volume intitulé *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle* Storie Filippiche *di Pompeio Trogo* (Hildesheim-Zürich-New York, 2018) (voir *Biblio-*

grafia, p. LVI-LVII şi https://unipmn.academia.edu/AliceBorgna). Des éléments supplémentaires sur l'auteur et l'œuvre se trouvent, aussi, dans la *Premessa* intitulée *La storia eurasiatica di Pompeo Trogo*, signée par Giusto Traina (p. VII-XVIII). Un index aurait ajouté des pages, mais il aurait été extrêmement utile.

Comme elles se présentent aujourd'hui, *Histoires Philippiques*, rédigées à l'époque augustéenne (p. XXI-XXII), sont un exemple non-désiré d'écrit mutilé concernant un moment sur lequel les spécialistes n'ont pas réussi à se mettre d'accord („la critica ha ipotizzato datazioni collocabili lungo un arco cronologico piuttosto ampio, che dal II secolo d.C. giungono alla fine del IV") (p. XXXIII). De la vaste histoire universelle (44 livres) de Trogue Pompée, un auteur d'origine gallique dont les ancêtres avaient reçu la citoyenneté romaine de Pompeius Magnus (p. XII-XV), tout en possédant une éloquence digne des périodes anciennes (*delectatus vir priscae eloquentiae*) (*Praef.*, 1), on a gardé, indépendamment les unes des autres, les préfaces des 44 sections (*Prologi*) et un *breve florum corpusculum* dû à Iustinus, qui comprend des fragments contenant plutôt des *mirabilia* et des *exempla* que des faits historiques (*Praef.*, 4). Comme l'éditrice le souligne, les aspects de nature géographique, chronologique, onomastique, militaire, politique ont été obnubilés par l'épitomateur, puisqu'il s'est concentré sur des curiosités, des événements spectaculaires, des dialogues mémorables, des personnages puissants et épatants par leur caractère, aspect physique et actions entreprises, des « histoires » plus proches de la fantaisie que de la réalité, des anecdotes. Selon les mots très inspirés d'Alice Borgna, « dalle *Historiae Philippicae* di Trogo, Giustino sostanzialmente ha eliminato l'*historia* » (voir aussi p. XLI: „ad un testo storiografico ha sistematicamente sottratto quel che dell'*historia* è il pilastro"). Ainsi, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogo*, comme elle est aussi connue sous un titre inauthentique (p. XXXIII-XXXIV), servait à l'orateur, à l'érudit, à l'homme politique, et non à l'historiographie (p. XLVII). Néanmoins, « l'anthologie » permet l'identification de certaines lignes de la pensée historique et de la conception philosophique qui aurait dû diriger l'auteur dans la rédaction de son ample synthèse – la succession des hégémonies universelles, la *cupiditas imperii*, la vision « eurasiatique » et méditerranéenne, le rôle des personnalités et du transcendent dans le devenir historique, „un sincero e costante favore per il governo di uno solo, in quanto forma di governo più stabile e sivura" (p. XXXII), la sympathie pour le régime augustéen, et non l'hostilité vers Rome, selon certains exégètes.

Aujourd'hui, la collection de fragments des *Histoires Philippiques* de Trogue Pompée rédigée par Iustinus, sans constituer une source historique d'une valeur comparable à celle des écrits comme ceux d'Hérodote, Thucydide, Polybe, Diodore, Tite-Live, Strabon, Plutarque, Arrien etc., suscite encore l'intérêt historiographique, littéraire, didactique. La réussie édi-

tion d'Alice Borgna nous aide à mieux évaluer l'importance dans tous les trois domaines.

Cette édition peut être aussi utile pour reprendre la discussion sur des informations concernant l'histoire ancienne de l'espace roumain ou de celui adjacent (voir *FHDR* I, p. 350-361). Voilà plusieurs suggestions de ce point de vue : dans IX, 2, 1, *Histrianii* contre lesquels le roi scythe Athéas avait commencé la guerre (p. 158-159) ne sont pas les « Gètes autochtones » du Danube (*cf. FHDR* I, p. 353, n. 1), mais les habitants de la colonie grecque d'*Istros* (p. 627, n. 239) ; par conséquent, *Histrianorum rex* (IX, 2, 2) ne peut pas être « le chef d'une union de tribus gétiques » (*cf. FHDR* I, p. 353, n. 2). Dans *Prologus libri XXXII*, l'éditrice a gardé la forme *Burobusten* (*incrementa Dacorum per Burobusten regem*) (p. 456), non *Rubobusten*, *Rubobosten* ou *Ruboboten*, selon certains manuscrits, le roi en étant Burobustes, non Rubobostes (*cf. FHDR* I, p. 361 et la note 46); de l'autre part, le contexte mène vers la localisation de son « royaume » au voisinage des Pannoniens, le cadre général en étant les événements d'*Illyricum* (*res Illyricae*) (p. 456). De plus, la courte narration de XXXII, 3, 16 qui mentionne que les Daces descendent des Gètes (*Daci quoque suboles Getarum sunt*) et les conflits avec les Bastarnes pendant le règne du roi Oroles (p. 462-465 avec la note 592 à la p. 667), qui n'est pas le même que *Rubobosten* (*cf. FHDR* I, p. 361, n. 46), s'encadre dans un contexte datable au début du IIème siècle avant J.-Chr., et non un siècle plus tard, comme certains chercheurs argumentent, et dans une zone proche aussi de la Pannonie et de la région du Moyen Danube, et non « quelque part dans l'est de la Transilvanie », comme on peut lire dans une synthèse roumaine (voir aussi *FHDR* I, p. 359, la note 32: « probablement dans l'est de la Transilvanie »).

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro; *z_nelu@hotmail.com*

FERICITUL IERONIM, *Epistole*, II, traduceri din limba latină de MARIA-LUIZA DUMITRU OANCEA, ANA-CRISTINA HALICHIAS, TRAIAN DIACONESCU, CONSTANTIN RĂCHITĂ, FLORENTINA NICOLAE, ŞTEFAN CUCU, FLORIN FILIMON, DAN NEGRESCU, DIANA MARIA DIACONESCU, CLAUDIU ARIEŞAN, ediţie îngrijită de ANA-CRISTINA HALICHIAS, Editura *Basilica*, Bucureşti, 2018, 430 p. (*PSB*, s.n., 10), ISBN 978-606-8495-50-7

Cel de-al doilea volum al epistolarului hieronymian editat de curând de un prestigios colectiv de filologi clasici din mai multe centre universitare

din ţară cuprinde traducerea epistolelor 53-105[1]. Profesionişti (teologi, istorici, filologi, istorici literari, traducători, studenţi), dar şi clerici sau publicul larg vor găsi în ele interesante informaţii şi idei de natură istorică, teologică, doctrinară, de traductologie ş.a., cum ar fi, de exemplu: modul în care era privit creştinismul de o parte a opiniei publice de la sfârşitul secolului al IV-lea (*Ep*. LIV, 4, p. 29-30); convertirea la viaţa austeră, ascetică, grevată de privaţiuni, a unor membri ai aristocraţiei romane sau provinciale (*Ep*. LIV, p. 27-41; *Ep*. LXVI, p. 146-157; *Ep*. LXXIX, p. 258-269; *Ep*. LXXI, p. 187-192; *Ep*. LXXIX, p. 258-269); viziunea lui Hieronymus despre o traducere corectă şi, în acelaşi timp, elegantă şi frumoasă (*Ep*. LVII, p. 52-68 /5, p. 55: „nu am tradus cuvânt cu cuvânt, ci idee cu idee"; 6, p. 57: „eu, întotdeauna, încă din tinereţe, nu am tradus cuvinte, ci idei"; 10, p. 64: „în Scripturi nu trebuie avute în vedere cuvintele, ci înţelesul"/; *Ep*. LXXXIV, 12, p. 295: „faptul de a schimba ceva din originalul grecesc nu înseamnă tălmăcire, ci nimicire; dar şi faptul de a traduce cuvânt cu cuvânt nu ţine deloc de intenţia celui care ar vrea să păstreze farmecul exprimării"; *Ep*. XCVII, 3, p. 338); situaţia deplorabilă a provinciilor balcanice, dunărene şi central-europene ale Imperiului, dar şi a celor din Orient din cauza invaziei germanicilor, respectiv a hunilor (*Ep*. LX, 16-18, p. 93-96; *Ep*. LXXVII, 8, p. 220); tulburările produse printre comunităţile monahale orientale de aşa-zisa controversă origenistă (*Ep*. LXXXVII-XCII, p. 298-311; *Ep*. XCI, p. 313-314); atitudinea ponderată, nuanţată, a scriitorului latin faţă de Origen, recunoaşterea utilităţii unora dintre scrierile acestuia (*Ep*. LXI-LXII, p. 96-102 /*Ep*. LXII, 2, p. 101: „trebuie să-l citim din când în când pe Origen, datorită eruditiei sale, aşa cum citim pe Tertulian şi pe Novatus, pe Arnobius şi pe Apolinarie şi pe câţiva alţi scriitori bisericeşti, greci şi latini deopotrivă, ca să alegem pe cele bune ale lor şi să le evităm pe cele opuse"/; *Ep*. LXXXIV, p. 284-295 /2, p. 285: „l-am lăudat pe exeget, nu pe dogmatist, am lăudat talentul, nu credinţa, filosoful, nu apostolul"; 3, p. 286: „nu-i urmez greşelile, pentru că îi cunosc toate operele pe care le-a scris"; 6-12, p. 289-295/; *Ep*. XCVII, p. 336-338), în totală contradicţie cu negativismul lui Teofil, episcopul Alexandriei (*Ep*. XCII, p. 303-311, XCVI, p. 315-336; *Ep*. XCVIII, p. 339-364; *Ep*. C, p. 365-383; ar fi interesant de studiat formele violenţei verbale din aceste epistole).

De asemenea, scrisorile conţin elemente care permit înţelegerea formaţiei intelectuale şi teologice a prolificului Părinte bisericesc latin, personalitatea sa orgolioasă, raporturile cordiale, de bună-înţelegere doctrinară cu alţi reprezentanţi ai Bisericii (Teofil al Alexandriei, Epifanie al Salaminei) (*Ep*. LXIII, p. 102-103; *Ep*. LXXXII, p. 274-283; *Ep*. LXXXVI-LXXXIX, p. 297-300; *Ep*. XCI, p. 302-303; *Ep*. XCIX, p. 364-365) sau, dimpotrivă, a-

[1] Primul volum a apărut în 2013, fiind îngrijit de Ana-Cristina Halichias și Policarp Pîrvuloiu; despre el, vezi Nelu Zugravu, în *C&C*, 11, 2016, 318-320.

titudinea ostilă şi, uneori, dispreţuitoare şi dezaprobatoare faţă de alţii (Vigilantius din Calaguris, Rufin din Aquileia, chiar Augustin, despre ale cărui scrieri declară deschis că nu s-a obosit să le citească, pe cele studiate considerându-le „în dezacord" nu atât cu ceea ce susţine el, „ci cu interpretările vechilor greci" – *Ep*. CV, 5, p. 393) (*Ep*. LVI, p. 47-51; *Ep*. LXI, p. 96-100; *Ep*. LXXXI, p. 272-273; *Ep*. CI-CV, p. 383-393), reacţia nervoasă, iritată, faţă de cei fără nicio pregătire în cunoaşterea şi interpretarea adecvată a Scripturii (*Ep*. LIII, 7, p. 19-20), faţă de cei care-i reproşau trecutul intelectual „păgân" (*Ep*. LXX, p. 181-186) sau faţă de „vocile neştiutoare" care-i denaturau traducerile sau îl criticau în necunoştinţă de cauză pentru maniera de tălmăcire (*Ep*. LVII, 1; 12-13, p. 52, 66-68; *Ep*. LXXX-LXXXI, p. 269-273; *Ep*. LXXXIV, 7; 12, p. 291, 295 etc.), disponibilitatea sa în a dezvălui credincioşilor interesaţi semnificaţia unor capitole, pasaje, întâmplări, concepte, nume, unele obscure, altele generatoare de nedumeriri, din scrierile sacre (*Ep*. LIII, 2-11, p. 15-27; *Ep*. LV, p. 41-47; *Ep*. LIX, p. 77-80; *Ep*. LXIV, p. 103-146; *Ep*. LXXII-LXXIV, p. 192-207; *Ep*. LXXVIII, p. 223-258; *Ep*. LXXXV, p. 295-297) sau de a-i consola şi îndruma spiritual în circumstanţe personale mai puţin fericite (*Ep*. LX, p. 80-96; *Ep*. LXXV, p. 207-210; *Ep*. LXXVII, p. 213-223; *Ep*. LXXIX, p. 258-269). Dintre toate acestea, nu poate să nu impresioneze luciditatea cu care a înţeles şi a pledat pentru dialogul corect dintre cultura clasică şi creştinism, *Epistola către Magnus, oratorul Romei* (*Ep*. LXX) din 397-398 fiind exemplară în acest sens: „Pentru că m-ai întrebat în încheierea epistolei tale de ce în scrierile noastre întrebuinţăm uneori citate din literatura laică şi pângărim puritatea Bisericii cu josniciile păgânilor, îţi voi răspunde pe scurt: niciodată nu ai fi întrebat acest lucru dacă Cicero nu te-ar fi cucerit în întregime, dacă ai fi citit Sfintele Scripturi [cu atenţie]... Chiar şi Sfântul Apostol Pavel s-a folosit de un vers din Epimenide atunci când i-a scris lui Tit... De asemenea, în altă epistolă... citează un senar [iambic] din Menandru... Iar atunci când predică în Areopag, în faţa atenienilor, îl ia drept martor pe Aratus... Şi, pentru că nu este de ajuns acest [exemplu], comandantul oştirii creştine şi oratorul neînvins care a pledat cauza lui Hristos a transformat în argument pentru credinţă chiar o inscripţie [citită] din întâmplare pe un altar... Citise în *Deuteronom* porunca venită din partea Domnului că trebuie să radă capul şi sprâncenele femeii captive, să înlăture părul şi unghiile trupului şi apoi să o ia în căsătorie. Aşadar, ce este de mirare dacă, la rândul meu, [însuşindu-mi] înţelepciunea profană, datorită eleganţei stilului şi frumuseţii frazelor, doresc să transform o sclavă şi o captivă într-o israelită, dacă fie tai, fie rad tot ceea ce este mort în ea: idolatria, plăcerea, eroarea, desfrânarea, şi, dacă, unindu-mă cu acest trup devenit foarte curat, zămislesc sclavi crescuţi în casă pentru Domnul Savaot? De munca mea se foloseşte familia lui Hristos, adulterul meu cu o străină creşte numărul slujitorilor" (p. 182-183). E o atitudine care răzbate şi din scrierile altor Părinţi ai Bisericii, inclusiv din spaţiul oriental

– Vasile cel Mare (*Ad adulescentes*), Grigorie de Nazianz (*Oratio IV-V. Contra Iulianum I-II*), Grigorie de Nyssa (*De vita Moysis*) –, opusă celei mai puţin flexibile întâlnită în special la autorii ecleziastici proveniţi dintre asceţi.

Apreciem în mod deosebit efortul întreprins de colectivul de clasicişti care a realizat volumul, traducerile fiind foarte frumoase, păstrând claritatea şi farmecul stilistic aparte al originalului. Unele epistole trebuie să fi ridicat mari probleme, mai ales cele care conţin citate din diferite cărţi biblice şi din autori antici sau cele care tratează chestiuni teologice controversate, dificile, tălmăcitorii găsind terminologia optimă pentru a le reda în mod corespunzător conţinutul. Cele 1619 note explicative infrapaginale, numerotate continuu, ceea ce, după părerea noastră, nu e adecvat unei ediţii care se respectă, aduc clarificări necesare privitoare la data scrisorilor, destinatari, circumstanţele compunerii, ideea de bază care se degajă din ele. Desigur că, având în vedere eterogenitatea colectivului, anumite inconsecvenţe şi diferenţe între traduceri sunt inevitabile. Tocmai de aceea observaţiile de mai jos nu urmăresc să critice sau să scadă din valoarea deosebită a acestei realizări, ci să semnaleze dificultăţile pe care le întâmpină editarea şi traducerea unui izvor antic, soluţiile avansate pentru surmontarea lor neputând satisface pe toţi cei cărora li se adresează.

Începem cu indicele scripturistic (p. 395-409) şi cel onomastic şi toponimic (din care – curios! – lipsesc numele de popoare) (p. 411-428). Lăsând deoparte faptul impardonabil că niciunul nu poartă semnătura vreunui autor, paginaţia lor – din păcate! – e *în totalitate* greşită, deoarece, cu siguranţă, a fost întocmită înainte de a se ataşa paginile care deschid volumul – *Cuvânt înainte* (pe colon-titlu, apare *Notă editorială*!) (p. 5-7) şi *Notă asupra ediţiei* (p. 9). De asemenea, numele sunt inventariate în maniere diverse, excedând, pe alocuri, forma din original. Astfel, în timp ce unele antroponime romane sunt redate în grafia simplă latinească sau românească (de ex., Cato, Cicero, Constantin, Gratianus, Hadrian, Horatius, Iovianus, Marius etc.), altele apar în formula *duo nomina* sau *tria nomina*, *deşi textul epistolelor n-o cere*, dispuse, uneori, într-o ordine a componentelor non-romană, ceea ce înseamnă că inventarierea lor sub o anumită literă este eronată, întrucât nu se ia drept reper normal gentiliciul: Aufidius, Gnaeus Orestes (p. 413) în loc de Gnaeus Aufidius Orestes; Brutus, Lucius Iunius (p. 414) pentru Lucius Iunius Brutus – prin urmare, trebuia repertoriat la litera **I**, nu **B**; Crassus, Publius Licinius (p. 415) în loc de Publius Licinius Crassus, ceea ce însemnă că poziţia lui era la litera **L**, nu **C**; Fabricius Luscinius, Gaius (p. 417) pentru Gaius Fabricius Luscinus; Furius Camillus, Marcus (p. 417) pentru Marcus Furius Camillus; Galenus, Aelius (p. 417) pentru Aelius Galenus, locul lui fiind, astfel, la litera **A**, nu **G**; Gallus, Lucius Caninius (p. 417) pentru Lucius Caninius Gallus, trebuind plasat la litera **C**, nu **G**; Iosephus Flavius (p. 419) pentru Titus Flavius Iosephus, necesitând indexarea

lui la litera **F**, nu **I**; Iulius Africanus (p. 420) pentru Sextus Iulius Africanus; Lucilius, Gaius (p. 420) pentru Gaius Lucilius; Magnus, Flavius (p. 420) pentru Flavius Magnus; Maximus, Quintus Fabius (p. 421) pentru Quintus Fabius Maximus, locul fiindu-i sub litera **F**, nu **M**; Nicomachus Flavianus, Virius (p. 422) pentru Virius Nicomachus Flavianus; Paullus (sic!), Lucius Aemilius (p. 423) în loc de Lucius Aemilius Paullus (lipseşte *agnomen*-ul Macedonicus, pentru a-l deosebi de numeroşii *Lucii Aemilii*), trebuind să figureze, astfel, la litera **A**, nu **P**; Persius Flaccus, Aulus (p. 423) pentru Aulus Persius Flaccus; Piso, Gaius Calpurnius (p. 423) pentru Gaius Calpurnius Piso, necesitând inserarea sub **C**, nu **P**; Pulvillus, Marcus Horatius (p. 424) în loc de Marcus Horatius Pulvillus, urmând, astfel, să fie indexat la litera **H**, nu **P**; Quintus Fabius Maximus Cunctator şi Quintus Fabius Pictor (p. 424) trebuiau inventariaţi la litera **F**, nu **Q**, deoarece făceau parte din două ramuri ale lui *gens Fabia – Fabii Maximi* şi *Fabii Pictores*; Regulus, Marcus Atilius (p. 424) pentru Marcus Atilius Regulus, locul fiind sub litera **A**, nu **R**; Rufinus, Flavius (p. 425) în loc de Flavius Rufinus şi Timasius, Flavius (p. 427) în loc de Flavius Timasius, după cea de-a doua dinastie flaviană (Constantinizii) gentiliciul Flavius devenind un fel de titlu nobiliar (precum *Sir* englezesc); Scaevola, Quintus Mucius Augur (p. 425) pentru Quintus Mucius Scaevola Augur – aşadar, trebuind să figureze sub litera **M**, nu **S**, pentru că făcea parte din *gens Mucia*; Scaurus, Marcus Aurelius (p. 425) pentru Marcus Aurelius Scaurus, ceea ce îl plasa sub litera **A**, nu **S**; Sempronius Gracchus, Gaius şi Sempronius Gracchus, Tiberius (de două ori) (p. 425) în loc de Gaius Sempronius Gracchus, respectiv Tiberius Sempronius Gracchus. În context, cine sunt Scipio (cel Bătrân) şi Scipio (cel Tânăr) (p. 425)? De ce e forma Caius Iulius Caesar, iar nu Caesar, Gaius Iulius, Cnaeus Naevius, iar nu Gnaeus Naevius, Antoninus Pius (p. 412), iar nu Antoninus, Pius sau Pius, Antoninus, Minucius Felix (p. 421), iar nu Felix, Minucius ori Minucius, Felix etc.? Constantin I, (sic!) cel Mare (p. 414) trebuie să fie o eroare de redactare, de vreme ce s-a scris corect Antonie cel Mare (p. 412) şi Atanasie cel Mare (p. 413), iar nu Antonie, cel Mare, respectiv Atanasie, cel Mare.

Putem găsi câteva explicaţii ale acestor inconsecvenţe şi scăpări: s-a preluat versiunea numelor din notele infrapaginale ale traducătorilor, ceea ce este greşit, indicele trebuind să dea prioritate formelor antroponimice din textul original, cele din note nefiind obligatoriu să fie indexate sau, în cel mai bun caz, urmând să figureze în paranteze *după* varianta din text iar după numărul paginii care le menţionează să apară abrevierea n., adică „notă”, ceea ce indică provenienţa lui din afara originalului tradus – respectiv din intervenţia editorului. Pe de altă parte, autorul (autorii?) indicilor, plecând, foarte probabil, de la modificările realizate în mod nepermis de unii traducători în redarea numelor din textul latin, a (au) dorit să uniformizeze versiunile hieronymiene în funcţie de acestea, deşi, cum vom vedea, nu a e-

xistat consecvenţă în această direcţie. De exemplu, pentru Camillus, în scrisori apare atât această variantă (*Ep*. LIV, 1, p. 27; *Ep*. LVIII, 5, p. 72) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, *Lettres LIII-LXX*, Paris, 2002, p. 25, 79), dar şi Furius (*Ep*. LIV, 4, p. 29; *Ep*. LXVI, 6, p. 150; *Ep*. LXXVII, 11, p. 222) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 27, 172; *ibidem*, IV, *Lettres LXXI-XCV*, Paris, 2002, p. 51), la *Indice* fiind Furius Camillus, Marcus (p. 417), formula onomastică greşită, adaptată, foarte probabil, după M. Furius Camillus de la p. 27, nota 76. Pentru Cicero, traducătorii au folosit această formă (*Ep*. LXX, 5, p. 186; *Ep*. LXXXIV, 6, p. 289; *Ep*. LVII, 3, p. 55; *Ep*. LXIX, 8, p. 178; *Ep*. LXX, 2, p. 182), fie când era cerută de textul latin (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 214; *ibidem*, IV, p. 131), fie când în original apărea Tullius (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 59, 205, 209). Din acest punct de vedere, ni se pare că au procedat mai corect traducătorii care au preferat să fie mai expliciţi adăugând în traducere, între paranteze pătrate, *cognomen*-ul – aşadar, Tullius [Cicero] (*Ep*. LVIII, 5, p. 72; *Ep*. LXVI, 7, p. 151) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 79, 173, unde figurează doar Tullius), sau au păstrat ambele forme, Cicero şi Tullius (*Ep*. LX, 5, p. 84), aşa cum cere textul latin (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 94). În context, am fi preferat ca pentru expresia *fluuius eloquentiae Tullianae* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 84) să se fi păstrat determinativul din original, iar nu să fie redată prin „fluviu al elocinţei ciceroniene" (*Ep*. LVIII, 10, p. 75); *Tulliana... puritate* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 82) s-a tălmăcit „limpezime tulliană" (*Ep*. LVIII, 8, p. 74). Noi pledăm pentru fidelitate faţă de original şi pentru mai multă consecvenţă la nivelul colectivului.

Există şi alte divergenţe onomastice şi toponimice între original, traducere şi *Indice*, uneori pe aceeaşi pagină:

- *Ep*. LIII, 8, p. 21: Horatius, dar în original e Flaccus (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 21); Horatius apare în *Ep*. LVII, 5, p. 56 (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 60); la *Indice*..., p. 418, e doar Horatius, aşa cum apare şi în trimiterile infrapaginale de la unele scrisori;
- Solomon (*Ep*. LIII, 8, p. 21, 24; *Ep*. LV, 3, p. 44; *Ep*. LVIII, 1, p. 68; *Ep*. LXV, 1, 3, 10 p. 124, 125, 132; *Ep*. LXXII, 1, 3, 4, p. 192, 194, 195; *Ep*. LXXIV, p. 202-205 etc. + *Indice*..., p. 426), pentru că aşa e încetăţenit în cultura română, dar în textul original e Salomon, pe care ediţia latino-franceză a respectat-o întocmai (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 18, 21, 46, 74, 142, 143, 151; IV, p. 15, 16, 1, 18, 27-31 etc.) şi care justifică etimologia dată de Hieronymus – „pacificatorul" (*cf*. *Ep*. LIII, 8, p. 24; Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 21: *pacificus*);
- foarte probabil, pentru a nu crea confuzii, *soror Moysi*, al cărei nume apare la Hieronymus ca Maria (*Ep*. LIV, 13; LXV, 1; LXXVIII, 5,

7, 16, 35) (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 36, 141; IV, p. 45, 60, 69, 82), e numită în traducerea de față Mariam (p. 36, 123, 217, 229, 237, 249 + *Indice*..., p. 421);

- Hadrian (*Ep.* LVIII, 3, p. 70; *Ep.* LXX, 4, p. 184 + *Indice*..., p. 417), dar în textul latin e Adrianus (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 77, 212);
- Lucius Pau**ll**us (*Ep.* LX, 5, p. 84; Paullus și în *Indice*..., p. 423), dar în original e Lucius Pau**l**us (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 94);
- Iulian Apostatul (*Ep.* LXX, 3, p. 184 + *Indice*..., p. 420), dar în textul latin e Iulianus Augustus (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 211); mai apare și Iulian în *Ep.* LVII, 9, p. 62; *Ep.* LX, 15, p. 93 (în original, Iulianus – *cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 67, 105);
- Iosephus Flavius (*Ep.* LXX, 3, p. 184), deși Hieronymus scrie doar Iosephus (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 211); e de preferat varianta Iosephus [Flavius] din *Ep.* LXXIII, 7, p. 200, chiar dacă în textul latin e doar Iosephus (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 24);
- Potin (martir) (*Ep.* LXX, 4, p. 184 + *Indice*..., p. 424), dar în original e Photinus (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 212), deci același nume ca al ereticului, scris în ediție Photinus (*Ep.* LXV, 13, p. 135 + *Indice*..., p. 423);
- Rufinus (*Ep.* LX, 16, p. 93; *Ep.* LXXIV, p. 202, cu nota 937; *Ep.* LXXXI, 2, p. 273), dar și Rufin (p. 52, nota 185; 53, nota 188; 67, nota 262; 122, nota 491; 181, nota 856; 186, nota 876; 202, nota 937; 269, nota 1283: Rufin de (sic!) Aquileia; 270, nota 1289; 271, nota 1292; p. 272 cu notele 1296-1297); în *Indice*..., p. 425, apar trei intrări (de ce?), deși pe latinește e unul și același nume – Rufinus: „Rufin din Aquileia, călugăr și istoric creștin", „Rufinus, Flavius, consul roman", „Rufinus, preot";
- Iliria (*Ep.* LIX, 5, p. 80; *Ep.* LXIX, p. 170, nota 779) – Illyricum (*Ep.* LXV, 12, p. 134; *Ep.* LXXI, 1, p. 187), cea din urmă formă fiind corectă (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 89, 153; *ibidem*, IV, p. 8); *Indice*-le le împacă – „Iliria (Illyricum), provincie romană (sic!)" (p. 419);
- Lugdunum în *Ep.* LX, 15, p. 93, la fel ca în original (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 105), dar în *Ep.* LXXV, 3, p. 209, e Lyon („episcop al Bisericii din Lyon"); ca de obicei, la *Indice*..., p. 420, apar ambele variante – „Lugdunum (Lyon)"; era de preferat păstrarea versiunii latinești, precum s-a făcut cu Altinum (*Ep.* LX, 8, p. 87; *Ep.* LX, p. 80, nota 301; *Indice*..., p. 411) și cu Mediolanum (*Ep.* LXXXI, 2, p. 273; *Ep.* XCV, p. 314, nota 1368; *Indice*..., p. 421). Rămânând în aceeași sferă a redării greșite a toponimelor antice în forma

românească, semnalăm: *Ep.* LV, 3 (5), p. 43: „episcop de Poitiers" (lat. *Pictavensis episcopus*) (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 45), dar la p. 58, nota 207 de la *Ep.* LVII apare „Sfântul Ilarie de Pictavium", *Indice*-le preluându-le pe ambele – „Poitiers (Pictavium)" (p. 419); *Ep.* LXI, 2, p. 98: „Victorin de Pettau" (acest toponim nu este inclus în *Indice*...) pentru Victorin de Petovio (Poetovio) (lat. *Victorinus Petobionensis*) (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 111; se observă două fenomene obişnuite în epocă – monoftongarea şi betacismul); *Ep.* LV, p. 41, nota 149: „episcop de Bordeaux" (Bordeaux şi în *Indice*..., p. 414), pentru „episcop de Burdigala";

- Spania, variantă neuzuală pentru Antichitate (p. 14, nota 5; 96, nota 357; 187, 191, 209) – Hispania (p. 134, 166, 187, nota 878 la *Ep.* LXXI, unde în traducere, la p. 187 şi 191, e Spania!; la p. 187, nota 878, este vorba şi despre un „nobil hispanic"); în *Ep.* LXXV, 3, p. 209, apare „prin Spania", dar în original e pluralul *per Hispanias* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 35), ceea ce înseamnă că trebuia tradus „prin provinciile /ţinuturile/ hispanice"; adjectivele de tipul *Spana*, *Spanus*, variante populare pentru *Hispana*, *Hispanus*, ar fi trebuit redate, credem, prin „(hi)spana, (hi)spanul", nu prin „spaniola, spaniolul", ca în *Ep.* LXXV, p. 207 (*Către spaniola Teodora*...) (*cf. Ad Theodoram Spanam*... în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 32), *Ep.* LXXVI, p. 211 (*Lui Abigaus Spaniolul*) (*cf. Ad Abigaum Spanum* în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 37) sau *Ep.* LXXV, 3, p. 209 („ţinuturile spaniole") (*cf. Spanias* în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 36); în *Indice*..., p. 418, apar ambele variante – „Hispania/ Spania"; forma *Spania* a fost creată abia în primele decenii ale secolului al VII-lea de către Isidorus Hispalensis;
- Apollonios în *Ep.* LIII, 1, p. 14, nota 6 de pe aceeaşi pagină şi la *Indice*..., p. 412, dar în textul latin e Apollonius (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 9), precum în *Ep.* LXX, 4, p. 185 (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 218);
- Philostrat în *Ep.* LIII, 1, p. 14 şi la nota 6 de pe aceeaşi pagină, dar Philostratus la p. 14, notele 6 şi 11, şi la *Indice*..., p. 423; cea din urmă formă e în original (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 10);
- Dionisie în *Ep.* LXX, 4 (p. 184-185), *Ep.* LXXXV, 4 (p. 296 cu nota 1398), *Ep.* XCII (p. 304), *Ep.* XCIV (p. 313) şi la *Indice*... (p. 415, patru intrări (!)), dar Dionysios la p. 11, nota 4, şi în *Indice*... (p. 415); în textul latin e Dionysius (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 212, 213; IV, p. 140, 148, 159);
- Garron în *Ep.* LXXV, 3, p. 209, deşi în original e Garunna (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 35).

Folosirea neadecvată a prepoziţiilor „de" şi „din" a generat, de asemenea, anumite inconsecvenţe. Prima dintre ele indică, de obicei, rangul de

episcop: Eusebius *din* Cremona (*Ep*. LIII, p. 26, nota 70; *Ep*. LVII, 2, p. 53; *Ep*. LXXXIV, p. 202, nota 938; *Indice*..., p. 416), cum e corect, pentru că era doar preot, cum specifică foarte clar *Ep*. XCV, 3, p. 315 („prin intermediul preotului Eusebius") (lat. *per Eusebium presbyterum*) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 161), dar la p. 315, nota 371 la *Ep*. XCV e Eusebius *de* Cremona, ceea ce înseamnă că ar fi fost episcop de Cremona, fapt care contravine realităţii; Eusebius din (sic!) Vercelli (*Ep*. LXI, 2, p. 98) – Eusebius de Vercelli, episcop (*Indice*..., p. 416).

În unele traduceri, s-a procedat la redarea altei forme gramaticale decât cea cerută de original; acest lucru este acceptabil şi permis din punct de vedere traductologic, însă nu din cel al realităţii administrativ-teritoriale romane:

- *Ep*. LX, 16, p. 94: Epir (aşa e şi în *FHDR*, II, p. 187), dar în textul latin e un plural – *Epiros* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 106), impunându-se, credem, varianta „provinciile/ ţinuturile epirote";
- *Ep*. LXV, 12, p. 134: Hispania, dar în original e pluralul *ad Hispanias* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 153); *Ep*. LXXV, 3, p. 209: „prin Spania (sic!)" şi „în Gallia", însă ambele denominaţii sunt la plural – *per Hispanias* şi *ad Gallias* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 35), pentru că, într-adevăr, erau mai multe provincii hispanice şi gallice;
- *Ep*. LXX, 6, p. 186: „datorită admiraţiei pentru istoria lui Sallustius", expresia latină fiind *propter amorem Historiarum Sallustii* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 215) – aşadar, e vorba de *Istoriile* (*Historiae*) lui Sallustius, cum e şi în realitate.

Ne îngăduim să semnalăm câteva dintre traducerile care, credem, ar fi putut fi mai corecte sau mai apropiate de înţelesul originar latinesc:

- *Ep*. LIII, 1, p. 14: „ţinutul albanezilor"; corect ar fi fost „ţinutul albanilor", căci nu despre albanezii europeni este vorba, ci despre „albanii" din regiunea caucaziană „Albania", cum se arată la nota 7 de pe aceeaşi pagină;
- *Ep*. LIII, 2, p. 15: „după ce a străbătut Damascul şi Arabia cea purificată (sic!)"; în latină e *post Damascum Arabiamque lustratum* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 10); „cea purificată" n-are ce căuta în traducere; *lustratum* e un participiu perfect pasiv de la *lustro*, *-are* cu rol de *participium coniunctum*, care, precedat de *post*, substituie o temporală; prin urmare, traducerea expresiei ar fi „după străbaterea Damascului şi a Arabiei"; de altfel, în istoria administrativ-teritorială a Imperiului roman nu există *Arabia Lustrata*, ci *Arabia Felix* (*Arabia Eudaemon*), *Arabia Deserta*, *Arabia Petraea*;
- *Ep*. LVIII, 3, p. 70: „o statuie a lui Iupiter... o statuie din marmură a Venerei" (lat. *simulacrum Iouis... statua ex marmore Veneris*) (*cf*.

Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 77); deşi corectă, pentru a fi mai aproape de semnificaţia antică a termenilor şi pentru a evita repetiţia, tălmăcirea putea suna şi aşa: „o imagine /efigie/ a lui Iupiter ... o statuie din marmură a Venerei/ a lui Venus/";

- *Ep*. LVIII, 3, p. 71: „dumbrava Thamuz" (lat. *lucus... Thamuz*) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, p. 77); ar fi fost de preferat, aşa cum o cere semnificaţia religioasă a termenului *lucus*, „pădurea (dumbrava) sacră/ crângul sacru Thamuz"; în *Ep*. LXXVIII, 35, p. 248, nota 1190, *lucus* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 82) este tradus prin „crângul sfânt";
- *Ep*. LVIII, 5, p. 72: „castele", în latină fiind *castellis* (sg. *castellum*; pl. *castella*) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 79); mai adecvat era termenul „fortificaţii"; „castel" e propriu Evului mediu;
- *Ep*. LX, 3: nu „împărăţia Domnului" (p. 83), ci „împărăţia lui Dumnezeu", pe latină fiind *regnum Dei* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 92), nu *regnum Domini*; 4: nu „indianul" (p. 83), ci indul (lat. *Indus – cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 93); 12: nu „Duhul Domnului" (p. 89), ci „Duhul lui Dumnezeu" (lat. *spiritu Dei – cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 101);
- *Ep*. LX, 4: *Bessorum feritas et pellitorum turba populorum, qui mortuorum quondam inferiis homines immolabant, stridorem suum in dulce crucis fregerunt melos, et totius mundi una uox Christus est* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 93) a fost tradus astfel: „Bessii cel sălbăticiţi şi gloata de populaţii îmbrăcate în piei de animale, care odinioară jertfeau oameni pentru zeii infernali ai morţilor, îşi sugrumau mormăiala pentru [a intona] dulcele cânt al crucii, iar Hristos este singura voce a întregii lumi". Tălmăcire destul de ciudată a expresiei *stridorem... fregerunt*, pentru că *frangere* este la perfect, nu la imperfect, şi nu este însoţit de un complement direct, precum *gulam*, *guttur*, pentru a însemna „a sugruma"; pe de altă parte, *stridor* se referă la un sunet ascuţit, având sensurile „scrâşnet, şuier, ţipăt, muget"; prin urmare, credem că traducerea mai potrivită pentru secvenţa respectivă ar fi fost: „au renunţat la /şi-au înmuiat, şi-au reprimat/ ţipetele lor pentru melodiosul imn al crucii";
- *Ep*. LX, 5, p. 84: „Pulvillus... sfinţea Capitoliul", textul latin fiind *Puluillus Capitolium dedicans* (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 94); corect ar fi fost „Pulvillus... dedica Capitoliul". Pulvillus era, după tradiţia istoriografică, *consul suffectus* („consul interimar"), dar, în realitate, era pretor; or, *dedicatio* era ultimul act religios, după *inauguratio* şi *consecratio*, pe care-l săvârşea *numai* un om politic (magistrat în funcţie), în urma căruia o construcţie religioasă devenea efectiv funcţională; din acest punct de vedere, ni se

pare eronată și traducerea franceză – „Pulvillus, consacrant le Capitole" (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 94); în paranteză fie spus, toponimul Capitoliu lipsește din *Indice*;

- *Ep.* LXI, 4, p. 100: „Dacă cineva – să nu spun dintre credincioși, dar dintre eretici sau dintre păgâni – a fost vreodată de acord cu interpretarea ta, ceea ce ai spus să fie considerat sacru"; textul latin e *si interpretationem tuam quisquam non dicam catholicorum, sed hereticorum siue gentilium, umquam recepit, pium sit quod locutus es* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 114). Două observații: prima: credem că trebuia păstrat termenul „catolici", pentru că și ereticii, și păgânii erau, în felul lor, „credincioși"; a doua: *pius* are, desigur, și sensul de „sacru, sfânt", dar nu credem că se potrivește aici; coroborat cu *nefas* din secvența următoare – *sin autem tantum nefas numquam Christi audiuit Ecclesia* –, unde are sensul de „spusă/faptă contrară legii divine, nelegiuire, ticăloșie, sacrilegiu", atunci mai nimerit era ca *pium sit quod locutus es* să fi fost tradus prin „ceea ce ai spus să fie considerat legiuit /adevărat, corect [din punct de vedere doctrinar, teologic]/", cum o și cere, de altfel, contextul;
- *Ep.* LXVI, 14, p. 157: „niște ferme pe jumătate ruinate"; în textul latin se menționează *villulae*, nu *villae* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 180), deci e vorba de „mici ferme", „căscioare", nu de „ferme";
- *Ep.* LXXII, 3, p. 194: „și a sporit focul în valea fiilor lui Enom"; textul latinesc *et adoleuerit incensum in ualle filiorum Ennom* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 17) impune, mai degrabă, versiunea „și a ars tămâie /eventual: a înălțat rugul jertfei/ în valea fiilor lui Enom";
- *Ep.* LXXVII, 4, p. 215: „în Biserica lui Lateranus". Plautius Lateranus, despre care se amintește și în nota 1020 de pe aceeași pagină, n-a construit nicio biserică, pentru că era păgân, ci un complex de locuit (*domus*) cunoscut drept *domus Lateranus*, *domus Laterani* sau *domus Plautii Laterani*, dăruit de Constantin papei Miltiades și în zona căruia s-a construit basilica Sf. Ioan Botezătorul (astăzi, Basilica di San Giovanni in Laterano). Expresia latină din epistola hieronymiană este *in Basilica quondam Laterani* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 43), deci traducerea mai apropiată de realitatea istorică ar fi „în fosta basilică a lui Lateranus"; gramatical, poate fi agreată și versiunea „în basilica răposatului/defunctului Lateranus", deși „răposat, defunct" sunt termeni care indică un moment foarte apropiat de decesul unei persoane; Lateranus murise de peste 300 de ani;
- *Ep.* LXXIX, 2, p. 259: „Nebridius... era născut din sora împărătesei"; în original e *de sorore generatus Augustae* (*cf.* Saint Jérôme, *Cor-*

respondence, IV, p. 94); mai corect era „... născut de sora Augustei", de vreme ce la p. 262 (cap. 5 din aceeaşi scrisoare) se traduce *contubernalis et condiscipulus Augusti* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 98) prin „tovarăş de luptă şi coleg de şcoală al Auguştilor", iar la p. 263 (cap. 6), se păstrează apelativul Augustus din original (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 100);

- *Ep.* LXXIX, 5, p. 263: „prinţi" – echivalare a lui *principes* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 100); era de preferat „principi", aşa cum s-a procedat în *Ep.* LXIX, 1, p. 165 („îngăduinţa principelui" < lat. *indulgentia principis – cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 191), sau, eventual, „împăraţi", precum în *Ep.* LVII, 3, p. 54 („împăratul Teodosie" < *Theodosius princeps – cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 57), *Ep.* LVIII, 1, p. 68 („un împărat foarte religios" < lat. *religiosissimus princeps – cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 74) şi *Ep.* LVIII, 8, p. 74 („împăratului Teodosie" < *Teodosio principe – cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 82);
- *Ep.* XCVI, 12, p. 326: *et ararum profana tura succendit* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, V, *Lettres XCVI-CIX*, Paris, 2003, p. 20) e redată în româneşte prin „şi a ars tămâie profană în atâtea temple păgâne", dar *ara* înseamnă „altar" (pe care se arde tămâie!), nu „templu"; corect în *Ep.* LXXII, 3, p. 194: „a construit altare pentru arderea de tămâie" (< lat. *extruxerit aras ad cremandum thus*) (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 17);
- *Ep.* XCVIII, 17, p. 356: „domn bogat" pentru *diues dominus* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, V, p. 56); şi în franceză e „riche seigneur" (*ibidem*); *dominus* este folosit, într-adevăr, şi ca termen de politeţe – „domn" (vezi, de exemplu, *Ep.* LXVII, p. 157; *Ep.* LXXXIX, p. 300; *Ep.* XC, p. 301; *Ep.* XCI, p. 302; *Ep.* XCIII, p. 311; *Ep.* XCIV, p. 313; *Ep.* XCV, p. 314, 315; *Ep.* CI, p. 383; *Ep.* CII, p. 384; *Ep.* CIV, p. 387; *Ep.* CV, p. 390 etc.), dar nu e cazul aici; poate mai nimerit era „stăpân <al casei> bogat, gazdă bogată";
- *papa* redat prin „papă" (*Ep.* LX, 19, p. 96; *Ep.* LXIII, p. 102; *Ep.* LXXXII, 8, p. 279; *Ep.* LXXXVI, p. 297; *Ep.* LXXXVIII, p. 299; *Ep.* XCV, p. 314; *Ep.* XCVII, 1-2, p. 337-338), dar şi prin „episcop" (*Ep.* CII, p. 384); în *Ep.* LXXXIV, 10, p. 293, Fabian este desemnat episcop, ca în original (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 137: *ad Fabianum Romanae urbis episcopum*), dar la *Indice...*, p. 417, apare ca „Fabian, papă al Romei"; aceste oscilaţii nu denotă carenţe de traducere sau de abatere de la realitatea istorică, ci doar lipsă de consecvenţă la nivelul proiectului;
- *Ep.* XCII, 6, p. 311; *Ep.* XCIV, 1, p. 313: „ortodoxia", ca în ediţia franceză (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 157, 159), în textul latin fiind *fides recta*, respectiv *recta fides* (*cf. ibidem*); nu ar fi sunat

mai adecvat „dreapta-credinţă”? de ce „ortodoxia”? pentru că s-a publicat la o editură a Bisericii Ortodoxe? probabil aceeaşi preocupare de a nu deranja ortodoxa editură şi ortodocşii ei patroni, traducătorul *Epistolei* LXXXIII a redat *contra catholicam regulam* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 124) prin „contrar credinţei universale” (p. 283) – formulă întrutotul corectă, dar care ar fi putut suna la fel de corect din punct de vedere istoric şi traductologic şi „contrar credinţei catolice”;

- *Ep*. LXX, 4, p. 185: „episcop al Cezareei”, în text fiind *Eusebii Caesariensis episcopi* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 213) ş.a.

Alte mici observaţii:

- cine e Serenus din *Ep*. LIII, 8, p. 24? (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 21); conform *Indice*-lui onomastic, ar fi vorba despre „Serenus, Aulus Septimius, poet roman” (p. 425); poate că autorul necunoscut al *Indice*-lui a vrut să scrie Septimius Serenus, faimos printre aşa-numiţii *poetae novelli* (secolului al II-lea – prima treime a secolului al III-lea), mai degrabă decât eruditul Quintus Sammonicus Serenus, cum înclina Jérôme Labourt, în Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 218;
- în *Ep*. LIII, 11, p. 26, fraza „precum cei care nu au nimic şi totuşi le stăpânesc pe toate” ar fi trebuit pusă între ghilimele, pentru că aşa e şi în ediţia-sursă: *«nihil habentes et omnia possidentes»* (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 24);
- nota 174 la *Ep*. LVI, 1, p. 47: „episcop de Thagaste (în prezent, Algeria)”; Thagaste nu e „în prezent, Algeria”, ci Souk Ahras, în Algeria;
- „filosoful acela” din *Ep*. LX, 12, p. 90 (lat. *philosophus ille*) (*cf.* Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 101) este Hippias din Elea.

Nu toate datările scrisorilor sunt concordante cu cele propuse de Jérôme Labourt în ediţia luată ca referinţă (*cf. Notă asupra ediţiei*, p. 9), fără a se oferi motivaţia divergenţelor. Astfel, *Ep*. LVII e datată „în jurul anilor 395/396” (p. 52, nota 181), dar Labourt scrie „395 ou 396” (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 55); despre *Ep*. LX se afirmă că „a fost scrisă în jurul anului 396” (p. 80, nota 301), în Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 223, specificându-se: „date: 396”; *Ep*. LXII: „data probabilă a epistolei: 397 sau 398” (p. 101, nota 361), dar în Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 114, editorul scrie: „date probable de l’épître: 397 ou début de 398”; *Ep*. LXIII: „aproximativ 399” (p. 102, nota 364) – „sans doute 399” (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 116, nota 1); *Ep*. LXVI: „sfârşitul anului 397/primăvara anului 398” (p. 146, nota 684) – „397, vers la fin de l’année” (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 167, nota 1); *Ep*. LXVII: „anii 398-399” (p. 157, nota 736) – „398 ou 399” (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 181); *Ep*. LXIX: „anul 397” (p. 165, nota 765) – „date incertaine, aux environs de 400” (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 232); *Ep*. LXX: „397/

398" (p. 181, nota 856) – „397 ou 398" (Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 209); *Ep*. LXXV: 399 (p. 207, nota 976) – 395 în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 32, nota 4; *Ep*. LXXVII e datată în 399 (p. 213, nota 1012), pe când în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 164, se indică „été 400"; *Ep*. LXXVIII poartă data de 398/399 (p. 223, nota 1054), în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 165, fiind plasată în anul 400; *Ep*. LXXIX: „anul 400/401" (p. 258, nota 1231) – „400 ou 401" (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 93); *Ep*. LXXX e, conform notei 1283 de la p. 269, din „anul 397/398", în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 107, nota 1, fiind din 398; *Ep*. LXXXII ar data din 397 (p. 274, nota 1298), volumul IV din corespondenţa hieronymiană indicând „fin 396 ou début de 397" (p. 112, nota 1); *Ep*. LXXXV ar fi din anul 400 (p. 295, nota 1336), dar în Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 169, e din 399; pentru *Ep*. CI, se precizează că e „datată în anul 402" (p. 383, nota 1607), Labourt menţionând însă că e din „402 ou 403" (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, V, p. 92).

Unele cuvinte compuse sunt scrise eronat: „dreptcredincios" (*Ep*. LXI, 3, p. 99), corect fiind „drept-credincios/credincioşi" (*Ep*. LXXXIV, 7 şi 11, p. 291 şi 294; *Ep*. XCI, p. 302; *Ep*. XCII, p. 304); „dreapta credinţă" (*Ep*. LXXXIII, p. 283; *Ep*. LXXXIV, 4, p. 288; *Ep*. XCII, 5, p. 310; *Ep*. XCVIII, 9, p. 347), corect fiind „dreapta-credinţă", precum „buna-credinţă" (*Ep*. LVII, 6, p. 73) şi „buna-cuviinţa" (*Ep*. LXXIX, 5, p. 262).

Într-un volum realizat de intelectuali rafinaţi, este nepotrivit, credem, un cuvânt precum „sterpăciune" (*Ep*. LIV, 15, p. 38) (lat. *sterilitas* – *cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 38) („nerodnicie" nu e mai frumos?) sau cuvinte parazite, precum în traducerile cu limbaj vetust ale unor clerici şi monahi – „Arabia **cea** purificată (sic!)" (*Ep*. LIII, 2, p. 15) (lat. *Arabiam… lustratam*) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, III, p. 10), „Sinagogii **celei** (!) hulitoare" (*Ep*. LXXIV, 4, p. 204) (lat. *Synagogam calumniatricem*) (*cf*. Saint Jérôme, *Correspondence*, IV, p. 29)!

Sperăm ca observaţiile noastre să fie considerate drept semne ale preţuirii pe care o avem pentru traducători şi pentru această importantă contribuţie editorială şi să folosească îmbunătăţirii calităţii următoarelor volume ale traducerilor din epistolarul hieronymian.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro; *z_nelu@hotmail.com*

SFÂNTUL NIL AL ANCIREI, *Epistole*, traducere, note şi studiu introductiv NATHANAEL NEACŞU, Doxologia, Iaşi, 2019, 594 p. (*Patristica. Traduceri* 24), ISBN 978-606-666-817-0

În afara traducerilor celor patru cărţi de epistole (p. 37-547), volumul cuprinde: *Abrevieri* (p. 7-8); *Studiu introductiv* (p. 9-24), cu secţiunile: *Problematica biografiei Sfântului Nil* (p. 9-13), *Opera niliană* (p. 13-14), *Epistolele Sfântului Nil – istoria şi autenticitatea lor* (p. 14-20), *Corespondenţa niliană – conţinutul şi temele principale* (p. 20-22), *Traducerea epistolelor Sfântului Nil în limba română* (p. 23-24); *Bibliografie* (p. 25-26); *Bibliografie consultativă* (p. 27-34); *Dicţionar de numiri şi titluri bizantine* (p. 549-553); *Indice de termeni* (p. 555-564); *Indice de referinţe scripturistice* (p. 565-579) (păcat că lipseşte un *Indice de nume*!); *Destinatarii epistolelor* (p. 581-594).

Reţinem câteva idei din studiul introductiv, unde sistemul de trimiteri pare deprins în vreun „birou episcopal" (p. 10), nu într-un mediu academic. În ceea ce priveşte adevăratul autor al scrisorilor, momentul redactării, autenticitatea unora dintre ele, destinatarii, caracterul lor (epistole?, „sentenţe morale, ascetice şi duhovniceşti"?) (p. 16) ş.a., există încă „multe confuzii" (p. 13), incertitudini, divergenţe între specialişti, editorul înclinând să creadă că, „în covârşitoarea lor majoritate", epistolele sunt originale, destinatarii – persoane reale (p. 18), iar *corpus*-ul aparţinându-i lui Nil (p. 19). Un argument, în acest sens, însuşit, pe bună dreptate, şi de îngrijitorul volumului, este că unele demnităţi sau magistraturi menţionate în scrisori sunt atestate din secolul al IV-lea, nu al V-lea sau al VI-lea, cum afirmă unii învăţaţi (p. 16 cu nota 46, 19). Este vorba despre *candidatus* (gr. κανδιδᾶτος) (din anul 350)[1], *curator* (gr. κουράτωρ)[2], *domesticus* (gr. δομέστικος) (din anul 355)[3], *protectores* (gr. προτίκτωρες) (de la mijlocul secolului al III-lea)[4], *silentiarius* (gr. σιλεντιάριος)[5]. În schimb, *memorialius* (gr. μεμοριάλιος), de prin 443-444 (?)[6], *spatharius* (gr. σπαθάριος), de la mijlocul veacului al V-lea[7], *vindex* (βίνδιξ) a intrat în uz sub Anastasius I (491-518)[8], *scribo* este menţionat cel mai devreme sub Iustinianus I, în 545[9], *ephoros*

[1] *ODB*, 1100; *ODLA*, 286.
[2] *ODB*, 1155; *ODLA*, 438-439.
[3] *ODB*, 646; *ODLA*, 497-498.
[4] *ODB*, 1743; *ODLA*, 497, 1244.
[5] *ODB*, 1896; *ODLA*, 1382.
[6] *ODLA*, 943 (s.v. *magister memoriae*), 1002 (s.v. *memoriales*).
[7] *ODB*, 1935; *ODLA*, 1410.
[8] *ODLA*, 964 (s.v. *Marinus the Syrian*), 1568 (s.v. *vindex*); *PLRE* II, 379 (*Dracontius 1*), 733 (*Martyrius 9*).
[9] *ODLA*, 1342, s.v. *scribo*; *PLRE* II, 1137 (*Valens 3*).

(ἔφορος) e atestat din secolul al XI-lea[10] ș.a.; unele dintre acestea duc cu gândul la interpolaţii târzii în *corpus* sau la colaţionarea de către copişti a unor epistole provenind de la autori diverşi.

În traducere, Nathanael Neacşu arată că a dorit să fie echilibrat în ceea ce priveşte raportul dintre arhaismele şi neologismele folosite, cele din urmă, deşi mai adecvate cu evoluţia limbii, fiind adesea evitate, întrucât „ar fi stricat în multe situaţii frumuseţea și stilistica limbajului patristic statornicit deja de câteva secole în limba română" (p. 23). Acest fapt va face, foarte probabil, ca tălmăcirea să nu fie „spre zidirea şi folosul sufletesc al cititorilor" (p. 24) sau, mai precis, al tuturor cititorilor, ci doar al „nevoitorilor" şi, mai puţin probabil, al „nevoitoarelor" (având în vedere misoginismul autorului) din mânăstirile, schiturile, chiliile şi alte asemenea aşezăminte apărute prin tot locul în ultimele trei decenii cu binecuvântarea Înalt Preasfinţiţilor „Nevoitori". Un principiu elementar al oricărei traduceri e adaptarea la cititor, nu încremenirea ei într-un limbaj vetust și neinteligibil. Acesta, însă, pare aproape necunoscut diriguitorilor multora dintre editurile bisericeşti, de vreme ce încă publică şi recomandă călduros traduceri din veacurile XVIII-XIX, bune doar pentru studiul specializat al istoriei limbii române, iar nu pentru înţelegerea contemporană a gândirii patristice, sau acceptă să editeze tălmăciri lineare sau cvasicalc, cum le numesc specialiştii, ale scrierilor unor autori ecleziastici antici sufocate de arhaisme, cu topică deformată, străină limpezimii românei, cu fraze lungi şi psalmodice, incidentale explicative inutile, forme onomastice alterate și anoste (Osiu/Osie pentru Osius, Ursachie pentru Ursacius, Antonin Piosul pentru Antoninus Pius, Agelie/Aghelie pentru Agelius etc.) ș.a. – toate făcând aproape de neînţeles conţinutul teologic şi istoric al lor[11].

Revenind la ediţia de faţă: pentru titulaturile şi demnităţile bizantine, traducătorul a alcătuit un dictionar „care să lămurească înţelesul acesto-

[10] *ODB*, 707-708, s.v. *ephoros*.

[11] Ne îngăduim să oferim o mostră dintr-un asemenea tip de traducere: „[Omul] era chip şi asemănare a puterii care împărăţeşte peste toate, şi prin aceasta semuire îşi avea şi în libera voinţă cu Cel de care toate atârnă, nefiind robit de nici o nevoie din afară, ci de propria-i voinţă supus a ajuns celor ce i-au plăcut. Or, această urgie pe care nesilit şi-a atras-o, acum în stăpânire îşi are neamul omenesc şi, căzând în amăgire [cu aceeaşi liberă voinţă], omul patimii s-a dat, el însuşi *născocitor de rele* (cf. Romani 1, 30) ajuns, izvodire [de rău] neaflând de la Dumnezeu; «căci Dumnezeu n-a făcut moartea» (Înţelepciunea lui Solomon 1, 13), ci într-un anume fel creator şi artizan al relelor omul a fost. Fiindcă împărtăşirea de a soarelui lumină este comună tuturor, dar, de ar voi cineva al său ochi închizându-l lumina ajungere nu-şi va mai afla, nu fiindcă soarele a asfinţit, ci fiindcă pleoapa, pavăza ochilor, departe i-a ţinut de a soarelui rază – vederea toată fiind cu neputinţă purcedere să-şi afle când pleoapa ochiului lumii se închide, negreşit că a văzului nelucrare de bună voie îi ajunge omului pricină de întunecime..." – Sfântul Grigore al Nyssei, *Despre feciorie*, XII, 2, în Sfântul Grigore al Nyssei, *Despre feciorie. Împotriva desfrânării*, Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre chipul fecioarelor*, traducere din limbile greacă veche şi latină şi note de Laura Pătraşcu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, 54-55.

ra" (p. 23). E regretabil, însă, că s-a bazat aproape exclusiv pe dicționarul lui G. W. H. Lampe (*A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961), îngrămădind în dreptul unor termeni inventariați toate sensurile pe care le-a găsit, indiferent de epocă istorică (vezi p. 549-553), lăsându-l pe cititor să aleagă pe cel care i se pare mai potrivit; nu întâmplător, cum vom vedea mai jos, unele traduceri și explicații ale acestora lasă loc de discuții. Totuși, nu putem să-i reproșăm în totalitate indecizia, perioada ca atare fiind una complexă, de trecere de la antichitatea romană la medievalitatea bizantină, când unele magistraturi și-au schimbat denumirea și conținutul sau au apărut altele. Credem, însă, că utilizarea și a altor instrumente de lucru, precum *The Oxford Dictionary of Byzantium* (*ODB*), realizat sub coordonarea lui Alexander P. Kazhdan la Oxford University Press în 1991, l-ar fi ajutat să evite nesiguranța și oscilațiile.

În sfârșit, privitor la „conținutul și temele" scrisorilor, adresate în zdrobitoare majoritate (peste 460) unor monahi, asceți sau ierarhi, la cele semnalate în mod just de editor (p. 20-22), adăugăm și următoarele, care ne fac să înțelegem mai bine personalitatea puternică a autorului, caracterul său rigid, chiar obtuz, explicabil, însă, prin statutul asumat, mentalitățile epocii, disensiunile doctrinare ș.a.:

- antiiudaismul visceral (I, 57, p. 63-64; I, 118, 120-121, p. 92-93; II, 181, p. 264; III, 28, p. 359), întâlnit, de altfel, și la alți autori bisericești;
- disprețul față de gândirea antică: I, 112, p. 88; I, 209, p. 121-122; I, 229, p. 128-129; II, 49, p. 189-192 (p. 189: „nu este nimic mai deșert decât înțelepciunea cea lumească, nimic mai josnic și mai de necinste decât aceasta"; p. 190: „deșărtăciunea filosofiei elinești... lăudăroșenia ei..."; p. 191: cei care citesc poezia antică sunt „nechibzuiți, stricați și nerozi la minte"; „înțelepciunea cea nefolositoare a lumii"); II, 73, p. 203: „gunoaiele, cenușa și tina cea multă a cărților celor elinești"; II, 145, p. 238-239; II, 190, p. 269; III, 8, p. 345-346; III, 16, p. 352; III, 28, p. 359; IV, 1, p. 514: „să nu citești cărți elinești, nici istorice, nici alegorice");
- interzicerea lecturii nu numai a literaturii profane de către laici (II, 198, p. 274: „lectura nu îți va folosi la nimic"), dar chiar și a Vechiului Testament de către asceți (IV, 1, p. 514: „și de Vechiul Testament să nu te atingi deloc... pentru că isihaștilor și monahilor nu le pricinuiește străpungerea sufletului spre pocăință");
- respingerea practicilor oraculare antice și a vrăjitoriei – atitudine de înțeles pentru un creștin (II, 151, p. 242-243; III, 8, p. 346; III, 103, p. 405-406; III, 253, p. 477);
- violența verbală și incitarea la ostilitate față de adepții vechilor culte (I, 75, p. 71-72; I, 187, p. 113-114; I, 198, p. 118; I, 278, p. 149; I, 282, p. 150; II, 10-11, p. 174; II, 32, p. 182: cel apropiat de „vechiul ele-

nism" e „căpetenie de tâlhari, beţiv, desfrânat sau cămătar, obraznic, jefuitor de morminte"; II, 42, p. 186), faţă de eretici (I, 117, p. 91; I, 206, p. 120; I, 234, p. 130-131; II, 49, p. 191; II, 155, p. 244: „cuvintele dobitoceşti ale smintitului şi nebunului Navatie"; III, 28, p. 359), dar şi faţă de alţii (II, 100, p. 216: „Nu numai Iuda L-a trădat pe Domnul încălcând dumnezeieştile judecăţi, ci sunt socotiţi trădători toţi creştinii care nu împlinesc dumnezeieştile porunci, neglijându-le şi îndărătnicindu-se, urmând dorinţelor lor viclene"; II, 178, p. 261-262);

- dezaprobarea spectacolelor de teatru şi a întrecerilor din hipodrom (II, 18, p. 177; II, 284, p. 314; II, 290, p. 317; III, 252, p. 476-477);
- ideea comună, deşi eronată, printre teologii creştini despre anterioritatea învăţăturii lui Moise faţă de filosofia elenă (I, 282, p. 150);
- apartenenţa expeditorului la partida favorabilă lui Ioan Gură de Aur (I, 84, p. 113; I, 309, p. 161; II, 183, p. 266: „cel mai mare dintre oamenii vrednici de cinstire care a fost dat de Dumnezeu lumii, ca un râu cu ape ce curg ca aurul... cel lăudat în diferite limbi de cei înţelepţi"; II, 265, p. 306-307; II, 294, p. 319-320; III, 13, p. 348-349; III, 199, p. 448-449; III, 279, p. 491: „preamarele luminător a toată lumea... călăuzitorul Bizanţului");
- opinia obtuză, chiar inumană, despre relaţiile dintre un monah şi rudele sale (I, 232, p. 130; II, 66, p. 200) sau despre durerea pricinuită de pierderea celor dragi (II, 170, p. 256-257);
- misoginismul (II, 116, p. 223; III, 150, p. 426: „simţirea murdară a [femeii] văzute");
- critica „tiraniei" unor episcopi (II, 190, p. 269-270; II, 285, p. 314) şi arhimandriţi (II, 57, p. 195; III, 108, p. 407) şi a vieţii neconforme poziţiei pe care o aveau a unor ierarhi (I, 95, p. 80; II, 102, p. 217; II, 159, p. 247; II, 307, p. 324; II, 331, p. 326; IV, 57-58, p. 543);
- înfierarea „monahilor mincinoşi" (III, 119, p. 411) sau cu comportamente prea lumeşti („sălbăticiţi, plini de mânie şi urâtori de Dumnezeu") (II, 77, p. 205) (I, 129, p. 95-96; I, 292, p. 155; I, 295, p. 156; II, 29, p. 181; II, 50, p. 192; II, 55, p. 194; II, 62, p. 198; II, 71, p. 203; II, 77, p. 205-206; II, 90, p. 212; II, 136, p. 229-230; III, 152-153, p. 426-430; III, 229-235, p. 462-465; III, 318, p. 505-506 etc.);
- blamarea a ceea ce califică drept „purtarea... deşartă, ipocrită şi provocatoare" a aşa-zişilor „zăvorâţi" sau „stâlpnici" (II, 96, p. 214-215; II, 114-115, p. 222);
- condamnarea posturilor exagerate (III, 46, p. 385-386), a psalmodierii epatante (III, 125, p. 414-415) şi a manierei simpliste de gândire a unor credincioşi versatili (I, 50, p. 60) ş.a.

În legătură cu destinatarii epistolelor, ale căror forme antroponimice arhaizante, desuete, unele sunând mai degrabă greceşte, decât româneşte

– Lefkadie (I, 188, p. 114, 583), Evgramie (I, 216, p. 123, 583), Tefkro (I, 150, p. 138, 584), Nafcratie (I, 259, p. 142, 584), Evbulion (I, 315, p. 163, 584), Ermolae (II, 25, p. 180, 585), Crischentie (II, 147, p. 240), Poulionie (II, 199, p. 275, 587), Tirbonie (III, 15, p. 352, 589), Filichie (III, 117, p. 410, 590), Alchiviadie (III, 134, p. 418, 591), Verimie (III, 135, p. 419, 591) ş.a. –, apar anumite inconsecvenţe şi erori atât în legătură cu numele lor, cât şi cu statutul social, politic sau ecleziastic, datorate mai multor cauze, unele subiective (superficialitatea, insuficienta informare asupra epocii, tehnoredactarea), altele obiective (evoluţia semanticii terminologiei social-politice în acord cu prefacerile istorice din Imperiul oriental ş.a.). În bună măsură, ele ar fi putut fi evitate dacă îngrijitorul volumului ar fi apelat, în afară de *ODB* amintit mai sus, la *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, *A.D. 260-395* (Cambridge, 1971, [7]2006) şi II, *A.D. 395-527* (Cambridge 1980, [4]2006), instrument de lucru care repertoriază multe dintre personajele pomenite de epistolarul nilian[12]. Semnalăm câteva dintre aceste aspecte mai puţin reuşite privitoare la destinatari[13]:

---

[12] Ptolemeu (I, 1-3, 8, 9-21): *PLRE* II, 929 (*Ptolemaeus*); Ifestos (I, 6): *PLRE* II, 538 (*Hephaestus*); Eustatie (I, 37): *PLRE* II, 434 (*Eustathius 2*), 1265 (*cubicularii (East)*); Filip (I, 44): *PLRE* II, 875 (*Philippus 4*); Plotin (I, 51-53): *PLRE* II, 894 (*Plutinus*), 1287 (*provincial governors (East)*); Sosarie (I, 55-58): *PLRE* II, 1205 (*Zosarius*), 1271; Meletie (I, 59-61): *PLRE* II, 753 (*Meletius*); Gaina (I, 70, 79, 114-116, 205-206, 286): *PLRE* I, 379 (*Gainas*), 1121; *PLRE* II, 489 (*Gainas 1*), 1290 (*magistri praesentales* II), 1300; Apolodor (I, 75): *PLRE* II, 119 (*Apollodorus 3*); Rufin (I, 76-78): *PLRE* II, 953 (*Rufinus 7*); Firmo (I, 82): *PLRE* II, 472 (*Firmus 2*); Acachie (I, 86-94): *PLRE* II, 4 (*Acacius 2*); Eutihie (sic!) (I, 103): *PLRE* II, 439 (*Euthius*); *Clearhie* (I, 130): *PLRE* II, 302 (*Clearchus 3*); Filona (I, 138): *PLRE* II, 878 (*Philon*); Conon (I, 144): *PLRE* II, 100 (*Conon 3*); Olimpie (I, 152-153): *PLRE* II, 892 (*Olympius 5*); Crispie (I, 162): *PLRE* II, 330 (*Crispus 1*); Sofronie (I, 167-172): *PLRE* II, 1021 (*Sophron*), 1271; Amfiction (I, 183): *PLRE* II, 74-75 (*Amphictyon*); Perio (sic!) (I, 184): *PLRE* II, 558 (*Hierius 4*); Anaxagora (I, 195-196): *PLRE* II, 86 (*Anaxagoras*); Trifon (I, 197-198): *PLRE* II, 1130 (*Typhon 2*); Melisso (I, 207): *PLRE* II, 753 (*Melissus*); Tirsos (I, 208-210; II, 29-30, 238): *PLRE* II, 1118 (*Thyrsus 1-2*), Ignatie (I, 212-215): *PLRE* II, 586 (*Ignatius*), 1280 (*proconsulaes Asiae*); Evgramie (I, 216-218): *PLRE* II, 417 (*Eugrammius*); Augustin (I, 225): *PLRE* II, 186 (*Augustinus 1*), 1270; Teofil (I, 226): *PLRE* II, 1109 (*Theophilus 5*); Sisinie (I, 227): *PLRE* II, 1017 (*Sisinnius*), 1264 (*spatharii (East)*); Stration (I, 229): *PLRE* II, 1036 (*Stratio*); Nicareto (I, 231): *PLRE* II, 781 (*Nicaretus 2*); Teopempt (I, 233): *PLRE* II, 1108 (*Theopemptus*), 1303 (*protectores et domestici*); Sofian (I, 236-238): *PLRE* II, 1021 (*Sophianus*); Sosandru (I, 239-242): *PLRE* II, 1022 (*Sosander*); Sabin (I, 243-244): *PLRE* II, 969 (*Sabinus 5*), 1272 (*agentes in rebus (East)*); Glicadie (I, 252): *PLRE* II, 513 (*Glycadius*), 1303 (*protectores et domestici*); Saburie (I, 258): *PLRE* II, 970 (*Saburius*); Calimah (I, 264): *PLRE* II, 251 (*Callimachus 2*); Heraclitos (I, 275-277): *PLRE* II, 541 (*Heraclitus*); Leonida (I, 278): *PLRE* II, 666 (*Leonides 1*); Talianos (I, 279): *PLRE* II, 1062 (*Thallianus*); Filorom (I, 287): *PLRE* II, 878 (*Philoromous*); Atanasie (I, 288, 317, 318): *PLRE* II, 176 (*Athanasius 3*), 1306 (*defensores civitates (East)*); Efithie (I, 297-301): *PLRE* II, 414 (*Euethius 1*), 1270; Pierie (I, 316): *PLRE* II, 885 (*Pierius 2*); Irimie (I, 319): *PLRE* II, 546 (*Herimus*); Teodot 9I, 326): *PLRE* II, 1104 (*Theodotus 6*); Iponic (I, 327-328): *PLRE* II, 566 (*Hipponicus*); Teopomp (I, 330): *PLRE* II, 1109 (*Theopompus 1*); Valh (II, 5-7): *PLRE* II, 209 (*Balchus*); Nimertie (II, 12-13): *PLRE* II, 775 (*Memertius 1*), 1303 (*silentiarii (East)*); Anto-

nie (II, 14): *PLRE* II, 107 (*Antonius 1*); Pantonim (II, 19): *PLRE* II, 830 (*Pantonymus*); Frumentie (II, 27): *PLRE* II, 487 (*Frumentius*); Ippasie (II, 28): *PLRE* II, 566 (*Hippasius*), 1270; Menandru (II, 32): *PLRE* II, 754 (*Menander 1*); Demostene (II, 36): *PLRE* II, 353 (*Demosthenes 1*), 1307 (*patres (or curatores) civitatis (East)*); Auxentie (II, 39-40): *PLRE* II, 204 (*Auxentius 2*); Hriserot (II, 42): *PLRE* II, 297 (*Chryseros 2*); Alexandru (II, 49): *PLRE* II, 56 (*Alexander 7*); Ilarie (II, 56): *PLRE* II, 563 (*Hilarius 3*); Comasie (II, 73): *PLRE* II, 305 (*Comasius 2*); Eulampie (II, 145): *PLRE* II, 418 (*Eulampius*); Licurg (I, 147): *PLRE* II, 695 (*Lycurgus*); Aristofan (II, 147): *PLRE* II, 147 (*Aristophanes 1*); Crischentie (II, 147): *PLRE* II, 328 (*Crescens 1*); Riginie (II, 150): *PLRE* II, 937 (*Reginus 1*); Maron (II, 152): *PLRE* II, 728 (*Maron*); Lausie (II, 153): *PLRE* II, 661 (*Lausus 4*); Afrodisie (II, 156): *PLRE* II, 110 (*Aphrodisius 2*); Sosipatru (II, 157): *PLRE* II, 1022 (*Sosipater*), 1271; Hilonie (II, 138): *PLRE* II, 286 (*Chilo*); Chintilie (II, 161): *PLRE* II, 933 (*Quintilius*); Evpsihie (II, 162-163): *PLRE* II, 427 (*Evpsychius*); Orion (II, 164): *PLRE* II, 813 (*Orion 2*), 1306 (*defensores civitatis (East)*); Simah (II, 165): *PLRE* II, 1042 (*Symmachus 2*), 1292, 1301; Neoterie (sic!) (II, 167): *PLRE* II, 885 (*Pierius 3*); Dionisiodor (II, 167): *PLRE* II, 363 (*Dionysiodorus*); ὁ μάγιστρος (II, 167): *PLRE* II, 1224 (*Anonymus 26*); Elena (II, 170): *PLRE* II, 530 (*Helena*); Nicaret (II, 170): *PLRE* II, 781 (*Nicaretus 3*); Taurian (II, 178): *PLRE* II, 1055 (*Taurianus*); Valerie (II, 180-183): *PLRE* II, 1144 (*Valerius 5*), 1265 (*cubicularii (East)*); Tevcrie (II, 184): *PLRE* II, 1060 (*Teucer*); Gherman (II, 189): *PLRE* II, 505 (*Germanus 2*); Poulionie (II, 199): *PLRE* II, 930 (*Pullio*); Socrate (II, 200): *PLRE* II, 1018 (*Socrates 1*); Valentie (II, 204): *PLRE* II, 1137 (*Valens 3*); Ilion (II, 205): *PLRE* II, 534 (*Helion 2*), 1272 (*agentes in rebus (East)*); Pigasie (II, 209): *PLRE* II, 856 (*Pegasius 1*); Nimertie (II, 210): *PLRE* II, 775 (*Nemertius 2*), 1306 (*defensores civitatis (East)*); Adolie (II, 211): *PLRE* II, 10 (*Adolius*); Iulia (II, 213): *PLRE* II, 634 (*Iulia 1*); Aftonie (II, 214): *PLRE* II, 110 (*Aphthonius 2*); Ştefanida (II, 218): *PLRE* II, 1028 (*Stephanis*); Olimpian (II, 219): *PLRE* II, 1181 (*Ulpianus 1*); Aristofan (II, 220): *PLRE* II, 147 (*Aristophanes 2*); Evriclie (II, 221): *PLRE* II, 428 (*Eurycles*); Lucian (II, 224): *PLRE* II, 690 (*Lucianus*); Antemie (II, 226): *PLRE* II, 95 (*Anthemius 2*); Teoclit (II, 229): *PLRE* II, 1065 (*Theocles 1*); Emilian (II, 231): *PLRE* II, 15 (*Aemilianus 2*); Dometie (II, 233): *PLRE* II, 370 (*Domitianus 2*); Franc (II, 234): *PLRE* II, p. 483 (*Francus*); Aristocat (II, 235): *PLRE* II, 146 (*Aristocrates*), 1265 (*cubicularii (East)*); Tirsie (II, 238): *PLRE* II, 1118 (*Thyrsus 2*); Pavel (II, 239): *PLRE* II, 849 (*Paulus 7*); Demarhie (II, 244): *PLRE* II, 351 (*Demarchus*); Candidian (II, 245): *PLRE* II, 257 (*Candidianus 3*), 1292; Zenovie (II, 246): *PLRE* II, 1196-1997 (*Zenobius 2*); Damian (II, 248): *PLRE* II, 344 (*Damianus 2*), 1272 (*agentes in rebus (East)*); Zosimian (II, 251): *PLRE* II, 1205, 1280 (*proconsulaes Asiae*); Drusinie (II, 252): *PLRE* II, 381 (*Drusenus*), 1287 (*provincial governors (East)*); Avlabie (II, 253): *PLRE* II, 2 (*Ablabius 4*), 1269 (*notarii (East)*); Bachie (II, 258): *PLRE* II, 208 (*Bacchus*), 1252 (*praefecti praetorio Orientis*), 1255 (*praefecti urbis Constantinopolitanae*); Eusebiu (II, 261): *PLRE* II, 430 (*Eusebius 14*), 1300; Faretrie (II, 262): *PLRE* II, 973 (*Pharetrius*); Afrodisie (II, 264): *PLRE* II, 110 (*Aphodisius 3*); Arcadie (II, 265; III, 279): *PLRE* I, 99 (*Flavius Arcadius 5*); Asklipiadie (II, 270): *PLRE* II, 158 (*Asclepiades 1*); Sofronie (II, 274): *PLRE* II, 1021 (*Sophronius 1*), 1271; Zoilie (II, 275): *PLRE* II, 1204 (*Zoilus 1*); Eustatie (II, 277): *PLRE* II, 434 (*Eustathius 3*); Ieronim (II, 278): *PLRE* II, 560 (*Hieronymus 1*); Xenofont (II, 279): *PLRE* II, 1193 (Xenophon); Enia (II, 280): *PLRE* II, 16 (*Aeneas 1*); Secund (II, 281): *PLRE* II, 986 (*Secundus 1*), 1265 (*castrenses sacri palatii (East)*); Martirie (II, 282): *PLRE* II, 733 (*Martyrius 9*), 1307 (*vindices*); Amonie (II, 283): *PLRE* II, 71 (*Ammonius 3*); Nicaret (II, 284): *PLRE* II, 781 (*Nicaretus 1*), 1304 (*silentiarii (East)*); Teodor (II, 286): *PLRE* II, 1089 (*Theodorus 18*), 1271; Elefterie (II, 288): *PLRE* II, 389 (*Eleutherius 2*), 1281 (*comites Orientis*); Metodie (II, 289): *PLRE* II, 762 (*Methodius*), 1265 (*cubicularii (East)*); Constantin (II, 290): *PLRE* II, 311-312 (*Constantinus 4*); Leonid (II, 291): *PLRE* II, 666 (*Leonides 2*); Zinodor (II, 293): *PLRE* II, 1197 (*Zenodorus 1*); Carinie (II, 297): *PLRE* II, 261 (*Carinus 1*); Eustochie (II, 304): *PLRE* II, 437 (*Eustochius 2*), 1261 (*comites sacrarum largitionum (East)*); Olimpie (II, 305-

- destinatari cu nume greşite: Faust (I, 43, p. 57, 587), Faustin (III, 14, p. 351, 589), dar Nil se adresa unui Faustianus (*cf. PG* 79, col. 101, 376: ΦΑΥΣΤΙΑΝΩ); Eutihie (I, 103, p. 85, 582), însă e vorba de un Eutie (*cf. PG* 79, col. 128: ΕΥΘΙΩ)[14]; Olimpian (II, 219, p. 284, 588), corect fiind Ulpian (*cf. PG* 79, col. ΟΥΛΠΙΑΝΩ)[15]; Aristocat (II, 235, p. 292, 588), originalul arătând că destinatarul se numea Aristocrat (*cf. PG* 79, col. 320: ΑΡΙΣΤΟΚΡΑΤΕΙ); Faust (II, 328, p. 334, 589), dar, în realitate, e Faustinus (*cf. PG* 79, col. 360: ΦΑΥΣΤΙΝΩ)[16]; Priscila (I, 293, p. 155, 584), dar Nil i-a scris lui Priscilian diaconul (*PG* 79, col. 189: ΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΩ ΔΙΑΚΟΝΩ); Antinoghen (II, 1, p. 171, 585), dar corect ar fi Atinoghen (*cf. PG* 79, col. 204: ΑΘΗΝΟΓΕΝΕΙ); Menandru/Menandrie (II, 148, p. 240, 587), dar corect e Nicander (*cf. PG* 79, col. 269: ΝΙΚΑΝΔΡΩ ΕΞΚΕΠΤΟΡΙ); Agalaofontie (II, 222, p. 286, 588), dar, conform textului grecesc, ar trebui să sune Aglaofontie (*cf. PG* 79, col. 316: ΑΓΛΑΟΦΟΝΤΙ) sau

306): *PLRE* II, 892 (*Olympius 6*), 1259 (*quaestores sacri palatii (East)*); Auxentie (II, 309): *PLRE* II, 205 (*Auxentius 3*), 1306 (*defensores civitatis (East)*); Aristarh (II, 310): *PLRE* II, 146 (*Aristarchus*), 1270; Cleonic (II, 311): *PLRE* II, 304 (*Cleonicus*); Dimitrie (II, 312): *PLRE* II, 352 (*Demetrius 2*); Martinian (sic!) (II, 316-318): *PLRE* II, 730 (*Martinus 2*); Neron (II, 319): *PLRE* II, 778-779 (*Nero 2*), 1246 (*honorary consuls*), 1258 (*magistri officiorum (East)*); Ioan (II, 320): *PLRE* II, 596 (*Ioannes 10*); Isidor (II, 322): *PLRE* II, 628 (*Isidorus 3*); Vitalie (II, 324): *PLRE* II, 1177 (*Vitalis*); Ghenetlie (II, 325): *PLRE* II, 501 (*Genethlius 1*); Memnon (II, 326): *PLRE* II, 753 (*Memnon*); Vindici (sic!) (II, 327): *PLRE* II, 379 (*Dracontius 1*), 1307 (*vindices*); Faust (sic!) (II, 328): *PLRE* II, 450 (*Faustinus 2*), 1265 (*cubicularii (East)*); Regin (II, 329): *PLRE* II, 937 (*Reginus 2*); Parigorie (II, 330): *PLRE* II, 831 (*Paregorius*); Teoctist (III, 1-3): *PLRE* II, 1065 (*Theoctistus 1*), 1271 (*referendarii (East)*); Eusignie (III, 5): *PLRE* II, 433 (*Eusignius 1*); Nicotihie (III, 8): *PLRE* II, 784 (*Nicotychus*); Plutarh (III, 9): *PLRE* II, 894 (*Plutarchus 3*); Castorie (III, 21-23): *PLRE* II, 270 (*Castor 2*), 1300; Asclipie (III, 24): *PLRE* II, 163 (*Asclepius 3*); Pionie (III, 31, 299): *PLRE* II, 886 (*Pionius*); Simahie (III, 44-45): *PLRE* II, 1042 (*Symmachius*); Achila (III, 62-63): *PLRE* II, 124 (*Aquila 1*), 1246 (*honorary consuls*); Carinie (III, 69-70): *PLRE* II, 261 (*Carinus 2*); Iachint (III, 83-84): *PLRE* II, 574 (*Hyacinthus 1*), 1271 (*referendarii (East)*); Vivian (III, 91-92): *PLRE* II, 1179-1180 (*Fl. Vivianus 2*), 1251 (*praefecti praetorio Orientis*); Irineu (III, 105): *PLRE* II, 624 (*Irenaeus 1*); Irodot (III, 112): *PLRE* II, 551 (*Herodotus*), 1270; Gaudentie (III, 124; IV, 28): *PLRE* II, 494 (*Gaudentius 6*); Ursachie (III, 132): *PLRE* II, 1191 (*Vrsacius 2*), 1306 (*defensores civitatis (East)*); Alchiviadie (III, 134): *PLRE* II, 54 (*Alcibiades*); Sosiclie (III, 139-140): *PLRE* II, 1022 (*Sosicles*); Nil (III, 153): *PLRE* II, 785 (*Nilus 3*); Parnasie (III, 168): *PLRE* II, 832 (*Parnassius 1*); Teofan (III, 188): *PLRE* II, 1108 (*Theophanes 1*); Sever (III, 199): *PLRE* II, 1002 (*Severus 4*); Darie (III, 212): *PLRE* II, 347 (*Darius 1*); Paulin (III, 272): *PLRE* II, 846 (*Paulinus 6*); Evdemon (III, 287): *PLRE* II, 406 (*Eudaemon 1*); Hionie (IV, 14): *PLRE* II, 287 (*Chionius*); Olimpiodor (IV, 61): *PLRE* II, 799 (*Plympiodorus 3*), 1252 (*praefecti praetorio Orientis*), 1256 (*praefecti urbis Constantinopolitanae*); Iliodor (IV, 62): *PLRE* II, 531 (*Heliodorus 3*), 1303 (*silentiarii*).

[13] Pentru a nu deruta cititorul, vom folosi aceleaşi forme onomastice ca ale editorului.

[14] *PLRE* II, 439 (*Euthius*).

[15] *PLRE* II, 1180 (*Vlpianus 1*).

[16] *PLRE* II, 450 (*Faustinus 2*), 1265 (*cubicularii (East)*).

Aglaofont (III, 104, p. 406, 590) (*cf. PG* 79, col. 433: ΑΓΛΑΟΦΟΝΤΙ); Martinian (II, 316-318, p. 328, 589), însă e Martin (*cf. PG* 79, col. 353: ΜΑΡΤΙΝΩ)[17]; Euparxie (III, 271, p. 487, 592), destinatarul numindu-se Eupraxie (*cf. PG* 79, col. 517: ΕΥΠΡΑΞΙΩ ΔΙΑΚΟΝΩ); Iulian (III, 282, p. 491, 592), dar e Iulie (*cf. PG* 79, col. 524: ΙΟΥΛΙΩ ΔΙΑΚΟΝΩ);

- nume de destinatari redate în forme variate: Ghigantie (I, 186, p. 113, 583; III, 96, p. 402, 590) – Gigantie (III, 6, p. 343, 589; III, 248, p. 475, 592); Righinie (II, 119, p. 224, 586) – Riginie (II, 150, p. 241, 587) – Regin (II, 329, p. 335, 589); Leonida (I, 278, p. 149, 584) – Leonid (II, 291, p. 317, 588); Gaudentie (III, 124, p. 413, 591) – Gavdentie (III, 252, p. 476, 592; IV, 28, p. 530, 594); Therinos (I, 222, p. 125) – Terinos (p. 583);
- destinatar căruia i se indică o anumită poziţie socială, deşi aceasta nu apare în original: Flavian monahul (I, 108, p. 86, 582), dar vezi *PG* 79, col. 129, unde apare doar numele ΦΛΑΒΙΑΝΩ;
- destinatari cărora, dimpotrivă, nu li se menţionează ocupaţia sau demnitatea, deşi aceasta este indicată în varianta grecească:
  I, 67, p. 67, 582: *Către Heraclie ipodiaconul*; la nota 78, editorul scrie: „este numit şi χρυσοχόος, adică meşter aurar"; însă varianta românească a termenului grecesc lipseşte din titlul epistolei, deşi în *PG* 79, col. 112, apare, într-adevăr, ca ΗΡΑΚΛΕΙΩ ΥΠΟΔΙΑΚΟΝΩ ΧΡΙΣΟΧΟΩ;
  I, 174, p. 110, 583: *Către Telesforie*, scrisoarea adresându-se lui Telesforie primatul, cum se citeşte în *PG* 79, col. 152: ΤΕΛΕΣΦΟΡΩ ΠΡΟΤΕΥΟΝΤΙ;
  I, 275, p. 148: *Către Heraclitos* (la p. 584 e scris *Heraklitos*), dar, de fapt, este *Către Heraclitos scholasticul* (*cf. PG* 79, col. 184: ΗΡΑΚΛΕΙΤΩ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΩ)[18];
  IV, 24, p. 528, 594: *Către Parnasie*; în *PG* 79, col. 561, e ΠΑΡΝΑΣΙΩ ΦΗΣΚΩ, deci este posibil ca destinatarul să fie un *advocatus fisci*?;
- tălmăciri eronate şi/sau inconsecvente ale statutului unor destinatari, izvorâte, cel mai adesea, dintr-o insuficientă aprofundare a semnificaţiei unor expresii sau termeni (vezi şi *infra*):
  I, 54, p. 62, 581: *Către Aurelian cel luminat dintre elini*; pe greceşte e ΑΥΡΗΛΙΑΝΩ ΙΛΛΟΥΣΤΡΙΩ ΑΠΟ ΕΛΛΗΝΩΝ (*PG* 79, col. 105); ἰλλούστριος indică rangul destinatarului printre senatori sau în administraţia imperială[19], iar nu faptul că cineva era „luminat", „strălucit, celebru" sau că avea o „demnitate socială", cum scrie editorul în

[17] *PLRE* II, 730 (*Martinus 2*).
[18] *PLRE* II, 541 (*Heraclitus*).
[19] *ODB*, 986, s.v. *illustris*; *ODLA*, 1505, s.v. *title of honour*.

Dicționar..., p. 551; ΑΠΟ ΕΛΛΗΝΩΝ trebuie tradus prin „fost păgân"; prin urmare, destinatarul e Aurelian ilustrul (*illustris*), fost păgân, așa cum o arată și echivalentul latin – *Aureliano illustri ex gentibus* (*PG* 79, col. 106);
II, 49, p. 189, 585: *Către Alexandru monahul dintre învățători*, dar, conform textului grecesc (ΑΛΕΞΑΝΔΡΩ ΜΟΝΑΧΩ ΑΠΟ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΩΝ) (*PG* 79, col. 220), Alexandru monahul e un fost grammatic[20];
II, 67, p. 201, 586: *Către Elefterie monahul cel dintre numerii*, Elefterie fiind un monah care activase într-o unitate de *numeri* (*numerus*) (ΕΛΕΥΘΕΡΙΩ ΜΟΝΑΗΩ ΑΠΟ ΝΟΥΜΕΡΩΝ) (*PG* 79, col. 229); de altfel, în dicționarul lui Lampe, p. 923, pe care editorul îl menționează la p. 551, s.v. *numer*, termenul din titlul acestei scrisori este tradus „*ex-soldier*" (subl. aut.);
II, 73, p. 203, 586: *Către Comasie monahul cel dintre retori*; în greacă e ΚΩΜΑΣΙΩ ΑΠΟ ΡΗΤΟΡΩΝ ΜΟΝΑΧΩ (*PG* 79, col. 232) – așadar, monahul pe nume Comasie e un fost retor[21];
II, 77, p. 205: *Către monahii Neadie, Olimpie, Andromah, Iulie, Himasie, care iubesc tribunalele*, dar la p. 586 titlul scrisorii este *Către monahii Neadie, Olimpie, Andromah, Iulie, Himasie, care iubesc pretoriile*; prima este varianta corectă – *cf. PG* 77, col. 233: ΝΕΑΔΙΩ, ΟΛΥΜΠΙΩ, ΑΝΔΡΟΜΑΧΩ, ΙΟΥΛΙΩ, ΧΕΙΜΑΣΙΩ, ΜΟΝΑΧΟΙΣ ΦΙΛΟΔΙΚΟΙΣ; în aceeași categorie a diferențelor dintre titlul scrisorilor din *corpus* și cel din sinopticul de la finalul volumului menționăm și *Ep*. III, 243, care la p. 469 se intitulează *Către Hariklis preotul care îi condamnă cu asprime pe cei ce păcătuiesc,* (sic!) *și zice că nu ajunge spovedania pentru pocăință*, la p. 592 fiind simplificat în *Către Hariklis preotul*;
II, 199, p. 275, 587: *Către Poulionie contabilul* (*PG* 79, col. 304: ΠΟΥΛΛΙΩΝΙ ΔΙΑΨΗΦΙΣΤΗ); διαψηφιστής este, ca și διοικητής, echivalent cu lat. *rationalis*, însemnând agent fiscal, colector de taxe în eparhii (dioceze)[22];
II, 267, p. 307, 588: *Către Crispie cel robit*, dar în *PG* 79, col. 336 e ΚΡΙΣΠΩ ΑΠΟ ΑΙΧΜΑΛΩΣΙΑΣ – prin urmare, Crispie e un fost prizonier (captiv);

[20] *PLRE* II, 56 (*Alexander 7*).
[21] *PLRE* II, 305 (*Comasius 2*).
[22] *Cf.* Bas., *Ep*. CCXV, în *PG* 32, col. 789: Τῷ δισψηφιστῇ τῆς τάξεως τῶν ἐπάρηων ἔδωκα οὖν τὴν ἐπιστολὴν: „Am predat, așadar, epistola încasatorului financiar de la serviciul regional (sic!)" – *PSB* 12, 442, traducere T. Bodogae; Lampe, 364; *ODB*, 627-628, s.v. *dioiketes*; *ODLA*, 448 (s.v. *dioiketes*), 1268 (s.v. *rationales*).

III, 199, p. 448, 591: *Către Sever eparhul*, pe greceşte fiind ΣΕΥΗΡῩ ΑΠΟ ΕΠΑΡΧΩΝ (*PG* 79, col. 476), deci epistola are ca destinatar un fost eparh (prefect), nu unul în funcţie[23]; aceeaşi situaţie în II, 178, p. 261, 587: *Către Tavrian eparhul – cf.* ΤΑΥΡΙΑΝῩ ΑΠΟ ΕΠΑΡΧΩΝ (*PG* 79, col. 292)[24];

- destinatari al căror statut socio-politic este altul decât cel precizat de original:

I, 51, p. 60, 581: *Către Plotin* (sic!) *consulul* (gr. ΠΛΟΥΤΙΝῩ ΥΠΑΤΙΚῩ) (*PG* 79, col. 105); lui îi sunt adresate şi epistolele I, 52-53 (p. 61-62, 582); e vorba, însă, de un *consularis* (ὑπατικός), aşadar, de un guvernator[25]; consul se spune pe greceşte *hypatos* (ὕπατος)[26], cum a tradus corect în III, 62, p. 390, 590 (*Către Achila, fost consul*) (gr. ΑΚΥΛΑῩ ΑΠΟΥΠΑΤΩΝ) (*PG* 79, col. 420)[27]; în context, şi titlul scrisorii I, 212 e redat corespunzător pe româneşte: *Către Ignatie proconsulul* (p. 122, 583) (< gr. ΙΓΝΑΤΙῩ ΑΝΘΥΠΑΤῩ) (*PG* 79, col. 161) (lat. *Ignatio proconsuli*) (*PG* 79, col. 162)[28];

I, 103, p. 85, 582: *Către Eutihie* (sic!)[29] *eparhul*, dar în textul original nu e vorba de un ἔπαρχος, ci de un ἐπαρχικός, deci un membru al personalului prefecturii pretoriului (lat. *praefectianus*)[30]; aceeaşi situaţie în cazul lui Valh (II, 5-7, p. 172-173, 585) (*cf. PG* 79, col. 204: ΒΑΛΧῩ ΕΠΑΡΧΙΚῩ)[31], Dometie (II, 233, p. 291, 588) (*cf. PG* 79, col. 320: ΔΟΜΕΤΙΑΝῩ ΕΠΑΡΧΙΚῩ)[32] şi Carinie (II, 297, p. 320, 589) (*cf. PG* 79, col. 348: ΚΑΡΙΝῩ ΕΠΑΡΧΙΚῩ)[33], care în ediţie apar ca eparhi;

I, 192, p. 115, 583: *Către Aglaio vicecenzorul*, în originalul grecesc fiind ΑΓΛΑΙῩ ΑΝΤΕΚΗΝΣΟΡΙ (*PG* 79, col. 156) (lat. *Aglaio antecessori*) (*PG* 79, col. 155); în nota 231 de pe p. 115, editorul se străduieşte să explice ce era cenzorul în Roma antică, fără a ne lămuri, însă, ce înseamnă „vicecenzor": „magistratul care avea misiunea de a face recensământul persoanelor şi al averilor şi de a supraveghea

[23] *PLRE* II, 1002 (*Severus 4*).

[24] *PLRE* II, 1055 (*Taurianus*).

[25] *ODB*, 526, s.v. *consularis*; *ODLA*, 408, s.v. *consularis*; *PLRE* II, 894, 1287, unde Plutinus e numit *consularis*; de asemenea, se specifică: „he was probably governor of one of the eastern provinces which had *consulares* as governors" (p. 894).

[26] *ODB*, 525, s.v. *consul*; *ODLA*, 406-407, s.v. *consul*.

[27] *PLRE* II, 124 (*Aquila 1*), 1246 (*honorary consuls*).

[28] *PLRE* II, 586 (*Ignatius*), 1280 (*proconsulaes Asiae*).

[29] Vezi *supra*.

[30] *PLRE* II, 439 (*Euthius*); de asemenea, Lampe, 511, pentru înţelesul termenului ἐπαρχικός.

[31] *PLRE* II, 209 (*Balchus*).

[32] *PLRE* II, 370 (*Domitianus 2*).

[33] *PLRE* II, 261 (*Carinus 1*).

moravurile publice; persoană însărcinată să asigure secretele de stat (!?)"; totul este o invenţie a lui Nathanael Neacşu, pentru că Aglaio era, conform lexiconului lui Lampe, p. 151, *ἀντεκήνσωρ, adică „*teacher of law*"; termenul grecesc, atestat doar în această epistolă niliană, este un calc după lat. *antecessor*, care înseamnă, printre altele, maestru într-ale dreptului, specialist, îndrumător care s-a pronunţat anterior asupra unei probleme juridice (*cf. CJ*, I, 17, 1, 3: *ex facundissimis antecessoribus*);

I, 233, p. 130, 583: *Către Teopempt eparhul*, dar în *PG* 79, col. 168 e ΘΕΟΠΕΜΠΤΩ ΠΡΟΤΗΚΤΟΡΙ (lat. *Theopempto protectori*) (*PG* 79, col. 167), deci e vorba de un *protector*[34], precum în I, 252, p. 139, 584 (*Către Glicadie protectorul*) (ΓΛΥΚΑΔΙΩ ΠΡΟΤΗΚΤΟΡΙ) (*PG* 79, col. 176) (lat. *Glycadio protectori*) (*PG* 79, col. 175)[35]; explicaţia „maximalistă" a termenului din urmă se găseşte în *Dicţionar*..., p. 552.

II, 214, p. 282, 587: *Către Aftonie arhivarul*; destinatarul era un *taboullarios* (ΑΦΘΟΝΙΩ ΤΑΒΟΥΛΑΡΙΩ) (*PG* 79, col. 312)[36] – aşadar, un notar (*cf.* lat. *tabellio*), nu un arhivar[37];

II, 238, p. 293, 588: *Către Tirsie lampadarul* (!); pe greceşte e ΘΥΡΣΩ ΠΡΙΜΙΚΗΡΙΩ (*PG* 79, col. 321) (lat. *Thyrso primicerio*) (*PG* 79, col. 322); lampadarii erau, într-adevăr, un grup de funcţionari ai palatului imperial subordonaţi lui *magister officiorum*, numele lor fiind *lampadarii*[38]; personajul nostru era, însă, un πριμικέριος (< lat. *primicerius*), termen care desemna pe cel dintâi dintre membrii diferitelor categorii de funcţionari – militari (*primikerioi* ai gărzii palatine, ai unităţilor de *domestici*, ai *scholae*-lor etc.), curteni (*primicerius sacri cubiculi*), civili (*primikerioi* ai notarilor /*taboullarioi*/), ecleziastici[39]; prin urmare, „lampadarul" arhimandritului Nathanael Neacşu e o invenţie; în *PLRE* II, Thyrsus e, în mod firesc, repertoriat ca *primicerius*[40];

III, 241, p. 467, 592: *Către Aftonie stareţul*, Aftonie fiind, de fapt, un catehumen, aşa cum o arată textul grecesc (ΑΦΤΟΝΙΩ ΚΑΘΗΓΟΥΜΕΝΩ) (*PG* 79, col. 495);

III, 257, p. 479, 592: *Către Agapit monahul*, dar e vorba de un diacon – *cf. PG* 79, col. 512: ΑΓΑΠΗΤΩ ΔΙΑΚΟΝΩ;

- destinatari ale căror demnităţi sunt redate incomplet:

---

[34] *PLRE* II, 1108 (*Theopemptus*), 1303 (*protectores et domestici*).

[35] *PLRE* II, 513 (*Glycadius*), 1303 (*protectores et domestici*).

[36] *PLRE* II, 110 (*Aphthonius 2*).

[37] *ODB*, 1490 (s.v. *nomikos*), 1495 (s.v. *notary*); *ODLA*, 1085, s.v. *notaries (tabelliones)*.

[38] *ODLA*, 877 (s.v. *lampadarii*), 943 (s.v. *magister officiorum*).

[39] *ODB*, 1719, s.v. *primikerios*; *ODLA*, 1230, s.v. *primicerius*.

[40] *PLRE* II, 1118 (*Thyrsus 2*).

II, 304, p. 323, 589: *Către Evstochie comitul*, dar textul grecesc e ΕΥΣΤΟΧΙῸ ΚΟΜΗΤΙ ΛΑΡΓΙΤΙΟΝΩΝ (*PG* 79, col. 304); deci, e vorba de un κόμες (τῶν) λαργιτιόνων, titlul scrisorii demonstrând că, în epocă, erau încă în uz calcurile după denominaţii latineşti (*comes largitionum*); pe baza acestei scrisori, destinatarul e identificat cu un anume Eustochius, *comes sacrarum largitionum* la începutul sau mijlocul secolului al V-lea în Imperiul răsăritean[41];

II, 319, p. 329, 589: *Către Neron magistrul*; e incomplet, deoarece textul grecesc arată că e un magistru (*magister officiorum*) şi fost consul – ΝΕΡΩΝΙ ΜΑΓΙΣΤΡῸ ΚΑΙ ΑΠΟ ΥΠΑΤΩΝ (*PG* 79, col. 356)[42];

III, 43, p. 380, 590: *Către Domnin noul primat*; pe greceşte e ΔΟΜΝΙΝῸ ΝΕΩΤΕΡῸ ΠΡΩΤΕΥΟΝΤΙ (*PG* 79, col. 408), deci titlul trebuia să fie *Către Domnin primatul recruţilor*;

II, 224, p. 288, 588: *Către Lucian sofistul dintre creştini*, dar e vorba de Lucian, sofistul creştin, cum arată textul grecesc (ΛΟΥΚΙΑΝῸ ΣΟΦΙΣΤΗ̣ ΧΡΙΣΤΙΑΝῸ) (*PG* 79, col. 318)[43];

- destinatari ale căror demnităţi, redate în original prin acelaşi termen, sunt traduse inconsecvent, uneori greşit:

I, 239, p. 133, 584: *Către Sosandru primiscrinul* (ΣΩΣΑΝΔΡῸ ΠΡΙΜΙΣΚΡΙΝΙῸ) (*PG* 79, col. 169)[44]; II, 153, p. 243, 587: *Către Lavsie întâiul dintre secretari* (p. 243) (< gr. ΛΑΥΣῸ ΠΡΙΜΙΣΚΡΙΝΙῸ) (*PG* 79, col. 272)[45];

I, 243, p. 134, 584: *Către Sabin magistrianul* (ΣΑΒΙΝῸ ΜΑΓΙΣΤΡΙΑΝῸ) (*PG* 79, col. 172)[46], dar la II, 248, p. 299, 588, apare ca destinatar un Damian prefectul, deşi e acelaşi termen grecesc (ΔΑΜΙΑΝῸ ΜΑΓΙΣΤΡΙΑΝῸ) (*PG* 79, col. 328)[47];

I, 265 (p. 144, 584) şi III, 71 (p. 393, 590), sunt adresate unor indivizi care, după traducător, ar fi „deputaţi" – *cf.* ΠΑΥΛῸ ΔΕΚΕΜΠΡΙΜῸ (*PG* 79, col. 180), respectiv ΦΑΡΙΣΜΑΝΙΜῸ ΔΕΚΕΜΠΡΙΜῸ (*PG* 79, col. 421); în schimb, în II, 16 (p. 176, 585), II, 228 (p. 289, 588) şi III, 18 (p. 353, 589), δεκέμπριμος e tradus prin „decemvirul" (*Către Agathie decemvirul* < gr. ΑΓΑΘῸΝΙ ΔΕΚΕΜΒΡΙῸ – *cf. PG* 79, col. 208; *Către Leonida decemvirul* < gr. ΛΕΟΝΙΔΗ̣ ΔΕΚΕΜΠΡΙΜῸ – *cf. PG* 79, col. 317; *Către Iulie decemvirul* < gr. ΙΟΥΛΙῸ ΔΕΚΕΜΠΡΙΜῸ – *cf. PG* 79, col. 377), iar în II, 168 (p. 255, 587), prin

[41] *PLRE* II, 437 (*Eustochius 2*), 1261 (*Comites sacrarum largitionum (East)*).

[42] *PLRE* II, 778-779 (*Nero 2*), 1246 (*honorary consuls*), 1258 (*magistri officiorum (East)*).

[43] *PLRE* II, 690 (*Lucianus*).

[44] *PLRE* II, 1022 (*Sosander*).

[45] *PLRE* II, 661 (*Lausus 4*).

[46] *PLRE* II, 969 (*Sabinus 5*), 1272 (*agentes in rebus (East)*).

[47] *PLRE* II, 344 (*Damianus 2*), 1272 (*agentes in rebus (East)*).

„decembrimul" (*Către Pergamie decembrimul* < gr. ΠΕΡΓΑΜΙΩ ΔΕΚΕΜΠΡΙΜΩ – *cf. PG* 79, col. 285); *decemprimi* (gr. δεκέμπριμοι) nu erau „cei zece senatori ai marilor eparhii din epocă", cum se afirmă în *Dicționar*... (p. 550), ci cei zece membri ai senatelor orășenești (*curia*) (*decem primis curialibus*); termenul apare în *Codex Theodosianus* ca echivalent pentru *principales* (*principales urbium*)[48]; I, 86, p. 77, 582: *Către Acachie memorialul*, dar la I, 264, p. 144, 584, apare *Către Calimah notarul*, deși termenul grecesc e comun – μεμοριάλιος (*cf. PG* 79, col. 120 /ΑΚΑΚΙΩ ΜΕΜΟΡΙΑΛΙΩ/, 180 /ΚΑΛΛΙΜΑΧΩ ΜΕΜΟΡΙΑΛΙΩ/); în *PLRE* II, ambii sunt consemnați ca *memorialis*[49];

- destinatari ale căror nume se pretează la forme similare, dar sunt redate diferit:

  Zosa (II, 75, p. 205, 586), așa cum o cere textul grecesc (ΖΩΣΑ) (*PG* 79, col. 233), dar și Sosarie (I, 55, p. 62, 581), deși pe greceşte e ΖΩΣΑΡΙΩ (*PG* 79, col. 107-108)[50], și Sosimian (I, 107, p. 86, 582), în conformitate cu originalul trebuind să fie Zosimian (*cf. PG* 79, col. 129: ΖΩΣΙΜΙΑΝΩ ΜΟΝΑΧΩ), așa cum apare în II, 251, p. 300, 588: *Către Zosimian antipatul* (ΖΩΣΙΜΙΑΝΩ ΑΝΘΥΠΑΤΩ) (*cf. PG* 79, col. 329)[51];

  Kalandiona (I, 62, p. 65, 581) (gr. ΚΑΛΑΝΔΙΩΝΙ) (*PG* 79, col. 109), Filona (I, 138, p. 98, 582) (gr. ΦΙΛΩΝΙ) (*PG* 79, col. 140), dar Marion (I, 42, p. 57, 581) și Teodotiani (I, 63, p. 66, 581), deși formele greceşti sunt similare – ΜΑΡΙΩΝΙ (*PG* 79, col. 101), respectiv ΘΕΟΔΟΤΙΩΝΙ (*PG* 79, col 109); credem, așadar, că antroponimele ar fi trebuit scrise Kalandion și Filon;

  de ce e Theoclian (I, 248, p. 137, 584), Efithie (I, 297, p. 157, 584), Theosebie (II, 15, p. 176, 585), Theona (III, 72, p. 394, 590), Theoclie (III, 161, p. 432, 591), Theofron (III, 277, p. 489, 592) etc., iar nu Teoclian, Efitie, Teosebie, Teona, Teoclie, Teofron etc., precum alte asemenea nume care în original conțin grupul *th*, dar sunt redate în grafie simplă – Terinie (II, 174, p. 259, 587), Teofil (II, 207, p. 280, 587), Aftonie (II, 214, p. 282, 587), Sotirie (II, 225, p. 288, 588), Teoclit (II, 229, p. 289, 588), Tirsie (II, 238, p. 293, 588), Teodor (II, 272, 286, p. 309, 314, 588), Teodul (II, 285, p. 314, 588), Tesalie (II, 302, p. 322, 589), Teodot (II, 307, p. 324, 589), Teoctist (III, 1,

[48] Hermann Horstkotte, *Die* principales *des spätrömischen Dekurionates*, *ZPE*, 130, 2000, 272-278; *ODLA*, 1231, s.v. *principales*.

[49] *PLRE* II, 4 (*Acacius 2*), 251 (*Callimachus 2*).

[50] Zosarius în *PLRE* II, 1205, 1271.

[51] Zosimianus în *PLRE* II, 1205, 1280.

p. 339, 589), Tavmasie (III, 33, p. 361, 589), Teodoret (III, 90, p. 400, 590) etc.;

- destinatari cu nume feminine şi demnităţi masculine: II, 213, p. 282, 587: *Către Iulia comitul* (sic!); pe greceşte e ΙΟΥΛΙᾺ ΚΟΜΗΤΙΣΣᾸ (*PG* 79, col. 312); cum, pentru perioada Antichităţii târzii, e destul de neobişnuit, dar nu greşit, să se spună „Iulia contesa", era indicat ca titulatura să fi fost păstrată ca un termen tehnic latinesc – *comitissa*, aşa cum se vede din versiunea latinească – *Iuliae comitissae* (*PG* 79, col. 311); în această accepţiune este inclusă în *PLRE* II[52]; o situaţie similară pentru II, 218, p. 284, 588: *Către Ștefanida comitul*, dar corect era *Către Ștefanida comitissa* (*PG* 79, col. 313: ΣΤΕΦΑΝΙΔΙ ΚΟΜΗΤΙΣΣᾸ) (lat. *Stephanidi comitissae*) (*PL* 79, col. 314)[53]; editorul ar fi trebuit să procedeze precum în cazul destinatarei epistolei II, 170, p. 256, 587: *Către Elena ilustra* (*PG* 79, col. 285: ΕΛΕΝᾸ ΙΛΛΟΥΣΤΡΙᾺ) (lat. *Helenae illustri*) (*PG* 79, col. 286)[54].
- destinatari cu nume inventate:
  I, 84, p. 76, 582: *Către un preot iubitor de bani*, dar pe greceşte e ΦΙΛΑΓΡΙῷ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡῷ (*PG* 79, col. 120) (lat. *Philagrio presbytero*) (*PG* 79, col. 119), deci e vorba de un preot cu numele Philagrios (Filagrie);
  II, 167, p. 251, 587: *Către Neoterie comitul*, textul grecesc fiind ΠΙΕΡΙῷ ΚΟΜΗΤΙ ΝΕΩΤΕΡῷ (*PG* 79, col. 280), ceea ce înseamnă că destinatarul era Pierie, comitele recruţilor (vezi *infra*)[55];
  II, 327, p. 334, 589: *Către Vindici dracontul*; la nota 445 se explicitează cuvântul δρακόντιος – „ce ţine de însuşirile şi trăsăturile unui monstru, zeu, balaur"; de fapt, titlul scrisorii este ΔΡΑΚΟΝΤΙῷ ΒΙΝΔΙΚΙ (*PG* 79, col. 360) (lat. *Dracontio vindici*) (*PG* 79, col. 359) – deci, e vorba de un Dracontie *vindex*[56], adică un colector de taxe (despre *vindex*, vezi şi *infra*); ne mirăm, prin urmare, cum de n-a tradus titlul scrisorilor II, 94 (p. 213, 586) şi III, 36 (p. 376, 589) prin *Către Monahie dracontul*, ci *Către Dracontie monahul*, ambele având ca formă grecească ΔΡΑΚΟΝΤΙῷ ΜΟΝΑΧῷ (*PG* 79, col. 241, 404);
  I, 98, p. 81, 582: *Către Sabelie episcopul*, dar prelatul se numea Silvanie (*cf.* ΣΙΛΒΑΝῷ ΕΠΙΣΚΟΠῷ, în *PG*. 79, col. 124);
  I, 184, p. 113, 583: *Către Perio sincliticul*, pe greceşte fiind ΙΕΡΙῷ ΣΥΓΚΛΗΤΙΚῷ (*PG* 79, col. 153) (lat. *Hierio syncletico*) (*PG* 79, col.

[52] *PLRE* II, 634 (*Iulia 1*).
[53] *PLRE* II, 1028 (*Stephanis*).
[54] *PLRE* II, 530 (*Helena*).
[55] *PLRE* II, 885 (*Pierius 3*).
[56] *PLRE* II, 379 (*Dracontius 1*), 1307 (*vindices*).

152) – deci destinatarul e Ierie, nu Perio[57]; în scrisoare apare și numele lui Ioan, episcopul Constantinopolului, traducătorul redându-l ca „Ioan Gură de Aur" (p. 113), ceea ce excede textul grecesc (vezi *PG* 79, col. 153);

I, 305, p. 159, 584: *Către un călugăr*, dar greceşte e ΚΑΛΟΚΥΡΩ (*PG* 79, col. 193) (lat. *Calocyro*) (*PG* 79, col. 160), deci e un nume propriu, pe care l-am putea transcrie, respectând sistemul vetust al editorului, Calochirie;

- un destinatar „necunoscut", deşi numele îi este indicat în original: I, 124, p. 93, 582: *Către acelaşi* (adică Epigonie cursorul din I, 118, p. 92, 582), dar în *PG* 94, col. 136, epistola este adresată BENIAMIN ΕΒΡΑΙΩ – aşadar, lui Beniamin (Veniamin) evreul; lui i-au fost trimise şi scrisorile 125-128 (*Către acelaşi*) (p. 94-95, 582), cum rezultă fără echivoc din I, 127 – „o, iudeule" (p. 95);
- un singur destinatar, dar, în realitate, sunt doi: II, 31, p. 182, 585: *Către Fotini*, dar vezi textul grecesc: ΦΩΤΕΙΝΗ καὶ ΔΩΠ… (*PG* 79, col. 212).

Explicaţiile date în *Dicţionar*… sau în notele infrapaginale unor termeni ce numesc profesii, magistraturi, demnităţi nu sunt întotdeauna conforme epocii în care şi-a redactat Nil scrisorile; pe alocuri, ele restrâng sau lărgesc sfera de cuprindere a noţiunilor respective sau sunt eronate. Iată câteva exemple:

- *arhonte* (gr. ἄρχων): lămuririle de la p. 301, nota 354, la II, 252 (*Către Drusinie arhontele*) se referă la o realitate specifică Antichităţii clasice greceşti: „titlu dat magistraţilor care conduceau republica ateniană antică; persoană care avea acest titlu"; la momentul când scria Nil, ἄρχων însemna „guvernator", fiind echivalentul lat. *praeses*[58]; personajul figurează cu acest titlu în *PLRE* II[59];
- *arghirocop* (ἀργυρόκοπος) (*cf.* I, 42, p. 57, 581: *Către Marion arghirocopul* < ΜΑΡΙΩΝΙ ΑΡΓΥΡΟΚΟΠΩ – *PG* 79, col. 101) e definit ca „cel care fabrică monede de argint, argintar" (*Dicţionar*…, p. 549); înseamnă şi „bancher" sau „zaraf", precum *argyroprates* (ἀργυροπράτης)[60], cum apare în *corpus* un anume Talasie menţionat în I, 308, p. 160: *Către Talasie* (la p. 584, e scris *Thalasie*) *zaraful* < ΘΑΛΑΣΣΙΩ ΑΡΓΥΡΟΠΡΑΤΗ (*PG* 79, col. 193);
- βίνδιξ, tradus prin *bindichiu*: în nota 378 de la p. 313, explicitează astfel acest termen aflat pe lângă numele lui Martirie, destinatarul

[57] *PLRE* II, 558 (*Hierius 4*).
[58] *ODB*, 160, s.v. *archon*.
[59] *PLRE* II, 381 (*Drusenus*), 1287 (*provincial governors (East)*).
[60] *ODB*, 250, s.v. *banker*; *ODLA*, 124 (s.v. *argentarii*, *argentarius*), 203 (s.v. *banking and bankers*).

scrisorii II, 282 (ΜΑΡΤΥΡΙΩ ΒΙΝΔΙΚΙ) (*PG* 79, col. 341) (lat. *Martyrio vindici*) (*PG* 79, col. 342): „este cel care ţine închis un acuzat până ce are loc judecata", trimiterea bibliografică fiind la un volum grecesc apărut la Tesalonic în 1985; probabil că acesta este sensul în lucrarea respectivă, dar dăm credit lexiconului lui Lampe, unde în dreptul termenului ὁ βίνδιξ (lat. *vindex*) se poate citi „imperial tax-collector"[61]; destinatarul scrisorii e inclus în *PLRE* II printre *vindices*[62];

- *candidat* (gr. κανδιδᾶτος) (*cf. Ep.* I, 207; II, 184, 220, 329): jumătate din explicaţia dată în *Dicţionar*..., p. 549, e preluată întocmai din Lampe, p. 700: „oficial militar ataşat al curţii imperiale" (*cf.* „military official attached to court"); cealaltă jumătate n-are nicio legătură cu realitatea istorică: „era un debutant în garda imperială, urmând ca mai târziu să devină titular"; *candidati* erau un grup de 40 de soldaţi din *scholae palatinae* ce formau un fel de gardă de corp a împăratului; numele le venea de la culoarea albă a uniformei (adj. lat. *candidus* – alb)[63];
- despre *chensofilac*, care apare în titlul scrisorii II, 146, p. 239, 587 (*Către Filoxenie chensofilacul*) (*PG* 79, col. 268: ΦΙΛΟΞΕΝΩ ΚΗΝΣΟΦΥΛΑΚΙ), se afirmă că „era un fel de cenzor sau administrator al averilor publice sau personale" (*Dicţionar*..., p. 549), făcând trimitere la lexiconul lui Lampe, p. 750; într-adevăr, aici apare, marcat cu asterisc (*), cuvântul κηνσοφύλαξ, care, neîndoielnic, e în relaţie cu κῆνσος (< lat. *census*) (*cf.* Bailly, p. 1333; Lampe, p. 750), nu cu *κήνσωρ (lat. *censor*) (*cf. ibidem*); de aceea, este explicitat ca „*keeper of the census*" (cel care face, organizează, supraveghează recensământul);
- *decan* (gr. δεκανός): la p. 311, nota 374 la II, 277 (*Către Eustatie decanul*) (ΕΥΣΤΑΘΙΩ ΔΕΚΑΝΩ) (*PG* 79, col. 340)[64] şi la p. 550 din *Dicţionar*..., editorul scrie că acest termen era un „titlu bisericesc, purtător de cârjă"; aşa cum a făcut şi cu alte noţiuni, a ales să prezinte doar semnificaţia „ecleziastică" a lui, dar care s-a impus abia în Bizanţul medieval; conform surselor, la sfârşitul secolului al IV-lea, prin *dekanos* se desemnau mai mulţi funcţionari palatini (uşieri, mesageri imperiali, lictori), dar şi un ofiţer comandant al unei trupe de zece recruţi[65];
- *delegator*, care apare în titlul scrisorii II, 243, p. 296, 588: *Către Ciprian delegatorul* (*PG* 79, col. 325: ΚΥΠΡΙΑΝΩ ΔΙΛΗΓΑΤΟΡΙ); la

[61] Lampe, 297; în acelaşi sens, *ODLA*, 964 (s.v. *Marinus the Syrian*), 1568 (s.v. *vindex*).

[62] *PLRE* II, 733 (*Martyrius 9*), 1307 (*vindices*).

[63] *ODLA*, 286, s.v. *candidati*.

[64] *PLRE* II, 434 (*Eustathius 3*).

[65] *ODB*, 601, s.v. *dekanos*; *ODLA*, 467, s.v. *decani*.

p. 296, nota 341, editorul explică: „ὁ διληγάτωρ – delegator, cel care deleagă"; cuvântul grecesc, așa cum l-a scris editorul, nu există; în dicționarul lui Lampe, la p. 340, apare δηληγάτωρ, marcat cu asterisc (*), ceea ce însemnă că nu e atestat în vreo sursă greacă, despre el afirmându-se că provine din lat. *delegatus* (participiu perfect pasiv de la vb. *delegare*) și este tradus prin „delegation"; adj. *delegatorius* e un termen juridic foarte rar, însemnând „care servește la impunerea dărilor" (*cf. CJ*, X, 19, 7 pr.; a. 401); în scrisoarea cu pricina, stând pe lângă numele unei persoane, e un adjectiv substantivizat;

- „*duce* [gr. δούκης /sic!/]": traducătorul a adunat în dreptul acestui cuvânt tot ce știa, dar care n-are nimic de-a face cu Antichitatea târzie: „conducătorul unui mic stat, titlul purtat de membrii familiei imperiale; titlu purtat de conducătorul unui ducat, titlu nobiliar superior marchizului și inferior prințului, mare senior feudal sau conducător militar al triburilor germanice" (p. 550); o dată cu Dioclețian, care a separat administrația civilă de conducerea militară a unei provincii, cumulate, până atunci, de *legatus Augusti pro praetore* sau de *praeses*, *dux* (gr. δούξ) preluase responsabilitățile militare, fiind, deci, comandant militar, general; în provinciile de graniță, unde purta titlul oficial *dux limitis provinciae illius*, comanda trupele de „grăniceri" (*limitanei*)[66];
- *ecdic* (gr. ἔκδικος): definiția dată termenului în *Dicționar*..., p. 550, unde e scris ἐκδίκος, este adaptată după sensurile menționate în dicționarul lui Lampe, p. 427: „reprezentant legal sau avocat public sau al Bisericii"; ἔκδικος sau σύνδικος erau termeni folosiți în teritoriile de limbă greacă (Illyricum, Thracia, Egipt, Arabia) pentru lat. *defensor civitatis* sau *patronus civitatis*, care, printre alte însărcinări, o aveau și pe aceea de reprezenta cetățenii provinciali în fața autorităților centrale; din vremea lui Iustinian, *ekdikoi* sau *ekklesiekdikoi* (*cf.* I, 71; II, 210; III, 6; *Dicționar* ..., p. 550) erau preoții membri ai unui tribunal bisericesc (*ekdikeion*), prezidat de un *protekdikos* (πρωτέκδικος)[67];
- καστρήσιος (lat. *castrensis*): p. 312, nota 377 la II, 281 (*Către Secund kastrinsiul*) (ΣΕΚΟΥΝΔΩ ΚΑΣΤΡΗΝΣΙΩ) (*PG* 79, col. 340)[68] și în *Dicționar* ..., p. 551, unde e scris *kastrinsie*: „diaconul din soborul liturgic care îmbracă Arhiereul /în *Dicționar*... e scris cu literă mică – n.n./, tămâiază și poartă Sfântul Aer"; această semnificație e

[66] *ODB*, 659, s.v. *Doux*; *ODLA*, 510, s.v. *Dux*.

[67] *ODB*, 600 (s.v. *defensor civitatis*), 1742-1473 (*protekdikos*); *ODLA*, 470, s.v. *defensor civitatis (defensor plebis)*; Robert M. Frankes, *The* Defensor Civitatis *and the Late Roman City*, *Antiquité tardive*, 26, 2018, 127-147; Efthymios Rizos, *Civic admnistration in Illyricum and Thrace*, *ibidem*, p. 211-223.

[68] *PLRE* II, 986 (*Secundus 1*), 1265 (*castrenses sacri palatii (East)*).

târzie, în epoca lui Nil καστρήσιος (lat. *comes et castrensis sacrii palatii*) desemnând curteanul – de obicei, un eunuc – bucătar, frizer, şambelan etc.[69];

- ληγάτος din II, 246, a fost tradus prin „ambasador" (*Către Zenovie ambasadorul*, p. 298, 588 < ΖΗΝΟΒΙΩ ΛΗΓΑΤΩ – *cf. PG* 79, col. 328) (lat. *Zenobio legato* – *PG* 79, col. 327); în latină, *legatus* înseamnă, într-adevăr, *şi* ambasador/trimis imperial (poate fi şi guvernator sau comandant de legiune), ceea ce presupune că traducerea este corectă doar în măsura în care considerăm că avem de-a face cu un calc după termenul latinesc cu acest înţeles; altfel, în greacă, pentru ambasador se foloseşte πρέσβεις[70]; e interesant de observat că în dicţionarul lui Lampe, p. 799, s.v. ληγάτος, această scrisoare este luată drept dovadă a sensului de „*provincial governor*" al termenului, fapt de care ne îndoim, având în vedere că în perioada respectivă *legatus* nu se mai folosea în accepţiunea menţionată; în greceşte, la guvernator se spunea *archon* (ἄρχων)[71];
- *magistrian* (gr. μαγιστριανός): „demnitar politic şi militar în Bizanţ" (*Dicţionar...*, p. 551); e multă imprecizie în această explicaţie; μαγιστριανοί reprezintă una dintre denominaţiile greceşti (cealaltă e ἀγγελιαφόροι) a aşa-numiţilor *agentes in rebus* (*curiosi*), care formau un fel de poliţie secretă[72];
- νεώτερος (< νέος) e tradus constant prin „nou", dar, cel mai adesea, el este echivalentul lat. *iunior* (pl. *iuniores*), care desemna pe tânărul (tinerii) apt (apţi) pentru serviciul militar[73] – aşadar, pe recrut (recruţi), tânărul soldat (tinerii soldaţi) (lat. sg. *tiro*; pl. *tirones*) (gr. οἱ νεώτεροι – *cf.* Bailly, p. 1604, s.v. νέος: „les plus jeunes, les hommes de recrue"); prin urmare, I, 140 (ΑΜΦΙΛΟΧΙΩ ΝΕΩΤΕΡΩ) (*PG* 79, col. 141) e adresată lui Amfilohie recrutul, nu lui Amfilohie cel nou (*Către Amfilohie cel nou*) (p. 99, 582); II, 167 (ΠΙΕΡΙΩ ΚΟΜΗΤΙ ΝΕΩΤΕΡΩ) (*PG* 79, col. 280), lui Pierie, comitele recruţilor (vezi şi lat. *Pierio comiti iuniori* – *cf. PG* 79, col. 279), nu lui Neote-

---

[69] *ODB*, 1111, s.v. *kastresios*; *ODLA*, 301, s.v. *Castrensis Sacri Palatii and castrensiani*; *PLRE* II, 986: „The *castrensis* was a senior eunuch at court".

[70] *ODB*, 75, s.v. *ambassadors*.

[71] *ODB*, 160, s.v. *archon*. Despre semnele de întrebare pe care le ridică semnificaţia termenului ληγάτος în această epocă, vezi şi *PLRE* II, 1196-1997 (*Zenobius 2*).

[72] *ODB*, 36-37, s.v. *agentes in rebus*; *ODLA*, 34 (s.v. *agentes in rebus*), 943 (s.v. *magistrianoi*). De altfel, *magistrianoi* menţinaţi de Nil sunt repertoriaţi în *PLRE* II printre *agentes in rebus* – vezi *supra*.

[73] Vezi şi Gaffiot, p. 769: „*juniores*, les plus jeunes = les jeunes gens destinés à former l'armée active, de 17 à 45 ans, les citoyens capables de porter les armes", făcând trimitere la pasaje din operele lui Caesar şi Titus Livius; în Antichitatea târzie, apar numeroase trupe cu acest apelativ în Occident şi în Orient, menţionate de *Notitia Dignitatum* şi de inscripţii; de asemenea, Aur. Vict., *Caes.*, 26, 7: *conscriptis iunioribus*.

rie (sic!) comitul (*Către Neoterie* (sic!) *comitul*) (p. 251, 587)[74]; II, 206 (ΙΩΑΝΝΗ ΠΡΩΤΕΥΟΝΤΙ ΝΕΩΤΕΡΩ) (*PG* 79, col. 309), lui Ioan, primatul recruţilor, nu lui Ioan, noul primat (*Către Ioan noul primat*) (p. 279, 587);
traduceri corecte: I, 45: *Căre Liciniu cel tânăr* (p. 58, 581) (ΛΙΚΙΝΝΙΩ ΝΕΩΤΕΡΩ) (*PG* 79, col. 104), textul scrisorii începând astfel: „De reaua tovărăşie a tinerilor celor iubitori de plăceri îndepărtează-te" (p. 58) (*PG* 79, col. 104: Τὴν λοιμικὴν συνδιαγωγὴν τῶν φιληδόνων σου νεωτέρων ἀποστρέφου...); III, 303: *Învăţătură către monahii tineri* (p. 501, 593) (ΠΡΟΣ ΝΕΩΤΕΡΟΥΣ ΜΟΝΑΧΟΥΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ) (*PG* 79, col. 532);

- *nomicos* (gr. νομικός) nu însemna doar „învăţător al legii, jurist" (*Dicţionar* ..., p. 551), ci şi „scrib" sau „secretar"[75];
- *numerus* (gr. νούμερος) este definit în *Dicţionar*..., p. 551, unde e scris *numer*, după Lampe, p. 923: „soldat independent, mercenar, aparţinând unei unităţi de infanterie romană, cu un efectiv reprezentând a zecea parte dintr-o legiune sau o cohortă; fost soldat"; lexiconul lui Lampe nu conţine toate aceste indicaţii; *numerus* e termen provenit din limbajul militar al perioadei clasice, când desemna formaţiuni militare recrutate dintre grupe etnice; în epoca târzie, când unităţile de *gentiles* au fost asimilate unităţilor de infanterie şi cavalerie preexistente, a rămas în uz cu sensul general de unitate militară[76];
- *princeps*: III, 41, p. 379, 589: *Către Evghenie principele* (ΕΥΓΕΝΙΩ ΠΡΙΓΚΙΠΩ) (*PG* 79, col. 408) (lat. *Eugenio principi*) (*PG* 79, col. 407); termenul ar fi trebuit tradus prin „şef/fruntaş", pentru a nu se confunda cu „împărat"; diversele *officia* imperiale aveau în frunte un *princeps* (ofiţer şef)[77];
- *referendarius* (gr. ῥεφερενδάριος): în *Dicţionar*..., p. 552, unde termenul grecesc e scris greşit – ρεφερεντάριος –, este definit ca „cel care este trimis de arhiereu pentru a transmite mesaje", fără a se indica vreun instrument de lucru din care s-a inspirat; textul scrisorilor (III, 1-3, p. 339-340; III, 83-84, p. 398-399) nu permite o asemenea restrângere a sensului; cei doi destinatari – Teoctist, respectiv Iachint – puteau fi referendari laici, care aveau misiunea de a transmite ordinile împăratului către *magistroi* şi de a supune atenţiei suveranului petiţiile venite dinspre supuşi[78];

---

[74] Vezi *supra*.
[75] *ODB*, 1490, s.v. *nomikos*; *ODLA*, 24, s.v. *advocati*.
[76] *ODLA*, 1090, s.v. *numerus*.
[77] *ODLA*, 1230-1231, s.v. *princeps officii*.
[78] *ODB*, 1778, s.v. *referendarios*; *ODLA*, 1276, s.v. *referendarii*.

- *rogator*, menţionat în titlul epistolei II, 314, p. 327, 589 (*Către Arcadie rogatorul*) (*PG* 79, col. 353: ΑΡΚΑΔΙῷ ΡΟΓΑΤΟΡΙ), devine *rogat* în *Dictionar*..., p. 552, fiind derivat de la gr. ρογατός (sic!) şi explicitat prin cel care „convoacă martori vrednici de crezare la o judecată"; trimiterea este făcută la lexiconul de greacă patristică al lui Lampe, p. 1217; într-adevăr, aici este inserat cuvântul *ῥόγατος, calc după lat. *rogatus*, participiu pasiv de la *rogo*; în context, n-are sens pasiv, ci activ, destinatarul scrisorii fiind un *rogator* („cel care solicită ceva"), calc după lat. *rogator* (< vb. *rogo* – „a cere (părerea)");
- *satrap* (gr. σατράπης), care apare în titlul scrisorilor II, 19, p. 177, 585 (*Către Pantonim satrapul*) (ΠΑΝΤΩΝΥΜῷ ΣΑΤΡΑΠΗ) (*PG* 79, col. 208) şi III, 5, p. 341, 589 (*Către Eusignie satrapul*) (ΕΥΣΙΓΝΙῷ ΣΑΤΡΑΠΗ) (*PG* 79, col. 365), are în *Dicţionar*..., p. 552, o explicaţie ce nu se acordă deloc cu realităţile istorice şi politice romane târzii: „guvernator cu puteri nelimitate al unei satrapii în Persia antică. Persoană care exercită o activitate tiranică; despot; dictator; tiran". Satrapii (lat. pl. *satrapae*; sg. *satrapes*) erau conducătorii ereditari ai unor principate autonome armene (satrapii) (lat. *gentes*) aflate în aşa-numitele *Transtigritanae regiones*, dependente de Imperiul roman[79]; tocmai de aceea, cele două personaje au fost incluse în *corpus*-ul prosopografic al Imperiului roman târziu ca „presumably" satrapi ai uneia dintre provinciile Armeniei romane[80];
- *scholar* (gr. σχολάριος < lat. târz. *scholarius*, derivat ca echivalent al lat. cls. *scholaris*), menţionat în titlul scrisorilor adresate lui Crispie (I, 162, p. 107, 583: *Către Crispie scholarul*) (*PG* 79, col. 148: ΚΡΙΣΠῷ ΣΧΟΛΑΡΙῷ)[81] şi lui Sofian (I, 236, p. 132, 584: *Către Sofian scholarul*) (*PG* 79, col. 169: ΣΟΦΙΑΝῷ ΣΧΟΛΑΡΙῷ)[82], este explicitat astfel în *Dicţionar*..., p. 552: „cel care era încadrat în şcolile imperiale ale Antichităţii"; or, e neîndoilenic că cei doi trebuie să fi făcut parte nu din vreo unitate de învăţământ (σχολή), ci din aşa-numitele *scholae palatinae*, adică dintre unităţile militare (în special, cele de gardă) sau civile imperiale; ei nu erau şcolari, ci militari sau funcţionari ai palatului[83];

---

[79] Amm., XVIII, 6, 20; 7, 1; XXI, 6, 7: *ad Transtigritanos reges et satrapas*; XXV, 7, 8-9; *CTh*, XII, 13, 6; *CJ*, I, 29, 5; Prok., *Aed*., III, 1, 17-27; 2, 6; *ODB*, p. 1846, s.v. *satrapies*; *ODLA*, 90 (s.v. *Anzitene*), 138 (*Armenia, partitions of*), 140 (s.v. *Armenia Quarta*), 414 (s.v. *Corduene (Syr. Quardu)*), 1520 (s.v. *Transtigritanae regions*), 1605 (*Zabdicene*).

[80] *PLRE* II, 433 (*Eusignius 1*), 830 (*Pantonymus*).

[81] *PLRE* II, 330 (*Crispus 1*).

[82] *PLRE* II, 1021 (*Sophianus*).

[83] *ODB*, 1851-1852, s.v. *scholae palatinae*; *ODLA*, 1338 (s.v. *schola*), 1339 (s.v. *scholares*, *scholae palatinae*).

- χαρτουλάριος: II, 275, p. 310, 588: *Către Zoilie arhivarul* (ΖΩΙΛΩ ΚΑΡΤΟΥΛΑΡΙΩ) (*PG* 79, col. 340), dar sensul de „arhivar" (vezi și *Dicționar*..., p. 551) s-a impus mai târziu (după secolul al VII-lea); în Antichitatea târzie, el desemna mai multe categorii de subalterni ai diverselor oficii[84]; prin urmare, credem că trebuia păstrat ca termen tehnic – *chartularius*[85].

Lipsa cunoștințelor istorice explică, după părerea noastră, absența din *Dicționar*... a unor termeni care îl pot lăsa nedumerit pe cititor, cum ar fi:

- *părinte al cetății* (*Ep*. II, 36, p. 183, 585: *Către Demostene, părintele cetății*) (*PG* 79, col. 213: ΔΕΜΟΣΘΕΝΕΙ ΠΑΤΡΙ ΠΟΛΕΩΣ); πατὴρ τῆς πόλεως (lat. *pater civitatis*) (în *PG* 79, col. 214, apare ca *urbis pater*), cunoscut ca denominație oficială din secolul al V-lea, avea, printre atribuții, lucrările de construcții și ridicarea de statui în orașe[86];
- *vicar* (*Ep*. II, 162, p. 248, 587: *Către Evpsihie vicarul*) (*PG* 79, col. 277: ΕΥΨΥΧΙΩ ΒΙΚΑΡΙΩ); *vicarius* (gr. βικαρίος) era administratorul civil al unei dioceze, alcătuită, la rându-i, din mai multe provincii; era subordonat prefectului pretoriului[87].

Reiterăm observația făcută mai sus, anume că orice îngrijitor al *corpus*-ului, mai ales cel fără pregătire istorică, s-ar fi aflat, din acest punct de vedere, în dificultate, pentru că în perioada respectivă lexicul nomenclaturii onorurilor și rangurilor civile și militare romane târzii își extinde semnificația sau capătă noi înțelesuri, pe măsură ce curtea imperială și personalul său, administrația centrală și provincială, guvernarea comunităților civice, poziția elitelor locale, statutul și rolul administrativ-juridic al episcopatului etc. se transformă[88]. Pe de altă parte, conținutul multora dintre epistole – preponderent moral, paideutic, teologic – nu-l ajută aproape deloc pe specialist în încercarea de a determina statutul, profesia sau demnitatea destinatarilor. Toate acestea explică oscilațiile, inconsecvențele, erorile care apar în volum, unele semnalate deja, dar cărora li se pot adăuga și altele; de exemplu:

- ***anagnost*** (gr. ἀναγνώστης) în I, 191 (p. 115, 583), II, 21 (p. 178, 585), 202 (p. 277, 587), 241 (p. 296, 588), 268 (p. 308, 588), III, 78

---

[84] *ODB*, 416, s.v. *chartoularios*.

[85] *PLRE* II, 1204 (*Zoilus 1*).

[86] Charlotte Roueché, *A New Inscription from Aphrodisias and the Title* πατὴρ τῆς πόλεως, *GRBS*, 20, 1979, 173-185.

[87] *ODB*, 2164, s.v. *vicar*; *ODLA*, 1559, s.v. *vicarius*.

[88] Vezi, spre exemplu, volumele tematice publicate de revista *Antiquité Tardive*: 6, 1998: *Les gouverneurs de province dans l'Antiquité tardive*; 7, 2000: *Figures du pouvoir: gouverneurs et évêques*; 26, 2018: *Le gouvernement des cités dans l'Antiquité tardive (IVe-VIIe siècles)*; de asemenea, Ignazio Tantillo, *I ceremoniali di corte in età tardoantica*, în *Le cordi nell'alto medioevo. Spoleto, 24-29 aprile 2014*, Spoleto, 2015, 543-584; de asemenea, Rowland Smith, *Measures of Difference: The Fourth-Century Transformation of the Roman Imperial Court*, *AJPh*, 132/1, 2011, 125-151, în special 131-137.

(p. 396, 590), 93 (p. 401, 590), 169 (p. 436, 591), 200 (p. 449, 591), 244 (p. 473, 592), 270 (p. 487, 592), 295 (p. 498, 593), 302 (p. 500, 593), dar ***citeţ*** în I, 175 (p. 110, 583), 249 (p. 139, 584), 310 (p. 161, 584), II, 8 (p. 173, 585);

- ***dregător*** (πολιτεύμενος) în I, 290 (p. 154, 584: *Către Proclu dregătorul* < ΠΡΟΚΛΩ ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΩ – *cf. PG* 79, col. 188), II, 298 (p. 321, 589: *Către Priscie dregătorul* < ΠΡΙΣΚΩ ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΩ – *cf. PG* 79, col. 348), IV, 39 (p. 535, 594: *Către Conon dregătorul* < ΚΩΝΩΝΙ ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΩ – *cf. PG* 79, col. 568), însă în I, 311, p. 162, 584, e *Către Teona* ***cel cuviincios*** (ΘΕΩΝΑ ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΩ – *cf. PG* 79, col. 196), pentru că la p. 321, nota 401, explicitează termenul ὁ πολιτεύμενος astfel: „dregătorul, cel binecrescut, civilizat, bine educat"; în cazurile de faţă e vorba de cetăţeni membri ai consiliului oraşului (πόλις);
- ***ecdic*** (gr. ἐκδίκος) în II, 164 (p. 250, 587: *Către Orion ecdicul*), 210 (p. 281, 587: *Către Nimertie ecdicul*), 309 (p. 324, 589: *Către Auxentie ecdicul*), 325 (p. 333, 589: *Către Ghenetlie ecdicul*), III, 132 (p. 417, 591: *Către Ursachie ecdicul*), ***judecător*** în I, 288 (p. 153, 584: *Către Atanasie judecătorul*), 317 (p. 163, 585: *Către Atanasie judecătorul*);
- ***grammatic*** (gr. γραμματικός): ***secretar*** în I, 195, p. 117, 583 (*Către Anaxagora secretarul* < ΑΝΑΞΑΓΟΡΑ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΩ – *cf. PG* 79, col. 156)[89] şi III, 24, p. 355, 589 (*Către Asclipie secretarul* < ΑΣΚΛΗΠΙΩ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΩ – *cf. PG* 79, col. 381)[90]; ***învăţător*** în II, 49, p. 189, 585 (*Către Alexandru monahul dintre învăţători* (sic!) < ΑΛΕΞΑΝΔΡΩ ΜΟΝΑΧΩ ΑΠΟ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΩΝ – *cf. PG* 79, col. 220)[91]; ambele tălmăciri sunt corecte[92];
- ***prezbiter/presbiter*** în I, 281 (p. 150, 584), II, 247 (p. 299, 588), ***preot*** în I, 25 (p. 47, 581), 134 (p. 97, 582), 149 (p. 102, 582), 273 (p. 147, 584), 302 (p. 158, 584), 322 (p. 165, 585), II, 26 (p. 180, 585), 33 (p. 182, 585), 171 (p. 257, 587), 175 (p. 260, 587), 187 (p. 268, 587), 191 (p. 270, 587), 196 (p. 272, 587), 215 (p. 283, 587), 223 (p. 286, 588), 257 (p. 303, 588), 307 (p. 324, 589), 321 (p. 330, 589), 323 (p. 331, 589), III, 7 (p. 344, 589), 12-13 (p. 348, 589), 30 (p. 360, 589), 32 (p. 361, 589), 37 (p. 376, 589) etc.;
- ***scriniariu*** (gr. σκρινιάριος) în I, 82 (p. 75, 582: *Către Firmo scrieniariul*), ***secretar*** în I, 208 (p. 121, 583: *Către Tirsos secretarul*), 327 (p. 167, 585: *Către Iponic secretarul*), II, 150 (p. 241, 587: *Către*

[89] *PLRE* II, 86 (*Anaxagoras*).
[90] *PLRE* II, 163 (*Asclepius 3*).
[91] *PLRE* II, 56 (*Alexander 7*).
[92] Vezi *ODB*, 866, s.v. *grammatikos*; *ODLA*, 677, s.v. *grammaticus*.

Riginie secretarul), 156 (p. 245, 587: *Către Afrodisie secretarul*), 330 (p. 335, 589: *Către Parigorie secretarul*), ***scrib*** în I, 231 (p. 129, 583: *Către Nicareto scribul*), ***grămătic*** în II, 232 (p. 290, 588: *Către un grămătic*);

- ***silentiar*** (gr. σιλεντιάριος; lat. *silentiarius*) în *Dicționar...*, p. 553, ***silentiarie*** în II, 12 (p. 174, 585: *Către Nemertie silentiarie*), ***silendariu*** în II, 284 (p. 314, 588: *Către Nicaret silendariul*), III, 124 (p. 413, 591: *Către Gaudentie silendariul*), IV, 14 (p. 524, 594: *Către Hionie silendariul*), 28 (p. 530, 594: *Către Gavdentie silendariul*), 62 (p. 546, 594: *Către Iliodor silendariul*);
- ***sinclitic*** (gr. συγκλητικός) în I, 1 (p. 37, 581), 8 (p. 41, 581), 184 (p. 113, 583), ***senator*** în I, 316 (p. 163, 584), 330 (p. 168, 585);
- *stratilat* (στρατηλάτες) a fost păstrat în această formă românească calchiată după cea grecească în I, 70 (p. 68, 582), 79 (p. 73, 582), 114 (p. 89, 582), 205 (p. 120, 583), 286 (p. 151, 584), II, 245 (p. 297, 588), dar în textul scrisorii I, 114, ὁ μέγας στρατηλάτης (*PG* 79, col. 132) a fost tălmăcit prin „marele general" (p. 89); așadar, *stratilat* putea fi redat prin „general", termen pe care traducătorul îl utilizează la p. 90, nota 158, pentru a arăta statutul social al gotului Gaina, dar și la p. 297, nota 344, unde-l explicitează prin „general de armată, conducător de oaste"; totuși, nici acest sens nu este cel mai corect, întrucât, în realitate, *stratelates* echivala lat. *magister militum*[93], pentru „general", mai adecvat fiind *strategos* (στρατηγός)[94], cum e tradus corect în II, 165: *Către Simah generalul* (p. 250, 587) (gr. ΣΥΜΜΑΧΩ ΣΤΡΑΤΗΓΩ) (*PG* 79, col. 280)[95].

Credem că toate aceste inconsecvențe, explicații interpretabile, ezitări, erori ar fi fost evitate dacă traducătorul s-ar fi asociat în munca de editare cu un specialist în perioada romană târzie sau cu un bizantinist și ar fi utilizat instrumente de lucru mai numeroase și mai potrivite.

Având în vedere conținutul specific al epistolelor, sunt puține observații pe care le putem face în legătură cu traducerea. De exemplu, arhimandritul Nathanael Neacșu nu s-a putut sustrage confesiunii și, în loc de „Biserica catolică" sau „universală", cum e în textul grec, a preferat forma tradițional-medievală „Biserica soborniceasca" (I, 26, p. 48; III, 279, p. 491 < gr. ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία – *cf. PG* 79, col. 92, 521). În I, 75, p. 71, apare expresia „în Romania" (< gr. τῇ Ῥωμανίᾳ) (*PG* 79, col. 116), explicitată între paranteze unghiulare prin „[Imperiul Bizantin]", dar o asemenea echivalență e grăbită; în multe izvoare din epocă, *România* desemnează Imperiul roman în ansamblul său (*vide* Amm., XVI, 11, 7; Oros., III, 20, 11; VII, 43, 5). În I, 78,

---

93 *ODB*, 1965, s.v. *stratelates*; *ODLA*, 1420, s.v. *stratelates*.
94 *ODB*, 1964, s.v. *strategos*; *ODLA*, 1420, s.v. *stragegos*.
95 *PLRE* II, 1042 (*Symmachus 2*), 1292 (*magistri militum (others)*).

p. 73, Nil scrie despre „preacuratele şi mântuitoarele discuri” (ἀχράντοις καὶ σωτερίοις δίσκοις) (*PG* 79, col. 116), traducătorul recunoscând în nota 93 de pe aceeaşi pagină: „nu ştim ce sunt aceste discuri”. Înclinăm să credem că este vorba despre talerele (discurile, farfuriile, tăvile, paterele) de dimensiuni relativ mari, similare aşa-numitelor *missoria* (sg. *missorium*), aflate în tezaurele multor biserici, utilizate în scopuri liturgice, anume pentru păstrarea anafurei oferite la împărtăşanie; pasajul din epistola respectivă conduce spre această explicaţie: „cei credincioşi, fiind înaripaţi prin cugetare şi cunoştinţă, zboară pe preacuratele şi mântuitoarele discuri şi mănâncă Pâinea ce Se coboară din cer şi li se dăruieşte viaţa veşnică”. La p. 262, în textul scrisorii II, 178, se vorbeşte despre „tatăl lui Dia, adică Saturn”, pe greceşte fiind ὁ τοῦ Διὸς πατὴρ Κρόνος (*PG* 79, col. 292); traducerea corectă ar fi „tatăl lui Zeus (Dia e forma grecească actuală – n.n.), Cronos”. „Autorităţile comunitare” de la p. 341 (III, 5) redă prezenteist gr. τὰ ἀρχεῖα στρεφόμενος (*PG* 79, col. 365); suna mai „antic” „magistraţii (puternicii, demnitarii) locali” (lat. *magistratuum curias*) (*PG* 79, col. 366).

Unele lămuriri din notele infrapaginale sunt discutabile:

- nota 53 (p. 58) la I, 44: în text se spune că o hârtie semnată de împărat se numeşte „sacră” (gr. Σάκρα) (*PG* 79, col. 105), în notă, editorul arătând că „persoana împăratului era considerată sfântă”, ceea ce contravine realităţii;
- nota 188, p. 240: filosoful „Apolonie din Tyana” ar fi murit „în jurul anului 100 î.Hr.”, dar acesta s-a stins pe la cca. 100 d.Hr.;
- nota 35, p. 523: *eparh* (gr. ἔπαρχος) este definit ca „următorul după un conducător” (!), pe când în *Dicţionar*..., p. 550, drept „conducător administrativ al unei provincii a imperiului, prefect, procurator, exarh”; doar sensul de guvernator al unei provincii (ἐπαρχία) şi cel de prefect (al unui oraş, al unui birou imperial) pot fi reţinute.

Textul are prea multe erori ortografice, pentru a le considera scăpări de tehnoredactare; ele sunt dovezi ale carenţelor de gramatică pe care le au membrii colectivului redacţional: **p. 7**: „bună ştiinţă”, dar ar fi trebuit „bună-ştiinţă”, precum „buna-chibzuire” (p. 103 /nota 191/, 112, 257, 278, 284, 329, 381, 382) (la p. 126 e „buna chibzuire”), „bună-cuviinţă” (p. 103, nota 191; p. 326) şi „bună-înclinaţie” (III, 43, p. 383); **p. 71**: „idolatrii”; **p. 74**: „deoputere”; **p. 79**: „Crucea preaiubitorului de oamenii”; **p. 80**: „cum cei dintâi ai doilea se arată”; **p. 88**: „v-a primi”, „i-a aminte”; **p. 91**: „dreptslăvitori”; **p. 98, 174, 266, 303, 486 (nota 398)**: „dreapta credinţă”, dar la p. 244, apare scris corect „drept-credincioşi”; **p. 100**: „pentru a nu fii slăvit”; **p. 128**: „l-a care îl îndeamnă”; **p. 137**: „aşa zişi” (de două ori), dar la p. 354 e forma corectă „aşa-numită”; **p. 142**: „v-a afla mântuire”; **p. 156**: „v-a diminua”, deşi pe aceeaşi pagină, în cuprinsul aceleiaşi scrisori, forma verbală auxiliară „va” e scrisă corect de cinci ori; **p. 164**: „necuraţii demonii”; „ai doilea după Apostoli”; **p. 175**: „luare aminte”;

p. 269: „dreptei cinstiri"; **p. 334, 342**: „de sine stăpânitoare"; **p. 345**: „reaua credinţă"; **p. 359, 496**: „dreapta cinstire", dar corect la p. 392: „dreaptă-cinstire"; **p. 417**: „împreuna locuire"; **p. 492**: „propriii noştri acuzatori"; **p. 525**: „de sine stătătoare" etc.

În acelaşi sens pledează despărţirea greşită în silabe la capăt de rând (II, 140, p. 234: „di-scernământul"; „tri-steţe"; II, 167, p. 251: Di-onisodor) sau punerea virgulei între subiect şi predicat, după copula „şi" sau după predicatul care cere completiva directă: p. 166 (I, 325), 167 (I, 326, în două locuri), 168 (I, 330), 171 (II, 1), 175 (II, 12), 179 (II, 23-24), 185 (II, 41), 192 (II, 52), 193 (II, 53), 236 (II, 141), 243 (II, 153), 252 (II, 167), 261 (II, 176), 276 (II, 200), 298 (II, 245), 325 (II, 310), 341 (III, 4), 351 (III, 14), 357 (III, 25), 381 (III, 43), 384 (III, 43), 387 (III, 52), 408 (III, 111), 414 (III, 125), 418 (III, 134), 420 (III, 137), 420 (III, 137), 423 (III, 143), 456 (III, 220), 461 (p. 228), 467 (III, 239), 469 (III, 243), 474 (III, 247), 476 (III, 252), 481 (III, 257), 496 (III, 292), 501 (III, 303), 505 (III, 318), 514-515 (IV, 1), 529 (IV, 24), 532 (IV, 31) etc., etc.

Arhaismele şi elementele parazitare (marcate de noi cu bold) sunt foarte numeroase; ele nu dau nici farmec, nici frumuseţe traducerii, ci demonstrează anchilozarea lingvistică în care editorul se complace, asemenea multora proveniţi dintre clerici; câteva exemple: I, 45, p. 58: „reaua tovărăşie a tinerilor **celor** iubitori de plăceri"; I, 118, p. 92. „cugetare egipteneascăă"; I, 197, p. 117: „pocăinţa **cea** preabună"; I, 299, p. 157: „dragostea **cea** către oamenii de un neam cu noi"; I, 323, p. 165: „mădularele **cele** de sub pântece ale trupului"; II, 62, p. 198: „fiarelor **celor** inteligibile"; II, 83, p. 209: „uneltirile **cele** satanicesti"; II, 140, p. 232: „slăbănogire"; II, 145, p. 239: „ţinul (sic!) (corect: ţinutul – n.n.) **cel** păgânesc"; II, 155, p. 244: „cuvinte dobitoceşti"; II, 178, p. 262: „cugetării tale **celei** tiraniceşti"; II, 199, p. 275: „grosimea hainelor de piele **celor** pătimitoare"; III, 8, p. 345: „cuvintele păgâneşti"; III, 43, p. 384: „mădularele **cele** de sub pântec", „mădularelor **celor** de jos"; III, 75, p. 395: „sufletul **cel** sodomicesc"; III, 153, p. 428: „ispitelor **celor** demonice... cotropirea barbarilor **celor** fără de trupuri... războinicii **cei** nevăzuţi"; III, 171, p. 436: „ipodiaconul **cel** căzut" etc., etc.

Neologismele sunt puţine: II, 110, p. 220: „spitalul veacului" (ne mirăm cum de n-a folosit expresia „bolniţa veacului"!); III, 269, p. 486: „schimb comercial", deşi, într-adevăr, aici s-ar fi nimerit „negustorie" etc.

Prin urmare, o ediţie binevenită, importantă pentru cunoaşterea Antichităţii târzii, dar cu anumite limite care, în bună măsură, ar fi putut fi depăşite dacă, pe lângă ceea ce am sugerat mai sus, pomposul colectiv de „referenţi ştiinţifici" menţionat pe pagina de gardă ar fi avut vreun minim rol în avizarea publicării volumului.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro; z_nelu@hotmail.com

FERICITUL TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note ILARION M. ARGATU, Doxologia, Iaşi, 2020, 172 p. (*Patristica. Traduceri* 27), ISBN 978-606-666-859-0

Tânărul diacon Ilarion M. Argatu şi-a făcut deja un nume în peisajul românesc al traducătorilor şi exegeţilor din literatura patristică. Încă din 2015, el a tradus în paginile revistei *Teologie şi Viaţă* a Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei omilia Περὶ σωφροσύνης (*Despre înfrânare*) a lui Ioan Hrisostom, căreia i-a făcut o introducere şi i-a ataşat note şi comentarii binevenite (nr. 9-12, 2015, p. 236-252). Recent, a început o fructuoasă colaborare cu Editura Doxologia din Iaşi, la care, în 2017, sub titlul *Despre înfrânare*, a publicat traducerea, însoţită de introducere şi note, a scrierii *De continentia* a lui Augustin, iar în 2019 – tălmăcirea *Canoane*-lor *de rugăciune către Sfântul Apostol Toma* ale Sfântului Iosif Imnograful, precum şi studiul introductiv şi notele unui mic volum de scrieri ale Sfântului Atanasie cel Mare traduse de Laura Enache (*Viaţa Sfintei Sinclitichia şi alte scrieri ascetice*). Anul în curs se arată la fel de prolific: a redactat studiul introductiv, notele şi bibliografia la traducerea făcută tot de Laura Enache a vieţii Sfântului Chiril Fileotul a lui Nicolae Kataskepenos şi a oferit, împreună cu prefaţa şi notele aferente, versiunea românească a dialogului augustinian *De vita beata* (*Despre viaţa cea fericită*) şi pe cea a comentariului lui Teodoret de Cir la *Epistola către Romani*; asupra acesteia ne vom opri în rândurile următoare.

Traducerea este precedată de un *Studiu introductiv* (p. 7-18), are note infrapaginale numerotate în continuarea celor din secţiunea tocmai amintită (de la 28 la 478) – aşadar, eronat – şi este urmată de o *Bibliografie generală* (p. 171-172). Editorul e foarte bine pregătit atât din punct de vedere teologic, cât şi filologic. El caută – şi o face cu succes – subtilităţile termenilor şi expresiilor greceşti în funcţie de variate criterii (diateză, grad de comparaţie, locul virgulei, modul verbului, context, etimologie, sens, intenţia autorului, topică ş. a.), dă întâietate traducerii libere, în defavoarea celei literale, nu se sfieşte să fie creativ (vezi p. 35, nota 107: ἐνανθρωπέω = „a se înomeni" în loc de „a se întrupa"; p. 42, nota 142: Δημιουργός şi Ποιητής = „Creator", pentru „Demiurg", respectiv „Făcător"; p. 56, nota 178; p. 130, nota 384; p. 139, nota 410: περιφάνεια = „atotştiinţă" etc.) şi să ia distanţă faţă de unele „variante sinodale" sau traduceri moderne mai puţin potrivite (vezi p. 25 [nota 52], 30 [nota 81], 32 [nota 90], 61 [nota 194], 69 [nota 209] etc.). Astfel, el reuşeşte să facă mai clară „tâlcuirea", să caracterizeze mai bine orientarea teologică a episcopului şi maniera în care acesta se raportează la di-

verse abateri doctrinare, să dateze mai exact scrierea („către sfârşitul primei jumătăţi a secolului al V-lea, între anii 445 şi 448") (p. 11), să redea sensul cel mai adecvat al unei idei, să clarifice înţelesul unui anumit concept (*e.g.*: *lege/ Lege* – p. 16-17, 74-75 [nota 224]; βασιλεία şi τυραννίς – p. 81-82, nota 247), să risipească ambiguităţile textului şi impreciziile cuvintelor (vezi p. 73 [nota 220], 74 [nota 223], 87 [nota 260] etc.).

Traducerea e curgătoare şi – lucru cu totul remarcabil – epurată de limbajul învechit şi paraziţii care domină multe tălmăciri îngrijite de alţi editori proveniţi din rândul clerului. Sunt premise încurajatoare, care ne dau speranţa că, în timp, Ilarion Argatu va putea căpăta mai mult curaj şi va deveni mai independent, dând prioritate valorii ştiinţifice a întreprinderilor sale intelectuale, în detrimentul obstacolelor „binecuvântării", limitelor impuse de statutul editurii şi cerinţelor unui public mai degrabă credincios decât exigent. Poate din aceste ultime motive n-a putut intitula ediţia de faţă *Comentariu*, folosind prăfuitul şi călugărescul *Tâlcuire*, n-a insistat asupra valorii interpretării lui Teodoret la *Epistola către Romani* (nouă ni se pare superficială) în comparaţie cu cea a altor Părinţi ai Bisericii şi n-a făcut observaţii ceva mai critice la text – de exemplu, la *Introducerea Fericitului Teodoret la Tâlcuirea celor paisprezece epistole ale Sfântului Apostol Pavel* (p. 21-28), unde – credem noi – era absolut necesar să ofere explicaţii despre cronologia reală a epistolelor pauline şi, în context, să arate că, dintre cele păstrate prin tradiţie sub numele lui Paul (Pavel), doar şapte aparţin în mod cert acestuia (*Epistola întâi către Tesaloniceni* din 50/52; *Epistola întâi către Corinteni*, *Epistola a doua către Corinteni*, *Epistola către Galateni*, *Epistola către Filipeni*, *Epistola către Filimon* – toate datând către jumătatea anilor 50; *Epistola către Romani*, redactată între 57 şi 58), celelalte fiind pseudoepigrafice (*Epistola către Evrei* – înainte de sfârşitul secolului I, *Epistola a doua către Tesaloniceni*, *Epistola către Coloseni*, *Epistola către Efeseni*, cele două epistole adresate lui Timotei şi cea către Tit – toate datând între sfârşitul secolului I şi începutul celui de-al II-lea, *Epistola a treia către Corinteni* /în canonul neotestamentar siriac/ – prima jumătate a veacului al II-lea)[1].

Mici observaţii: nu este indicată ediţia pe baza căreia s-a făcut traducerea (*PG* 82?); p. 47, nota 156: a spune că „fără libaţii" înseamnă că zeii nu primeau jertfe e destul de restrictiv, pentru că se puteau face libaţii cu vin, lapte, apă lustrală; e mai potrivit să spui că divinităţilor nu li aduceau ofrande; p. 53, nota 169: „urâciunea idolească" e o exprimare plină de „urâciune"; p. 161-163: „Spania" e un termen neadecvat pentru veacul al V-lea,

[1] *Cf.* San Paolo, *Lettere*, introduzione e traduzione di Giuseppe Barbaglio, I, *Lettere autentiche*, II, *Lettere della scuola di Paolo*, testo greco a fronte, Milano, 1997; Manlio Simonetti, Emanuela Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, 1999, p. 15-16, 20-21.

dar editorul s-a conformat textului grecesc (*PG* 82, col. 213, 216, 217: τὴν Σπανίαν); p. 165: „Amplia", permis de *una* dintre variantele textului grecesc (*PG* 82, col. 221: Ἀσπάσασθε Ἀμπλίαν...), dar cele mai bune versiuni ale epistolei pauline şi epigrafia latină privilegiază forma Ampliatus – aşadar, ar fi trebuit să fie Ampliat; p. 166: Trifena, Trifosa, nu „Trifona", „Trifesa" (*PG* 82, col. 221: Ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν); Patroba (Patrobas), nu „Patrova" (*PG* 82, col. 221: Ἀσπάσασθε... Πατρόβαν...), deşi, e drept, în Antichitatea târzie betacismul e frecvent; Olimpa (Olimpas), nu „Olimp" (*PG* 82, col. 221: Ἀσπάσασθε... Ὀλυμπᾶν...); p. 168, r. 1: nu „*împreună lucrător*", ci „împreună-lucrător", cum e scris chiar mai jos în text de mai multe ori.

În concluzie, o ediţie bună, care face cinste editorului.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro; z_nelu@hotmail.com

GERARD DE CENAD, *Deliberare asupra imnului celor trei tineri*, ediţie bilingvă, traducere de MARIUS IVAŞCU, studiu introductiv şi tabel cronologic de CLAUDIU MESAROŞ, îngrijirea critică a ediţiei de ALEXANDER BAUMGARTEN, Polirom, Iaşi, 2019, 601 p. (*Biblioteca medievală*), ISBN 978-973-46-7852-5

Un text extrem de interesant a fost publicat de curând în colecţia „Biblioteca medievală" din cadrul Editurii Polirom. Mă refer la tratatul cu titlul *Deliberare asupra imnului celor trei tineri*, ce aparţine lui Gerard (977-26 august 1046), călugăr benedictin de origine veneţiană, ajuns primul episcop al Cenadului (în Banatul de astăzi), între 1030 şi 1046. Ca de fiecare dată, textele acestei colecţii beneficiază de traduceri acurate, însoţite de un aparat critic impresionant; iar volumul lui Gerard nu face excepţie de la această regulă. Suntem, aşadar, în faţa unui text fascinant, bogat în informaţii şi semnificaţii, care este încă insuficient valorificat de către exegeţi.

În ceea ce priveşte forma lucrării pe care o avem în vedere, după *Lămuririle preliminare*, semnate de Alexander Baumgarten (p. 5-10), urmează studiu introductiv cu titlul *Gerard de Cenad şi filosofia*, realizat de Claudiu Mesaroş (p. 11-52), *Tabelul cronologic* (p. 53-57) şi *Planul tratatului* (p. 59-65) preced textul episcopului de Cenad[1] şi traducerea lui Marius Ivaşcu

[1] Textul pe care îl avem în vedere beneficiază de ediţia critică stabilită de Gabriel Silagi: *Gerardus Moresenus seu Csanadensis: Gerardi Moresenae Aecclesiae seu Csanadiensis Episcopi. Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, Turnhout, Brepols, 1978 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* XLIX). În limba română, avem o traducere selectivă sub titlul: *Armonia lumii sau tălmăcire a cântării celor trei coconi către Isingrim Das-*

(p. 69-513). *Notele* (p. 515-567), *Bibliografia* (p. 569-585) și *Indicii* (p. 587-601) închid acest volum.

Câteva locuri din tratatul gerardian mi-au atras în mod special atenţia şi, prin urmare, am întârziat asupra lor. Iată-le:

Deliberatio supra hymnum trium puerorum începe cu un cuvânt foarte interesant, care, cred eu, dă seamă de tradiţia de la care se revendică Gerard pe tot cuprinsul tratatului. Este vorba despre *erigo*, *-ere*, tradus în mod obişnuit prin „a ridica", „a urca", „a înalţa". Termenul acesta ocupă un loc însemnat în tradiţia traducerilor în limba latină a scrierilor păstrate sub numele lui Dionisie Areopagitul[2].

Exordium-ul primei cărţi nu pare să aibă forma vreunui silogism, aşa cum a fost el gândit de către Stagirit sau de vreun epigon al acestuia. Este greu de crezut că Gerard apelează la o construcţie logică atât de riguroasă, revendicându-se explicit de la o tradiţie care nu a pus mare preţ pe structura logică în accepţiunea sa aristotelică. Nu reise din textul său că episcopul Cenadului şi-ar fi propus verificarea vreunui silogism anume, cu totul altul era scopul său. O dovadă în acest sens ne oferă chiar benedictinul, atunci când afirmă că „Dumnezeu nu a trimis îngeri din cer cu evanghelia pe pământ împotriva puterilor veacului şi a căpeteniilor lumii, ci oameni; nu învăţaţi, ci pescari, nu dialecticieni, ci oameni simpli" (*Deliberare* IV, 12, p. 187).

Primul *exordium* conţine mai degrabă o idee patristică – ce străbate şi ghidează întregul text –, care înţelegea acest urcuş sinuos ca fiind unul fără sfârşit: ἐπέκτασις, *progressus in infinitum*. Gerard, apelând la un fragment din *Instituţiile* lui Cassiodor, pare a susţine această interpretare, atunci când afirmă *satietas sine fine, esuries gloriosa beatorum. Ubi nimietas non arguitur, sed magis importunitas crebra laudatur* (VIII, 14, p. 439)[3]. Acest urcuş, chiar dacă este dificil, nu este o corvoadă, ci o necesitate asumată de persoana care doreşte să urmeze această cale. Mai mult decât atât, credem că această idee din primul *exordium* este strâns legată şi de structura tratatului gerardian, scris sub forma a opt cărţi. Din textul benedictinului reiese că ar fi scris acest tratat în opt zile, fiecare carte a tratatului încheindu-se la finalul unei zile, însă o astfel de ipoteză este greu de acceptat. Indiferent de

---

călul, studiu introductiv, selecţie, traducere şi comentarii de Radu Constantinescu, cuvânt înainte de Răzvan Theodorescu, Bucureşti, Meridiane, 1984.

[2] Pentru ocurenţele acestui termen, vezi *Dionysiaca*, éd. P. Chevallier, vol. I, p. CXXXV; vol. II, p. CLXXX. Cuvântul *erigenda* este întâlnit într-un context similar şi la Fredegisus, în *Epistola despre substanţa nimicului şi a întunericului*, I, 21 (trad. rom., p. 35).

[3] Această idee patristică Gerard ar fi putut să o cunoască şi din scrierile lui Eriugena; vezi Gaetano Lettieri, *Eriugena e il* transitus *di Agostino nei Padri greci*. Apokatastasis *ed* epektasis *nel V libro del* Periphyseon, *Adamantius*, 22, 2016, 349-397. Una dintre sursele importante ale lui Eriugena, Maxim Mărturisitorul, afirma că „nu vom ajunge niciodată la sfârşitul îndumnezeirii noastre" (*Questiones ad Thalassium*, 22, trad. Stăniloae, în *Filocalia* 3, p. 103).

hărnicia episcopului, orele unei zile nu-i erau de ajuns pentru a scrie câte o carte a tratatului. Aşadar, se impune depăşirea sensului literal şi, mai degrabă, cele opt zile ar trebui înţelese în sens anagogic. Simpla lectură literală nu se potriveşte unui text ce valorifică multiplele sensuri ale interpretării. Gerard însuşi spune: „să nu te îndoieşti că ceea ce auzi povestit s-a spus în chip alegoric" (III, 2, p. 135)[4].

Pe de altă parte, cifra opt nu poate trece ca fiind fără importanţă în textul unui autor foarte atent la dimensiunea simbolică a cuvintelor, a lucrurilor. Cu atât mai puţin semnificaţia numerelor nu putea să fie trecută cu vedere de către benedictin, care afirma că „numerele divine sunt mult îndrăgite în descoperirile <Scripturilor>" (II, 13, p. 121). Cu privire la acest subiect, sursa sa putea fi acelaşi Isidor, care în lucrarea *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt* (*PL* 83, col. 179-200) – mai ales cap. IX: *De octonario numero*, col. 189D-189D – afirmă limpede că „numărul opt este primar şi desăvârşit: căci din prima mişcare, adică din doi ori doi, rezultă patru şi înmulţit cu doi face ca opt să fie perfect. Pe de altă parte, acest număr este sfânt şi atribuit adevăratei circumcizii. Mai mult, este şi primul după numărul şapte, şi derivă din şapte, aşa cum la început, acelaşi lucru care a fost al optulea în crearea lumii este şi perfecţiunea unităţii.

Dar, după cum în numărul şapte este cuprinsă şi este indicată viaţa prezentă, astfel prin numărul opt este arătată speranţa veşnicei reînvieri. Căci în această zi Domnul a înviat din morţi, zi care, evident, este socotită a treia de la [ziua] pătimirii Domnului: în ordinea creaţiei lumii, după cum s-a spus mai sus, după şapte se găseşte opt, pentru a dovedi, în mod special, fericirea viitoarei învieri; fiindcă nu fără temei Scriptura zice astfel: «Fă şapte părţi, chiar şi opt, fiindcă nu ştii ce rău va fi pe pământ», ca şi cum ar spune «Astfel să fie împărţite cu grijă cele temporale, încât să te străduieşti să cugeţi la cele veşnice; căci e necesar să te gândeşti dinainte acţionând bine, fiindcă, cu privire la viitoarele rele ale judecăţii, nu e sigur ce îţi va reveni după» (*Eccl*. XI, 2). În sfârşit, acest număr se potriveşte şi Domnului, şi trupului său, ca lui unu şi şapte.

De aici e şi faptul că opt suflete împreună cu Noe [*Gn* 7, 13] au intrat în arcă. Însă în acelea şapte, e desemnată Biserica septiformă, în al optulea, Noe, e reprezentat Hristos, care e capul Bisericii. Tot de acesta ţine şi ceea ce se citeşte în Miheia [5, 4-5]: şapte păstori, şi al optulea fără îndoială, Hristos, cu trupul său septiform. Chiar şi în Evanghelie se citeşte despre acest număr că, după opt zile [*Lc* 9, 28 *sqq*][5], dinaintea a trei discipoli ai săi, faţa Domnului a strălucit pe munte.

---

[4] Una din sursele care l-ar fi putut influenţa pe Gerard și în acest loc poate fi textul lui Isidor de Sevilla, *Allegoriae quedam Sacrae Scripturae* (*PL* 83, col. 97-130B).

[5] La *Mt*. 17, 1 și *Mc*. 9, 2 este vorba de 6 zile.

Chiar şi Mântuitorul după opt zile [de la ziua] învierii i s-a arătat lui Didymos care nu credea. Acest număr înmulţit cu trei, datorită Treimii, rezultă cei douăzeci şi patru de bătrâni care îşi poartă coroanele [*Apoc.* 4, 45] lor dinaintea Mielului. Dimpotrivă, în Apocalipsă diavolul este consemnat al optulea, care a fost văzut de Ioan între cei şapte regi ai romanilor [o interpretare la *Apoc.* 17, 10-16], ca şi cum ar fi fost ucis, în orice caz al optulea, dar în viziune. În sfârşit, sunt prezentate şi opt vicii capitale, din care izvorăşte mulţimea tuturor viciilor, adică: invidia, mânia, tristeţea, avariţia, lăcomia, desfrânarea, îngâmfarea, mândria”[6].

În acest moment ne interesează doar faptul că numărul opt este legat de viaţa viitoare, de viaţa veşnică. Ceea ce înseamnă că „ziua a opta” are o importanţă specială pentru un creştin, ale cărei rădăcini se găsesc chiar în Biblie. „Spune Scriptura: «Ziua Domnului cea mare şi luminată» (*Ioel* 2, 11)... Scriptura cunoaşte şi ziua neînserată, cea continuă, cea fără sfârşit, pe care psalmistul a numit-o «a opta»[7], pentru că se află în afara acestui timp săptămânal”[8]. „Ziua a opta a creaţiei” este exemplar tratată în scrierile lui Maxim Mărturisitorul, pentru care această zi „arată modul existenţei mai

---

[6] *Octonarius primus et perfectus est; nam ex primo motu, id est, ex duobus per duos quatuor generat, et bis facit ocdoadum perfectum. Hic autem numerus sanctus est, et in figura verae circumcisionis ascriptus. Quin etiam et septenario numero primus est, et ex septem est, sicut in principio idem, qui fuit octavus in creatione mundi, et perfectio unitatis est.*

Sed sicut in septenario numero praesens vita volvitur, et designatur, ita per octonarium spes aeternae resurrectionis ostenditur. Hoc enim die Dominus a mortuis resurrexit, qui scilicet a passione Domini computatur tertius; in ordine creationis mundi, ut praedictum est, post septimum reperitur octavus ad demonstrandam utique futurae resurrectionis beatitudinem; quod non immerito Scriptura sic ait: Da partem septem, nec non et octo, quia ignoras quid mali futurum sit super terram*; quasi diceret:* Sic dispensa sollicite temporalia, ut studeas cogitare aeterna: necesse est namque ut bene agendo praecogites, quia de futuris iudicii malis quid denuo tibi incurrat, incertus es *(Eccl. XI, 2). Convenit denique numerus iste et Domino, et eius corpori, quasi uni, et septem.*

Inde est, quod octo animae cum Noe introierunt in arcam. Sed in illis septem septiformis Ecclesia designatur, in octavo Noe Christus, qui est caput Ecclesiae, figuratur. Ad hoc etiam pertinet quod in Michaea legitur, septem pastores, et octavus utique Christus cum septiformi corpore suo. In Evangelio quoque de hoc numero legitur, quod post dies octo coram tribus discipulis suis facies Domini in monte refulsit.

Idem etiam Salvator post octo dies resurrectionis Didymo se non credenti manifestavit. In sese triplicatus iste numerus propter Trinitatem viginti quatuor seniores efficit qui coronas suas efferunt coram Agno. At contra octavus scribitur in Apocalypsi diabolus, qui inter septem reges Romanorum a Ioanne visus est, quasi occisus, octavus utique, sed in proditione. Denique et octo principalia vitia describuntur, ex quibus multitudo omnium vitiorum exoritur, id est, invidia, iracundia, tristitia, avaritia, ingluvies, luxuria, inanis gloria, superbia.

[7] În titlurile psalmilor 6 şi 11.

[8] Vasile cel Mare, *Omilia a II-a la* Hexaimeron, în *Scrieri*, I, traducere de D. Fecioru, Bucureşti, EIBMBOR, 1986, 96.

presus de materie şi de timp”[9]. Dacă săptămâna obişnuită, de şapte zile, măsoară timpul finit, în „ziua a opta” nu mai intervine schimbarea, fiind veşnică, fără sfârşit. În termenii lui Maxim, din *Ambiguum* 65, este vorba despre veacul (*eon*-ul)[10] ce va să vie, când „lucrurile aflate în mişcare ajung la repaus”. Este „un lucru minunat să vezi o *stabilitate pururea mişcătoare* şi lunecoasă şi *o mişcare pururea mobilă*”[11]. Formulările oximoronice folosite de Maxim când se referă la timp, de felul „mişcarea lor stabilă” şi „repausul întruna mişcător” (στασιμὸς ῥεῦσις)[12], au determinat pe unii autori să considere „concepţia despre timp a Sfântului Maxim ca fiind aporetică”[13]. Totuşi, pentru monahul bizantin, astfel de formulări antinomice sunt depăşite în momentul unirii în Dumnezeu, aporia rămânând valabilă doar la nivelul categoriilor umane. Mai mult decât atât, pentru Maxim, *eon*-ul, veşnicia, este acelaşi/ aceeaşi cu *repausul* (vezi, mai ales, comentariul său la Schimbarea la Faţă), iar dragostea nu reprezintă altceva decât repausul (στάσις), un sfârşit al mişcării care produce o bucurie (ἀπόλαυσις) deplină[14]. În alte cuvinte, „ziua a opta” despre care vorbeşte Maxim nu este altceva decât împărăţia lui Dumnezeu.

---

[9] Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, I, 51; vezi şi I, 56, unde ziua a opta se identifică cu „taina existenţei veşnic bune”. Hans Urs von Balthasar consideră că la Maxim ia „naştere o teologie a sabatului veşnic, în care creatura se odihneşte cu totul de propria sa mişcare, şi numai Dumnezeu, la Care lucrarea şi odihna una sunt, Îşi înfăptuieşte lucrările Sale veşnice (*Capete teologice* I, 36-39; II, 64-65). La întrebarea dacă există un progres veşnic sau o stare definitivă de odihnă, Sfântul Maxim i se alătură lui Origen, optând pentru cea de-a doua variantă, în defavoarea Sfântului Grigorie al Nyssei (II, 88). Însă, în pofida acestui element origenist, dorul după nemişcare are la Sfântul Maxim alte resorturi decât avea la Origen. Pentru acesta din urmă, toată mişcarea era legată de un derapaj vinovat originar... Sfântul Maxim percepe mişcarea în sens aristotelic, ca fiind fundamental naturală” – Hans Urs von Balthasar, *Liturghia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Alexandru Roşu, Iaşi, Doxologia, 2018, 415.

[10] „Numele de «eon» (αἰών) ar proveni de la ἀεὶ ὤν, «a fi pururea»” (Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, 168). Pentru Maxim, „timpul este veac (eon), atunci când se opreşte din mişcare, şi veacul sau eonul este timp, atunci când, purtat de mişcare, este măsurat” (*Ambiguum* 10, în *PG* 91, 1164 BC, trad. Stăniloae, *Ambigua*, ed. 2006, 242-243).

[11] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, ed. 2006, 523.

[12] Despre „repausul într-una mişcător” (ἀεικίνητος στάσις) sau formulări asemănătoare, precum στάσιμος ταὐτοκινησία, la Maxim (*Ambiguum* 67, în *PG* 91, 1401 A; *Quaestiones ad Thalassium* 59, *CCSG* 22, p. 53; *ibidem*, 65, *CCSG* 22, p. 285); vezi Paul Plass, *Moving Rest' in Maximus the Confessor*, *C&M*, 35, 1984, 177-190; Paul Blowers, *Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, and the Concept of 'Perpetual Progress'*, *VChr*, 46, 1992, 151-171, în special 160-165.

[13] Ilie Biliuţă, *Problema temporalităţii în perspectiva Sfinţilor Grigorie al Nyssei şi Maxim Mărturisitorul*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, 1-2, 2004, 276.

[14] *Ep.* 2, în *PG* 91, 393D-396A; 396C; Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi Mediator*, traducere din limba engleză de Anca Popescu, Bucureşti, Sofia, 2005, 352-353.

Și pentru Gerard, Biserica este asemănată cu arca lui Noe, care înseamnă „odihnă" (VII, 2, p. 343). Așadar, este semnul naivității să credem că acest tratat a fost scris în opt zile, benedictinul încheie fiecare carte a scrierii sale menționând, alături de „arșiță", scurtimea timpului care i-a mai rămas la dispoziție: „arșița cumplită și scurtimea vremii" (II, 13, p. 123); „înainte să ne treacă timpul" (II, 12, p. 119). Gerard este foarte atent cu acest aspect, reluat de mai multe ori, și anume că timpul este scurt, se scurge cu repeziciune („iar timpul se scurge" – IV, 8, p. 181; „înainte să ne treacă timpul" – IV, 11, p. 187). Și tot efortul său este sub această presiune a temporalității: „urgența ne cheamă la datoriile ce ne așteaptă" (VI, 25, p. 337)[15].

„Scrierile dumnezeiești cresc odată cu cel care le citește"[16]. Într-un mod similar s-a pronunțat la vremea sa şi Ioan Casian: „în măsura în care prin acest studiu mintea noastră este înnoită, şi faţa Scripturii începe să se înnoiască şi frumuseţea sfintelor înţelesuri creşte, ca să zic aşa, odată cu creşterea noastră"[17]. *Deliberare asupra imnului celor trei tineri* este un tratat de hermeneutică biblică, unde „rostirile obscure <ale Scripturii> indică <sensuri> diferite și multiple. Cel ce se pricepe să cugete la ele cum se cuvine va găsi că rostirile <ei> concise sunt ușor de trecut cu vederea fără <interpretarea> simbolică" (VI, 19, p. 307). Fără nicio îndoială, Gerard este unul dintre autorii care pune un mare accent pe valoarea soteriologică a interpretării Scripturii. În textul său, *tropologia* este frecvent invocată, ca o modalitate de interpretare superioară, iar aici sursa sa pare a fi Hieronymus, pentru care *historia, stricta; tropologia, libera*[18]. Totuși, această libertate, cum subliniază Henri de Lubac, nu se identifică cu absență oricărei reguli. Când vine vorba despre reguli, episcopul de Cenad aduce în discuție „regulile" lui Tychonius[19], care nu sunt altceva decât niște „chei de lectură" pentru o

[15] „Vremea ni se scurge degrabă" (IV, 22, p. 209); „se cuvine să filosofăm, pe cât ne îngăduie timpul" (VI, 21, p. 325); „timpul ne presează și condeiul deja ne obosește" (VI, 24, p. 333); „scurtimea zilei nu ne-o îngăduie" (VII, 13, p. 371); „înainte să ne treacă ceasul..., căci acum am obosit scriind, iar vremea înaintată ne cere să punem cărții capăt" (VII, 25, p. 403); „este deja ceasul să mergem la Ceasuri" (VIII, 39, p. 513).

[16] Grigorie cel Mare, *Omilii la profetul Iezechiel*, traducere de Elena Sima și Ileana Ingrid Bauer, Iaşi, Doxologia, 2014, 148.

[17] Jean Cassien, *Conférences*, texte établi et traduit par E. Pichery, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958 (*SC* 54), 197.

[18] Hieronymus, *Commentarius in Abacuc*, I, 1, 6, 11; ed. M. Adriaen, *Hieronymus presbyteri opera*, part 1, *Opera exegetica*, 6: *Commentarii in prophetas minores*, vol. 2, Turnholt, Brepols, 1970 (*CCL* 76A); vezi, de asemenea, Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Première partie, tome I, Paris, Aubier, 1959, 44.

[19] Donatistul Tychonius a publicat în 382, se pare, primul tratat de hermeneutică biblică din Occident, *Liber regularum* (*Cartea regulilor*). Tychonius, *Le Livre des Règles*, introduction, traduction et notes par Jean-Marc Vercruysse, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004 (*SC* 488); pentru o discuție asupra hermeneuticii acestui tratat, vezi Constantin Răchită, *Fundamentele hermeneuticii biblice occidentale în* Liber Regularum *a lui Ticonius*, *Teologie și viață*, 9-12, 2014, 118-130.

mai bună înţelegere a textului, cel sacru, de regulă, care-i preocupa pe cei din vechime. Totuşi, este posibil ca Gerard să nu fi citit textul lui Tychonius în mod direct, ci prin mijlocirea tratatului augustinian *De doctrina christiana*, în special cartea a III-a (30-37).

„Istoria divină înaintează prin litere, deşi este în întregime spirituală" (VIII, 32, p. 491). Textul gerardian conţine şi o dimensiune hermeneutică mai puţin întâlnită în scrierile patristice şi medievale, unde rolul de interpret al Scripturilor (sau luminător al interpretului uman) îi revine lui Hristos. Am întâlnit mai multe ocurenţe în scrierea benedictinului dintre care am selectat câteva în cele de mai jos: „căci şi Cel suprabun se spune că *a coborât în grădina nucilor să vadă poamele văilor*. Făcând cum auzi, a spart nuci pentru ucenicii săi, ca să mănânce cândva din miez. Dacă mă întrebi ce înseamnă aceasta, află că după înviere *le-a deschis mintea ca să înţeleagă Scripturile*" (II, 2, p. 99-101). „Câtă vreme mintea omului nu este deschisă din cer, el nu îşi însuşeşte înţelegerea teologică" (II, 14, p. 125). „Christos ne uşurează înţelegerea" (VI, 22, p. 327). „Christos este în afara noastră când se ascunde în rostirile obscure <ale Scripturii>. Este înăuntrul când se descoperă mai lămurit în cele rostite" (VII, 3, p. 343). „Cel ce îl înţelege pe Christos le înţelege pe toate" (VIII, 18, p. 453); „Când a venit Christos, a descoperit toate tainele Scripturilor, căci el singur *s-a aflat vrednic să deschidă cartea pecetluită pe dinăuntru şi pe dinafară*" (VIII, 27, p. 475).

Aşadar, „a citi Biblia fără a vedea că Iisus este Cel care-i arată sensul înseamnă a rămâne la litera care ucide fără a trece la Duhul care dă viaţă"[20]. Scripturile sunt tâlcuite de Hristos ucenicilor pe drumul către Emaus (*Lc* 24, 25-27). Hristos este Calea (*In* 14, 6). În ce alt context putea tălmăci Mântuitorul, dacă nu tot pe o cale? Atunci când se descoperă ucenicilor, aceştia crezând că au înţeles, El se face nevăzut. Actul hermeneutic este unul ce nu poate fi desăvârşit, este o continuă urcare spre Dumnezeu împreună cu Hristos. Din acest motiv, „hermeneutica biblică nu e, de fapt, reductibilă la munca filologică şi critică pe textul scriptural, ci e, mai ales, o formă de interacţiune cu Dumnezeu, care inspiră Scriptura, o formă meditativă de comuniune cu Dumnezeu prin ecranul textului"[21]. Prin urmare, hermeneutica Părinţilor nu este o tehnică: „nici o doctrină a tehnicilor interpretării, ci o hermeneutică originară care, practicată cu intenţie soteriologică, constituie însăşi existenţa individuală"[22].

Printr-o astfel de perspectiva asupra hermeneuticii biblice, Gerard se înscrie într-o tradiţie nu foarte bine consolidată în literatura latină a pri-

---

[20] Henri Crouzel, *Origen, personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, traducere de Cristian Pop, prefaţă de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1999, 121.

[21] Vlad Mihai Niculescu, *Teologie şi retractare*, Iaşi, Sapientia, 2003, 65.

[22] Bogdan Tătaru-Cazaban, Homo interior *între metafizică şi mistică speculativă*, în Hugo din Saint Victor, *Meditaţii spirituale*, traducere din limba latină de Miruna şi Bogdan Tătaru-Cazaban, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2005, 202.

mului mileniu. Ideea potrivit căreia Hristos este interpret al Scripturii nu este des întâlnită în textele autorilor occidentali, cu puţine excepţii: „numai lui Hristos I s-a dat prerogativa de a tâlcui" (ne spune Vincenţiu de Lerini, *Commonitorium* V: „soli Christo explanandi ejus praerogativa servata est"). Rolul pedagogic al lui Hristos în înţelegerea Scripturii: „datorită slăbiciunii noastre nu suntem capabili de a pricepe cuvintele cereşti. El Însuşi ne hrăneşte, Cel care potriveşte pentru noi, la vreme, măsura grâului"[23]. Această idee este prezentă mai frecvent la autorii creştini din Răsărit, dar nu este locul acum să dezvoltăm acest subiect.

Prima carte a scrierii lui Gerard se încheie astfel: „arşiţa ne tulbură întruna" (I, 15, p. 97). Presupusa toropeală din Banatul acelor timpuri nu ar fi trebuit să-l impresioneze atât de mult pe Gerard, el fiind obişnuit cu astfel de climă din Italia natală. Mai mult decât atât, clima în Europa acelor vremuri a trecut printr-un intens moment de încălzire, ceea ce specialişti au numit „anomalia climatică medievală", când media temperaturilor de atunci era cu 3° C mai mare decât în zile noastre[24]. Deci, nu această situaţie climaterică trebuie căutată de către exegeţi. De asemenea, nu cred că trebuie să neglijăm faptul că episcopul de Cenad a fost martorul direct al evenimentelor care s-au petrecut în preajma anului 1000, de fapt întreaga sa viaţă se desfăşoară în câmpul de observaţie stabilit de Georges Duby între 980 şi 1040[25], iar „în Anul 1000, cotidianul nu-i interesa câtuşi de puţin pe istorici, nici pe cronicari şi nici atât pe autorii de anale"[26]. Cu atât mai puţin acest cotidian îi interesa pe monahi sau pe episcopii acelor vremuri, care aveau ochii aţintiţi în altă parte, spre Ierusalimul ceresc.

Pe de altă parte, căldura excesivă, toropeala aceasta amintită în tratat ar putea fi interpretată şi în legătură cu *acedia* („boala monahilor"), „diavolul amiezii", pe care Gerard, ca monah, sigur o cunoştea; iar teoretic o ştia din scrierile lui Ioan Casian[27], Isidor de Sevilla[28] sau Grigorie cel Mare, care înlocuieşte *acedia* cu *tristitia*[29].

---

[23] Grigorie cel Mare, *Omilii la profetul Iezechiel*, traducere de Elena Sima şi Ileana Ingrid Bauer, Iaşi, Doxologia, 2014, 228.

[24] Pentru detalii asupra acestui aspect, vezi Pierre Alexandre, *Le climat en Europe au Môyen Age: Contribution à l'histoire des variations climatiques de 1000 à 1425, d'après les sources narratives de l'Europe occidentale*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987 (*Recherches d'histoire et de sciences sociales* 24).

[25] Georges Duby, *Anul 1000*, traducere de Maria Ivănescu, Iaşi, Polirom, 1996, 8.

[26] *Ibidem*, 25.

[27] Jean Cassien, *Institutions cénobitiques,* V. 1, éd. J.-C. Guy, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, 190.

[28] Isidor de Sevilla, *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, în *PL* 83, col. 189D-189D.

[29] Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, VIe partie (*livres 30 à 32*), éd A. de Voguë, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, 338 (livre 31, ch. 45, § 8).

Eu cred că pretinsa vara dogoritoare a Banatului trimite mai degrabă la cuptorul din cartea lui Daniel[30], deoarece viaţa noastră în întregul ei trebuie să fie un cuptor, iar Dumnezeu, este „focul mistuitor" (*Evrei* 12, 29). El este focul care îi curăţă pe toţi care se apropie de El. Şi trebuie să fim într-un astfel de cuptor în toate zilele noastre pentru a ne purifica de păcate (*Tit* 2, 14), „căci, apăsată de povara păcatului – precum admiţi –, lumea s-a lărgit mai degrabă spre pierzanie decât spre mântuire" (VII, 2, p. 339).

„Fericit cuptorul acela... Cuptorul acesta ne izbăveşte de cuptor" (I, 13, p. 95). Într-adevăr, Gerard speculează pe ambiguitatea cuptorului, care are inclusiv în Scriptură semnificaţii diferite, opuse chiar. Episcopul de pe Mureş menţionează explicit această ambiguitate, prin cuvintele: „o astfel de răbdare lămureşte cuptorul sfinţilor. Acesta, cum spuneam, ne eliberează de <un alt> cuptor. De care, zici? Auzi ce spune: *Duceţi-vă de la mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic, care este pregătit diavolului şi îngerilor lui*. Iată dar de care cuptor ne scapă" (I, 14, p. 97). În acelaşi sens poate fi menţionat şi fragmentul următor: „Dar nenorociţii de noi, deşi suntem aruncaţi în foc, totuşi le poftim într-una pe cele ale focului, părând aproape a-i întrece pe locuitorii Sodomei şi Gomorei cei mistuiţi de amândouă focurile" (VI, 3, p. 271); sau „toată lumea care nu poate primi Duhul Sfânt trebuie numită «cuptor»... Însă îngerul Domnului... nu îi părăseşte pe cei ce îndură necazuri pentru dragostea lui Dumnezeu" (I, 7, p. 81). Lumea subjugată păcatului este un cuptor, iar tinerii din cartea lui Daniel „nu au fost deloc arşi, fiindcă nu s-a găsit în ei nimic vrednic să se ardă" (III, 6, p. 143).

În Scriptură – asupra căreia se apleacă Gerard – este o întreagă teologie cu privire la focul divin, ce nu poate fi redus doar la un simplu fenomen meteorologic. Arşiţa pe care o resimţea episcopul Cenadului era generată de cuptorul acestei lumi.

Un fragment (VI, 24) din scrierea lui Gerard reproduce o scolie atribuită lui Maxim Mărturisitorul (580-662). Este de-a dreptul interesant de aflat modul în care benedictinul a avut acces la acest text maximian. Situaţie care trimite la alte întrebări: a cunoscut Gerard şi alte texte maximiene? Ştia întregul corpus al scoliilor sau doar unele dintre acestea reproduse cine ştie prin ce florilegii? În nota 712 (p. 545-546) este reprodusă *in extenso* scolia maximiană după *Patrologia Graeca*. Totuşi, textul restabilit de cercetătoarea germană Beate Regina Suchla (*Corpus Dionysiacum* IV/1. *Ioannis*

[30] O sursă importantă pentru Gerard trebuie să fi fost *Glossa ordinaria*, compilată, după unii exegeţi, de către benedictinul Walafrid Strabo (808-849); Lesley Smith, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden, Brill, 2009; vezi şi Ann E. Matter, *The Church Fathers and the Glossa Ordinaria*, în Irena Dorota Backus (ed.), *The reception of the church fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, vol. I, Leiden, Brill, 1997, 83-111 (pentru Cartea profetului Daniel, 103-104). Glosarea cărţii profetului Daniel se bazează în mod direct pe comentariul lui Hieronymus, *Commentariorum in Danielem libri III*, F. Glorie (ed.), Turnhout, Brepols, 1964 (*CCSL* 75 A).

Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus *cum additamentis interpretum aliorum*, Walter De Gruyter, Berlin, 2011 (*Patristische Texte und Studien* 62), 418-422) este diferit în câteva locuri de acela din *PG*. Cred că ar fi trebuit ţinut seama de ediţia propusă de Suchla, iar nu de aceea din *PG*. Nu trebuie trecută cu vederea nici traducerea acestor scolii din limba română, făcută de către Dumitru Stăniloae (Dionisie, *Opere complete*, 1996, 222). Dar situaţia acestor scolii, cât şi traducerea lor în latină sunt destul de complicate pentru a fi abordate aici[31].

În fragmentul din cartea a IV-a, 24, Gerard îmi pare că discută învăţătura „voinţelor divine" (Dionisie) sau a „*logoi*-lor" (Maxim). Căci, ce altceva ar putea fi cele „care există prin sine ca fiind făcute să fie nemuritoare şi veşnice, ca unele ce dăinuie fără sfârşit prin voinţa lui Dumnezeu, iar întrucât sunt produse de Dumnezeu, nu au existat mai înainte" (p. 333). Dionisie, în *Numele divine* 5, 8, identifică παραδείγματα şi raţiunile (λόγοι) preexistente şi le defineşte ca „voinţe divine" (Suchla, 1990, p. 188.5-10); vezi şi referirea lui Maxim, aparent la acest fragment din scrierea dionisiană, în *Quaestiones ad Thalassium*, 13 (*CCSG* 7, p. 95). Pentru Maxim, „raţiunile (λόγοι) multiple ale fiinţelor se adună într-un singur λόγος"[32]. Interesant este faptul că, la rândul său, şi Plotin discută despre λόγος şi λόγοι în *Enneada* VI. 2 (43). 5. 13: „*logos*-ul şi suma acestor *logoi*" (λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγοι)[33].

Alături de subiectele care sunt explicit de factură dionisiană, unele teme abordate de Maxim în scrierile sale par a se regăsi în tratatul lui Gerard. O parte din scrierile monahului bizantin au intrat în lumea latină în perioada carolingiană prin traducerile realizate de doi corifei ai acestei epoci: Anastasie Bibliotecarul[34] şi Eriugena[35]. În opinia specialiştilor, „Anastasie

---

[31] Pentru detalii, vezi, *inter alia*, Hyacinthe François Dondaine, O.P., *Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle*, Rome, Storia e Letteratura, 1953.

[32] Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi nedumeriri*, 64, traducere din limba greacă veche şi note de Laura Enache, ediţie îngrijită, studiu introductiv, indici, bibliografie şi note de pr. Dragoş Bahrim, Iaşi, Doxologia, 2012, 131.

[33] Plotin, *Enneade* VI, ediţie bilingvă, trad. de M. Vlad, 89: „raţiune şi sumă a raţiunilor"; vezi şi John M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, 84 *sqq*. Foarte apropiat de acest text plotinian este un fragment din *Mystagogia* lui Maxim: „în El [Dumnezeu Cuvântul] sunt şi subzistă toate raţiunile lucrurilor într-o simplitate neînţeleasă" (*Mystagogia* V, în *PG*, 91, 681B); vezi şi *Ambiguum* 7: „Raţiunea [Logosul] este mai multe raţiuni şi raţiunile cele multe sunt o Raţiune" (*PG* 91, 1081B-C). Pentru λόγος şi λόγοι, în special la Maxim Mărturisitorul, vezi David Bradshaw, *Metafizica energiilor divine şi Schisma Bisericii*, traducere Dragoş Dâscă şi Vasile Bîrzu, Sibiu, Editura Ecclesiast, 2010, 211 *sqq*.

[34] Pentru traducerile realizate de Anastasie Bibliotecarul din scrierile maximiene, vezi Eligius Dekkers, *Maxime le Confesseur dans la tradition latine*, în C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van Rompay (éds.), *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday*, Leuven, Peeters, 1985 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 18), 87-90.

este fără îndoială un mai bun elenist decât Ioan Scotus, căci el traduce mai bine decât acesta. Totuşi, pentru istoria gândirii occidentale, filosofică şi teologică, traducerile mai puţin bune ale lui Ioan Scotus au jucat un rol incomparabil mai important decât traducerile bune ale lui Anastasie”[36].

Interesant este şi faptul că textele maximiene pătrund în Occident într-o perioadă în care cunoaşterea culturii şi a limbii greceşti era una precară[37]. Anastasie, un mare admirator al lui Maxim, s-a familiarizat, probabil, cu textele acestuia în perioada şederii sale la Constantinopol. Pe de altă parte, prezenţa lui Maxim trebuie să fi fost încă vie şi la Roma, ca urmare a contribuţiei Sfântului la Concliul de la Lateran (649) şi, în cele din urmă, la victoria ortodoxiei în lupta cu fracţiunile eretice. Anastasie traduce în latină scoliile atribuite lui Maxim (*Scholia in Dionysium Areopagitum – CPG* 7708)[38], în parte *Mystagogia* (*CPG* 7704), câteva epistole ale Sfântului şi documente privind martiriul său (*Collectanea*)[39].

La câteva decenii după moartea lui Gerard, un veneţian stabilit tot în Panonia, traduce o scriere maximiană în latină. Este vorba despre Cerbanus[40], un monah[41] stabilit pe teritoriul actualei Ungarii, care traduce în lati-

---

[35] Cu privire la pătrunderea lui Maxim în lumea latină, vezi Eligius Dekkers, *op. cit.*, 83-97; vezi şi Jean Leclercq, OSB, *Origène au XII-e siécle*, *Irénikon*, 24, 1951, 425-439.

[36] Édouard Jeauneau, *Jean Scot Érigène et le grec*, *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 41, 1979, 42 (trad. rom. Iaşi, Doxologia, 2018, 145).

[37] Cyril Mango, *La Culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle*, în *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spoleto, 1973 (*Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 20.2), 696-710; vezi, de asemenea, R. Le Bourdellés, *Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Scot Érigène*, în René Roques (éd.), *Jean Scot Erigène et L'histoire De La Philosophie*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1977, 117-123.

[38] Dondaine vorbeşte chiar despre „les Scolies Maxime-Anastase” (H. F. Dondaine, *op. cit.*, 69, 71, 92, 93, 119, 123 *et passim*.). Cu privire la prezenţa maximiană în scolii, vezi şi A. Lévy, *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne*, Paris, J. Vrin, 2006, 123-126. În pofida distincţiei pe care o sesizează între două serii de scolii: maximiene, marcate de Anastasie printr-o cruce în manuscris, şi altele, probabil aparţinand lui Ioan de Schytopolis, Anastasie a tradus fără să deosebească între ele, trecându-le pe toate sub numele lui Maxim. „Mais sur quoi Anastase se basait-il? Disposait-il d'un ms. grec donnant ces marques distinctives? Il est difficile de le dire” (Eligius Dekkers, *op. cit.*, 88); vezi şi Ezio Franceschini, *Grosseteste's Translation of The Prolologos and Scholia of Maximus to the Writings of the Pseudo-Dionysius Areopagita*, *JThS*, 34, 1933, 355-363. Autorul acestui articol susţine că R. Grossteste nu cunoştea traducerea anterioară a *Scoliilor*, realizată de Anastasie Bibliotecarul.

[39] Pentru *Collectanea*, vezi Réka Forrai, *Anastasius Bibliotecarius and his Textual Dossiers: Greek Collections and their Latin Transmission in 9th century*, în *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VIe - XIVe siècle, 405*, Rome, École Française de Rome, 2008, 319-337.

[40] Pentru traducerea lui Cerbanus, vezi Eligius Dekkers, *op. cit.*, 90-93. Similar cu destinul receptării traducerilor eriugeniene în spaţiul latin, la fel cum s-a întâmplat şi cu traducerea lui Cerbanus, răspândită doar în sud-estul Germaniei de astăzi şi al Austriei, până prin secolul al XIV-lea, când îşi pierde urma.

nă *Capita de caritate* (*CPG* 7693)[42]. El dedică traducerea lui David de Pannonhalma (1131-1150), arhimandrit şi abate al mănăstirii Sfântul Martin „in S. Monte Pannomiae". Traducerea lui Cerbanus *De caritate ad Elpidium* va fi destul de cunoscută latinilor, deoarece va ajunge prin intermediul lui Gerhoh de Reichersberg (1093-1169) la Paris, unde se va folosi de ea, printre alţii, şi Petrus Lombardus în *Sentinţele* sale.

Sintagma „filosofie cerească" (*coelestis philosophia*) apare destul de frecvent la Gerard. Poate fi considerată sinonimă cu „divina teologie" sau cu simpla „teologie". Asemenea lui Dionisie, pentru care teologii prin excelenţă erau Ioan, Pavel, Ierotei, şi pentru Gerard, filosoful ceresc/ teologul prin excelenţă este Petru. Fără îndoială, episcopul de Cenad îl avea în vedere pe Areopagit, care, la rândul său, aparţinea unei tradiţii care distingea net între „filosofia după noi" (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας – *DN* II, 2; ed. Suchla DN 125, 1), adică filosofia creştinilor, şi „filosofia celor din afară". Pe de altă parte, sursa lui Gerard în acest caz ar putea fi la fel de bine şi Augustin, care afirma: „te implor, nu lăsa filosofia păgână să fie mai cinstită decât <filosofia> noastră creştină, care este singura filosofie adevărată"[43].

Din nou foarte interesantă este poziţia lui Maxim, care în *Capitum theologicorum et oeconomicorum duae centuriae*, II, 36, spune că „după alt înţeles, «adâncul» înseamnă aici toate cele după Dumnezeu (τὰ μετὰ θεὸν), în care Cuvântul lui Dumnezeu coboară întreg tuturor, prin providenţă, ca viaţa ce străbate prin toate cele ce sunt moarte... Iar dacă cineva ar spune că «cerul» este cunoştinţa despre Dumnezeu (teologia), iar adâncul taina iconomiei, nu va greşi după părerea mea. Căci amândouă sunt anevoie de pătruns pentru cei ce încearcă să cerceteze prin demonstraţii; mai bine zis, sunt cu totul de nepătruns, când sunt cercetate fără credinţă" (trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. II, Bucureşti, Humanitas, 2005, 164-165). Mai mult decât atât, analogia dintre cer şi Scriptură de care vorbeşte Gerard la un moment dat (II, 10-17) nu este atât de rar întâlnită în scrierile patristice,

---

[41] Cerbanus s-a născut probabil într-o familie nobilă din Veneţia, către sfârşitul secolului al XI-lea. O vreme a stat la Constantinopol, unde şi-a îmbunătăţit cunoaşterea limbii eline (vezi G. L. F. Tafel, G. M. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Wien, K. K. Hof und Staatsdruckerei, 1856, 59).

[42] Traducerea lui Cerbanus *De caritate ad Elpidium* se găseşte în codicii *Admont* 767 şi *Reun* 35 la abaţiile austriece din Zwettl (ms. 328, ff. 85r-120r), Heiligenkreuz (ms. 236, ff. 1r-21r) şi Sankt Florian (ms. 15, ff. 172r-174v) şi la cea cehă din Vyšší Brod (ms. 120, ff. 42r-54v). Pentru această traducere vezi *Translatio latina Sancti Maximi Confessoris (*De Caritate ad Elpidium *l. I-IV), saeculo XII*, în *Hungaria confecta*, Scripsit et textum edidit Andronicus B. Terebessy, Budapesta, 1944; vezi, de asemenea, I. Boronkai, *Übersetzungsfehler in Cerbanus lateinischer Version von Johannes Damascenus und Maximus Confessor*, *Philologus*, 115, 1971, 32-45; A. Pelzer, notizia di A. B. Terebessy, *Translatio Latina sancti Maximi confessoris...*, *RHE*, XLIII, 1948, 384 *sqq*.

[43] Augustin, *Contra Julianum*, IV, 14, 72, în *PL* 44, 774: *Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia*.

precum pare la prima vedere. O posibilă sursă – directă sau indirectă – ar putea fi acelaşi Maxim, care a acordat o mare importanţă analogiei dintre Scriptură şi cosmos[44].

În volumul pe care îl avem în vedere s-au strecurat unele scăpări de tehnoredactare şi de formulare. Spre exemplu, dacă e să fim foarte riguroşi, Ioan Scotus Eriugena nu a scris o lucrare cu titlul *Despre diviziunea naturii* (nota 1079), ci titlul corect al lucrării sale este *Periphyseon*[45]. În nota 1183 citim despre „idealul ignoranţei docte, formulat de către Grigorie cel Mare în *Dialoguri*, II, *Prol.*, 1 şi III, XXXVII, 20". Or, tema aceasta are o tradiţie care coboară cel puţin până la Augustin. Într-adevăr, subiectul este abordat de Grigorie în *Dialogurile* sale, însă sintagma ca atare se regăseşte explicit la Augustin, în *Epistola* 130, *ad Probam*, c. 15, § 28: *Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram* (vezi şi idem, *De Ordine*, I, 11, 31)[46].

La bibliografia cărţii lui Gerard găsim unele lucrări care nu au specificat locul apariţiei, alte titluri nu au trecută editura, iar în cazul altora editura şi locul sunt inversate, nefiind făcut nici un efort de uniformizare. De asemenea, unele scrieri folosite pentru realizarea aparatului critic au traduceri – mai bune sau mai puţin bune – în limba română. Nu sunt menţionate decât unele dintre acestea, publicate doar la editura Polirom. Unele lucrări sunt menţionate doar după ediţiile stabilite de abatele Migne în *PL* şi *PG*, însă astfel de lucrări beneficiază astăzi de ediţii critice, care nu se regăsesc în bibliografie.

Maxim Mărturisitorul, a cărui scolie o reproduce Gerard în scrierea sa, nu apare trecut la Indicele surselor antice şi medievale. Ar fi trebuit să aibă măcar acelaşi statut cu Eriugena, care este menţionat în acest indice.

Încheiem aceste rânduri cu îndemnul episcopului de Cenad, conform căruia „dacă cititorul are înţelegere, din fărâmiturile rămase va ajunge la plinătatea coşurilor" (VIII, 32, p. 491). Dar, încă de la Schleiermacher ştim că neînţelegerea este un fenomen universal, iar înţelegerea un caz particular; de aici, poate, şi interpretările divergente.

Florin CRÎŞMĂREANU,

---

[44] Vezi, în acest sens, Paul Marion Blowers, *The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor*, *Studia Patristica*, XXVII, 1993, 145-149.

[45] É. Jeauneau spune că „*Periphyseon*-ul, în ciuda titlului inventat în secolul al XVII-lea de Thomas Gale, nu este doar un *De diuisione naturae*; este şi un *De adunatione*" (É. Jeauneau, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*, în Werner Beierwaltes (ed.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums. Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979*, Heidelberg, Carl Winter, 1980, 33-54, republicat în Édouard Jeauneau, *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, 341-364 (trad. rom. Iaşi, Doxologia, 2018, 102); vezi, de asemenea, I.-P. Sheldon-Williams, *The Title of Eriugena's* Periphyseon, *Studia Patristica*, III/1, 1961, 297-302.

[46] Pentru detalii asupra acestei chestiuni, vezi Claude Dagens, *Grégoire le Grand et la culture: de la 'sapientia huius mundi' à la 'docta ignorantia'*, *REAug*, 14, 1968, 17-26.

Departamentul de Cercetare al Facultăţii de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
fcrismareanu@gmail.com

FRANCESCO SCODITTI, *Musicae Latinae Glossarium*, prefazione di ALDO LUISI, Roma, 2010, 210 p., ISBN 978-88-548-3080-6

Francesco Scoditti este şi autorul lucrării *Solisti ed esecutori nella cultura musicale romana* (Galatina, 2009, 200 p.), în care abordează muzica veche romană din perspectiva interpreţilor muzicali. Vorbeşte despre influenţele muzicale străine din Roma, despre interpreţii antici, de la elenism la Plauto, sau despre interpret şi scenă. De asemenea, tratează şi despre spectacolele Romei imperiale sau despre problemele de interpretare în cultura muzicală romană, oferind şi unele exemple muzicale (partituri).

Lucrarea asupra căreia ne oprim aici în câteva rânduri este un glosar de termeni şi instrumente muzicale care au fost utilizate în lumea romană. Reprezintă un instrument foarte util aflat la dispoziţia celui care studiază muzica antică în general, nu doar cea din timpul Imperiului Roman, ci şi din perioade ulterioare, deoarece multe dintre vechile instrumente, împreună cu terminologia care gravitează în jurul lor, se regăsesc într-o formă modificată sau evoluată mai ales în Evul Mediu, dar şi mai târziu.

Toţi termenii glosarului sunt redaţi în limba latină, fiind însoţiţi de echivalentul în italiană şi de definirea lor. Aria tematică din care provin aceştia reprezintă toate ipostazele în care muzica, sub diferitele ei forme, poate fi prezentă în viaţa omului, începând cu naşterea şi încheind cu decesul.

Având în vedere prezenţa romanilor în spaţiul antic al României şi originea latină a românilor, această lucrare este foarte importantă şi pentru studiul istoriei muzicale vechi româneşti, precum şi pentru preluarea şi perpetuarea în limba şi cultura română a unor instrumente şi termeni muzicali antici. Este vorba despre instrumente muzicale precum *bucĭna/bucium*, *cithăra/ ceteră, cymbălum/ cimbal, psalterĭum/ psalterion-ţiteră, tuba/ trâmbiţă-trompetă, tympănum/timpan* sau termeni muzicali precum: *cantare/cântare, canticum/cântec, chorus/cor, harmonĭa/armonie, instrumentum/instrument, musica/muzică, nota/notă, vox/voce* şi altele; ele sunt mărturii solide ale unui început muzical al românilor, bazat pe tradiţia latină, şi dovezi ale unei continuităţi muzicale de sorginte latină pe teritoriul românesc.

Drd. Eduard RUSU,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi,
eduard.rusu91@yahoo.com

MICHAEL KOORTBOJIAN, *Crossing the* Pomerium. *The Boundaries of Political, Religious, and Military Institutions from Caesar to Constantine*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 228 p., ISBN 978-0-691-19503-2; 978-0-691-19749-4 (e-book)

Topografia spaţiului politic roman, a principiilor sale de organizare, este unul dintre cele mai interesante direcţii de cercetare recente care au contribuit la o înţelegere mai nuanţată a profunzimii schimbărilor din sfera discursului puterii, în special în perioada de tranziţie de la Republică la Imperiu[1].

Lucrarea istoricului de artă romană Michael Koortbojian, pe care o prezentăm aici, se înscrie în această nouă tendinţă istoriografică („spatial turn"), propunându-şi să analizeze evoluţia conceptului politic, legal şi religios de *pomerium* de la sfârşitul Republicii, începând cu Caesar, până în Antichitatea târzie, respectiv domnia lui Constantinus I. Tradiţia anticară din sec. I. î.Hr. ne-a familiarizat cu o anumită imagine asupra acestei „fundamental feature of Rome's political topography" (p. 4), imuabilă, sacrosanctă şi, din punct de vedere legal, de netrecut. *Crossing the* Pomerium... îşi propune, în schimb, să prezinte mutaţiile inevitabile pe care le-a suferit de-a lungul timpului în contextul lor ideologic imediat, în care au fost conceptualizate pentru a răspunde unor noi nevoi de legitimare politică. Bazată în special pe investigarea minuţioasă a evidenţelor artistice (*sarcophagi, statuariae,* monumente de artă triumfală, artă minoră), dar în strânsă legătură cu cele literare, monetare sau epigrafice, cartea evocă, urmând exemplul lui Paul Zanker, „the power of images", care codifică vizual topografiile în schimbare ale relaţiilor de putere[2].

Lucrarea este structurată în patru capitole, fiind completate de o *List of Illustrations* (p. 7-12), *Acknowledgements* (p. 13-14), *Abbreviations* (p. 15-19), *Bibliography* (p. 169-200) şi mai multe indexuri tematice utile, precum şi unul general (*Index of Ancient Texts* [p. 201-214], *Index of Inscriptions* [p. 215-216], *Index of Persons* [p. 217-220] *Index of Works of Art* [p. 221-224], *General Index* [p. 225-228]).

În *Introduction* (p. 1-9), autorul evaluează semnficaţiile acestui concept extrem de important în topografia politică a Cetăţii, având în vedere tradiţia anticară în special, care îi fixează un statut imuabil, cu atât mai mult cu cât delimita, din punct de vedere legal, politic şi religios, spaţiul ci-

[1] *E.g.*: Daniel F. Gargola, *The Shape of the Roman Order. The Republic and its Spaces*, Chapel Hill, 2017; Clifford Ando, *The Space and Time of Politics in Civil War*, în Cristina Rosillo-López (edited by), *Communicating Public Opinion in Roman Republic*, Stuttgart, 2019, 175-188.

[2] Vezi Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, translated by Alan Shapiro, Ann Arbor, 1988.

vil (*domi*) de cel militar, extra-urban (*militiae*), făcând, aşadar, distincţia între *Vrbs* şi *provinciae*.

Primul capitol, intitulat *Crossing the* Pomerium: *The Armed Ruler at Rome* (p. 10-42), prezintă contextul în care această „frontieră" ideologică aparent de netrecut este subminată începând cu Caesar, care, pentru a-şi impune autoritatea în Cetate după *bellum civile* cu Pompeius, este reprezentat artistic, statuar, ca un general (*loricatus*), şi nu cetăţean (*togatus*), în spaţiul civil din Forum. După cum observă autorul, această alegere nu este accidentală, el dorind să comunice, în special senatorilor, statutul său extraordinar, dictatorial, *domimilitiaeque*, pe care îl deţine şi pe care, de altfel, se fundamenta puterea sa. Ulterior, Octavianus Augustus şi Vitellius, în alte contexte, contribuie la redefinirea conceptului de *pomerium*. Dacă la *Divi filius,* reprezentarea sa statuară (*ad Portam Capenam*) ca general „forcefully manifest the new reality of Empire and a new meaning of *imperium*, and a new conception of rule" (p. 41), la Vitellius, puterea sa nu mai are nevoie de nicio mediere ideologică subtilă, *imperium*-ul său fiind validat *domi et militiae* de supremaţia sa militară recent câştigată, astfel încât trupele sale îl acompanieză inclusiv în *Vrbs* cu ocazia recunoaşterii oficiale de către Senat ca împărat.

În cel de-al doilea capitol, intitulat *Octavian's* imperium Auspiciumque *in 43 B.C. and the Republican Context* (p. 43-78), autorul propune o analiză contextuală foarte amplă a implicaţiilor legale pe care le implică redefinirea spaţiului politic legitim şi cum se resfrânge asupra preluării comenzilor militare ale magistraţilor. Astfel, *imperium*-ul extraordinar al lui Octavianus (*privatus cum imperio*) asumat în 43 î.Hr. reprezintă o îndepărtare de la *praxis*-ul republican, *auspicia* sale fiind luate în afara *pomerium*-ului (*renovatio auspicium*), având însă aceeaşi valoare cu cele însuşite respectând procedura tradiţională.

În următorul capitol, *Roman Sacrifice and the* Ritus Militaris (p. 78-122), autorul discută un alt aspect al redefinirii conceptului de *pomerium,* anume maniera în care acesta impune desfăşurarea corectă a sacrificiilor, în special cele militare (*ritus militaris*). Inventarierea judicioasă a unor *testimonia* artistice din perioada imperială (sec. I-II) îl fac pe Michael Koortbojian să observe că mai multe ritualuri din această sferă nu respectă maniera lor tradiţională de realizare intra-*pomerium* (*more romano* [*capite velato*]) şi extra-*pomerium* (*more graeco* [*capite aperto*]), astfel că unele rituri militare au loc în spaţiul civil, dar şi viceversa. La fel ca în domeniul juridic, în procesele dintre cetăţeni şi *peregrini, pomerium*-ul poate fi trecut *via* ficţiuni ideologice, precum în cazul lui *ritus* militar, dar cu accente civile, *noncupatio votorum*, în care sacrificiul şi jurămintele (*vota*) înaintea unor campanii militare au loc la Roma, nu pe câmpul de luptă.

Capitolul final, intitulat *Constantin's Arch and his Military Image at Rome* (p. 123-168), are în vedere în principal semnificaţia arcului de tri-

umf ridicat de Senat în onoarea lui Constantinus I după victoria sa de la Pons Milvius din 312. Cea mai controversată problemă o reprezintă sintagma (voit) ambiguă *arcum triumphis insignem* din inscripţia dedicatorie a monumentului şi pe care autorul o traduce, ingenios, nu ca o celebrare a triumfului său, incompatibilă de altfel cu *bella civillia*, ci că monumentul este renumit pentru triumf, având în vedere precedentul iniţiat de Arcul de triumf ridicat în onoarea lui Septimius Severus. Prin urmare, lectura propusă de autor este următoarea: „devoted [to Constantine] an arch, [a monument] renowned for triumph, with the clear inference that they had done so despite the fact they had not officialy awarded him one" (p. 140). Discuţia mai are în vedere imaginea pe care Constantinus a promovat-o la Roma, în consonanţă cu cea generală, din Imperiu (*via* monede), şi care subliniază natura sa militară activă (*statuariae paludatae, loricatae*). În acest context, *domimilitiaeque* este (deja) un concept perimat, golit de înţeles, împăratul fiind dispus oricând „to cross the pomerium", pentru a-şi impune autoritatea, dacă circumstanţele o cer.

În concluzie, lucrarea se remarcă prin interpretările nuanţate şi ingenioase pe care le propune, reuşind în acelaşi timp să contextualizeze istoric *testimonia* artistice pe care le investighează. În acest sens, capitolele al II-lea şi al IV-lea se remarcă în mod special.

Drd. George IVAŞCU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi,
george.ivascu28@yahoo.com

FLORIAN MATEI-POPESCU, OVIDIU ŢENTEA, *Auxilia Moesiae Superioris*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018, 159 p., ISBN 978-606-020-063-5

Lucrarea *Auxilia Moesiae Superioris*, apărută în anul 2018 la Editura Mega, este rezultatul cercetărilor realizate de către doi dintre specialiştii în istoria spaţiului antic nord-dunărean. Florian Matei-Popescu a publicat în 2010 lucrarea *The Roman Army in Moesia Inferior*, numele său fiind, de asemenea, legat de numeroase studii dedicate prezenţei, structurii şi componenţei etnice a armatei romane din provinciile dunărene, cu referire specială la trupele auxiliare. Cercetările lui Ovidiu Ţentea, în special cele arheologice, au adus contribuţii importante la istoria militară, dar şi socială, politică sau culturală a spaţiului daco-moesic.

Auxilia Moesiae Superioris este cât se poate de binevenită în stadiul istoriografic actual, întrucât răspunde unor cerinţe strigente generate de două condiţii dificil de ignorat. Pe de o parte, în ciuda eforturilor crescânde ale istoricilor din spaţiul sârb, bulgar sau românesc, o evidenţă completă în-

soţită de un istoric al unităţilor auxiliare din Moesia Superior lipsea cu desăvârşire. Pe de altă parte, cunoscuta „avalanşă" de diplome acordate veteranilor din trupele auxiliare ce au fost aduse la suprafaţă în ultimele decenii şi care au fost valorificate iniţial de către Margaret Roxan a oferit prilejul şi resursele necesare întocmirii prezentei cercetări.

Introducerea lucrării (p. 7-18) cuprinde precizări fundamentale privind stadiul cercetărilor (p. 7-9), urmate de un sumar istoric al Moesiei Superior (p. 9-13), alături de punctarea principalelor repere de ordin administrativ: districtele miniere (p. 13), centrele urbane (p. 13-17), respectiv menţiuni cu caracter militar, cu privire la delimitările cartografice, *limes* şi castrele auxiliare (p. 17-18).

Substanţa lucrării o constituie expunerea istoricului fiecărei unităţi auxiliare ce a fost atestată, chiar şi pentru un timp foarte limitat sau printr-o singură menţiune epigrafică, pe teritoriul provinciei Moesia Superior (*The Gazetteer of the Units*, p. 19-77). Mai precis, discutăm despre 7 *alae* (p. 19-31) şi 49 de *cohortes*, cărora li se adaugă 4 unităţi auxiliare neregulate (p. 31-77). Sunt discutate originile şi provenienţa unităţilor, componenţa etnică, istoricul de după părăsirea provinciei (unde este cazul), participarea în campanii şi activitatea edilitară, alături de precizări cu privire la localizarea castrului. Acestora li se adaugă o analiză prosopografică bazată pe inscripţiile cunoscute în prezent, care conţin atât numele unor simpli *milites*, precum şi ale unor ofiţeri cu o lungă carieră militară şi chiar politico-administrativă.

Concluziile lucrării (p. 79-85) urmăresc identificarea unor tipare bazate pe traseul istoric al fiecărei unităţi prezentate anterior. Sunt surprinse, aşadar, direcţiile şi justificările mobilizării trupelor auxiliare în garnizoanele Moesiaei Superior, precum şi cele ale părăsirii provinciei. Sunt evidenţiate aspecte precum dezechilibrul militar al celor două Moesii în momentul reformei administrative efectuate de Domiţian, implicarea unităţilor din Moesia Superior în cele două războaie împotriva dacilor, proporţiile contribuţiei aceloraşi unităţi în *expeditio Parthica*, precum şi gradul de stabilizare a unităţilor în provincia în cauză. La prima vedere, ar putea fi simţită lipsa referinţelor la numărul efectiv de soldaţi prezenţi în acest spaţiu, însă mobilitatea considerabilă a trupelor implicate face aproape imposibilă formularea unor statistici. În final, *corpus*-ul epigrafic (p. 85-127), tabelele ce includ unităţile discutate şi transferul lor în provinciile Daciei (p. 127-139), abrevierile (p. 141-143), o bibliografie consistentă (p.143-155), materialul cartografic (p. 155-159), completează lucrarea şi facilitează obţinerea unei perspective cât mai ample asupra auxiliarilor Moesiei Superior.

Printre unităţile menţionate regăsim atât formaţii a căror origine datează încă de la începuturile Principatului (atunci când apare, de altfel, sistemul auxiliarilor) şi până la unităţi recrutate în contextul războaielor marcomanice, de către Marcus Aurelius. O mare parte au fost înfiinţate în tim-

pul împăraţilor Flavieni (unele în scopul reprimării revoltei lui Lucius Saturninus din 89), iar unele apar chiar în vederea susţinerii campaniilor în Dacia ale lui Traian. Numeroase unităţi prezintă diverse *cognomina*, acordate fie pentru fidelitate (*pia fidelis*), fie cu referire la împăratul la iniţiativa căruia au fost înfiinţate sau chiar a unuia dintre comandanţii la conducerea căruia formaţia s-a făcut remarcată într-o anumită campanie militară. Unele poartă indicaţia *veterana*, iar altele includ în titulatură *civium Romanorum*. Denumirile a două unităţi conţin chiar provincia de unde au fost transferate, diferită de cea de unde fuseseră recrutaţi iniţial militarii.

În ceea ce priveşte originile etnice ale militarilor, observăm că cea mai mare parte a lor sunt încadraţi în unităţi recrutate iniţial din partea occidentală a Imperiului, cu precădere Hispania, Britannia şi Gallia. Nu lipsesc însă unităţile înfiinţate în Tracia sau Illyricum, precum şi o trupă ce purta etnonimul *Dacorum*. Din Africa provine o singură cohortă, alături de o formaţie de călăreţi mauri care ridică unele semne de întrebare, iar în Orient au fost înfiinţate 4 cohorte de arcaşi, două dintre ele fiind *equitata*. Cu excepţia celor din urmă, restul unităţilor erau de regulă împrospătate cu noi recruţi locali, de obicei de origine tracică sau dalmată, aşa cum o arată şi diplomele militare. A fost punctat, de asemenea, faptul că în 126/127 au avut loc numeroase eliberări din serviciul militar, ceea ce indică o recrutare masivă înaintea primului război daco-roman.

Un interes aparte este deţinut de implicarea trupelor auxiliare de la sud de Dunăre în războaiele dacice, urmate de stabilirea acestora în provincia nou creată. Astfel, nu mai puţin de 21 de unităţi vor fi transferate din Moesia Superior în Dacia între sau după cele două războaie, iar altele au fost staţionate la nord de Dunăre, însă în teritoriul aflat sub jurisdicţia legatului Moesiei. Surprinderea rolului jucat de efectivele auxiliare din Moesia Superior în războaiele dacice şi evidenţierea numărului mare de unităţi mutate de la sud de Dunăre în Dacia reprezintă două dintre principalele realizări ale cercetării în cauză.

Remarcăm, de asemenea, numeroasele unităţi ce au staţionat în Moesia Superior şi care au participat, fie în întregime, fie prin vexilaţii, la *expeditio Parthica* a lui Traian, unele contribuind chiar la suprimarea revoltei evreilor din Cyrenaica şi Egipt. Două dintre aceste unităţi au fost probabil distruse complet în războiul cu parţii, o alta a rămas definitiv în Syria, iar unele au revenit la Dunăre după încheierea campaniilor. Observăm că cele mai multe dintre aceste trupe au participat în războaiele cu dacii şi au fost mobilizate pentru campania în Orient în urma evidenţierii pe parcursul campaniilor anterioare.

Necesită amintit, în plus, un anumit tipar al traseului parcurs de multe dintre unităţile discutate. Astfel, cele mai multe trupe auxiliare din Moesia Superior au staţionat anterior în Pannonia, iar în numeroase cazuri fuseseră transferate iniţial din Germania sau chiar din Britannia. Mare parte dintre

cele care au urmat acest parcurs de la vest la est au sfârşit prin a face parte din garnizoana Daciei Superior şi, probabil, prin retragerea la sud de Dunăre în timpul lui Aurelian, printre trupele noii provincii de pe malul drept.

Prin urmare, nu putem să nu remarcăm volumul considerabil de informaţie ce a trebuit consultat şi valorificat pentru realizarea unei cercetări a cărei utilitate este incontestabilă. Istoriografia românească beneficiază, astfel, de o lucrare ce aduce un serviciu important şi contribuie la înţelegerea cadrului militar şi social al stăpânirii romane în Moesia Superior.

Drd. Casian GĂMĂNUŢ,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi,
gamanutcasian14@yahoo.com

PAUL N. PEARSON, *Maximinus Thrax: From Common Soldier to Emperor of Rome*, Pen & Sword Military, South Yorkshire, 2017, 296 p., ISBN 978-1-5107-0863-1

De la înfiinţarea sa, în 1990, şi până în prezent, editura britanică Pen & Sword s-a axat pe publicarea şi distribuirea unor titluri din spectrul istoriei militare, dar nu exclusiv, fiind publicate o serie de lucrări care vizau şi alte paliere ale cunoaşterii socio-umane: istoria navală şi maritimă, istoria locală, genealogia, istoria aviaţiei, istoria socială, istoria descoperirilor, arheologia ş.a.[1]. În ultimii ani, au cunoscut lumina tiparului şi lucrări dedicate unor împăraţi romani, cum ar fi: *The Roman Emperor Aurelian. Restorer of the World* (South Yorkshire, 2015), elaborată de John F. White; *Emperor Alexander Severus. Rome's Age of Insurection, AD 222-235* (South Yorkshire, 2017), redactată de John S. McHugh; *Augustus at War. The Struggle for the Pax Augusta* (South Yorkshire, 2018), semnată de Lindsay Powell; *Lucius Verus and the Roman Defence of the East* (Yorkshire, 2018), realizată de M. C. Bishop; *The Reign of Emperor Gallienus. The Apogee of Roman Cavalry* (South Yorkshire, 2019), scrisă de Ikka Syvanne. În aceeaşi sferă de interes se înscrie şi *Maximinus Thrax. From Common Soldier to Emperor of Rome*, datorată lui Paul N. Pearson, asupra căreia ne vom opri în rândurile de faţă.

Această biografie a primului împărat-soldat, ca şi cele ale lui Severus Alexander, Gallienus şi Aurelian, aduce în prim-plan acea jumătate de secol de criză, care a bulversat profund societatea romană, şi care, pentru unii istorici, coincide cu începutul a ceea ce, în istoriografie, poartă denumirea de Antichitate Târzie.

Paul N. Pearson este *Honorary Profesor* al Universităţii Cardif din Ţara Galilor, Marea Britanie. El este un reprezentant al breslei ştiinţifice a

[1] https://www.pen-and-sword.co.uk/aboutus, accesat la 10.11.2019.

geologilor şi membru al *School of Earth and Ocean Studies*. Printre domeniile sale de interes se numără: stratigrafia, paleobiologia, micropaleontologia, paleoclimatologia. În acest sens, stă mărturie numărul mare de articole (aproape 100) publicate între 1992 şi 2018[2].

Lucrarea de faţă este structurată pe cinsprezece capitole: Chapter I: *Nurs'd in Blood and War* (p. 1-16); Chapter II: *Cursus Maximini* (p. 17-34); Chapter III: *Regime Change* (p. 35-47); Chapter IV: *Duke of Riverbank* (p. 48-68); Chapter V: *Empire's Edge* (p. 69-84); Chapter VI: *Soldier-Emperor* (p. 85-99); Chapter VII: *Echoes in Eternity* (p. 100-108); Chapter VIII: *Maximinus Augustus* (p. 109-119); Chapter IX: *Provok'd Rebellion* (p. 120-129); Chapter X: *The Noble and the Brave* (p. 130-144); Chapter XI: *Bellum Civile* (p. 145-169); Chapter XII: *A New Start* (p. 170-180); Chapter XIII: *Empire of Fortune* (p. 181-189); Chapter XIV: *The Giant's Legacy* (p. 190-206); Chapter XV: *Postscript: The Ogre in the Met* (p. 207-221). Capitolele sunt precedate de *Acknowledgements* (p. VII), *List of Illustration* (p. IX-XI), *Introduction* (p. XIII-XV) şi *Prologue* (p. XVII-XXIV) şi urmate de *Appendix I. Sources* (p. 221-227), *Appendix II. Chronology of 238* (p. 228-229), notele la capitole (p. 230-267), o bibliografie (p. 268-285) şi *Index* (p. 286-296).

În introducere, Paul N. Pearson arată că obiectivul său nu este de a realiza o cercetare adresată lumii academice, ci de a oferi publicului larg o perspectivă antrenantă cu privire la prima jumătate a secolului al III-lea (p. XIV). Astfel, această lucrare, care îl are drept protagonist pe Maximinus Thrax, este una de popularizare. Tot din introducere, aflăm că opera lui Herodian reprezintă principalul izvor din care au fost extrase informaţiile. Aşa cum rezultă din secţiunea *Appendix I*, unde se află o listă a tuturor surselor consultate (p. 221-227), în afara istoricului grec, Paul N. Pearson a mai apelat la scrierile lui Cassius Dio, Aurelius Victor, Eutropius, Ammianus Marcellinus, Zosimos, la *Scriptores Historae Augustae* ş.a.

Recunoaştem faptul că autorul posedă, cu adevărat, aptitudinile necesare pentru a-şi capta cititorii. Darul scrierii, cu care *fortuna* l-a înzestrat, face ca lectura să fie una uşoară şi captivantă. Cititorul empatizează cu trăirile personajelor din carte, idiferent de originea socială a acestora, care sunt prezentate în varii contexte: de la cele dificile, tensionate, aducătoare de moarte, şi până la cele în care sunt atinse cele mai înalte culmi ale gloriei. De asemenea, Paul N. Pearson stăpâneşte o vastă cultură cinematografică, pe care nu ezită a o întrebuinţa atunci când îşi propune să-l sprijine pe cititor în procesul de vizualizare a informaţiilor lecturate. Pentru a întări considerentul nostru, oferim următoarele exemple: în încercarea de evidenţiere a staturii impozante a împăratului Maximinus Thrax, autorul aminteşte, în *Prologue*, numele unor personalităţi care au avut, datorită înălţimii lor neo-

[2] https://www.cardiff.ac.uk/people/view/1719366-pearson-paul, accesat la 10.11.2019.

bişnuite, succes în lumea sportului sau filmelor (p. XIX-XX); în contextul descrierii campaniei lui Severus Alexander din Orient, autorul menţionează un coridor de trecere prin Armenia, pe care acesta îl descrie ca fiind un „Tolkienisque passage", realizând, astfel, o trimitere spre universul creat de scriitorul anglo-saxon J. R. R. Tolkien pentru a stimula imaginaţia cititorului (p. 59); în subcapitolul dedicat marşului trupelor lui Maximinus Thrax spre oraşul Aquileia, zeitatea celtică Belenus este invocată în strânsă legătură cu unul dintre cei care o venerau, Asterix galul, pe care benzile desenate şi filmele ultimelor decade l-au implantat în mentalul colectiv contemporan (p. 163).

Cu toate acestea, suntem nevoiţi să atragem atenţia asupra unor aspecte care, considerăm noi, aduc deservicii lucrării de faţă. Pentru început, ne vom opri asupra personajului central al cărţii. După cum am menţionat anterior, lucrarea se numeşte *Maximinus Thrax. From Common Soldier to Emperor of Rome*. Aşadar, aceasta este o biografie imperială, sau ar trebui să fie una. Dacă nu luăm în consideraţie paginile introductive şi de final ale acestei lucrări, cele 15 capitole ocupă un număr de 220 de pagini. Constatăm faptul că, în primele patru, precum şi în jumătate din capitolul al cincilea, Maximinus Thrax, care ar trebui să fie figura principală, nu ocupă decât un loc secundar, chiar episodic. Atenţia este focalizată asupra reprezentanţilor dinastiei severiene şi aventurile lor, care se circumscriu intervalului cronologic 193-235: Septimius Severus (193-211), Caracalla (211-217), Elagabalus (218-222), Severus Alexander (222-235); li se adaugă Macrinus şi fiul său Diadumenianus (217-218). De-abia după 80 de pagini, din cele 220, împăratul obţine un rol de protagonist al propriei biografii. Astfel că, în capitolele V-VIII, datorită stilului narativ al lui Pearson, cititorul trăieşte cu impresia că participă, alături de însuşi Maximinus, la epopeea acestuia pentru obţinerea puterii imperiale. O nouă plasare în umbră a lui Maximinus Thrax o regăsim între paginile 122-152, care corespund capitolelor IX-XI, unde în prim-plan sunt situaţi cei doi Gordieni, precum şi împăraţii numiţi de senatul roman, Pupienus şi Balbinus (238). Şi între paginile 170-189, corespunzând capitolelor XII-XIII, întâlnim aceeaşi eclipsare a lui Maximinus Thrax în favoarea lui Gordian al III-lea (238-244). În capitolele XIV-XV, atenţia autorului este îndreptată asupra moştenirii şi modului în care împăratul „trac" a fost receptat de către posteritate: în lumea romană (p. 190-195), în Italia lui Theoderic cel Mare (p. 196-197), în *Principele* lui Niccolò Machiavelli (p. 197-198), în opera lui Gibbon cu privire la căderea Imperiului Roman (p. 198-199), în cadrul regimului nazist (p. 199-201), în societatea scoţiană (p. 201-203).

În încercarea de a da un „verdict" cu privire la impactul pe care l-a avut Maximinus Thrax în societatea romană, autorul pune în balanţă, după modelul scriitorilor antici de a-i împărţi pe împăraţi în *boni* şi *mali*, trăsăturile sale de personalitate. Acestea erau fie animate de pornirile sale violente, de lumea dură, militară, în care s-a format, fie orbitau în jurul unei morali-

tăţi neatinse de nebunie, decădere sau depravare (p. 204-205). Judecându-l în contrast cu împăraţii care l-au succedat pe Septimius Severus, autorul lucării consideră că Maximinus Thrax a fost un conducător competent şi vizionar (p. 205). Totodată, este evidenţiat scenariul potrivit căruia, dacă nu ar fi fost asasinat, împăratul-soldat, datorită spiritului său pragmatic, ar fi putut extinde graniţele imperiului dincolo de Rin şi Dunăre, ceea ce, probabil, ar fi prevenit căderea Imperiului Roman de Apus de mai târziu (p. 205-206). Într-adevăr, Paul N. Pearson menţionează, în introducere, faptul că ambiţia sa este de a explora istoria primei jumătăţi a secolului al III-lea (p. XIII), dar demersul este unul disproporţionat în raport cu obiectivul propus.

Referitor la modalitatea de a cita, autorul recurge, de multe ori, la extragerea de paragrafe din izvoarele şi bibliografia secundară studiate. Noi am identificat un număr de 34 de asemenea extrase, de diferite dimensiuni, respectiv la paginile 1, 20, 33, 47, 50, 56, 59, 64-65, 67, 81, 83, 84, 116, 119, 119, 126, 143-144, 162-163, 172-173, 174, 190-191, 194-195, 198, 203, 208, 209-210, 212, 214, 219. Or, aceasta ni se pare o exagerare, din următorul raţionament. O pagină din lucrare este formată dintr-un număr de 40 de rânduri. Din spaţiul alocat subiectului cercetat, aceste pasaje ocupă un număr de 381 de rânduri sau 9,5 pagini. Dacă adăugăm şi cele 1-3 rânduri lăsate înainte şi după paragrafele inserate în text, aici incluzând şi titlul operei citate, ajungem la numărul de 461 de rânduri sau 11,5 pagini. Prin urmare, considerăm că, în raport cu textul propriu-zis al demonstraţiei, citările sunt excesiv de numeroase. Ele probează o dependenţă prea mare de surse şi, deci, lipsa spiritului critic. Suntem de părere că mai util ar fi fost dacă autorul ar fi plasat aceste paragrafe la finalul lucrării, la secţiunea anexe, ca material adjuvant, ca dovezi ale ideilor analizate. Tot la sfârşit considerăm că ar trebui să fie şi ilustraţiile, care se găsesc la mijlocul cărţii, ceea ce îngreunează lectura. În schimb, poate că locul notelor ar fi în subsolul paginii sau după fiecare capitol, iar nu la finalul cărţii, întrucât şi acest lucru face dificilă lectura.

Autorul foloseste o serie de cuvinte sau expresii pe care le considerăm neadecvate. Spre exemplu, „revolution" şi „revolutioners" sunt termeni întâlniţi în descrierea acţiunilor celor doi Gordieni îndreptate împotriva lui Maximinus Thrax (p. 131, 134, 148, 150). Or, pentru perioada Antichităţii târzii, ni se par neadecvaţi. Mai adecvaţi ar fi fost termenii „rebellion", „usurpation", care ar fi mai apropiaţi de sensul lor latinesc – *rebellatio*, *usurpatio*. În aceeaşi direcţie se înscriu şi unele comparaţii între evenimente antice şi cele contemporane, care, după noi, sunt improprii. Astfel, marşul lui Capelianus spre Cartagina şi luptele sale cu forţele celor doi Gordieni sunt comparate cu debarcarea trupelor anglo-americane în Algeria şi marşul lor spre Tunisia în 1942 (p. 136-137). Un alt exemplu este asocierea numelor lui Napoleon şi Wellington cu cel al lui Maximinus Thrax atunci când, pornind

de la o afirmaţie a lui Herodian, analizează acţiunea armatei împăratului roman în nordul Peninsulei Italice (p. 159). La fel, situaţia sclavilor din provincia africană şi raporturile lor cu aristocraţia locală sunt văzute drept precursoare ale celei caracteristice sclavilor negri de pe plantaţiile de bumbac din sudul Statelor Unite ale Americii (p. 121), dar comparaţia e neadecvată, pentru că, spre deosebire de sclavia nord-americană, care era condiţionată strict de criterii rasiale, cea din cadrul Imperiului Roman era diferită; sclav putea ajunge orice individ dintr-un teritoriu cucerit, indiferent de etnie, rasă, vârstă sau sex.

În sfârşit, amintim faptul că, uneori, autorul pare să nu fi înţeles sursele, întrucât judecă personajele rupt de contextul în care au trăit, creionându-le personalitatea şi faptele după standardele epocii contemporane. De exemplu, în pasajul referitor la descrierea caracterului lui Elagabalus, Paul N. Pearson evidenţiază latura depravată a împăratului, dar o face prea ancorat în realităţile zilelor noastre, considerându-l conform criteriilor actuale, respectiv, un adevărat transexual. Autorul menţionează că în opera lui Cassius Dio există informaţii potrivit cărora Elagabalus ar fi fost dispus să plătească sume mari de bani pentru realizarea unei schimbări de sex (p. 33-34), dar la nota explicativă nu există vreo trimitere la opera istoricului bithynian, ci la o enciclopedie contemporană – Godbout, L., *GLBTQ, An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer Culture*, Chicago University Press, 2004). În opera lui Cassius Dio nu există un asemenea pasaj; nici în alte izvoare (Eutropius, Aurelius Victor, Pseudo-Aurelius Victor, Herodian, *Scriptores Historiae Augustae*) nu găsim informaţii cu privire la acest lucru. În schimb, toate sursele evidenţiază comportamentul deviant, lipsit de moralitate şi respect, al lui Elagabalus.

Intenţia noastră nu a fost de a discredita eforturile depuse de Pearson, ci de a atrage atenţia asupra faptului că trebuie manifestată grijă atunci când un autor, chiar şi în cazul unei lucrări destinate unui public mai larg, formulează anumite idei, întrucât lipsa lor de consistenţă şi de suport documentar pot influenţa negativ cititorul. Dacă nu este atent, cel ce porneşte cu încredere pe treptele demersului ştiinţific poate cădea, cu uşurinţă, în capcanele subiectivismului sau ale prezenteismului.Acestea fiind spuse, considerăm că *Maximinus Thrax. From Common Soldier to Emperor of Rome* semnată de Paul N. Pearson poate reprezenta un punct de plecare pentru înţelegerea corectă a personalităţii şi domniei lui Maximinus Thrax.

Drd. Pavel-Flavian CHILCOŞ,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi,
flavian_1859@yahoo.com; flavian.chilcos@outlook.com

WALTER SCHEIDEL, *Escape from Rome. The Failure of Empire and the Road to Prosperity*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2019, 670 p. (*The Princeton Economic History of the Western World*), ISBN 978-0691172187

Ambiţioasa lucrare a lui Walter Scheidel este o contribuţie provocatoare asupra problematicii istoriografice a factorilor care au contribuit la modernitate, contribuţie cu atât mai interesantă cu cât aportul clasiciştilor în această dezbatere nu a fost încă serios valorificat. Cu toate acestea, lucrarea nu este elaborată strict din perspectiva istoricul Antichităţii greco-romane, la ea contribuind, în egală măsură, dacă nu mai mult, şi cea a comparatistului, care are în vedere şi celelalte civilizaţii ale Lumii Vechi, pre-moderne. Prin urmare, cartea pe care o propune este o amplă explorare comparativă, diacronică, a tiparelor culturilor imperiale şi a moştenirii lor în făurirea lumii contemporane. Două aspecte sunt analizate cu precădere, pentru a explica traiectoria particulară a statelor europene în acest context, anume policentrismul şi fragmentarea politică, văzute ca premise esenţiale în dezvoltarea lor într-o direcţie înnoitoare. Titlul polemic al lucrării, *Escape from Rome*, sugerează că disoluţia Imperiul roman, în loc să fie văzută ca o tragedie a lumii clasice, a fost mai degrabă un deznodământ fericit, fiind punctul de plecare către naşterea Europei moderne.

Lucrarea este structurată în doisprezece capitole, care delimitează, la rândul lor, cinci părţi tematice. Ea este completată, la început, de o *List of Figures and Tables* (p. 11-15), *Acknowledgements* (p. 17-18), iar, la sfârşit, de un glosar ajutător (*Glossary,* p. 529-532), note de lămurire tehnice pentru partea introductivă (*Technical notes to Chapter 1,* p. 533-536), note (*References*, p. 537-602) şi un Index general (*Index*, p. 647-670).

Argumentul lucrării este sintetizat în *Introduction* (p. 1-30), în care autorul avansează teza conform căreia „without polycentrism no modernity" (p. 8), culturile politice imperiale fiind obstacole *par excellence* în calea modernizării societăţilor. Concluzia sa este clară: „only the persistant absence of empire allowed polycentrism and its corollaries to flower" (p. 17).

Un prim pas în susţinerea poziţiei sale este însă evaluarea celui mai de succes model imperial în istoria lumii, anume cel roman (Chapter 1, *Patterns of Empire,* p. 31-50), a cărui dominaţie asupra cca. 90% din populaţia Europei, nu a mai fost emulată în niciun alt spaţiu istoric, fie că avem în vedere diferitele imperii care s-au succedat în Africa de Nord, Orientul Mijlociu, Asia Centrală, Asia de S-E etc. De altfel, aceste macro-regiuni sunt *comparandae* la care va fi raportat excepţionalismul cazului european.

Situaţia particulară a Imperiului roman este contextualizată în următoarele capitole. În primul dintre acestea, intitulat *Core* (p. 51-88), este studiată ascensiunea Romei ca putere regională, mai întâi în bazinul occidental al Mediteranei, iar, ulterior, circummediteraneană. În această anali-

ză, trei factori sunt evidenţiaţi pentru a explica succesul ei: capacitatea de mobilizare militară (*manpower*) superioară, sistemul flexibil de alianţe şi coeziunea elitei sale, modelată de un *ethos* marţial, competitiv.

În Chapter 3. *Perifery* (p. 89-109), Scheidel explorează, comparativ, eficienţa celor mai importante state şi agregate politice din zona mediteraneană şi temperată (Carthagina, Siracuza, confederaţiile barbare din Gallia, Germania, *poleis* greceşti, Imperiul seleucid, ptolemaic) care ameninţau ascensiunea tinerei cetăţi. În comparaţie cu Roma, acestea obţin însă punctaje modeste în ceea ce priveşte *intensity* (capacitatea de a recruta soldaţi), *scale* (bazinul demografic limitat de recrutare) şi *integrity* (consensul elitei politice în luarea deciziilor).

Un capitol interesant, mai ales în plan metodologic, intitulat *Counterfactuals* (p. 110-126), îşi propune să testeze validitatea argumentelor expuse anterior prin prezentarea mai multor scenarii contrafactuale referitoare la posibila cale de stopare a Romei în drumul său hegemonic de către alte puteri ale perioadei. Concluziile sunt mai degrabă negative, autorul identificând o posibilă breşă doar în ultimul pătrar al sec. IV î.Hr.

Următoarele două capitole, Chapter 5. *From Justinian to Frederick* (p. 127-173), şi Chapter 6. *From Genghis Khan to Napoleon* (p. 174-218), îşi propun să analizeze evoluţia diferitelor formaţiuni politice, cvasiimperiale, care au încercat să domine Europa occidentală, începând cu reconquista lui Iustianianus până la Imperiul efemer al lui Napoleon Bonaparte. În această naraţiune riguros prezentată, autorul identifică cauzele profunde, structurale, care au condus la eşecul acestor proiecte de dominaţie. Astfel, imperiile medievale (bizantin, arab, carolingian, ottonian) s-au lovit în dezvoltarea lor de impedimente insurmontabile, strâns legate însă de modul lor de organizare, cum ar fi capacitatea fiscală extractivă slabă, recrutarea şi loialitatea duală a armatei (împărţită între rege şi seniori), poziţia slabă şi uşor contestabilă a regelui, descentralizarea puterii în favoarea elitelor locale iar, ulterior, religioase (*e.g.,* Imperiul ottonian), luptele dinastice, arhitectura socială care favoriza multiplicarea punctelor de loialitate, *via* legături de vasalitate sau de clan, trib (*e.g.*, Imperiul arab) etc. Imperiile premoderne care le-au succedat s-au lovit la rândul lor de aceste limite. De exemplu, în calea întăririi unităţii Imperiului habsburgic, s-a opus diviziunea religioasă pe care protestantismul a creat-o în lumea germană. În lumina acestor consideraţii, în Europa postromană, deşi a cunoscut o tradiţie imperială – „imperiogenesis", în terminologia ciudată a autorului[1] –, s-a impus un *status-quo* fragmentat, policentric.

[1] Despre acest ciudat hibrid, neatestat în literatura istoriografică, Scheidel, fără a oferi nicio explicaţie etimologică a acestui concept-cheie, se limitează doar să facă următoarea observaţie sumară cu privire la folosirea sa în carte: "I employ the term *imperiogenesis* to describe state formation on a large scale" – *cf. Glossary*, p. 529. De asemenea, nu menţio-

Dacă pe harta continentală, după căderea Imperiului roman, niciun stat succesor nu a mai reuşit să emuleze acest model, nu acelaşi lucru se poate spune despre China, care, începând cu dinastia Qin (sec. III î. Hr.), a reuşit să conserve idealul imperial de-a lungul mai multor dinastii conducătoare (Han, Song, Ming etc). În Chapter 7. *From Convergence to Divergence* (p. 219-258), Walter Scheidel analizează modelul imperial chinez şi condiţiile care au favorizat traiectoria diferită pe care acesta a avut-o în comparaţie cu cel european.

Următoarele două capitole, intitulate sumar, contrastiv, *Nature* (p. 259-306) şi *Culture* (p. 307-336), explică „the first divergence" între cele două spaţii istorice din perspectiva factorilor geografici şi culturali. În ceea ce priveşte influenţa mediului înconjurător, „environment matters", după cum observă autorul în special în cazul Chinei, aflată în proximitatea stepei euro-asiatice, de unde plana ameninţarea invaziilor popoarelor nomade. Vecinătatea cu această zonă ecologică a stimulat, astfel, traiectoria procesului de unificare imperială, de la Nord la Sud (*e.g.,* dinastia Jurchen). Mai mult, Scheidel subliniază legătura organică care s-a ţesut în această „marginal zone" între popoarele nomade, pastorale, şi populaţia chineză, sedentară, agricolă. „Steppe efect", termenul pe care îl propune pentru a descrie această relaţie de simbioză, are în vedere influenţele mutuale care au concurat în dezvoltarea celor două tipuri de civilizaţii în lupta lor pentru resurse. De exemplu, pentru China, ameninţarea venită dinspre stepă i-a permis dezvoltarea armatei prin valorificarea equidelor, crescute din abundenţă în această zonă. Europa occidentală, însă, nu a avut o conexiune directă cu popoarele stepei, aceasta fiind experimentată doar de partea răsăriteană începând cu invazia mongolă, şi a dispus de un relief fragmentat, care a delimitat-o. În ceea ce priveşte elementele culturale, mozaicul lingvistic, diferenţele religioase opunând catolici şi ortodocşi, ulterior catolici şi protestanţi, au accentuat diviziunile politice existente. Nu aceeaşi situaţie se întâlneşte în cazul diferitelor dinastii chineze, care, în ciuda tuturor provocărilor şi perioadelor de fragmentare politică, au reuşit să reprime posibilele mişcări culturale, religioase, lingvistice centrifuge sub domnia de fier a unei „koinè", a tradiţiei legaliste, împletite cu preceptele armoniei sociale confucianiste care susţineau legitimitatea culturii imperiale prin intermediul unui un aparat birocratic opresiv.

Ultima parte a lucrării este dedicată tranziţiei către divergenţele premoderne şi moderne în evoluaţia cele două spaţii istorice, care au condus,

---

neazǎ nici faptul cǎ este „împrumutat" din literatura de specialitate relativǎ la studiul comparativ, global, al tiparelor formǎrii imperiilor. Îl regǎsim, de exemplu, la Peter Turchin, într-un studiu de-al sǎu referitor la geneza mega-imperiilor din Asia de Est („imperiogenesis in East Asia"; „imperiogenesis hotspot") – Peter Turchin, *A Theory for the Formation of Large Empire*, în *Journal of Global Histories*, 4, 2009, 191-217.

pe de o parte, la Revoluţia Industrială în Europa, şi, pe de altă parte, la prezervarea ordinii imperiale conservatoare în China. Un prim palier al acestei analize, urmărit în Chapter 11. *Institutions* (p. 337-419), are în vedere arhitectura instituţională (organizare politică, administrativ-fiscală, efort de război) din zorii modernităţii, care a permis dezvoltarea, în special în ţările din zona bazinului Mării Nordului (Ţările de Jos, Belgia, Marea Britanie), a unei noi înţelegeri a mecanismelor de negociere a puterii în cadre reprezentative, iniţiate în special de către o pătură de mijloc activă, angrenată în activităţi de schimb şi comerţ. China, însă, a fost „paralizată" de o „monopolistic policemaking" (p. 342) la vârful factorilor de decizie, pe care şi-o disputau diferitele facţiuni palatine.

În capitolul următor, *New Worlds* (p. 420-471), sunt explorate fundamentele economice (mercantilism, protecţionism economic), politice şi instituţionale (monarhie constituţională, imperialism colonial, competiţie interstate) care au concurat la apariţia Revoluţiei Industriale în Marea Britanie, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în timp ce China a rămas captivă unei economii politice tributare unei „logic of hegemonic empire" (p. 446), iar „policemaking [was] monopolised by the court" (p. 439).

Ultimul capitol, *Understandings* (p. 472-502), urmăreşte contribuţia revoluţiei cunoaşterii (iluminism) şi a ştiinţei („cultures of knowledge") în stimularea inovaţiilor, inclusiv pe plan tehnic. Se remarcă, în cazul Europei, o „market place of ideas", proliferată şi democratizată de instituţii autonome, care sunt emulate inclusiv la nivel regional sau local (*e.g.*, Franţa şi numeroasele sale academii în sec. XVIII).

În fine, în *Epilogue: What Have the Romans Ever Done to Us*? (p. 503-528), Walter Scheidel evaluează moştenirea Imperiului roman în făurirea Europei moderne. Concluziile la care a ajuns sunt mai degrabă negative, considerând că harta politică a continentului nu ar fi evoluat în mod dramatic diferit fără existenţa sa. Mai mult, afirmă că cea mai importantă moştenire a Imperiului o reprezintă adoptarea creştinismului, devenit religie de stat în sec. IV, afirmaţie care este mai mult decât discutabilă. Astfel, o lucrare intitulată polemic, ambiţioasă în scopurile pe care şi le-a propus, se încheie cu o concluzie banală, conservatoare, deja cunoscută, invocată şi, deseori, exagerată. Cu toate acestea, pentru un istoric al Antichităţii, cartea este utilă în ceea ce priveşte explicarea tiparelor dominaţiei romane, expansionismul republican în special, dar şi căderea sa, oferind un tur istoriografic *up-to date* al celor mai importante interpretări avansate. Analizele pe care le propune sunt coerente, lucide, construite pe date minuţionase, excelent valorificate vizual prin tabele şi grafice prezente în fiecare capitol iar, pe alocuri, pe fiecare pagină. Deşi este o carte cu peste 500 de pagini de

text, fără note, se parcurge foarte uşor, stilul fiind clar, limpede, uneori cu accente colocviale, ca în majoritatea best-sell-urilor recente[2].

Escape from Rome... este, fără îndoială, o carte provocatoare, bine argumentată, un exemplu de erudiţie şi interpretare în context comparativ. Walter Scheidel, alături de Ian Morris, este unul dintre puţinii istorici al Antichităţii care poate iniţia astăzi o dezbatere asupra temelor de interes global actuale plecând de la moştenirea civilizaţiei clasice, lucru nu tocmai uşor de realizat într-o perioadă în care studiile clasice sunt marginalizate, chiar puse la îndoială, iar clasiciştii nu mai sunt de mult repere de urmat în spaţiul public sau în dezbaterile de interes general.

Drd. George IVAŞCU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi,
george.ivascu28@yahoo.com

MARCELLO MARIN, *Studi agostiniani. Trenta saggi fra retorica ed esegesi*, a cura di Renzo Infante, Edipuglia, Bari, 2019, 556 p. (*Auctores Nostri* 21), ISBN 978-88-7228-883-2

Studiile adunate în prezentul volum au fost publicate pe durata a patru decenii (mai exact, în intervalul 1980-2015) şi sunt grupate în trei secţiuni. Sub titlul generic *Retorica ed esegesi* (p. 11-130), prima dintre ele cuprinde studii dedicate unor probleme de retorică şi exegeză prezente în opera lui Augustin. După un articol cu rol introductiv, intitulat chiar *Retorica ed esegesi in Agostino. Note introduttive* (p. 11-24), autorul discută pe rând câteva dintre procedeele retorice întrebuinţate de episcopul de Hippona, insistând asupra unor elemente precum antifraza, *irrisio*, alegoria ş.a. (Irrisio. *Note di lettura agostiniana*, p. 33-42; *La definizione agostiniana di antifrasi e la sua fortuna*, p. 43-55; Allegoria *in Agostino*, p. 57-81 etc.). Autorul acordă o atenţie aparte lui Augustin „predicatorul" (*e.g. Voce e Parola, Parola e Verbo. Note su Agostino predicatore*, p. 113-121), a cărui operă dezvăluie, nu o dată, temeinice cunoştinţe şi abilităţi oratorice, deprinse în şcolile de retorică ale timpului. Mai multe pasaje din scrierea autobiografică intitulată *Confessiones* ni-l înfăţişează pe tânărul Augustin preocupat de arta discursului, în care dorea, ca şi alţi tineri intelectuali din epocă, să exceleze. Vasta cultură oratorică, literară şi filosofică acumulată de Augustin constituie, fără-ndoială, o marcă distinctivă a personalităţii sale, iar studiile semnate de Marcello Marin surprind cu multă acuitate acest aspect.

A doua secţiune a volumului discută, pe mai mult de două sute de pagini, *Di alcuni scritti agostiniani* (p. 131-362), autorul oprindu-se, între

[2] Vezi Noah Yuval Harari, *Sapiens. A Brief History of Humankind,* Oxford, 2014.

altele, asupra unor scrieri precum *De civitate Dei*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, *Confessiones* ș.a. Studiile reunite aici gravitează în jurul unor motive precum cel al convertirii la filosofie, văzută ca un demers a cărui miză este să producă o *mutatio morum* (motiv ilustrat, între altele, în *Conf.* VI, 7) sau motivul prieteniei (*amicitia*), reliefând totodată diferite aspecte referitoare la polemica pe care Augustin o desfășoară cu unii dintre contemporanii săi. De un interes aparte sunt studiile intitulate *Ironia irrisione sarcasmo: forme della polemica nell'omiletica agostiniana* (p. 301-322) și *Forme della polemica agostiniana: contro Cresconio, grammatico donatista* (p. 323-360), care surprind latura de polemist a episcopului de Hippona. De notat faptul că ironia și sarcasmul, utilizate ca tehnici retorice în discursul de factură polemică, nu au constituit decât arareori obiect de studiu pentru cercetătorii din domeniul literaturii patristice. Studiile incluse în volumul de față aduc astfel o contribuție importantă la înțelegerea modului în care satira și sarcasmul s-au manifestat în mediile intelectuale ale lumii creștine.

Ultima parte a volumului, *Fortuna dei classici, fortuna di Agostino* (p. 363-549), reunește, pe de o parte, o serie de studii dedicate fenomenului receptării autorilor clasici în opera lui Augustin și, pe de altă parte, discuții privitoare la destinul pe care l-au avut unele dintre scrierile augustiniene, din Evul mediu până în modernitate. Deosebit de interesantă este analiza pe care profesorul Marin o propune pe marginea unor termeni precum *philosophia* și *sapientia*, recurenți în scrierile episcopului de Hippona (*Note su* philosophia *e* sapientia *in Agostino*, p. 363-376), oferind cititorului o incursiune în istoricul semnificațiilor pe care cei doi termeni le-au dobândit în scrierile autorilor clasici și în opera lui Augustin. Între altele, autorul propune o analiză pe marginea unui pasaj din dialogul lui Cicero intitulat *Hortensius* (fr. 41 Grilli), citat de Augustin în *Confesiuni*, III, 4, 8. În pasajul respectiv, activitatea filosofică este incriminată în măsura în care aceasta poate constitui un mijloc de a-i înșela pe ceilalți (*sunt qui seducant per philosophiam*), nefiind puțini cei care caută să-și ascundă viciile sub măreţul, încântătorul şi cinstitul nume de filosof (*magno et blando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos*). Cum bine se știe, prima întâlnire a lui Augustin cu dialogul *Hortensius* a avut loc pe când acesta abia împlinise nouăsprezece ani (vezi *De beata vita*, 1, 4), dar dialogul respectiv avea să rămână una dintre lecturile favorite ale viitorului episcop, care citează din scrierea respectivă atât în operele sale de maturitate, cât și în cele de la senectute. Așa cum notează Marcello Marin, lecturile repetate ale pasajului din *Hortensius* (fr. 41 Grilli) trebuie să-i fi sugerat episcopului de Hippona o corespondență de idei cu pasajul paulin din Col. 2, 8 – *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem seductionem secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi et non secundum Christum*. Potrivit exegezei augustiniene, pasajul în cauză ar condamna nu filosofia în

sine, ci doar acea filosofie care nu urmăreşte convertirea şi edificarea morală a celui care o practică. Augustin oferă astfel o lectură în cheie scripturistică a pasajului din Cicero, atât dialogul *Hortensius*, cât şi *Epistola către Coloseni* vorbind, potrivit interpretării sale, despre unul şi acelaşi sens al filosofiei, înţeleasă ca instrument sau cale (*via*) de a trăi potrivit lui Hristos (*secundum Christum vivere*).

În afară de Cicero, printre sursele clasice frecventate de Augustin se numără şi autori precum Horatius, Sallustius, Terentius şi Vergilius, ale căror ecouri în scrierile augustiniene (şi nu numai) sunt reliefate cu multă acuitate de profesorul Marin. Studii precum cele intitulate *La presenza di Orazio nei Padri latini: Ambrogio, Girolamo, Agostino. Note introduttive* (p. 377-389), *L'utilizzazione di Sallustio nel* De civitate Dei (p. 413-426), *Agostino e Terenzio, o del problema delle traduzioni* (p. 445-460) sau *Agostino lettore di Virgilio: memoria, riuso e contestazione* (p. 461-495) oferă, fiecare în parte, analize minuţioase ale modului în care diferite surse ale literaturii clasice au fost receptate şi reinterpretate în opera lui Augustin.

Studiul intitulat *Uno sguardo sui commenti al* De civitate Dei *agostiniano* (p. 497-512) oferă o trecere în revistă a celor mai importante momente din istoria receptării tratatului *De civitate Dei*, din Evul Mediu timpuriu (începând cu Prosper din Aquitania) şi până în perioada umanistă. Aceeaşi problematică a receptării operei augustiniene este discutată şi în studiul *Eugène Ionesco lettore delle* Confessioni *di Agostino* (p. 513-526), în care autorul relevă prezenţa în cuprinsul volumului *La quête intermittente* (1988) a mai multor teme şi motive împrumutate din *Confesiuni*. Volumul se încheie cu studiul intitulat *La morte dell'amico in antichi e moderni racconti* (p. 527-549), care propune, între altele, o analiză detaliată a pasajului din *Confesiuni*, IV, 4, 9 - 9, 14, în care Augustin evocă moartea prematură a unui bun prieten din perioada în care preda retorica la Thagaste (c. 347), prieten căruia nu-i menţionează însă numele. Durerea şi neliniştea sufletească („devenisem eu însumi pentru mine o mare problemă" – *Conf.* IV, 4, 9), punerea la îndoială a sensului vieţii şi căutarea unui remediu pentru această suferinţă lăuntrică vor constitui tot atâţia *topoi* literari şi filosofici reluaţi de un mare număr de autori din posteritatea lui Augustin.

Varietatea temelor abordate şi rigoarea ştiinţifică ce caracterizează cele treizeci de studii semnate de Marcello Marin asigură volumului de faţă un loc aparte între sursele bibliografice indispensabile pentru cunoaşterea şi înţelegerea operei lui Augustin, sub multiplele ei aspecte – retoric, filosofic sau teologic.

Constantin-Ionuţ MIHAI,
Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul Ştiinţe Socio-Umane,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
email: ionut_constantin_mihai@yahoo.com

A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204, edited by YANNIS STOURAITIS, Brill, Leiden-Boston, 2018, 490 p., ISBN 978-90-04-36373-1

Editura Brill şi-a câştigat un binemeritat renume în panoplia caselor editoriale de prestigiu. Printre iniţiativele deosebite ale ei se numără şi seria dedicată istoriei bizantine, teologiei răsăritene, relaţiilor diplomatice dintre Bizanţ şi vecinii săi, ştiinţei, artei, comerţului, medicinei bizantinilor, minorităţile cuprinse între graniţele imperiului, oraşelor şi aşezărilor bizantine, precum şi domeniului militar. Aceste subiecte sunt abordate în lucrări publicate recent, precum: *A Companion to Byzantine Science*, ed. Stavros Lazaris, 2019*; Byzantium in the Time of Troubles. The* Continuation *of the* Chronicle *of John Skylitzes (1037-1079)*, ed. Eric McGeer, John Nesbitt, 2019; *Armenia between Byzantium and Orient*, ed. Bernard Outtier, Cornelia Horn, Basil Lourie, Alexei Ostrovsky, 2019; *Byzantium in Dialog with the Mediterranean,* ed. Danielle Slootjes, Mariette Verhoeven, 2019; *A Companion to Julian the Apostate*, ed. Hans-Ulrich Wiemer, Stefan Rebenich*,* 2020. De asemenea, subiectele menţionate în rândurile de mai sus sunt regăsite şi în capitolele unor volume precum: *Religion and the Arts*, ed. James Najarian, J. Jeffrey Franklin*,* 2019; *Medieval Encounters*, ed. Ryan Szpiech, 2019; *Church History and Religious Culture*, ed. Jan Win Buisman, 2019; *Early Science and Medicine*, ed. Cristoph Luthy, 2018; *From Pax Mongolica to Pax Ottomanica*, ed. Liviu Pilat, Ovidiu Cristea, 2020; *Public Baths and Bathing Habits in the Late Antiquity* a lui Sadi Marechal (2020)[1].

A Companion to the Byzantine Culture of War, volumul asupra căruia ne vom opri în rândurile de mai jos, tratează ideologia războiului în perioada târzie a Antichităţii şi în cea medievală până la cucerirea Constantinopolului în timpul celei de-a patra cruciade (1204). Ea este structurată în două părţi: în prima se analizează mentalitatea bizantină asupra războiului, pe când în cea de-a doua parte se are în vedere războiul ca practică social-politică. Cele două părţi sunt echilibrate, fiecare având câte şase capitole.

Volumul este editat de Yannis Stouraitis. Acesta a urmat studiile de licenţă şi master în istorie la Universitatea Ioannina (Grecia) între 1996 şi 2002, continuându-şi specializarea în studii bizantine cu Johannes Koder la Universitatea din Viena, unde şi-a susţinut şi doctoratul în 2007 pe tema atitudinilor bizantine faţă de război şi pace. Între 2008 şi 2017, a fost cercetător postdoctoral şi lector adjunct în istorie bizantină la Departamentul de Studii Bizantine şi Greceşti Moderne din Viena, apoi a lucrat ca cercetător

[1] https://brill.com/browse?pageSize=10&sort=datedescending, accesat la 14.01.2020, 28.01.2020.

la Academia austriacă de ştiinţe, iar în decembrie 2017 s-a mutat la Edinburgh, unde ocupă poziţia actuală de lector de istorie bizantină[2]. În volumul de faţă a redactat *Introduction: Military Power in the Christian Roman Empire* (p. 1-19) şi studiile *State War Ethic and Popular Views on Warfare* (p. 59-91) şi *Civil War in the Christian Empire* (p. 92-123). Celelalte contribuţii sunt semnate de: Paul Stephenson (*The Imperial Theology of Victory*) (p. 23-58), Michael Grünbart (*The Enemies of the Empire: Portrayed Images*) (p. 124-159), Stamatina McGrath (*Warfare as Literary Narrative*) (p. 160-195), Tilemachos Lounghis (*Alternative Means of Conflict Resolution*) (p. 196-226), Savvas Kyriakidis (*Army Structure: Roman Continuity and Byzantine Change*) (p. 229-258), Denis Sullivan (*Byzantine Fronts and Strategies 300-1204*) (p. 259-307), Salvatore Cosentino (*Naval Warfare: Military, Institutional and Economic Aspects*) (p. 308-355), Christos G. Makrypoulias (*Siege Warfare: The Art of Re-capture*) (p. 356-393), Philip Rance (*The Army in Peace Time: The Social Status and Function of Soldiers*) (p. 394-439), Georgios Theotokis (*Military Technology: Production and Use of Weapons*) (p. 440-472).

Această colecţie de studii este un îndrumar pentru cei interesaţi de ştiinţa militară bizantină. În *Introduction: Military Power in the Christian Roman Empire* (p. 1-19), editor subliniază legătura dintre puterea militară şi puterea imperială în Bizanţ. Subiectul e generos, dar maniera alambicată de redactare (vezi, de exemplu, p. 9: „The comparison attempted here between the Arab-Muslim and the Seljuk invasions on a macro-structural level – even though it hardly does justice to the complexity of these diverse and multifaceted historical phenomena – is intended to spotlight the dialectic relationship between military power, intrasystemic contradictions and external pressures in a medieval social order circumscribed by the political discourse of empire”) face dificilă înţelegerea corectă a ideilor.

Studiile din prima parte se concentrează pe probleme de mentalitate, cum ar fi justificarea şi ideologia războiului. Astfel, în *The Imperial Theology of Victory* (p. 23-58), Paul Stephenson se opreşte asupra împăraţilor războinici şi a simbolurilor folosite de aceştia, considerate aducătoare de victorie. Observaţia generală pe care acesta o subliniază este că ideologia bizantină a victoriei nu era una a războiului sfânt, ci era mai degrabă folosită pentru a descrie victoria asupra altor creştini (p. 54-55).

Yannis Stouraitis, în *State War Ethic and Popular Views on Warfare* (p. 59-91), se concentrează asupra legitimării războiului în lumea bizantină. La fel ca Stephenson, el susţine faptul că nu exista concepţia războiul sfânt. De exemplu, Heraclius a purtat un război de apărare şi restaurare a hotare-

[2] https://www.ed.ac.uk/history-classics-archaeology/about-us/staff-profiles/profile_academic.php?search=7&uun=istourai, accesat la 14.01.2020.

lor imperiale, nu pentru eradicarea unui inamic păgân (*infidel*). Acest eseu repetă în mare parte, dar cu alte cuvinte, ideile lui Stephenson.

Tot Stouraitis semnează *Civil War in the Christian Empire* (p. 92-123), în care arată că războaiele civile din Bizanţ nu au fost cauzate de motive religioase sau etnice, ci din ambiţia personală de acaparare a puterii, datorită unor animozităţi personale şi din dorinţa de faimă si glorie.

Michael Grünbart, în *The Enemies of the Empire: Portrayed Images* (p. 124-159), prezintă un amalgam de descrieri ale duşmanilor Imperiului Bizantin. Argumentul principal al acestui capitol lipseşte, războiul şi ideologia imperială sau militară sunt abordate tangenţial. Deşi titlul eseului conţine expresia *Portrayed Images*, eseul conţine efectiv doar trei imagini, altele fiind doar descrise.

Stamatina McGrath, în *Warfare as Literary Narrative* (p. 160-195), susţine că descrierile luptelor din diverse surse literare funcţionau ca o legătură între cultura războinică şi societatea creştină. Cea mai mare parte a textului se concentrează pe o întâmplare din viaţa lui Vasile cel Tânăr (329/330-379), arătând cum o naraţiune s-ar putea conecta la o populaţie ai cărei indivizi împărtăşesc aceleaşi idealuri şi credinţe şi care pot fi mişcaţi prin cultura literară, orală şi vizuală. Prin această naraţiune, se dovedeşte cum poveştile despre bravii soldaţi bizantini, factorii meteorologici fantastici, semnele divine apărute în timpul luptelor pot mobiliza masele superstiţioase şi uşor de înduplecat.

Alternative Means of Conflict Resolution (p. 196-227), al lui Tilemachos Lounghis, este o compilaţie de istorisiri şi observaţii ale împăraţilor care doreau pace sau au căutat alianţe în detrimentul războiului. Autorul ajunge la concluzia că bizantinii au încercat rareori să evite conflictul, ducând un război permanent.

Warfare as Socio-Political Praxis, partea a doua a cărţii, conţine şase secţiuni referitoare la practica reală a războiului, precum organizarea şi structura armatei, strategia militară, tehnica de luptă şi viaţa soldatului bizantin.

Astfel, *Army Structure: Roman Continuity and Byzantine Change* (p. 229-258) al lui Savvas Kyriakidis construieşte o imagine generală asupra organizării armatei imperiale din secolul al IV-lea până în 1204. Autorul nu aduce nimic nou, dacă e să-l judecăm din perspectiva realizărilor anterioare ale lui John Haldon şi Warren Treadgold.

Byzantine Fronts and Strategies, 300-1204 (p. 259-307) elaborat de Denis Sullivan ne duce cu gândul la o contribuţie deosebită, dar lectura ei dezamăgeşte. Autorul analizează strategia militară folosită de bizantini pe fronturi specifice, precum cel persan, cel balcanic, cel arab şi cel din Asia Mică după venirea turcilor. Nu sunt aduse noi informaţii. Acest studiu s-ar preta mai degrabă unei introduceri pentru o lucrare sau pentru o culegere de studii ce tratează subiectul strategiei militare a Imperiului Bizantin.

În *Naval Warfare: Military, Institutional and Economic Aspects* (p. 308-355), Salvatore Cosentino susţine că serviciul în marina militară bizantină avea un prestigiu mai redus decât cel în forţele terestre. Marina militară era văzută ca un mediu foarte periculos, lipsit de orice scrupule. Remarcabil este că autorul reuşeşte să arate faptul că, până la dezvoltarea republicilor comerciale italiene, nici un alt stat nu deţinea o instituţie dedicată marinei militare (asemănătoare Comandamentului Marinei Militare sau Sediului Amiralităţii din prezent).

Christos Makrypoulias, în *Siege Warfare: The Art of Re-capture* (p. 356-393), arată că, la asediul oraşelor şi fortificaţiilor, bizantinii nu se rezumau la o singură tehnică, ci foloseau mai multe în acelaşi timp. De asemenea, autorul afirmă că, în ideologia bizantină, asediul nu era o mişcare ofensivă, ci una defensivă, deoarece recapturarea aşezărilor făcea parte din restaurarea teritoriilor imperiale, practică considerată una defensivă.

Philip Rance, în *The Army in Peace Time: The Social Status and Function of Soldiers* (p. 395-439), acoperă un subiect vast, cu un grad de dificultate ridicat, deoarece relatările despre interacţiunea militarilor cu civilii sunt doar din perspectiva civililor. Brutalitatea soldaţilor a creat numeroase situaţii neplăcute civililor. De asemenea, docilitatea lor era îndoielnică, iar dispreţul faţă de civili foarte răspândit.

Military Technology: Production and Use of Weapons (p. 440-472), secţiunea finală a volumului, semnată de Georgios Theotokis, descrie armele şi armurile folosite de soldaţii bizantini, de la săbii, spade şi lăncii până la scuturi, apărători, platoşe şi coifuri. Acest eseu este unul tehnic; ar fi fost foarte bine venite imagini ale armamentului bizantin descoperit de arheologi sau reprezentate în gravuri, picturi, mozaicuri.

A Companion to the Bizantyne culture of War nu are concluzii. Detaliile tehnice sunt bine realizate. Fiecare capitol are note de subsol şi o bibliografie. Volumul mai cuprinde o bibliografie generală (p. 473) şi un index (p. 482). Din punct de vedere al conţinutului, însă, nu întotdeauna obiectivele propuse se ridică la nivelul aşteptărilor. Cu tote acestea, el oferă o imagine satisfăcătoare asupra culturii bizantine a războiului.

Drd. Petru-Emil APOSTOL,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi,
apostol.pe13@yahoo.com

ILKKA SYVANNE, *The Reign of Emperor Gallienus. The Apogee of Roman Cavalary*, Pen & Sword Military, South Yorkshire, 2019, 212 p., ISBN 978-5-2674-5210-7

Între numeroasele domnii din timpul crizei Imperiului Roman de la mijlocul veacului al III-lea, un loc aparte îl are cea a împăratului Gallienus (253/259-268). Multiplele uzurpări, intensificarea incursiunilor barbare, războiul împotriva Persiei şi pierderea a mai mult de jumătate din teritoriul Imperiului au marcat domnia acestuia. În ciuda acestor aspecte negative, principatul lui Gallienus este cel mai lung din intervalul anilor 235-284.

Printre ultimele apariţii editoriale dedicate acestui suveran se numără şi volumul asupra căruia ne vom opri mai jos. Această contribuţie este binevenită, întrucât perioada pe care o are în vedere şi subiectul pe care îl tratează incită cititorii la lectură. Cartea este structurată în nouă capitole, care sunt precedate de mulţumiri (*Acknowledgements*, p. VI), lista ilustraţiilor (*List of Plates*, p. VII-VIII), lista hărţilor (*List of Maps*, p. IX), introducere (*Introduction*, p. X), lista abrevierilor (*Abbreviations*, p. XI), de hărţi şi ilustraţii (*Maps*, p. XII), şi sunt urmate de un apendice (*Appendix: Old and New Cavalary Units in Gallienu's Cavalry Corps*, p. 173-178), lista izvoarelor şi a bibliografiei consultate (*Sources*, p. 178-181), trimiteri (*Notes*, p. 182-198) şi indice (*Index*, p. 199-212).

În primul capitol, intitulat *The Sources and Analysis* (p. 1-6), autorul enumeră principalele izvoare care conţin informaţii referitoare la domniile lui Valerianus (253-259) şi Gallienus (253-268). Opinia acestuia este că cele mai veridice informaţii sunt întâlnite în fragmentele păstrate din opera lui Dexippos şi în cele ale continuatorului operei lui Dio Cassius, Petrus Patricius. El a apelat, însă, şi la operele lui Zosimus, Zonaras şi Giorgios Syncellus, la breviarul lui Aurelius Victor şi la controversata colecţie de biografii imperiale numită *Scriptores Historiae Augustae*. Faţă de izvoarele menţionate, istoricul finlandez adoptă o atitudine care pentru alţi colegi de breaslă ar putea fi ambiguă: „Despite the fact that I also recognize the dangers in using this sources. I am preapared to accept its information when there are no strong and compelling reasons not to accept it" (p. 2). Mai mult, despre erudiţii circumspecţi faţă de unele informaţii din *Historia Augusta*, el afirmă: „It is now quite clear that it is only the ultraconservative diehards who do not accept the *HA* as a valid source, but fortunately their view is no longer accepted by the newer generation of researchers. Their approach is already well past its best before date, outdated and about to be thrown into the dustbin of history. In short, I am glad to say that these old ultraconservative dinosaurs are now close to their final date of extinction. Consequently, I accept here as accurate the claim made by the *Historia Augusta* that it was written by six different authors during the reigns of Diocletian and Constantinus" (p. 4).

Pentru a reproduce în tocmai desfăşurarea unor lupte, autorul apelează la aşa-zisa probabilitate militară („military probability"), care, la rândul ei, este privită cu neîncredere de unii istorici. Ea constă în confruntarea mai multor aspecte ce ţin de logistică cu doctrina militară a secolului în cauză. Pentru că nu este cunoscut niciun tratat militar redactat în secolul al III-lea, Ilkka Syvanne se raportează la cel din secolul al VI-lea numit *Strategikon* (p. 6).

Cel de al doilea capitol (*Roman military in the Third Century*, p. 7-24.) prezintă evoluţia relaţiei dintre împărat şi legiuni. Începând cu dinastia Severilor, loialitatea legiunilor faţă de principi a devenit din ce în ce mai costisitoare. Acest sistem bazat pe donaţii şi-a cunoscut limitele în timpul crizei, când numeroşi împăraţi au ajuns la putere prin mituirea armatei. Tot în această secţiune a lucrării sunt prezentate principalele caracteristici ale armatei romane din secolul al III-lea.

În capitolul următor, *The Family of Gallienus* (p. 25-28.), se discută originea lui Gallienus. În privinţa acestui aspect istoricii au căzut de acord că Publius Licinius Egnatius Gallienus s-a născut în anul 218 într-o veche familie senatorială. Tatăl lui, Publius Licinius Valerianus, avea strămoşi pe *Licinii*, iar mama sa, Egnatia Mariniana, pe *Egnatii*. Informaţii referitoare la parcursul intelectual al viitorului împărat lipsesc, însă autorul este de părere că educaţia lui a avut la bază limba latină şi greacă, care era specific familiilor înstărite din secolul al III-lea.

Cel de al patrulea capitol (*The Riders of the Apocalypse: The Disastrous Years of 249-253 and the Rise of the Valerian*, p. 29-43) are în vedere perioada premergătoarea urcării pe tron a lui Valerianus şi Gallienus. Ea este marcată de principatul lui Decius (249-251), în timpul căruia goţii conduşi de regele Cniva au invadat teritoriile balcanice ale Imperiului. Campania împotriva lor s-a finalizat printr-o înfrângere dezastruoasă a romanilor la *Abrytus* (251), în urma căreia Decius a căzut pe câmpul de luptă. Sub semnul acestei, catastrofe Gallus (251-253) a fost nevoit să încheie o pace dezavantajoasă cu germanicii. Opinia autorului este că din funcţia de comandant al legiunilor din *Raetia*, Valerianus aştepta momentul potrivit pentru a prelua puterea. Din acest motiv, el nu a intervenit în conflictul dintre Gallus şi uzurpatorul Aemillianus (p. 40).

Capitolul al V-lea, *The Joint Reign of the Father Valerian and Son Gallienus in 253-259* (p. 43-94), aduce în prim-plan domnia comună a celor doi împăraţi. Valerianus a fost recunoscut de Senat ca Augustus în septembrie-octombrie 253. Titlul oficial purtat de acesta a fost *Imperator Caesar Publius Valerianus Pius Felix Invictus Augustus*. La 22 octombrie 253, la făcut şi pe fiul său Gallienus, Augustus. Titlul oficial al acestuia a fost *Imperator Caesar Publius Licinius Egnatius Gallienus Pius Felix Augustus*. Autorul omite să menţioneze titlurile oficiale ale celor doi şi data la care Valerianus a ajuns împărat.

Pentru a întări sistemul defensiv al Imperiului, aceştia şi-au împărţit responsabilităţile militare. Astfel, lui Gallienus i-a fost încredinţat *limes*-ul renan, Valerianus al II-lea[1] a fost însărcinat cu apărarea graniţei dunărene sub tutela lui Ingennus, în timp ce Valerianus urma să apere partea răsăriteană a statului (p. 66). Pentru a putea răspunde cât mai prompt incursiunilor barbare, a fost creat un corp de cavalerie pus sub comanda lui Gallienus (p. 51-57). Din considerente economice, spre sfârşitul anului 257 au fost reluate persecuţiile împotriva creştinilor (p. 44-45). De asemenea, pe parcursul domniei comune, au uzurpat Ingenuus şi Regalianus – *Illyrici dux*. Primul dintre ei a fost numit împărat de legiunile din Balcani după asasinarea lui Valerianus *iunior* în anul 258. Revolta a luat sfârşit după înfrângerea lui Ingenuus în lupta de la Mursa din acelaşi an. A doua uzurpare s-a produs în anul 259 sau 260, la scurt timp, Regalianus fiind ucis de proprii soldaţi.

Pe plan extern, cei doi împăraţi s-au confruntat cu invazii ale barbarilor şi campanii conduse de regele persan. Cele mai semnificative acţiuni militare ale perioadei sunt următoarele: prima campanie a lui Valerianus împotriva perşilor şi a goţilor din 254-255; respingerea popoarelor germanice în 255-256; confruntările cu berberii din Africa de nord între 253-260; a doua expediţie a lui Valerianus împotriva sasanizilor din 256-260.

Sfârşitul confruntărilor romano-persane a fost dezastruos pentru romani, întrucât suveranul a fost capturat de perşi. Acest eveniment a lăsat urme adânci în mentalul colectiv al romanilor, Valerianus fiind primul împărat roman care a căzut prizonier (p. 85-93). În privinţa circumstanţelor şi a anului în care s-a produs acest fapt, opiniile sunt divergente. Ilkka Syvanne consideră că Valerianus a fost capturat în anul 259, în timp ce majoritatea studiilor actuale propun anul 260[2]. Într-un astfel de context, trupele romane, care erau dezorganizate, au fost regrupate în patru unităţi militare conduse de Callistus, Macrianus, Odaenathus şi de un comandant necunoscut menţionat doar de sursele armeneşti (p. 89). Dintre aceştia, doar Odaenathus a rămas fidel romanilor. În cele din urmă, ofensiva persană a fost stopată.

Perioada de început a principatului lui Gallienus este descrisă în capitolul al VI-lea intitulat *The Sole Reign of Gallienus: The Years of Multiple Crises 259-264* (p. 94-120). Anul 260 debutează cu incursiunile alamanilor şi ale iuthungilor în Gallia şi Italia. Confruntarea finală a avut loc în apropierea oraşului Mediolanum, Gallienus ieşind învingător. În cursul aceluiaşi an, Postumus a uzurpat tronul în Gallia, fiind nemulţumit de tratamentul la

[1] Despre acesta, autorul nu oferă nicio informaţie, numindu-l – simplu – Valerianus jr. Acesta era cel mai în vârstă fiu al lui Gallienus şi al Corneliei Salonina.

[2] Vezi Nelu Zugravu, *Note şi comentarii*, în Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus. Epitomă despre împăraţi, editio bilinguis*, traducere de Mihaela Paraschiv, ediţie îngrijită, abreviere, note şi comentarii, indice de Nelu Zugravu, p. 442, nota 501, cu bibliografie.

care era supus de Saloninus, însărcinat cu apărarea *limes*-ului renan[3]. Această uzurpare va duce la crearea Imperiului Gallic, împotriva căruia Gallienus a întreprins constant expediţii, fără a reuşi să redobândească teritoriile acestui stat secesionist (p. 103). Contextul nefavorabil a permis producerea unor noi uzurpări: cea a lui Macrianus şi Ballista în partea orientală a Imperiului, respectiv, a lui Aemilianus şi Memor în Egipt.

Sub presiunea evenimentelor, Gallienus a încercat să aplice reforme profunde statului roman. Astfel, au încetat persecuţiile împotriva creştinilor, a fost intensificată propaganda care vehicula întoarcerea la vârsta de aur şi – cea mai importantă dintre măsuri – a emis un edict care interzicea senatorilor cariera militară (p. 98-101).

A doua parte a domniei lui Gallienus este subiectul capitolului cu numărul şapte – *Gallienus; The Final Years 265-268: Success and Disaster* (p. 121-156). În plan cultural, Gallienus a sprijinit dezvoltarea curentelor spirituale ale vremii. Această decizie a avut un scop politic, întrucât era creată o legătură cu epoca lui Augustus şi cea a Antoninilor (p. 122). Între anii 266-268, herulii şi goţii au lansat o ofensivă de proporţii împotriva Imperiului (p. 129-150). Victoria legiunilor romane împotriva germanicilor nu a putut fi valorificată, deoarece Aureolus, comandatul trupelor din Raetia, s-a aliat cu Postumus (p. 150). Întorcându-se din Balcani, Gallienus a reuşit să-l blocheze pe Aureolus în oraşul Mediolanum, dar, în timpul asediului care se prelungea, a fost ucis în urma unui complot pus la cale de generalii săi, printre care se aflau şi viitori împăraţi Claudius şi Aurelianus.

Cea de-a opta secţiune a lucrării, *The 'Effeminate' Man who Performed Manly Feats* (p. 157-160), prezintă succint posteritatea lui Gallienus. În această privinţă, Ilkka Syvanne îl consideră pe Gallienus capabil din punct de vedere militar, dar incompetent în plan politic.

Ultimul capitol se intitulează *Postscript: the Regin of Claudius II 'Gothicus' (AD 268-270). The Ancestor of the House of Constantine the Great* (p. 161-172). În puţinele lui pagini, este descrisă domnia de doi ani a lui Claudius al II-lea, care, în majoritatea surselor, se bucură de un consens pozitiv.

În linii mari, această contribuţie oferă o imagine de ansamblu satisfăcătoare a perioadei pe care o tratează, însă sunt de făcut câteva obiecţii de natură ştiinţifică. În primul rând, ipoteza conform căreia uzurparea lui Decius s-a produs pe fondul aderării lui Filip Arabul la religia creştină (p. 29) încă provoacă dezbateri în rândul istoricilor, având toate şansele de a nu reflecta realitatea. În al doilea rând, informaţia conform căreia Claudius al II-

[3] Publius Cornelius Licinius Saloninus Valerianus era cel de al doilea fiu a lui Gallienus şi al Corneliei Salonina.

lea ar fi strămoşul lui Constantinus rămâne un subiect controversat[4]. În sfârşit, este de mirare faptul că autorul nu apelează la fragmentul descoperit recent din opera lui Dexippos[5]. În ciuda acestor deficienţe cauzate de modul în care autorul a ales să interpreteze sursele, volumul semnalat tratează cu atenţie subiectul în cauză.

Drd. Cozmin-Valerian BROŞTEANU,
Centrul de Studii Clasice şi Crestine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
brosteanucozmin94@gmail.com

IULIAN MOGA, ALEXEY BELOUSOV, ŞTEFAN TEOFIL GROSU, *Zeul cel Preaînalt şi frica de divinitate. Documente epigrafice din Europa şi din Anatolia*, Cuvânt înainte de IULIAN MOGA, Introducere de ALEXEY BELOUSOV, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2012, 314 p. (*Antiqua et Mediaevalia. Judaica et Orientalia*), ISBN 978-973-703-830-2

Această interesantă apariţie editorială este atât o dovadă a deschiderii istoriografiei Antichităţii din România către subiecte mai puţin familiare până acum două-trei decenii şi către colaborări fructuoase cu centre academice şi ştiinţifice străine, cât şi a interesului şi entuziasmului unuia dintre autori, Iulian Moga, faţă de divinităţile orientale, în special anatoliene. E, în linii generale, un *corpus* epigrafic binevenit, necesar şi util, deşi, dintre cei trei semnatari ai lui, doar unul singur este cunoscut ca epigrafist – Alexey Belousov; din nefericire pentru acest volum, el nu e român! Spunem aceasta pentru că cine are răbdarea să-l studieze cu atenţie – ceea ce presupune un enorm consum de timp – nu poate să nu-şi exprime dezamăgirea pentru numeroasele şi nedoritele elemente de natură ştiinţifică discutabile – unele de-a dreptul nepermise – care apar în paginile lui. Ele denotă multă, foarte multă grabă, lipsă de coodonare între autori, neglijenţă şi chiar dezinteres pentru acurateţea ştiinţifică, cunoaşterea limitată a tehnicii şi a principiilor specifice editării izvoarelor epigrafice, cunoştinţe incomplete de cultură antică şi, mai ales, de limbă greacă. Precizările din *Cuvânt înainte* semnat de Iulian Moga (p. 27-34) şi din introducerea redactată de Alexey V. Belousov (iată o primă probă de neglijenţă: pe copertă, pe pagina de titlu şi în căsuţa tehnică apare doar Alexey Belousov!) şi tradusă de Alina Piftor (din ce limbă?) (p. 35-46) nu sunt deloc în măsură să facă neobservabile aceste carenţe. Cu regret trebuie să spunem că, oricât s-ar strădui chiar cel mai bine

[4] Nelu Zugravu, *Descendenţa claudiană a lui Constantin cel mare: O „minciună genealogică" reexaminată*, *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, 5, 2013, 287-302.

[5] Christopher Mallan, Caillan Davenport, *Dexippus and the Gothic Invasions: Interpreting the new Vienna fragment (*Codex Vindebonensis Hist. gr. *77, ff. 192^{v}-193^{r}), JRS*, 105, 2015, 203-226.

intenţionat exeget, ele nu pot fi eludate nici măcar tacit, subminând ţinuta ştiinţifică a unei lucrări ce ar fi putut deveni exemplară. Ne îngăduim să semnalăm câteva dintre ele, cu speranţa că vom sprijini, astfel, editarea cu mai multă atenţie a volumelor viitoare.

O primă chestiune de responsabilitate ştiinţifică şi editorială: cine dintre cei trei menţionaţi pe pagina de titlu este autorul *Abrevierilor* (p. 7-25), cine al *Bibliografiei* (p. 203-252), cine al *Indexului geografic* (p. 253-256), cine al *Indexului epigrafic* (p. 257-281) şi cine al *Concordanţelor* (p. 283-314)? În ultimă instanţă, cine este îngrijitorul fiecărei inscripţii inventariate în catalog? Ni se va răspunde, probabil, că „echipa de cercetare" (p. 28), ceea ce e o manieră comodă de a ascunde ignoranţa în materie de editare corectă a unui *corpus* epigrafic şi lipsa de responsabilitate.

O altă problemă, strâns legată de cea menţionată în paragraful anterior: cum nu rezultă nici din *Cuvânt înainte*, nici din *Introducere*, nici din *Corpus*-ul propriu-zis că vreo inscripţie este inedită, toate fiind adunate de prin cataloage şi publicaţii anterioare (deşi autorii indică locul descoperirii, dimensiunile, locul de păstrare, inclusiv cu numărul de inventar etc., de parcă le-ar fi căutat prin depozitele cine-ştie-cărei instituţii!), trebuia măcar să se menţioneze, cum era firesc, cine îşi asumă responsabilitatea traducerilor în limba română. Alexey Belousov fiind – credem – exclus, rămân, ipotetic, fie dl. Iulian Moga, fie dl. Ştefan Teofil Grosu, fie amândoi, dar şi acest lucru e un mister, de vreme ce nu există nicăieri nicio indicaţie în acest sens. Rămâne de văzut cum îşi vor distribui şi recunoaşte deficienţele volumului.

O inconsecvenţă extrem de supărătoare, care denotă o totală lipsă de unitate la nivelul proiectului, o constituie chiar numele divinităţii căreia i s-a dedicat *corpus*-ul; acesta este redat în română în versiuni diferite, uneori pe aceeaşi pagină, rareori fiind corespondenţă între forma de la indicaţia aflată în dreptul numărului inscripţiei şi cea impusă de traducere. Astfel, pe copertă, pe pagina de titlu, în *Cuvânt înainte* (p. 30, 31) şi pe colon-titlul unor pagini apare „Zeul cel Preaînalt", în *Introducere* e *constant* „Zeul Preaînalt" (p. 35, 37, 38, 39, 44, 45), iar în titlul şi colon-titlul secţiunii *A1* din *corpus* e „cel Preaînalt" (p. 46). În catalog, situaţia ocurenţelor este următoarea (fără dublurile întâlnite în cazul unor inscripţii):

- Zeus cel Preaînalt – nr, 1, 17, 18, 19, 21, 22, 26, 29, 33, 35, 39 (aici, corect, ar trebui să fie „Preaînaltul Zeus"), 43, 49, 56, 65, 66, 67, 77, 79, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 112, 126a, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 147, 149, 156, 159, 160, 162, 163, 170, 175, 183, 195, 200, 201, 207, 210, 223, 224, 225, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 281, 287, 288, 299 = **75**;
- Zeus Preaînaltul – nr. 215, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 258 = **13**;

- Zeul cel Preaînalt – nr. 16, 20, 30b, 68, 76, 78, 80, 84, 94, 118, 150a, 151, 161, 185, 191, 191a, 196, 211, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 282, 283, 284, 285, 286, 297 = **30**;
- Zeul Preaînalt – nr. 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 23, 24, 25, 28, 36, 38, 48, 60, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 82, 95, 102, 103, 104, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 129, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 197, 199, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 245, 253, 254, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 278, 280, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 300, 301, 302, 303, 306 = **129**; vezi şi Zeiţei Preaînalte – nr. 110, 111 = **2**;
- cel Preaînalt – nr. 7, 30, 30a, 32, 34, 37, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 83, 107, 108, 109, 128, 152, 153, 169, 171, 181, 184, 246 = **34**;
- Iupiter cel Preaînalt – nr. 27 = **1**
- Dumnezeu cel Preaînalt – nr. 121, 202, 203 = **3**
- Zeus Hypsistos – nr. 1, 2, 17, 18, 19, 21, 22, 26, 29, 33, 35, 39, 43, 49, 56, 62, 65, 66, 67, 75, 77, 79, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 112, 124, 127, 130, 131, 132, 133, 133a, 134, 135, 136, 137, 138, 146, 147, 149, 156, 159, 160, 162, 164, 172, 175, 183, 195, 200, 204, 215, 216, 223, 224, 225, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 287, 288 = **94**;
- Zeul Hypsistos – nr. 81, 162 = **2**;
- Theos Hypsistos – nr. 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 23, 24, 25, 28, 30b, 36, 38, 48, 60, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 84, 87, 94, 95, 102, 103, 104, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 126a, 129, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 150a, 151, 154, 155, 156, 158, 161, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 191a, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 201, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 221a, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 245, 253, 254, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 306 = **167**.
- Hypsistos – nr. 7, 30, 30a, 31, 32, 34, 37, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 83, 107, 108, 109, 128, 152, 153, 169, 171, 181, 184, 246 = **34**;

O explicaţie a acestei varietăţi de forme poate fi faptul că, dorind să fie expliciţi, autorul (autorii) *corpus*-ului a (au) folosit o variantă a teonimu-

lui în *lemma* (*Zeus*, *Theos Hypsistos*, *Zeus Hypsistos*, *Hypsistos* etc.) şi o alta în traducere (*Zeus cel Preaînalt*, *Zeul cel Preaînalt*, *Zeul Preaînalt*, *cel Preaînalt* ş.a.). O asemenea opţiune este greşită, trebuind să existe similitudine deplină între textul explicativ ce precede inscripţia, cel grecesc şi cel tradus. Cu alte cuvinte, dacă în epigrafă era vorba de *Zeus Hypsistos*, *Theos Hypsistos*, *Hypsistos* etc., traducerea trebuia să conserve aceleaşi forme; or, editorii volumului au păstrat rareori concordanţa, procedând adesea haotic – inscripţia menţiona pe *Zeus Hypsistos*, dar ei au tradus fie „Zeus cel Preaînalt", fie „Zeus Preaînalt", fie „Zeul Hypsistos", fie „Zeul cel Preaînalt", fie „Zeul Preaînalt"; la fel în cazul lui *Theos Hypsistos* sau *Hypsistos*.

Nu puteam trece cu vederea tendinţa constantă de a introduce elemente adjuvante parazitare, inutile, necerute de textul grecesc – **cel**, **cea**, **cei** –, dovadă a contaminării cu vetusta şi dezagreabila practică editorială eclezastică. În afară de Zeul **cel** Preaînalt, Zeus **cel** Preaînalt, Iupiter **cel** Preaînalt etc., vezi şi Mên **cel** Ceresc (nr. 63), „slujitorii **cei** din jurul" (nr. 65), „slujitorii **cei** de sub conducerea lui" (nr. 67), Hera **cea** Celestă (nr. 77, 79), Poseidon **cel** Statornic (nr. 79), „**cel** atotputernic, **cel** binecuvântat" (nr. 114-117), Hekate **cea** Mântuitoare, deşi la explicaţia aflată sub număr apare Hekate Soteira (nr. 242), „**cea** moartă înainte de vreme" (nr. 202, 203), „Stăpâne **cel** atotvăzător" (nr. 202, 203), „marea primejdie **cea** întâmplată pe mare" (nr. 283) etc.

Despre *Abrevieri* (p. 7-25), autorul introducerii spune că preced catalogul (p. 46), dar, de fapt, între ele şi *corpus* se interpun cuvântul-înainte şi introducerea. Ele menţionează lucrări care n-au fost *niciodată citate* în *corpus*. De exemplu: dintre *dicţionare şi enciclopedii* (p. 7-9): *DEPB*, *DGF*, *DGR*, *DIVR* (p. 7), *DMG*, *DMGR*, *EAIVR*, *ECG*, *ECR* (p. 8), *EU*, *GLNT*, *GLRB* (p. 9) etc.; dintre *corpora* (p. 10-19), *IGSK*, nr. 66 şi 67 (apare la *Abrevieri*, p. 15, dar nu şi în lista de la p. 208-211, care se opreşte la nr. 65) etc., etc. (aceeaşi situaţie în *corpus* şi *Bibliografie*) (vezi *infra*). Cum poţi cita ceva ce n-ai citat? Cum putem califica un asemenea comportament ştiinţific? Preţiozitate? Dorinţă de epatare? Neglijenţă? Lipsă de serozitate? Grabă? Lăsăm pe alţii să răspundă.

Regretabil este şi un alt fapt: în diferite secţiuni ale lucrării (*corpus*, *Bibliografie*), apar abrevieri *absente* în lista ce deschide volumul, cum ar fi: *dicţionare*: *DACL*, care abreviază *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (cf. *Bibliografie*, p. 203, nr. 5), e inclus în lista bibliografică la p. 237, nr. 214-215, numărul volumelor fiind indicat prin IV.1, VI.2, spre deosebire de p. 203, unde se citează IV/1, VI/2; *izvoare*: *CMRED – Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuvinorum* (*cf.* p. 207, nr. 11); *IDR – Inscripţiile Daciei romane*, din care se menţionează mai multe tomuri în *Corpus* şi *Bibliografie* (p. 211-212, nr. 23), dar din care nu au fost citate decât două; *IGB – Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, din care se citează mai multe volume în *Corpus* şi în *Bibliografie* (p. 212, nr. 29), dar, în

privinţa citărilor lor, e aceeaşi situaţie ca în cazul *IDR*; *New Docs* (p. 201, nr. 11) etc. Nu e şi aceasta o probă a aceluiaşi comportament?

Pe aceeaşi linie se înscrie şi absenţa din *Abrevieri* a unor prescurtări ale unor *corpora*, reviste sau colecţii utilizate în diferite secţiuni ale cărţii, fără, însă, să fie vreodată explicitate sau citate în *Bibliografie*. Iată câteva exemple: *IDRE*, II şi *ISM*, citate la p. 124 (nr. 166), respectiv p. 190 (nr. 297); *Syll. Inscr. Graec.* (p. 81, nr. 75), care apare, însă, şi ca *SEG* (*passim*); *ACMIT* (p. 144-145, nr. 207-209), *AEMÖ* (p. 55, nr. 19; p. 138, nr. 199), *IJO* (p. 83-84, nr. 80-83; p. 98-100, nr. 114-117; p. 129, nr. 178; p. 141, nr. 202; p. 142, nr. 203), *BE* (p. 92, nr. 101; p. 106-107, nr. 130-132; p. 110, nr. 135; p. 151, nr. 224; p. 184, nr. 283; p. 197, nr. 2), *SAA* (p. 32, nota 7), *StCom* (p. 144-145, nr. 207-209), *NB* (p. 108-109, nr. 133-134), *EBGR* (p. 117, nr. 150a; p. 227, nr. 57 (*Bibliografie*)), *IGRR* (p. 124, nr. 166), *IAK* (p. 143, nr. 205), *Philologia (Sophia)* (p. 151-152, nr. 224-225), *TAPhA* (p. 203) ş.a. La p. 19, se citează *AÉ*, dar în volum, peste tot, trimiterea este *AE*. *HR* indică şi revista *History of Religions* (p. 21), dar şi colecţia *Historia Religionum* (p. 25) ş.a.

Deficienţele de tehnica redactării ştiinţifice şi inconsecvenţele sunt numeroase şi în *corpus*. Astfel, sunt menţionate o serie de lucrări care *nu apar* în *Bibliografia* de la sfârşitul volumului, cum ar fi: *Greek Inscriptions in the British Museum* (nr. 39, 41-48); Pittakes, Eph. (nr. 58); Dittenberger (nr. 58); *Chronika* (nr. 68); C. B. Kritzas, *Kretika Chronica* (nr. 73); Drougou, *Egnatia*, 2, 1990, 45-51 (nr. 97); Makaronas, in Studies Edson, 1982; Makaronas, *Makedonica*, 1953; Cook, 66, 1946 (nr. 132); Edson, *NB*, 1937 (nr. 133, 134); Touratsoglu, *Pulpudeva*, 1978 (nr. 134); Cronin, 1902 (nr. 146); White, 1987 (p. 141, nr. 202); Tocilescu, 1902 (p. 141, nr. 202; p. 142, nr. 203); Pittakis, *EphArch*, 1859 (nici articolul lui Pittakis, nici revista) (p. 145, nr. 210); M. Stančeva, *MPK*, 7, 1967, 2, p. 7 ş urm.; G. Mihailov, *Philologia (Sophia)* (p. 151-152, nr. 224-225); Robinson, 1905 (p. 154, nr. 229; p. 155, nr. 231); Kanatsoulis, *Makedonika*, 5, 1955 (p. 184, nr. 283); Kanatsoulis, *MP*, 92, nr. 862; Kant, 1987 (p. 198, nr. 3; p. 199, nr. 7; p. 202, nr. 13); Brooten, 1982 (p. 201, nr. 11); Kajanto, 1966 (p. 201, nr. 11) etc.

De asemenea, apar trimiteri neexplicitate în bibliografie – de exemplu, Athanassiadi, Frede (ed.), 1999 (p. 35, nota 1) nu e printre lucrări generale, fiind explicitată la un articol (p. 239, nr. 245, *Bibliografie*).

Din unele indicaţii bibliografice nu se înţelege nimic – de exemplu: Ruscu, 38, 2005, 125-126; Doonan, Smart, 2000-2001, 22-23 (la ambele, lipseşte abrevierea revistei din al cărei număr citează; pentru ele, vezi nr. 357, respectiv nr. 102, aici lipsind anul apariţiei publicaţiei).

La p. 186, nr. 286: Avezou, Picard, dar la p. 242, nr. 303, ordinea autorilor e inversă.

La p. 189, nr. 294: L. Robert e citat cu o lucrare din 1937, dar la *Bibliografie* nu apare nicio lucrare din acest an a vestitului epigrafist.

La p. 197, nr. 2: Lifshitz, 1969, dar la *Lucrări speciale*, p. 237, nr. 220, lucrarea apare cu anul 1967; la p. 198, nr. 3, acelaşi autor apare cu o contribuţie din 1970, care nu se regăseşte între lucrările de la *Bibliografie*.

Inserarea lucrărilor din *Bibliografia* de la fiecare inscripţie este, aşa cum se explică şi în *Cuvânt înainte* (p. 33-34), în ordinea descrescătoare a apariţiilor, de la cea mai recentă referinţă (de obicei, Moga 2011) la cea mai veche; ar trebui să fie total invers, pentru că ordinea cronologică a lucrărilor dintr-o trimitere arată progresul cercetării într-o problemă!

În ceea ce priveşte catalogul propriu-zis, divizat în *A1. Mărturii epigrafice privitoare la prezenţa celui Preaînalt în Europa de Est şi în Anatolia* (nr. 1- 307, p. 47-195) şi *A2. Prozeliţi şi temători în epitafurile funerare şi în donaţiile sinagogale* (nr. 1-14, p. 197-202), ne-ar trebui multe pagini pentru a exemplifica o carenţă majoră a lui – numeroasele traduceri aproximative, cu omisiuni nepermise de cuvinte, cu termeni eronaţi sau inventaţi, cu schimbări neadecvate ale topicii, cu forme onomastice necorespunzătoare, cu divergenţe între informaţiile explicative din preambulul inscripţiilor, textul grecesc şi traducere ş.a. – toate demonstrând că autorii nu cunosc decât într-o manieră superficială principiile după care se ghidează editarea unei epigrafe şi greaca veche. Cele mai multe tălmăciri trebuie revizuite, în forma actuală ducând în eroare pe cel mai puţin familiarizat cu religia, cultura şi onomastica antice. Iată doar câteva dintre numeroasele exemplificări pe care le-am putea face:

- nr. 14: inscripţie de la Amastris: „ex-voto dedicat de Helios lui Theos Hypsistos epekoos", dar traducerea de la p. 53 dă naştere unei divinităţi noi – Zeului Preaînalt *Helios*; iată textul grecesc şi tălmăcirea: Θεωι | Ὑψίστωι | ἐπηκό[ω]ι | Ἥλ[ιοι?] | εὐ[ξάμενος?] | [--] şi varianta românească din *corpus* „Zeului Preaînalt Helios, cel grabnic-ascultător, după cum a făgăduit [--]";
- în traducere, uneori, pe aceeaşi pagină, se respectă ordinea cuvintelor din inscripţia greacă (*e.g.*: nr. 21-22, 37, 245, 247, 259 etc.), dar de cele mai multe ori – nu: *e.g.*: nr. 15, 20, 23, 30, 34, 35, 60, 102, 104, 157, 158, 168, 185, 193, 244, 253-258 etc. Pornind de la textul originar, cele mai multe versiuni româneşti ar fi trebuit să înceapă cu numele zeului în dativul dedicativ, dar, în mod nepermis, editorii au început tălmăcirea fie cu numele dedicantului în nominativ sau acuzativ, fie cu o secvenţă de la sfârşitul textului epigrafic, fapt care, evident, a generat traduceri eronate: *e.g.*: p. 55, nr. 20: Τῷ μεγάλῳ | Θεῷ Ὑψίστῳ καὶ | ἐπουρανίῳ καὶ | τοῖς ἁγίοις ἁγίοις αὐτοῦ | ἀνγέλοις καὶ τῇ | προσκυνητῇ αὐ|τοῦ προσευχῇ τὰ | ὧδε ἔργα γείνεται – „Lucrările de aici au fost făcute pentru Marele Zeu, cel Preaînalt din ceruri şi sfinţilor săi îngeri şi pentru locul său adorat de rugăciune (sic!)"; p. 57, nr. 23: Θεῷ | Ὑψίστῳ | εχὴν | Αὐρ(ήλιος) Πα<ῦ>λος | ὁ καὶ Ἐπ[ι]θύμτ[ος] | ἰατρ[ός] – „Medicul Aurelius Paulus, zis şi Epithymetos, Zeului Preaînalt, în urma făgăduinţei"; p. 199, nr. 6: *sorori Crysidi dulcissime* – „pentru sora sa mult iubită" etc., etc., etc.

- de multe ori, numele sunt redate greşit – deşi în original sunt în nominativ, sunt traduse ca şi cum ar exprima filiaţia; *e.g.*: nr. 21 (Ἀσκληπιόδωρος Ἱέρωνος – „Asklepiodoros, fiul lui Hieron (sic!)"), 61 (Τυρανὶς Ἀφφ[ι]άδος – „Tyranis a (sic!) lui Aphphias (sic!)", deşi la indicaţia numărului inscripţiei se scrisese corect „Tyranis Aphphiados"), 64, 98 etc., etc.; sunt şi forme corecte, de exemplu, la nr. 28 (Αὐρ(ήλιος) Ἰάσων – „Aurelius Iason"), 64 (cu inconsecvenţe);
- traducătorul sau traducătorii au omis, deseori, în mod nejustificat şi eronat, cuvinte din textul grecesc; de exemplu, la nr. 77, 79, 242, conjuncţia καὶ este tradusă o singură dată, deşi pe epigrafele respective apare de mai multe ori;
- nr. 64: Τίτος παλαιστρείτ[η]ς – „Titus, paznicul palestrei"; παλαιστρίτης înseamnă maestru de gimnastică, luptător, altlet; supraveghetor al palestrei/ gimnaziului sau al luptei se spune παλαιστροφύλαξ;
- nr. 147: Διὶ Ὑψίστῳ καὶ τῷ χω[ρίῳ] Θάλλος Ἐπώνυμος τὸν τελαμῶνα ἀπέδωκα – „Thallos Eponymus, am dat lespedea lui Zeus cel Preaînalt şi ţinutului (!?)"; topică greşită; epigrafa face referire la închinarea, ca ofrandă, a unei bentiţe, a unei panglici lui Zeus Hypsistos şi „(zeilor) locului", nu „ţinutului";
- nr. 226: „Zeului Preaînalt şi sfintei scăpări (!?)" < Θεῷ Ὑψίστῳ καὶ | ἁγείᾳ καταφυγῇ; foarte probabil, inscripţia face aluzie la dreptul de azil al templului;
- nr. 166: Π. Αἴλιος Ἀρριανὸς Ἀλέξανδρος, dar în traducere e doar ca P. Aelius Alexandros;
- nr. 11, p. 201: *Beturia Paulla* şi *Bolumni* sunt redate prin *Veturia* (sic!) *Paula* (sic!), respectiv, *Volumni* (sic!);
- nr. 10, p. 201: *Patronus uenemerenti* – „Patronul său către cea prea-vrednică (!)";
- cuvinte tehnice traduse diferit – *e.g.*: nr. 64: Βάσσος χρυσο[χοῦς] – „Bassus, lucrătorul în aur"; Φίλητος χρυσοχοῦς – „Philetos, lucrătorul în aur"; la nr. 120, însă, Ζώσιμος χρυσοχόος – „Zosimos, aurarul" etc.

Şi pentru că veni vorba de traduceri: de ce în *Introducere*, realizată de Belousov, textele greceşti nu sunt redate în limba română (p. 36-38, notele 5-8); dl. Iulian Moga şi/sau dl. Ştefan Teofil Grosu ştiu – presupunem – greceşte!

Bibliografia, divizată în *Dicţionare. Atlase. Enciclopedii* (p. 203-205), *Izvoare* (p. 206-216, dar p. 216 a rămas goală, având doar colon-titlu!), *Lucrări generale* (p. 217-223) şi *Lucrări speciale* (p. 224-252), îngrămădeşte sute de titluri de lucrări, dar unele n-au fost *niciodată* citate în *Corpus* – de exemplu, cele mai multe dintre dicţionare şi enciclopedii (nr. 5, 13, 14, 15, 17, 20-30 etc.), dar şi dintre *corpora* (nr. 11, 23, 30 etc.), scrieri generale (peste jumătate!) şi speciale (de exemplu, cele aflate sub nr. 37, 42, 52, 66, 106 ş.a.); care este rostul includerii lor în *Bibliografie*?

Este regretabil că într-o lucrare publicată la o editură universitară apar fie exprimări precum „descoperit într-o anumită locaţie" (p. 33), „dedicaţia lui Marcus Ulpius Pauseros dedicată..." (p. 58), „dedicaţie către Zeus Hypsistos de către ..." (p. 88), fie un pleonasm ca „epitaf funerar" (p. 197-202, nr. 1-14; or, „epitaf" înseamnă „inscripţie funerară"), fie forme diverse de transcriere a unor nume („Grigore de Nazianz", „Grigore de Nyssa", „Epiphanios" în *Cuvânt înainte*, p. 31, semnat de Iulian Moga; „Epifanie", „Grigorie de Nazianz", „Grigorie de Nyssa" în *Introducerea* lui Alexey Belousov, p. 35, 37).

Sperăm ca acest ambiţios proiect, de care, neîndoilenic, se vor interesa nenumăraţi specialişti şi nespecialişti români şi neromâni, creştini şi necreştini, să fie dus la bun sfârşit, dar acest lucru se poate întâmpla doar dacă autorii lui vor dovedi mai multă exigenţă profesională, se vor concentra doar asupra problemelor pe care le stăpânesc foarte bine şi vor lăsa deoparte orgoliile epigrafice şi pretenţiile de traducători autorizaţi din greaca veche; colaborarea cu un epigrafist adevărat şi un filolog clasic i-ar ajuta mai mult.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro; *z_nelu@hotmail.com*

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 595-601

CRONICA ACTIVITĂŢII ŞTIINŢIFICE A CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE (2019-2020)

CRONACA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI (2019-2020)

Comunicări, conferinţe

29 iunie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice şi Creştine, sala H1:
- drd. Ovidiu-Iulian SANDU (Facultatea de Istorie), *Etnogeneza românilor în istoriografia naţională din perioada 1960-1990*

19 septembrie 2019, Bari, Libreria Bari Ignota:
- drd. Federica CALABRESE (Facultatea de Istorie), *Il Monte Rosso tra storia e leggende*, con Pietro Fabris e Salvatore Schirone

21 septembrie 2019, Universidad de Granada, Seminario internacional *Escribir Historia en la Hispania tardoantigua/ Writing History in Late Antique Iberia/ Historiographical praxis in Hispania from the 4th to the 7th century*:
- drd. Laura MARZO (Facultatea de Istorie), Finis imperii *e* finis temporum *nel* Chronicon *di Idazio di Limica*

4 octombrie 2019, Societatea de Studii Clasice din România, Bucureşti: Simpozion naţional 4-5 octombrie[1]:
- drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie), *Periodizarea istoriei Romei în autorii latini păgâni din secolul al IV-lea*
- drd. Cozmin-Valerian BROŞTEANU (Facultatea de Istorie), *Criza Imperiului roman în breviatorii latini din secolul al IV-lea*
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), Virtus Romana – deliciae Orientis*: dihotomia Occident – Orient în* Panegyrici Latini *(sec. III-IV)*
- dr. Ştefan IVAS (Centrul de Studii Clasice şi Creştine), *Cum se apără un om politic acuzat de corupţie? Dio Chrysostomus faţă cu reacţiunea. O analiză a* Or.46

10-12 octombrie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice şi Creştine, sala H1: XI Convegno romeno-italiano[2]:
- drd. Federica CALABRESE (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi), *Artù glastoniense: baluardo della resistenza celtica e sovrano cristiano illuminato*
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Il contributo di Mario Girardi allo studio del cristianesimo danubiano*
- drd. Laura MARZO (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi / Università degli Studi di Bari Aldo Moro), *La reinterpretazione agostiniana del* bellum iustum

---

[1] https://www.facebook.com/photo?fbid=2689452024400978&set=pcb.753906425068549
[2] http://www.uaic.ro/event/colocviu-romano-italian-la-cea-de-a-xi-a-editie/ ; http://history.uaic.ro/16330/10-12-octombrie-2019-al-xi-lea-colocviu-romano-italian/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/03/Afis-15.03.2019-Seminar-CSCC.jpg

- drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), *The terms denoting the owners of the supreme power in late Latin* breviaria *(with a special view over the crisis of the third century)*
- dr. Ștefan IVAS (Centrul de Studii Clasice și Creștine), *The ideal* didaskalos *within Dio Chrysostom's* Charidemos *(*Or. *30)*
- drd. George IVAȘCU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), Clementia principis. *An aspect of the imperial power in Symmachus' works*
- drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie), *The ages of Rome in the* Historia Augusta

25-26 octombrie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Casa Catargi, sala H1: Zilele Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iași, Simpozion Național. Sesiunea de comunicări a cadrelor didactice și a cercetătorilor. Colocviiile Școlii Doctorale, ediția a XIII-a, Sesiune de comunicări a studenților[3]:
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), Virtus Romana-deliciae Orientis*: dihotomia Occident-Orient în* Panegyrici Latini *(sec. III-IV)*
- drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), *Termenii privind deținătorul puterii suverane în breviariile latine târzii (cu privire specială asupra crizei de la mijlocul veacului al III-lea)*
- drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie), *Vârstele Romei în* Historia Augusta

25 octombrie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Litere, Departamentul de Limbi și literaturi străine, Simpozionul Național *Antichitatea și moștenirea ei spirituală*, ediția a XV-a[4]:
- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Românii în* Minero-Logia *lui Fridvaldszky*
- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Un model de comunicare politică descendentă: Symm.*, Or. II
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), prezentare de carte Marcus Tullius Cicero, *Filipice*, vol. I, ediție bilingva, traducere și indice de Mihaela Paraschiv, notă asupra ediției de Mihaela Paraschiv și Nelu Zugravu, note și comentarii de Nelu Zugravu, studiu introductiv de Constantin Sălăvăstru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 2019

2 noiembrie 2019, Complexul Muzeal Național „Moldova" Iași, sala Ioan D. Berindey:
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), conferința *Este creștinismul românesc apostolic?*[5]

8 noiembrie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Sala „Ferdinand": 5th International Conference on Roman Danubian Provinces *Romans and Natives in the Danubian Provinces (1st C. BC – 6th C. AD)*, 5-9 November 2019:
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), Roxana-Gabriela CURCĂ (Facultatea de Istorie), *Il Danubio nella letteratura tardoantica: tra topoi letterari e realtà*[6]

14 noiembrie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Casa Catargi, sala H1: Ședința Cercului științific studențesc de istorie veche și arheologie[7]:
- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Un model de comunicare politică descendentă: Symm.*, Or. II

---

[3] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/10/program-zile-univ-A5-2019.pdf
[4] http://media.lit.uaic.ro/wp-uploads/Program-Antichitatea-2019_A.pdf
[5] http://palatulculturii.ro/expozitii-si-evenimente/proiectul-educaional-valori-culturale-romneti-ediia-a-xxii-a-431
[6] http://history.uaic.ro/16634/5-9-noiembrie-2019-5th-international-conference-on-roman-danubian-provinces/
[7] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/11/14.11.2019-sedinta-de-comunicari.jpg

- drd. Pavel-Flavian CHILCOȘ (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: Paul N. Pearson, *Maximinus Thrax: from common soldier to emperor of Rome*, Pen&Sword Military, 2016

21 noiembrie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Casa Catargi, sala H_1:

- dr. Simona NICOLAE (Facultatea de Limbi Străine, Universitatea din București; Institutul de Studii Sud-Est Europene, Academia Română), *Manuel Paleologul – un basileu în oglinda scrierilor sale moral-politice*[8]

12 decembrie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Casa Catargi, sala H_1:

- cercet. șt. II dr. Costin CROITORU (Muzeul Brăilei „Carol I"), *Per lineam valli*: perspectivă asupra graniței septentrionale a Moesiei Inferioare
- drd. Casian GĂMĂNUȚ (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: Florian Matei-Popescu, Ovidiu Țentea, *Auxilia Moesiae Superioris*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018[9]

27 februarie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Casa Catargi, sala H_1:

- drd. Petru-Emil APOSTOL (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, edited by Yannis Stouraitis, Brill, Leiden/Boston, 2018[10]

28 martie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Casa Catargi, sala H_1[11]:

- drd. Federica CALABRESE (Facultatea de Istorie), *Il culto di Giuseppe di Arimatea nel sito di Glastonbury*
- drd. Laura MARZO (Facultatea de Istorie), *Teodosio nel* De civitate Dei*:* virtus *e* pietas *contro la* cupiditas gloriae *e la* libido dominandi
- drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie), *Cronologia istoriei Romei în opera lui Ammianus Marcellinus și în* Scriptores Historiae Augustae
- drd. Pavel-Flavian CHILCOȘ (Facultatea de Istorie), Damnatio memoriae *a împăraților romani în provinciile dunărene: secolele I-IV*
- drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), *Vocabularul politic al crizei Imperiului roman de la mijlocul veacului al III-lea în breviatorii latini din secolul al IV-lea*

24 aprilie 2020, University of Nottingham: Conference *Generosity and Avarice in Medieval Europe*, 23rd – 24th Aprilie 2020:

- drd. Laura MARZO (Facultatea de Istorie), *Avaricious and prodigal fathers in the Adversus avaritiam of Salvian of Marseille*

12 mai 2020, Ședință de comunicări online[12]:

- mast. Andrei BALTAG (Facultatea de Istorie), Conservator militum et provincialium: *legitimarea unui uzurpator – Magnus Magnentius (350-353)*
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Noi apariții editoriale*

26 mai 2020, Ședință de comunicări online[13]:

---

[8] http://www.uaic.ro/event/conferinta-manuel-paleologul-1391-1425-un-basileu-in-oglinda-scrierilor-sale-moral-politice/ ; http://history.uaic.ro/16673/21-noiembrie-2019-conferinta-manuel-paleologul-1391-1425-un-basileu-in-oglinda-scrierilor-sale-moral-politice/; http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/

[9] http://history.uaic.ro/16838/12-decembrie-2019-sedinta-de-comunicari/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/12/afis-12.12.2019.jpg

[10] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/02/afis-Sedinata-comunicari-27.02.2020.jpg

[11] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/03/afis-28.03.2020.jpg ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/03/afis-28.03.2020-1.jpg

[12] http://history.uaic.ro/17428/12-mai-2020-sedinta-de-comunicari-online-mast-andrei-baltag-prof-univ-dr-nelu-zugravu/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/05/afis-12.05.2020.jpg

[13] http://history.uaic.ro/17499/26-mai-2020-sedinta-de-comunicari-online-drd-pavel-flavian-chilcos-drd-george-ivascu/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/05/afis-26.05.2020.jpg

- drd. Pavel-Flavian CHILCOȘ (Facultatea de Istorie), Damnatio memoriae *a unui* hostis deorum et hominorum – *Commodus (180-192)*
- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Iași), Prezentare de carte: Walter Scheidel, *Escape from Rome. The Failure of Empire and the Road to Prosperity*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2019

9 iunie 2020, Institutul de Studii Avansate pentru Cultura și Civilizația Levantului:
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), Conferință online: *Dunărea de Jos în textele antice greco-latine*[14]

Publicaţii

COZMIN-VALERIAN BROȘTEANU:
- JOHN S. McHUGH, *Emperor Alexander Severus. Rome's Age of Insurrection, AD 222 - 235*, Pen & Sword Military, South Yorkshire, 2017, 327 p., ISBN: 978-1-47384-581-7, *C&C*, 14, 2019, 354-358 (recenzie).

FEDERICA CALABRESE:
- *Badon Hill romana: il controverso sito della bataglia emblematica di re Artù*, *Civiltà Romana*, VI, 2019, 35-52.

FLORIN CRÎȘMĂREANU:
- *Natură și ierarhie. Metamorfoze și (dis)continuități*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 2019 (editor împreună cu Cristian Moisuc).
- *Gastrimargia*: animalul *margos* și pelicanul în scrierea maximiană *Quaestiones et dubia*, *C&C*, 14, 2019, 43-73.
- Corpus Dionysiacum*: un „imn al tăcerii". Opinii pe marginea unei ediții recente*, *C&C*, 14, 2019, 327-334 (recenzie).

ȘTEFAN IVAS:
- *Mărci ale dialectului atic în* Discursurile *lui Dio Chrysostomus*, în Iulian-Gabriel Hrușcă, Constantin-Ionuț Mihai (editori) Semina perennia. *Perpsective asupra Antichității și moștenirii ei spirituale*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Iași, 2019, 71-82.
- *Homer and the Good Ruler in Antiquity and Beyond*, edited by JACQUELINE KLOOSTER, BAUKJE van den BERG, Brill, Leiden-Boston, 2018, 294 p. (*Mnemosyne Supplements* 143), ISBN: 978-90-04-36585-8, *C&C*, 14, 2019, 336-342 (recenzie).

GEORGE IVAȘCU:
- *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, edited by DIEDERIK W. P. BURGERSDIJK and ALAN J. ROSS, Brill, Leiden-Boston, 2018, 353 p. (*Cultural Interactions in the Mediterranean* 1), ISBN: 978-90-04-37089-0, *C&C*, 14, 2019, 360-366 (recenzie).
- DAVID WALSH, *The Cult of Mithras in Late Antiquity. Development, Decline and Demise, ca. AD 270-430*, Brill, Leiden-Boston, 2019, 158 p. (*Late Antique Archaeology* 2), ISBN: 978-90-04-38080-6, *C&C*, 14, 2019, 367-370 (recenzie).
- CSABA SZABÓ, *Sanctuaries in Roman Dacia: Materiality and Religious Experience*, Oxford, Archaeopress Roman Archaeology 49, Archaeopress, 2018, VIII + 241 p., *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași*, S.N., *Istorie*, LXV, 2019 (recenzie).

---

[14] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/06/conferinta-9iunie-dunare_online-1.jpg ; http://history.uaic.ro/17618/9-iunie-2020-conferinta-online-dunarea-de-jos-in-textele-antice-greco-latine/ ; https://institutlevant.ro/

CLAUDIU-COSTEL LUCA:
- *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, edited by MICHELE RENEE SALZMAN, MARIANNE SÁGHY, RITA LIZZI TESTA, New York, Cambridge University Press, 2016, XV + 419 p., *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi*, S.N., *Istorie*, LXV, 2019 (recenzie).

LAURA MARZO:
- Mater et Augusta*: la "maternità istituzionale" di Giulia Domna tra evidenze storiche e finzioni letterarie*, *C&C*, 14, 2019, 165-185.
- *Compendio di) Storia contemporanea*, in AA.VV., *Concorso carriera prefettizia. Manuale per la prova preselettiva*, Nel Diritto editore, Molfetta (BA), 2019, p. 243-401, ISBN: 978-88-3358-300-6.
- *Quiz Commentati di Storia Contemporanea*, in AA.VV., *Concorso carriera prefettizia. Quiz per la prova preselettiva e scritta*, Nel Diritto editore, Molfetta (BA), 2019, p. 113-133, ISBN: 978-88-3358-301-3.
- *Storia d'Italia dal 1848 ad oggi*, in AA.VV., *Trenta Consiglieri Parlamentari. Manuale per la prova preselettiva*, Molfetta (BA), 2019, p. 247-367.

MIHAELA PARASCHIV
- MARCUS TULLIUS CICERO, *Philippicae. Filipice*, I, ediţie bilingvă, traducere şi indice de MIHAELA PARASCHIV, Notă asupra ediţiei de MIHAELA PARASCHIV şi NELU ZUGRAVU, note şi comentarii de NELU ZUGRAVU, studiu introductiv de CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2019 (*Cicero*).

CLAUDIA TĂRNĂUCEANU:
- Gens Valachica *în scrierea unui cărtura din Transilvania secolului al XVIII-lea*, în Iulian-Gabriel Hruşcă, Constantin-Ionuţ Mihai (editori) Semina perennia. *Perpsective asupra Antichităţii şi moştenirii ei spirituale*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Iaşi, 2019, 171-176.

NELU ZUGRAVU:
- MARCUS TULLIUS CICERO, *Philippicae. Filipice*, I, ediţie bilingvă, traducere şi indice de MIHAELA PARASCHIV, Notă asupra ediţiei de MIHAELA PARASCHIV şi NELU ZUGRAVU, note şi comentarii de NELU ZUGRAVU, studiu introductiv de CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2019 (*Cicero*).
- *Termini huius Imperii: the Frontier of the Empire in the Panegyrici Latini (3rd-4th Centuries AD) – between Propaganda and Reality*, în *Limes, Economy end Society in the Lower Danubian Roman Provinces*, edited by Lucreţiu Mihailescu-Bîrliba, Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT, 2019, p. 219-252.
- *Des abus des militaires envers les provinciaux dans certaines sources antiques tardives*, în *Roman Army and Local Society in the Limes Provinces of the Roman Empire. Papers of an International Conference, Iaşi, June 4th-6th, 2018*, Lucreţiu Mihailescu-Bîrliba, Wolfgang Spickermann (eds.), Rahden/West., 2019, p. 249-262.
- *Doi pionieri ai studiului creştinismului din provinciile dunărene – Vasile Pârvan şi Jacques Zeiller: similitudini, divergenţe,* mandata, *C&C*, 14, 2019, 269-322.
- TITO LIVIO, *La morte di Cicerone (Libro CXX)*, a cura di MARIO LENTANO, testo latino a fronte, La Vita Felice, Milano, 2019, 152 p. (*Saturnalia* 47), ISBN: 978-88-9346-323-2, *C&C*, 14, 2019, 324-325 (notă bibliografică).
- FLAVIO MEROBAUDE, *Panegirico in prosa per Aezio*, introduzione, edizione critica, traduzione, note testuali ed esegetiche a cura di ANTONELLA BRUZZONE, Cacucci Editore,

Bari, 2018, 170 p. (*Biblioteca della tradizione classica* 20), ISBN: 978-88-6611-676-9, *C&C*, 14, 2019, 325-327 (recenzie).
- VICTOR COJOCARU, *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini*, vol. II, *Archaeologica*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018, 1026 p. + CD ROM (*Pontica et Mediterranea* VII), ISBN: 978-606-543-984-9, *C&C*, 14, 2019, 335 (notă bibliografică).
- MIHAI BĂRBULESCU (coordonator), *Termele din castrul legionar de la Potaissa*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019, 424 p. (*Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum* 15), ISBN: 978-606-020-057-4, *C&C*, 14, 2019, 347-348 (notă bibliografică).
- NICOLAE GUDEA, *Porolissum. Un focar al creştinismului timpuriu în provincia Porolissensis (secolele II-III p. Chr.) şi în epoca post aureliană* (sic!) *(secolele IV-VI p. Chr.). Ein Zentrum des frühen Christentums in der Provinz Dacia Porolissensis (2.-3. Jahrhundert n. Chr.) und in der nachaurelianischen Zeit (4.-6. Jahrhundert n. Chr.)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, 161 p., ISBN: 978-606-543-738-8, *C&C*, 14, 2019, 352-354 (notă bibliografică).
- *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, a cura di TESSA CANELLA, Il Mulino, Bologna, 2016, 720 p., ISBN: 978-88-15-25463-4, *C&C*, 14, 2019, 358-360 (notă bibliografică).
- *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, a cura di VINCENZA MILAZZO e FRANCESCO SCORZA BARCELLONA, Viella, Roma, 2018, 226 p. (*Sanctorum. Scritture, pratiche, immagini*), ISBN: 978-88-6728-958-5 (carta), 978-88-6728-959-2 (e-book), *C&C*, 14, 2019, 370-371 (notă bibliografică).
- EMILIAN POPESCU, *Studii de istorie şi de spiritualitate creştină*, III, Editura Academiei Române – Editura *Basilica*, Bucureşti, 2018, 704 p., ISBN: 978-973-27-2926-7, *C&C*, 14, 2019, 374-376 (notă bibliografică).
- ÉDOUARD JEAUNEAU, *Receptarea Părinţilor greci ai Bisericii în Occident. Contribuţia lui Ioan Scotus Eriugena*, traducere din limba franceză de ANA-MARIA RĂDUCAN şi ELENA COJOCARIU, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie şi indici de FLORIN CRÎŞMĂREANU, Editura Doxologia, 2018, 485 p. (*Historia Christiana*), ISBN: 978-606-666-689-3, *C&C*, 14, 2019, 376-377 (notă bibliografică).
- CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU, *Elogiul elocinţei: Cicero,* Catilinarele (*Eulogy of Eloquence: Cicero,* The Catiline), Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2018, *Studii Clasice*, XLVIII, 2012-2019, 173-174 (recenzie).
- PAUL MARTIN (ed., tr.), *Les hommes illustres de la ville de Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 2016, *Studii Clasice*, XLVIII, 2012-2019, 174-180

Seminar de tehnica editării şi interpretării istorico-filologice a izvoarelor greco-latine

Începând cu semestrul I al anului universitar 2018-2019, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU a iniţiat un seminar facultativ dedicat doctoranzilor, masteranzilor şi studenţilor interesaţi de istoria antică, al cărui scop este însuşirea elementelor de tehnică a editării şi comentării din punct de vedere istoric şi filologic a surselor greco-latine. În anul universitar 2019-2020, au fost organizate următoarele activităţi:

VI. 29 noiembrie 2019: *Ciclurile istoriei Imperiului roman*[15]
Text comentat: *SHA, Car*., III, 1-7
Moderator: drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie)

VII. 13 decembrie 2019: *Ambivalenţa lui Dio Chrysostomus faţă de geţi*[16]

[15] http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/ ; http://history.uaic.ro/16786/29-noiembrie-2019-seminar-de-tehnica-editarii-si-interpretarii-istorico-filologice-a-izvoarelor-greco-latine-vi/ ; https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2564525800292342&id=284934871584791

Texte comentate: Dio Chrys., *Or*. 12, 16-22; *Or*. 48, 5
Moderator: dr. Ştefan-Teodor IVAS (Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie)

VIII. 9 aprilie 2020: *Damnatio memoriae. Maximinus Thrax (235-238)*[17]
Texte comentate: *SHA*, *Maxim*., XII, 10-11; XV, 2-5; XVI, 5; XX, 8; XXIII, 5-7; XXIV, 4; XXVI, 3; XXXI, 5; *Gord*., IX, 3; XIII, 6-8; *Max. et Balb*., XI, 2
Moderator: drd. Pavel-Flavian CHILCOŞ (Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie)

Susţineri de teze de doctorat

29 septembrie 2018, ora 11, Facultatea de Istorie, sala H1: dl. Ştefan-Teodor IVAS a susţinut teza de doctorat *Conceptul de divinitate în „Discursurile" lui Dio Chrysostomus* în faţa unei comisii formate din prof. univ. dr. Petronel ZAHARIUC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – preşedinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – conducător ştiinţific, prof. univ. dr. Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi), conf. univ. dr. Ligia RUSCU (Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca), conf. univ. dr. Sorin NEMETI (Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca), obţinând titlul de **Doctor în ISTORIE**.

Participări în comisii de doctorat şi de abilitare

26 martie 2019: prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie) a făcut parte din comisia pentru obţinerea titlului de doctor abilitat în istorie în cadrul Şcolii doctorale „Istorie. Civilizaţie. Cultură" de la Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca a d-lui conf. univ. dr. Sorin NEMETI de la Departamentul de Istorie Antică şi Arheologie al Facultăţii de Istorie-Filozofie, care a prezentat teza *Identităţi barbare. Transilvania în epoca migraţiilor timpurii (sec. V-VI p. Chr.)*.

[16] http://history.uaic.ro/16841/13-decembrie-2019-seminar-de-tehnica-editarii-si-interpretarii-istorico-filologice-a-izvoarelor-greco-latine-vii/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/12/afis-13.12.2019.jpg

[17] https://www.facebook.com/cscciasi/ ; https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza ; http://history.uaic.ro/17343/9-aprilie-2020-seminar-on-line-de-tehnica-editarii-si-interpretarii-istorico-filologice-a-izvoarelor-greco-latine-viii/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/04/afis-9.04.2020.jpg

Classica et Christiana, 15, 2020, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 603-606

PUBLICAŢII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE*

PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

Athenaeum, Pavia, 107/1-2, 2019
Civiltà romana, Roma, V, 2018
Peuce, Tulcea, XVII, 2019
Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu, Zagreb, 35, 2018
Review of Ecumenical Studies, 11/2, 2019
Vetera Christianorum, Bari, 55, 2018

***

Inscriptions grecques et latines de Scythie Mineure, VI. *Suppléments*, 2. *Tomis et son territoire*, incriptions recueillies, traduites en français, commentées et

***

ANONIMO ATENIESE, *La democrazia come violenza*, a cura di Luciano CANFORA, Palermo, 2017

APULEIO, *Le metamorfosi o L'asino di oro*, a cura di Alessandro Fo, testo a fronte, Torino, 2015

SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Viaţa sfintei Sinclitichia şi alte scrieri ascetice*, traducere din limba greacă veche de Laura ENACHE, ediţie îngrijită, introducere şi note de Ilarion ARGATU, Iaşi, 2019

AURELII VICTORIS *Liber de Caesaribus* INCERTI AUCTORIS *Epitome de Caesaribus*. *Concordantiae et Indices*, conscripsit Luca CARDINALI, I, Aurelii Victoris *Liber de Caesaribus*, II, *Epitome de Caesaribus*, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 2012

CICERONE, *La vecchiai*, a cura di Oscar FUÀ, testo latino a fronte, Santarcangelo di Romagna, 2015

MARCO TULLIO CICERONE, *Lettere ai familiari*, I (*Libri I-VIII*), II (*Libri IX-XVI*), a cura di Alberto CAVARZERE, introduzione du Emanuele NARDUCCI, traduzioni e note di F. BOLDER, V. CANNATA, A. CAVARZERE, C. LEVEGHI, G. PRUGNI, A. RUSSO, testo latino a fronte, Milano, 2016

---

* Unele volume au fost achiziţionate prin schimburile de publicaţii cu alte instituţii, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către Editura Seneca (Bucureşti) şi colegii diac. Ilarion Argatu (Iaşi), Florin Crîşmăreanu (Iaşi), Costn Croitoru (Brăila), Carla Falluomini (Perugia), M.ª Pilar González-Conde Puente (Spania), Anna Maria Liberati (Roma), Constantin-Ionuţ Mihai (Iaşi), Sorin Nemeti (Cluj-Napoca), Luigi Piacente (Bari), Emilian Popescu (Bucureşti), Tiziana Ragno (Foggia), Szabó Csaba (Sibiu), Antonella Tedeschi (Foggia), cărora le mulţumim şi pe această cale.

Idem, Bruto, introduzione, traduzione e note di Emanuele NARDUCCI, testo latino a fronte, Milano, 2017

Idem, *Difesa di Marco Celio*, con un saggio introduttivo di Emanuele NARDUCCI, traduzione di Camilla GIUSSANI, note di Caterina LAZZARINI, testo latino a fronte, Milano, 2018

Idem, *Dell'oratore*, con un saggio introduttivo di Emanuele NARDUCCI, la traduzione à cura di Mario MARTINA, Marina OGRIN, Ilaria TORZI e Giovanna CETTUZZI, le note sono di Ilaria TORZI e Giovanna CETTUZZI, testo latino a fronte, Milano, 2018

Idem, *De officiis. Quel che è giusto fare*, a cura di Giusto PICONE e Rosa Rita MARCHESE, traduzione e commento di Rosa Rita MARCHESE, testo a fronte, Torino, 2019

How to Think about God. An Ancient Guide for Believers and Nonbelievers by MARCUS TULLIUS CICERO, selected, translated, and introduced by Philip FREEMAN, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2019

FRONTON, *Correspondence*, bilingue, textes traduits et commentés par Pascale FLEURY avec la collaboration de Ségolène DEMOUGIN, Paris, 2003

GIAMBLICHO, *La vita pitagorica*, introduzione, traduzione e notedi Maurizio GIANGIULIO, testo greco a fronte, Milano, 2018

GIULIANO IMPERATORE, *Lettere agli Atenieni*, a cura di Paolo FAI, con una nota di Luciano CANFORA, testo greco a fronte, Sellerio Editore, Palermo, 2017

GIUSTINO, *Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*, premessa di Giustino TRAINA, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di Alice BORGNA, testo latino a fronte, Santarcangelo di Romagna, 2019

GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea a IV-a. Cuvântarea a V-a*; CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Împotriva lui Iulian (I, II)*, ediţie bilingvă, traducere şi note de Anamaria-Irina STOICA, studiu introductiv de Miruna TĂTARU-CAZABAN şi Bogdan TĂTARU-CAZABAN, ediţie îngrijită de Adrian MURARU, Polirom, Iaşi, 2020

SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Hristos pătimind. Operă dramatică la Pătimirile cele mântuitoare ale Domnului nostru Iisus Hristos*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv, note şi bibliografie de Alexandru IORGA şi Alexandru PRELIPCEAN, Doxologia, Iaşi, 2019

GRIGORIE TAUMATURGUL, *Discurs de mulţumire adresat lui Origen*, ediţie bilingvă, studiu introductiv, traducere, note şi comentarii de Constantin-Ionuţ MIHAI, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, 2019

Histoire Auguste, IV/1, *Vies des deux Maximins, des trois Gordiens, de Maxime et de Balbin*, texte établi, traduit et commenté par François PASCHOUD, Paris, 2018

SFÂNTUL IOSIF IMNOGRAFUL, *Canoane de rugaciune către Sfântul Apostol Toma*, traducere din limba greacă veche, note şi ediţie îngrijită de Ilarian M. ARGATU, studiu introductiv de Cristian-Alexandru BARNEA, Iaşi, 2019

LUCIANO DI SAMOSATA, *La Dea Siria*, a cura di Francesco SORBELLO, prefazione di Anna BELTRAMETTI, testo greco a fronte, Milano, 2019

PLINIO IL GIOVANE, *Panegirico a Traiano*, a cura di Giulio VANNINI, testo latino a fronte, Mondadori, Milano, 2019

PLUTARCH, *How to be a Leader. An Ancient Guide to Wise Leadership*, selected, translated, and introduced by Jeffrey BENEKER, Princton University Press, Princeton and Oxford, 2019

PLUTARCO, *Detti memorabili di re e generali, di spartani, di spartane*, a cura di Carlo CARENA, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2018

RUFINO, *Storia della Chiesa*, introduzione, traduzione e note a cura di Lorenzo DATTRINO, Roma, 1997

SENECA, *Hercule scos din minți. Hercule pe muntele Oeta*, ediție bilingvă, traducere din limba latină, studiu introductiv și note de Traian DIACONESCU, ilustrații de Andrei MĂCEȘANU, Editura Seneca Lucius Annaeus, București, 2018

SIMMACO, AMBROGIO, *L'altare della Vittoria*, a cura di Fabrizio CANFORA, con una nota di Luciano CANFORA, testo latino a fronte, Sellerio Editore, Palermo, 1991

SINESIO di CIRENE, *Sulla regalità*, a cura di Carlotta AMANDE e Paola GRAFFIGNA, con una nota di Luciano CANFORA, testo latino a fronte, traduzione latina din Dionysius PETAVIUS, Sellerio Editore, Palermo, 1999

FERICITUL TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistola către romani*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note Ilarion M. ARGATU, Doxologia, Iași, 2020

ZOSIMO DI PANOPOLI, *Storia nuova*, introduzione, traduzione e note di Fabrizio CONA, testo greco a fronte, Milano, 2018

Corpus Hermeticum, introduzione, traduzione e note di Valeria SCHIAVONE, testo greco e latino a fronte, Milano, 2018

Le palimpseste gotique de Bologne. Études philologiques et linguistiques. The Gothic Palimpsest from Bologna. Philological and Linguistic Studies, édités par Anita AUER et Michel DE VAAN, Université de Lausanne, 2016

Sabrina Antonella ROBBE, *Ecclesiasticam historiam in Latinum vertere. Rufino traduttore di Eusebio di Cesarea: persecuzioni e martiri*, Editrice Morcellina, Brescia, 2016

Antonella TEDESCHI, *Lezione di buon governo per un dittatore. Cicerone,* Pro Marcello*: saggio di commento*, Bari, 2005

***

Andreas ALFÖLDI, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, traduzione dall'inglese di Augusto FRASCHETTI, Roma-Bari, 1976

Enrico DAL COVOLO e RENATO UGLIONE, *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma, 2001

Costin CROITORU, *Organizarea frontierei romane la Dunărea de Jos*, Brăila-Cahul, 2017

Costin CROITORU (edidit), *Miscellanea Historica et Archaeologica in honorem Professoris Ionel Cândea septuagenarii*, București-Brăila, 2019

Florin CRÎȘMĂREANU, Cristian MOISUC (editori), *Natură și ierarhie. Metamorfoze și (dis)continuități*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 2019

Stefano GASPARRI, Cristina LA ROCCA, *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Roma, 2018

M.ª Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, *Las provinciad de Hispania en los años de Adriano*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2019

Peter HEATHER, *L'impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa*, traduzione dall'inglese di Serena LAUZI, Garzanti, Milano, 2019

Hervé INGLEBERT, *La fine dell'Impero romano in 100 mappe. Tarda antichità e migrazioni barbariche*, traduzione di Rosa Anna Rita COSTANZO, cartografia adattata da Claire LEVASSEUR, Gorizia, 2018

Grazia Maria MASSELLI (a cura di), Non domini nostri, sed duces. *Studi sulla ricezione dell'antico*, Campobasso-Foggia, 2018 (*Echo* 29)

Massimo MANCA, Francesca ROHR VIO, *Introduzione alla storiografia romana*, nuova edizione, Carocci Editore, Roma, 2019

Arnaldo MARCONE, *Giuliano*, Salerno Editrice, Roma, 2019

Sorin NEMETI, *Le syncrétisme religieux en Dacie Romaine*, traduit du roumain par Liana LĂPĂDATU, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019

Virgilio PALADINI, Emanuele CASTORINA, *Antologia della letteratura latina per le scuole superiori*, Torino, 1972

Emilian POPESCU, *Studii de istorie și de spiritualitate creștină*, IV, *Epigrafie*, București, 2019

Michale ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, prefazione di Gaetano DE SANCTIS, traduzione di Giovanni SANNA, Firenze, 1976

Adina-Voichița ROȘU, *Instituția mecenatului în epoca imperială*, Brăila, 2017

Walter SCHEIDEL, *Escape from Rome. The Failure of Empire and the Road of Prosperity*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2019

Valeriu SÎRBU, Costin CROITORU (editors), *Ancient Linear Fortifications on the Lower Danube. Proceedings of the National Colloquium "Ancient Linear Fortifications on the Left Bank of the Lower Danube", Brăila, 14-16 June 2013*, Cluj-Napoca, 2013

Csaba SZABÓ, *Béla Cserni and the Beginnings of Urban Archaeology in Alba Iulia*, Cluj-Napoca, 2016

Nicolae-Șerban TANAȘOCA, *Études byzantines et balkaniques*, édition par Oana IACUBOVSCHI et Andrei TIMOTIN, Brăila, 2018

Nicolae-Șerban TANAȘOCA et Alexandru MADGEARU (recuillies et publiées par le soins de), *Études byzantines et post-byzantines*, VII, București-Brăila, 2016

Antonella TEDESCHI, *Una 'suocera' a teatro. Da Terenzio a Benedetto Varchi*, Campobasso-Foggia, 2013 (*Echo* 12)

EADEM, *Processo farsa: un'invenzione di Terenzio e Molière. Dal* Phormio *a* Les fouberies de Scapin, Campobasso-Foggia, 2016 (*Echo* 22)

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iaşi, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156

ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iaşi